

# MARAJÓ

## O CORAÇÃO DA AMAZÔNIA

Afroindígenas e agostinianos em práticas  
interculturais no regime das águas



**PARA**

---

Almejo que a leitura seja  
prazerosa e amplie saberes  
sobre o Marajó.

Grato pela aquisição!

Com um fraterno abraço  
do amigo e professor,  
**Agenor Sarraf**



AGENOR SARRAF PACHECO

# MARAJÓ O CORAÇÃO DA AMAZÔNIA

Afroindígenas e agostinianos em práticas  
interculturais no regime das águas

**VALER**  
EDITORA

Copyright: © Agenor Sarraf Pacheco, 2024  
© Projeto Gráfico – Editora Valer

**Editor • Isaac Maciel**  
**Coordenação Editorial • Neiza Teixeira**  
**Capa e Direção de Arte • Heitor Costa**  
**Projeto Gráfico • Adriely Pereira**  
**Revisão • Núcleo de Editoração Valer**  
**Normalização • Ycaro Verçosa** (CRB-11/287)

S116m Sarraf-Pacheco, Agenor.

Marajó – O coração da Amazônia: afroindígenas e agostinianos em práticas interculturais no regime das águas. /Agenor Sarraf Pacheco. – Manaus: Editora Valer, 2024.

464 p.

ISBN 978-65-5585-483-1

1. Marajó – História. 2. Marajó – Religião e Cultura I. Título.

014/2024

CDD 981.15  
22. ed.

### Conselho editorial

João de Jesus Paes Loureiro – *Dr. em Sociologia da Cultura – UFPA – Belém/PA/Brasil.*

Neiza Teixeira – *Dra. em Filosofia – Editora Valer – Manaus/AM/Brasil.*

Otoni Moreira de Mesquita – *Dr. em História – Ufam – Manaus/AM/Brasil.*

Renan Freitas Pinto – *Dr. em Sociologia – Ufam/UEA – Manaus/AM/Brasil.*

Saturnino Valladares – *Dr. em Humanidades e Serviços Culturais – Ufam – Manaus/AM/Brasil.*

Luiz Carlos Cerquinho de Brito – *Dr. em Educação – Ufam – Manaus/AM/Brasil.*

Auxiliomar Silva Ugarte – *Dr. em História – Ufam – Manaus/AM/Brasil.*

Ricardo Vasconcelos – *Dr. em Língua e Literatura Espanhola – San Diego State University – EUA.*

Claudio Rodríguez Fer – *Dr. em Literatura Espanhola – Universidade de Santiago de Compostela – Espanha.*

**2024**

**EDITORA VALER**

Rua Rio Mar, 63, Cj. Vieira Alves – Nossa Senhora das Graças

Cep: 69053-180 / Manaus – AM

Fone: (92) 3184-4568 / Whatsapp: (92) 99613-1113

[www.editoravaler.com.br](http://www.editoravaler.com.br)



Editora Valer

CATÁLOGO  
Editora Valer



BOOKMÍDIA

*Modéstia à parte, se me coube um pouco do dom de escrever, se não fiquei por lá, pescador, barqueiro, vendedor de açaí no Ver-o-Peso, o pequenino dom eu recebo com privilégio, uma responsabilidade assumida, para servir aos meus irmãos de igapó e barranca. As poucas letras que me cabem, faço tudo por merecê-las. Entre aquela gente tão sem nada, uma pequena vocação literária é coisa que não se bota fora. Se posso tocar a viola, mesmo de orelha, tenho de tocar com ou por eles. A eles tenho que dar conta do encargo, bem ou mal, mas com obstinação e verdade.*

**Dalcídio Jurandir**



## *Dedicatória*

Para Ilca, Ariel, Ícaro e Ana Ísis, amores de uma vida inteira. Sentidos profundos e afetivos da existência espiritual, humana e social.

Às populações marajoaras, por ensinarem cotidianamente a recriar a vida com maestria, no fio da navalha, à luz de suas “sensibilidades de mundo”.

Ao Dom José Luís Azcona, na “espiritualidade dos sentidos” que move sua luta pela emancipação plena dos marajoaras.



## Gratidões

Por trás de uma pesquisa acadêmica há uma plêiade de instituições, pessoas e vozes, muitas vezes subterrâneas, mas afetivamente vivas e cúmplices dos sucessos e méritos que, por ventura, o trabalho possa conquistar. Deslizes e limites nas interpretações das práticas interculturais no regime das águas amazônicas tecidas por marajoaras e padres agostinianos recoletos são de nossa exclusiva autoria. Esses sentimentos atravessam o processo de feitura deste livro, inicialmente, tese de doutorado em História Social, defendida em 19 de junho de 2009, quando completávamos 35 anos, no Programa de Estudos Pós-Graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação competente e afetiva de Maria Antonieta Antonacci.

Os anos gastos para compor o complexo mosaico de entendimento dos encontros culturais entre populações marajoaras e religiosos estrangeiros mobilizaram muita gente. De perto e de longe, de áreas distintas e interesses diversos, todos se tornaram grandes colaboradores para realizar mergulhos mais profundos em experiências reais e imaginárias vividas por esses diferentes agentes históricos, no maior arquipélago flúvio-marinho do mundo, ao longo do século XX e nos primeiros anos do século XXI. Certamente, os lapsos de memória deixaram submersas muitas dessas pessoas, mas a intenção de agradecer-las não será menos importante do que a expressa pelo pincel da lembrança. Começo, então, com os mais próximos:

Piedade Sarraf (*in memoriam*), minha mãe, pelo dom da vida, ensinamentos e amor que nos constitui; Ilca, Ariel, Ícaro e Ana Ísis,

minha esposa e meus filhos, sentido maior da luta pela vida e construção de um mundo e um Marajó melhor para os marajoaras; Jurema, Dulcirema, Pedrinho, Iracema, Elias e Marcelo, irmãos queridos, independente das escolhas que fizemos na vida, a torcida e a admiração para que alcancemos nossas estrelas são recíprocas. Ao Marcelo e ao Júnior Viegas, respectivamente irmão e sobrinho queridos, pelo levantamento documental realizado no Centro Cultural Tancredo Neves (CENTUR), que permitiu examinar como realidades marajoaras foram noticiadas pela grande imprensa paraense.

Maria Antonieta, minha orientadora, decisiva na jornada que envolveu o mestrado e o doutorado em História Social na PUC-SP. Talhadora de homens e mulheres, inicialmente formados em outros pilares teóricos e culturais. Sempre viva e atenta a imperceptíveis sinais, agências e artimanhas das populações locais, soube conduzir-me para mundos cruzados de tradições de religiões e religiosidades orais e escritas entre Europas, Américas e Amazônias sob a regência dos Estudos Culturais, Pós-Coloniais e Decoloniais. Sou grato às amigas Josebel Akel Fares e Jerusa Pires Ferreira (*in memoriam*), incentivadoras e pontes para alcançar a PUC e fazer parte das preocupações e circuitos de aprendizagem e amizade de Antonieta.

Maria Antonieta, Estefânia Canguçu, Denise Bernuzzi, Maria Odila Leite, Ivone Avelino, Olga Brites, Yara Khoury, Heloisa Cruz, Fernando Torres Londoño, professores do Programa de História Social da PUC-SP, pelos profundos ensinamentos, incentivos, elogios e desafios lançados. Ênio Brito e Fernando Londoño, pela leitura sincera, afetiva e norteadora na banca de qualificação, assim como em disciplinas, seminários de tese e debates da pesquisa. Fernando permitiu “espichar” os rumos dessa prosa, em seminários de Religião pelo Brasil e em águas marajoaras. Quando estive em Belém para ministrar aulas no Doutorado Interinstitucional (DINTER-PUC/UFPA) fomos conhecer a sede da Prelazia de Marajó. Ali, fez-me eu arriscar algumas palavras em Espanhol com o bispo, D. José Luís Azcona, e depois me ajudou a catalogar os primeiros Boletins da Província de Santo Tomás de Vila Nova, publicado em Madri, disponibilizados por

Dom José. Nesta viagem, entre Soure e Belém, desafiou-me a pensar metodologicamente os boletins como produção de uma determinada memória, nas fronteiras da História com a Antropologia, construída pela Ordem sobre sua ação missionária no grande arquipélago.

Martha Abreu e Cândido da Costa e Silva, juntamente com Antonieta Antonacci, Ênio Brito e Fernando Torres Londoño brindaram-me na banca de defesa da tese com leituras profundas, convidando-me a outros olhares para as experiências interculturais entre agostinianos e marajoaras de 1930 a 2007.

A pesquisa também contraiu enorme dívida em rodas de amizade. Ângela desponta como minha maior credora, sempre afetiva, disponível, leal, verdadeira, sincera e autêntica amiga das horas mais difíceis, ajudou muitíssimo a crescer pessoal e intelectualmente. Essa roda que circulou fora e dentro da PUC-SP, desde os tempos do mestrado, foi urdida por tantos outros amigos: Zilmar, Henry, Tânia, completam o círculo afetivo que, entre o final da aula da Denise Bernuzzi, pela manhã e o início da aula da Maria Odila, à tarde, resvalava com sábia malícia para o gostoso almoço na casa da mãe de Ângela. Velhos tempos, belos dias, a saudade guarda essas muitas histórias de tempos de felicidades vividas em coletividade.

Junto desse grupo, merecem lembranças e gratidões outros amigos do doutorado. Josberto, Fabiana, Denise, Jurema, Cristina, Marcos, Felipe, Fernando e Ipojucan Campos, que partilharam conhecimentos, descobertas, inquietações e dúvidas, tornando as aulas um rico espaço de trocas de ideias no *metier* do historiador. Destaque ainda merece Ipojucan e Érika, amigos paraenses conhecidos em Sampa, com quem pude contar sempre. Sou grato a Veloso, que gentilmente aceitou partilhar o espaçoso apartamento da Vila Madalena e depois a Jorge, na Cardoso de Almeida.

Conheci nesse entremeio, outros filhos do açai paraense, Vanessa, Liliane, Herlon e Mayara Mendes, que se tornaram, em terra distante, grandes amigos e pelos quais tenho hoje um carinho muito especial. Ampliam essa rede de amizade Mário Médice e Denise Schaan (*in memoriam*). O primeiro possui cadeira cativa na arquibancada da vida,

por tudo o que já vivemos como amigos, pesquisadores, compadres, defensores das políticas públicas e do desenvolvimento local marajoara. A segunda, pela sua inestimável contribuição como pesquisadora, arqueóloga, leitora e incentivadora das investigações sobre o grande arquipélago em suas fisionomias de campos e florestas. A inserção em universos acadêmicos, alinhavada por Denise, muito contribuiu para o meu crescimento intelectual e ajudou a aguçar minhas percepções sobre a região, seus habitantes, tradições, continuidades e mudanças. Ainda nesse campo da amizade, estão Márcio Couto, Augusto Leal, Ana Renata, Stela Pojuci e Marcus Vinicius pelas dicas, orientações, trocas e aprendizagens no tempo da pesquisa e escrita do trabalho.

No acesso, permissão e descoberta da documentação da Ordem dos Agostinianos Recoletos, D. José Luis Azcona, bispo da Prelazia de Marajó, foi decisivo e fundamental. Dificilmente, sem sua gratuidade, interesse, disponibilidade e orientação, a tese e este livro conseguiriam apresentar trajetórias tão ricas, densas e diversas dos religiosos que trabalharam na região. Depois das dificuldades em conseguir a bolsa sanduíche para a Espanha, sua atuação e mediação junto à Província, em Madri, permitiram o encontro com crônicas, memórias e relatórios produzidos pelos padres, entre as décadas de 1930 a 1960, documentação não encontrada em arquivos brasileiros. Somam-se a isso as longas entrevistas concedidas, inúmeros livros e materiais emprestados, conhecimentos traduzidos, experiências de vida compartilhadas e sugestões na composição final do trabalho. Com a ajuda desse prelado, foi possível cortar rios e florestas para acessar arquivos da Ordem nas paróquias de Soure, Breves, Portel, Melgaço, Afuá, Chaves e Belém. O desejo é que o livro escrito por um historiador social e cultural desvele com honestidade a complexa trajetória dos agostinianos na região marajoara.

Neste mesmo sentimento, agradeço aos religiosos e às religiosas da Prelazia de Marajó que se permitiram dialogar sobre temáticas de interesse da investigação e concederam importantes entrevistas: Irmã Eufrásia Amélia e Rita de Cássia, da Comunidade Filhas da Divina Graça; freis, João Antônio, Cleto Millán e Manoel González,

da Ordem Agostiniana. Padre Cleto Millán foi mais que um entrevistado, foi amigo, disponível, permitiu leituras em documentos da Paróquia de Afuá e compartilhou sua luta contra práticas da gestão pública municipal, além de partilhar e enriquecer passagens do livro. Junto desses religiosos, estabeleci outros tantos contatos com o clero estrangeiro e local. É preciso, então, lembrar os nomes dos padres Simão, Victor, Tadeu e José Antônio, este último filho de Melgaço, entre outros religiosos sempre atenciosos às conversas provocadas em torno de cosmovisões, experiências e mediações culturais com povoados marajoaras. Merece agradecimento especial a poetisa, contista e romancista Sylvia Helena Tocantins (*in memoriam*), por gentilmente receber-me em sua casa e conceder longa e gostosa entrevista sobre sua trajetória pessoal e literária.

Aos marajoaras de cidades e florestas, pelas narrativas e informações concedidas. Aqui a lista é quase infinita, então, apresento alguns de grande representatividade: o professor, padrinho e amigo, Vanderlei Castro; a professora, irmã, amiga e profunda colaborada da pesquisa, Jurema Pacheco Viegas; tios Manoel Pacheco (*in memoriam*) e Maria Pacheco, pela rica entrevista conjuntamente concedida; o rezador, curandeiro e antigo morador do espaço rural e depois da cidade de Breves, hoje falecido, Waldemar Carvalho (*in memoriam*); organizadoras da festa do Divino Espírito Santo na cidade de Breves, dona Sebastiana Santos e sua filha, a professora Enilda Santos; curandeira e devota de São Miguel em Melgaço, dona Celeste Andrade (*in memoriam*); os moradores da cidade de Soure que concederam entrevista aos alunos da UFPA por intermédio do projeto: Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais de santo, organizado em parceria com o professor e amigo Jorge Paulo dos Santos Watrin, com quem compartilho méritos e qualidades da pesquisa.

Os espaços visitados para esta pesquisa foram muitos, mas é preciso evidenciar os funcionários da Cúria Metropolitana de Belém por terem permitido que eu ficasse durante quatro meses, trabalhando oito horas por dia nos maços do jornal *A Palavra*, material que aparentemente parece ter sido pouco explorado, mas foi essencial

para compreender meandros, debates e projetos da experiência romanizadora da Igreja na Amazônia paraense a partir de 1930. Agradeço a disponibilidade dos funcionários e atendentes da Sessão de Obras Raras do Centur, da Biblioteca do Museu Paraense Emílio Goeldi e Academia Paraense de Letras, espaços que conservam obras e documentos de inestimável valor para se acompanhar escrituras da vida de espaços amazônicos. Cruzei também nessas muitas andanças, com várias bibliotecas, entre elas fiz rápida visita pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, onde pude localizar todas as primeiras edições das obras de Dalcídio Jurandir, além das crônicas da Companhia de Jesus; encontrei na Biblioteca da USP, entre teses e dissertações consultadas, o *Glossário paraense*, especialmente sobre o arquipélago de Marajó, de Vicente Chermont de Miranda, de 1906, assim como na Biblioteca da PUC a tese, de 1944, sobre *Negros escravos na Ilha Grande de Joanes*, de Nunes Pereira, primeiro estudioso da presença africana na Amazônia. Em todos esses espaços sempre encontrei pessoas prontas para facilitar nossas difíceis buscas.

Apresento minhas dívidas também com a administração pública municipal de Melgaço, especialmente com o ex-prefeito, José Maria Rodrigues Viegas (*in memoriam*), e com os secretários de Educação, professores Elias Sarraf, José Nilson Ferreira e Onilson Carvalho, que durante suas gestões tornaram possível a realização de viagens entre Melgaço–São Paulo, Melgaço–Belém e Melgaço e outros Marajós, mostrando-se sensíveis às minhas necessidades de pesquisa. Na mesma gratuidade, reconheço a dívida contraída com o ex-prefeito Adiel Moura, por liberar-me das inúmeras funções administrativas da Secretaria de Educação nos dois meses finais quando precisei dedicar-me à escrita da tese em 2009. Agradeço ainda ao velho amigo de muitas jornadas, Odivan Viegas, pessoa que compreendendo minhas angústias com o curto espaço de tempo para encerrar este trabalho, reforçou e intermediou o diálogo junto à administração pública para minha liberação.

À Universidade da Amazônia (*Unama*), instituição da qual fiz parte de 2008 a 2010, quando contei com a simpatia, profissionalismo

e amizade dos professores Ana Prado, coordenadora do curso de Comunicação Social, e Ilmar Soares, diretor do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, por defenderem junto ao Conselho Universitário meu pedido de liberação das funções acadêmicas, durante o primeiro semestre de 2009, para redigir a tese. A bolsa de estudo de um semestre concedida pela Unama compensou o encerramento da bolsa Capes, no momento crucial de constituição do texto acadêmico.

No centro desses agradecimentos, guardarei para sempre a relação com a PUC-SP e todo seu mundo de profissionais e trabalhadores, por suas disponibilidades em criar um ambiente acadêmico confortável e favorável aos estudos. O avançar do percurso acadêmico pelos caminhos da Pós-graduação *Stricto Sensu*, talvez só seja compreensível pela forma como a PUC lida e procura dirimir dificuldades enfrentadas por alunos de outras regiões do Brasil. Nessa esteira, agradeço os 42 meses de bolsa capes e os 60 dias de prorrogação para o depósito dos exemplares da tese.

Resta-me lembrar outros parentes, amigos, alunos, profissionais e torcedores, por acreditarem na capacidade de compor e socializar histórias, religiosidades e saberes de “meus irmãos marajoaras de igapó e barranca”. Finalmente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da UFPA, na pessoa do professor e coordenador, Dr. Francivaldo Alves Nunes, por destinar parte dos recursos necessários à publicação do livro e à Ordem dos Agostinianos Recoletos da Província de Santo Tomás Vilanova no Brasil pelo apoio financeiro para essa primeira edição. Nessa rede de impagáveis débitos, a todos deixo um afetivo abraço como expressão de gratidão!



# SUMÁRIO

Prefácio – Marajó: Arquipélago-Coração . . . . .	21
<i>Aldrin Moura de Figueiredo</i>	
I. TESSITURAS DO ENREDO . . . . .	25
1.1. Uma investigação, muitas viagens: História e Antropologia . . . . .	34
1.2. Escrituras à flor da pele . . . . .	44
<b>PARTE I – POR RIOS, CAMPOS E FLORESTAS: RELIGIOSOS, ESCRITORES E MARAJOARAS EM ZONAS INTERCULTURAIS . . . . .</b>	<b>55</b>
<b>CAPÍTULO I – NO REGIME DAS ÁGUAS: AVENTURAS, DESVENTURAS E SABERES LOCAIS . . . . .</b>	<b>54</b>
1.1. Águas: bordões de memórias, labirintos de histórias . . . . .	59
<b>CAPÍTULO II – DE JESUÍTAS A AGOSTINIANOS: ENCONTROS E DESAFIOS NOS MARAJÓS . . . . .</b>	<b>99</b>
2.1. Fabricando o elã, revendo a conquista . . . . .	101
2.2. Conflitos em labirintos de ilhas . . . . .	103
2.3. Nas trilhas de Vieira . . . . .	114
2.4. O bispo e a viagem . . . . .	125
<b>CAPÍTULO III – ENCRUZILHADAS DA EVANGELIZAÇÃO: EDIFICAÇÕES, NEGOCIAÇÕES E LIMITES. . . . .</b>	<b>135</b>
3.1. O edifício e seus desafios. . . . .	137
3.2. Desobrigas: um calvário pelas águas . . . . .	152
3.3. Solidão, intercâmbios e tensões . . . . .	164

<b>CAPÍTULO IV – NOS RASTROS DA INCULTURAÇÃO:</b>	
COMUNIDADES DE BASE E QUESTÕES SOCIAIS . . . . .	179
4.1. A Igreja sem Vieira: superando as desobrigas . . . . .	181
4.2. De volta com Vieira: D. José na mira da história. . . . .	206
<b>PARTE II – CRUZ E BASTIDORES DA MISSÃO:</b>	
<b>RELIGIOSIDADES, CONFLITOS E IDENTIDADES LOCAIS . . . . .</b>	<b>217</b>
<b>CAPÍTULO V – SANTOS E FESTAS: ESTRANHAMENTOS,</b>	
<b>SOCIABILIDADES E CONTINUIDADES . . . . .</b>	<b>219</b>
5.1. Trânsitos do sagrado . . . . .	221
5.2. Recriando identidades . . . . .	237
5.3. Transgressões e atualizações . . . . .	251
5.4. Renovadas sociabilidades . . . . .	261
<b>CAPÍTULO VI – GUERRA SANTA NO CORAÇÃO DA</b>	
<b>AMAZÔNIA: CATÓLICOS <i>VERSUS</i> PROTESTANTES . . . . .</b>	<b>271</b>
6.1. Uma intrusa presença . . . . .	273
6.2. O padre contra o prefeito . . . . .	288
<b>CAPÍTULO VII – (IN)TOLERÂNCIAS DA HISTÓRIA:</b>	
<b>PODERES LOCAIS E RITUAIS AFROINDÍGENAS . . . . .</b>	<b>307</b>
7.1. Encantarias entre campos e florestas . . . . .	309
7.2. (In)tolerantes olhares religiosos . . . . .	315
7.3. O padre italiano e o pajé . . . . .	325
7.4. Do padre ao etnólogo: africanos em misturas . . . . .	333
7.5. Atualidades de ritos da floresta: em cena, mulheres marajoaras . . . . .	345
Deixando as águas: uma leitura dos itinerários . . . . .	357
Achados da pesquisa: descrição das Fontes. . . . .	429
Referências . . . . .	441

## Marajó: Arquipélago-Coração

O arquipélago de Marajó é metonímia e topos deste livro. No mapa do norte brasileiro, ele se situa no nordeste do Pará, na foz do grande rio, no lado direito, na altura da foz. Talvez seja mesmo no coração da Amazônia, como reivindica o autor da obra. Epicentro do corpo, o coração é, no *Ocidente*, símbolo dos sentimentos; no *Oriente*, da inteligência e da intuição. Também é prova de amizade, laço de família, tributo de sangue, marca do amor profano e réstia da paixão. Para aqueles que rezam, o coração pertence a Deus, aos deuses, aos encantados. Essa imagem, aqui tomada em título, serve para conduzir o leitor por muitas viagens, diversas rotas e raízes dos marajoaras, em torno de suas tradições, memórias e saberes. Parodiando o pregador inglês John Donne, que disse que nenhum homem é uma ilha, completo em si próprio, mas que cada ser humano é uma parte do continente, uma parte de um todo, podemos dizer que um arquipélago é corpo de vários homens, confluência insular de contatos compartilhados, tolerados ou rejeitados em múltiplos modos de vida, entre campos e florestas, aqui revolvidos em relatos de cronistas, religiosos, viajantes, literatos, narradores em versos e prosas.

Obra de historiador, a viagem começa por volta de 1930, angulada pela chegada da Ordem dos Agostinianos Recoletos de Espanha ao arquipélago de Marajó. Os padres vieram traçar os rumos da fé cristã e officiar as práticas do catolicismo sacramental numa vasta área do arquipélago, com cerca de dezesseis cidades. É importante dizer que os recoletos madrilenhos possuem larga história missionária. Herdeiros dos escritos de Santo Agostinho, nasceram em plena Reforma Católica, na segunda metade do século XVI. No Brasil, instituíram três províncias,

sendo a de Santo Tomás de Vilanova a que abrange a Amazônia. Trabalhando em paróquias, colégios e seminários, não seria de se estranhar que buscassem, de algum modo, retomar o impulso catequético rompido com a expulsão das ordens religiosas no século XVIII, durante o Consulado Pombalino.

A memória do jesuíta Antônio Vieira, e seu legendário encontro com os “nheengaibas”, acabou sendo muito mais que alusão ou inspiração nos escritos e documentos produzidos pelos padres no afã do encontro com traços identitários, saberes e tradições nativas, numa longa diáspora humana na Amazônia. Com isso, Agenor Sarraf, autor do livro, outrora tese, enveredou por fronteiras culturais, redes de sociabilidades e conflitos alinhavados por populações indígenas, africanas e mestiças em interações com grupos no poder desde o período colonial. Num diálogo teórico inspirado, em grande medida, nos Estudos Culturais com ênfase no pensamento Latino-Americano, o autor estabelece enredos que problematizam o lugar social e o tecido histórico construído pela historiografia amazônica para o imenso arquipélago de Marajó.

A releitura e descrição das crônicas, memórias e relatórios escritos pelos agostinianos em suas experiências pastorais com moradores da região é o ponto alto da pesquisa documental. Nela, o historiador arma o esteio do livro, a baliza que o orienta, recupera negociações e conflitos, assim como o texto solitário de vários sacerdotes. Do mesmo modo, como nos famosos diários etnográficos, advêm limites e dificuldades da vida num ambiente distinto da origem, desconhecido à primeira lida estrangeira. Nada de Veneza nessas águas, nada de alpes e bosques nessas florestas. Um outro regime de marés, de trabalho com os búfalos, com uma profunda sociedade haliêutica, eivada de outra interpretação do sagrado, os diferentes marajós se transformaram em espaços de contatos culturais, por vezes desiguais e insurgentes. No manejo de diferentes sujeitos, do alto e do baixo, das elites e dos trabalhadores, de religiosos e leigos, homens e mulheres, brota o enredo do livro, que outra coisa não é senão as práticas interculturais vividas naquelas paragens, em que sobressaem o universo afroindígena.

Com sabor de crônica, com tecido acadêmico, o livro se divide em duas partes. Na primeira, reconstituiu-se a viagem pelas águas amazônicas, com a espessa cartografia do território marajoara onde tudo acontece. A seguir, há a passagem da geografia à memória, revisitando essa incrível ligação estabelecida entre o passado jesuítico e a história do tempo presente dos agostinianos recoletos. Por fim, Sarraf reconta a história da missão, cartografando nove dos dezesseis municípios da prelazia do Marajó, a saber: Soure, Paróquia Menino Deus (Sé prelatícia); Breves, Paróquias de Sant’ana, São José Operário e Santa Terezinha do Menino Jesus; Afuá, Paróquia Nossa Senhora da Conceição; Chaves, Paróquia Santo Antônio; Anajás, Paróquia Menino Deus; Portel, Paróquia Nossa Senhora da Luz; Melgaço, Paróquia São Miguel Arcanjo; Bagre Paróquia Santa Maria e Salvaterra, Paróquia Nossa Senhora da Conceição.

A segunda parte do livro é o que podemos chamar de confronto de culturas, numa cuidadosa descrição e análise do universo dos santos e suas festas. Aqui é importante dizer que se volta ao termo latino *sanctu*, “estabelecido segundo a lei” ou “que se tornou sagrado”, não por recurso erudito, mas por imersão popular no que é sagrado e no que é quinhão da divindade, como nas histórias do arcanjo guerreiro Miguel, que tudo vê, em Melgaço ou Santo Antônio, milagroso, senhor do responso e da cura, em Chaves. Se os santos são todos aqueles que já estão no céu, junto de Deus, aguardando a parúsia, os marajoaras acrescentam sua afetividade, corporeidade e humanidade, em cujas festas tudo se revela a cada ano, como num mito do eterno retorno, com todas as sazonalidades insulares. Porém, o cristianismo tem diferentes linhagens, e aqui há uma importante incursão pelo protestantismo, até porque, para os “crentes”, o Marajó é reduto das origens, em especial por conta de atuação quase mítica dos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg em Soure.

O último capítulo do livro versa sobre a encantaria, o universo da pajelança, tomado aqui como a religião afroindígena da Amazônia, revelada pelo autor não somente como leitura do universo médico-religioso do arquipélago, mas principalmente como um modelo interpreta-

tivo intersticial, que encontrou diálogo fluido nos estudos culturais, nos estudos subalternos e no pensamento pós-colonial e decolonial. Isso quer dizer que este livro, assim como uma história fluvial, é obra de confluências e de exercício intelectual, iniciado com a interpretação de cidades-florestas, passando depois para seu *ethos* afroindígena.

Aqui o prefaciador, à guisa de término, pede licença para invocar o maior dos escritores marajoaras que, como poucos, visibilizou indígenas e negros do poderoso Marajó em faces múltiplas, quiçá anunciando uma premissa endossada no livro que o leitor tem em mãos. Em *Pasagem dos Inocentes*, Dalcídio Jurandir diz: “índios e negros, todos os pobres, na mão dos frades e tomem! o sangue escorrendo na vazante, o sangue nos paus fincados na lama tingiu para sempre o pedral de Santana Araquiçáua”. Arrematando a seguir: “Até hoje se ouve no rio e na pedra, escravo gemer”. Em *Marajó*, Missunga encontra os descendentes desses mesmos pretos escravos no lago do Arari: “vinham das águas, molhados, rotos, sujos, mordidos de piranha, lanhados pela tarrafa e pelas pedras do fundo, moídos pelas longas horas dentro d’água nas madrugadas e nos meios dias”. A história contada pelo miúdo, caminhando pelas margens da vida, pela terceira margem do arquipélago-coração da Amazônia.

Belém, no dia de Santo Antônio de 2023.

Aldrin Moura de Figueiredo

## I. Tessituras do enredo

Este livro repertoria e analisa histórias de viagens, encontros, conflitos e trocas culturais entre populações marajoaras, constituídas em saberes e religiosidades de tradições orais afroindígenas,<sup>1</sup> em mediações com padres da Ordem dos Agostinianos Recoletos de Madri, oriundos da Espanha e de países latino-americanos, praticantes e defensores do catolicismo letrado, romanizador e sacramental, interculturalizado no regime das águas. Os tempos da pesquisa situam-se na longa duração de zonas intersticiais alinhavadas entre campos e florestas “En el Corazón de la Amazonía”,<sup>2</sup> surpreendidas em variadas narrativas escritas, orais e visuais.

O mote inicial dessas travessias insere-se nos anos de 1928, quando a Ordem dos Agostinianos Recoletos recebeu da Santa Sé, em 14 de abril, o desígnio de conduzir o projeto de “re Cristianização do Marajó”, oficializado com a criação da Prelazia de Marajó pela Bula *Romanus Pontifex*, assinada por Ambrogio Damiano Achille Ratti, o Papa Pio XI (1857-1939). Assim, em 19 de outubro de 1930, dois anos depois da assinatura papal da jurisdição prelatícia, os agostinianos, sob a gestão de D. Gregório Alonso Apariço da Consolação (1894-1966), primeiro bispo da nova prelatia, assumiram os rumos da fé cristã e passaram a dirigir ofícios de um catolicismo ultramontano, orientado pela nova doutrina católica propalada por Roma na segunda metade do século XIX, em territórios do grande arquipélago.

Na ótica da Ordem Agostiniana, o Marajó de 1930 estava imerso na “ignorância religiosa”, pois o catolicismo afroindígena constituído por santos, encantados, espíritos, orixás, muita reza, arraiais, festas, batuques, danças, bebidas e comidas, afastava os praticantes de um encontro íntimo com Cristo e os sacramentos.<sup>3</sup> Para isso, era preciso

empreender um projeto de reconquista espiritual, inspirado na experiência das ordens religiosas do período colonial. Desse modo, o sentido atribuído pelos regulares de 1930 para retomar o elã missionário de 1616 foi a conquista lusitana da Amazônia, rompido com a expulsão dos Jesuítas no Consulado Pombalino, silenciou as práticas de evangelização católica depois de 1759 e durante o século XIX, a exemplo do trabalho dos Capuchinhos na Amazônia,<sup>4</sup> reforçando a memória de padre Antônio Vieira como grande inspiração da catequese no presente.

O entendimento dos sentidos desses distantes e diferentes passados em tramas desafiou a revisão da documentação produzida pelos agostinianos sobre o trabalho missionário na região entre 1930 e 2007, assim como a necessidade de garimpar outras fontes históricas. Zarpei, então, aos tempos coloniais em conexão com os tempos contemporâneos, atrás de evidências históricas e etnográficas para entender aquele processo, aparentemente anacrônico, de fabricação de memórias.<sup>5</sup> O padre e cronista João Daniel, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, os viajantes Alfredo Russel Wallace e Ferreira Penna, o botânico Ladislau Netto, o historiador português João Lúcio de Azevedo, o excursionista D. Antônio de Almeida Lustosa, o etnólogo Manuel Nunes Pereira, o escritor Antônio Emílio Vieira, o jornalista e cineasta Líbero Luxardo, o economista Miranda Neto, entre outros estudiosos, tornaram-se, junto aos Agostinianos e aos literatos Dalcídio Jurandir e Sylvia Helena Tocantins, companheiros de remo.<sup>6</sup>

As descobertas realizadas com essas leituras que atravessam experiências sociais construídas por diferentes grupos e agentes históricos entre os séculos XVII e XXI permitiram revisitar fronteiras culturais anteriores à presença dos padres agostinianos no Marajó e ajudaram no entendimento mais amplo, contextualizado e conectado da História Social do Marajó com a Amazônia, o Brasil e o mundo. Com isso, foi possível cartografar práticas de trabalho e celebração, saberes e crenças em redes de contatos, sociabilidades e conflitos alinhavados por populações marajoaras de matrizes multiétnicas,<sup>7</sup> com destaque para os circuitos afroindígenas, em intermediações com grupos no poder em diversos contextos geohistóricos. Nos dois primeiros capítulos, procuro explorar essas zonas de interação, etnicidade, modos de ser e viver em diferentes práticas culturais.

As escritas de cronistas, naturalistas, viajantes, memorialistas, historiadores, etnólogos, jornalistas, romancistas, entre outros narradores, ajudaram a perceber as trocas culturais entre indígenas e africanos que gestaram, para além de etnicidades tatuadas na pele, sensibilidades, vocalidades, sonoridades, poeticidades afroindígenas com os quais os agostinianos vão interagir no século XX. Tais trocas ocorriam, especialmente quando indígenas e negros dividiam, entre os séculos XVII e XIX, espaços de trabalho em fortificações, roças, fazendas, pesqueiros, sem negar as posições distintas assumidas na estrutura colonial e, por isso, muitas vezes havia a eclosão de conflitos. O debruçar-se sobre essas fontes ainda ajudou a rastrear histórias de municípios marajoaras, que depois estarão sob a orientação eclesiástica dos agostinianos, e perceber a importância estratégica desempenhada pelos Marajós, desde o período de conquista da Amazônia, para efetivar o projeto colonizador lusitano no norte do Brasil. Sem a cessão das guerras entre indígenas e portugueses, não era possível avançar a colonização pela baía de Marajó, estreito de Breves e Amazonas.

O projeto de colonização portuguesa no Vale Amazônico, a partir de 1616, ainda que tenha se firmado, influenciando decisivas rearticulações operadas por indígenas, missionários, colonos, negros escravizados e colonizadores, mostrou que os contatos não foram tranquilos e isentos de violências, assim como as vitórias não estavam à disposição apenas do colonizador.<sup>8</sup> Rearranjos, elaborações de constantes táticas, estratégias de vivências e enfrentamentos sutis ou declarados, especialmente nos espaços de fronteiras apresentadas pelos “subalternos de el Rei”, exigiram dos presidentes de província, religiosos, colonos, fazendeiros e outros poderes dominantes, mudanças constantes, do contrário não conseguiriam seus intentos. Portanto, é preciso recolocar a história social marajoara nos meandros de uma história social da Amazônia, sem esquecer suas conexões com histórias de colonizações europeias nas Américas Latinas, nas Áfricas e nas Ásias, pois “a dimensão espacial do sistema mundial moderno permite a reflexão a partir de suas margens externas, onde a diferença colonial era e continua sendo exaurida”.<sup>9</sup>

Uma memória constantemente reafirmada pelos agostinianos expressava que sua presença nos Marajós reatava o elã missionário cortado

em meados do século XVIII pelo “anticristão, ateu/agnóstico e maçom” Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. A inspiração para o trabalho de evangelização nos tempos coloniais não foi exclusividade dessa Ordem. Paula Monteiro, por exemplo, ao analisar as monografias salesianas sobre grupos Bororo e Xavante, do Mato Grosso, entre 1920-1970, e populações do Rio Negro, assinala que “a atividade missionária contemporânea só pode ser bem compreendida quando se leva em conta que o cristianismo colocou em ação um processo histórico de universalização cultural”<sup>10</sup> conectando civilizações desde o medievo. Por isso, colonização e evangelização foram face da mesma moeda na expansão imperial europeia e tentativas de “colonialidade do ser, do poder e do saber”<sup>11</sup> das populações nativas e em diáspora no mundo.

Tornou-se perceptível que, pelo ângulo agostiniano, um novo projeto de evangelização da região tinha sua inspiração no período colonial.<sup>12</sup> De certo, uma memória vinha sendo fabricada para que em pleno século XX, num contexto extremamente diferente, em ambientes com grandes modificações, habitado por populações cujas identidades, saberes e religiosidades afroindígenas vinham reatualizando-se continuamente os referentes de catequização ainda fossem a Companhia de Jesus e seu grande mentor, padre Antônio Vieira. Cardoso e Chambouleyron, ao analisarem os relatos jesuíticos no Maranhão e no Grão-Pará do século XVII, captam em diferentes passagens das crônicas e relações escritas pelos religiosos um contínuo noticiar de martírios vividos pela Ordem.<sup>13</sup>

No sulcar de conhecidos e desconhecidos rios de saberes, busquei apreender com tantos homens e uma mulher das letras, não apenas o entendimento para a questão imediata sobre o processo de invenção de memórias, mas, especialmente, o que e como haviam registrado o cotidiano de vida e de luta das populações marajoaras. Tinha clareza de que o modo como esses escritos trataram a realidade marajoara não era igual e muito menos procurei uniformizá-los. Por escreverem em momentos distintos e com estilos e sensibilidades diversas, não era de se estranhar as diferenças a que chegaram nas interpretações e traduções produzidas. Estando ciente dessa importante questão, avancei no trabalho de análise da documentação existente nas paróquias marajoaras, de Belém e da Província em Madri.

Na interação com essa documentação, procurei sondar estranhamentos, continuidades e mudanças, dificuldades e superações na relação dos religiosos com os marajoaras e a diversidade geocultural da região para realizar o trabalho missionário durante a fundação, expansão e consolidação da Prelazia de Marajó no século XX e na primeira década do século XXI. Edificações, orientações, tensões, negociações, solidões e limites que dinâmicas de vida em ambientes insulares desconhecidos impõem à condição humana estrangeira são repertoriados. A análise desses processos socioculturais e históricos é realizada no terceiro e quarto capítulos do livro.

Concomitante ao trabalho com as fontes eclesiásticas, pelos caminhos da História Oral e da Etnografia<sup>14</sup> coloquei-me à escuta de padres, irmãs, leigos engajados, foliões, benzedeiras, pajés e pais de santo para mapear experiências pessoais com o sagrado, práticas de trabalho, lutas contra enfermidades, batalhas por vivências frente a adversidades, assim como rituais de festas, cantos, danças, rezas sem perder de vista afetamentos, astúcias, transgressões, (in)tolerâncias comungadas por homens e mulheres marajoaras na reconfiguração e reafirmação de suas identidades culturais afroindígenas em interações com os padres agostinianos, situados nas paróquias de Soure, Salvaterra, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Afuá e Chaves. Assim, nos capítulos quinto, sexto e sétimo, entrelaçando documentos escritos e narrativas orais, adentro as complexas vivências, sociabilidades e tensões entre religiosos e marajoaras.

A base epistemológica da pesquisa em perspectiva ampla assenta-se nos campos da História Social e Cultural com a Antropologia Social e, de maneira mais detida, afiança-se nos Estudos Culturais, Pós-Coloniais e Decoloniais em simbiose com a História Oral e a Etnografia para problematizar e interpretar a diversidade de fontes escritas, visuais e orais que sustentam o estudo da experiência de agostinianos e marajoaras de 1930 a 2007. Para tanto, o conceito de interculturalidade<sup>15</sup> tornou-se fundamental para analisar experiências sociais desses agentes históricos no mundo das águas, terras firmes e várzeas em espaços urbanos e rurais. Em linhas gerais, a compreensão intercultural dos contatos entre diferentes centrou-se na capacidade de agência de populações marajoaras e padres agosti-

nianos. Para isso, apreendo a leitura do vivido no palco da cultura como arena de estranhamento, assimetria, diálogo, troca, cooptação, negação, contaminação, afetamento, conflito, sociabilidade, ressignificação e recriação à luz da cosmologia de grupos e pessoas em “zonas de contato”.

O conceito de “zonas de contatos”, acoplado ao de interculturalidade, foi pensado por Mary Louise Pratt para discutir

[...] espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo.<sup>16</sup>

Neste livro, ampliamos a compreensão dessa categoria de análise para demonstrar outras práticas de relacionamentos confeccionadas por populações ameríndias ou em diásporas na Amazônia Oriental, especialmente em termos de intercâmbios e sociabilidades.

Na explicitação de conceitos e formas de leitura das zonas de encontro, depois de leituras historiográficas, antropológicas e pesquisas de campo sobre indígenas, africanos, afro-brasileiros, “mestiços e caboclos”, passei a compreender as populações marajoaras etnicamente formadas em matrizes afroindígenas. A escolha pela categoria procura valorizar o ponto de vista e a agência dos marajoaras nas relações estabelecidas com colonizadores europeus e ibéricos, religiosos e outros agentes históricos, tanto no período colonial quanto em tempos contemporâneos. Defendo a potência, a criatividade e a crítica que o *afroindígena* carrega para se contrapor a gramáticas eurocentradas e exógenas de nomeação do “outro” como tapuio, curiboca, cafuzo ou mesmo caboclo, os quais, em ângulo exógeno, desqualificam, silenciam ou essencializam processos de identificação das populações amazônicas e marajoaras. Hoje, tanto a Historiografia Afroindígena quanto a Antropologia Afroindígena têm ganhando expressão no campo das humanidades, por isso uma diversidade de trabalhos acadêmicos tem sido produzida para dar conta desses mundos cruzados, sem negar as lutas por direitos do movimento indígena

e do movimento negro,<sup>17</sup> assim como pelo reconhecimento de sua história, cultura, saberes e heranças na formação da nação brasileira.<sup>18</sup>

A proposta de construir narrativas históricas capazes de apreender e traduzir interstícios entre sujeito pesquisador e sujeitos<sup>19</sup> de grupos pesquisados, em interações com diferentes projetos, isto é, na interculturalidade das experiências entre agostinianos e marajoaras, intercâmbios com estudos de Homi Bhabha tornam-se possíveis, ao assinalar

[...] que é teoricamente inovador e politicamente crucial a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais [...].<sup>20</sup>

Nesse mesmo veio teórico, incentivando a pensar formas de negociar processos de identificação e confrontar visões de mundo, Stuart Hall faz refletir: “as culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção”.<sup>21</sup>

Nesse universo, insere-se o Marajó, na foz do rio Amazonas. Em sua porção ocidental, conforma-se pelo Marajó das Florestas, e em sua porção oriental, constitui-se pelo Marajó dos Campos. A região é o maior arquipélago fluviomarinho do mundo, com 16 municípios.<sup>22</sup> Em 2017 apresentou mais de 500 mil habitantes, formados por matrizes indígenas e africanas, sem esquecer lusitanos, nordestinos, judeus marroquinos, entre outros grupos e nacionalidades. Os quase 50 mil quilômetros quadrados estão distribuídos em regiões de campos naturais, zonas de matas, praias, rios e mar, que dão espaços a cidades, vilas, fazendas, povoados, retiros, casas distribuídas “irregularmente” em longos caminhos de rios e florestas em profunda conexão com o Maranhão, Belém, Macapá, municípios paraenses, outras regiões brasileiras, sem esquecer intercâmbios com o mundo, seja por meio de navios, balsas e outras embarcações de grande porte que circulam pelo Marajó, seja em entradas e saídas de estrangeiros e moradores da região ou no uso das novas tecnologias.

A utilização dos termos Marajó dos Campos e Marajó das Florestas ultrapassa a ideia de paisagem predominante nesses dois lados do Arquipélago de Marajó. Sua divisão é realizada em perspectiva geopolítica para marcar diferenças, semelhanças, relações históricas e culturais na constituição da região, pois em termos físicos, esses ambientes estão presentes em toda a Amazônia Marajoara. Ao longo dos últimos séculos, a região vem sendo interpretada como terra de grandes contrastes: de um lado suas riquezas humanas, arqueológicas e naturais, mas, devido ao jogo político e aos interesses particulares de grandes latifundiários e empresários, foi soterrada numa profunda miséria social, reverberando diretamente nas populações mais carentes de trabalho, formação escolar e profissional, que lutam por melhores condições para exercer seu direito a uma vida mais digna e cidadã.

Por esses termos, em “El Corazón de la Amazonía” foi a metáfora elaborada pelo padre agostiniano Teodoro Calvo Madri para falar da grande importância do arquipélago de Marajó para a existência e vivência da Amazônia. A região é o músculo cardíaco que desempenha as funções de bomba aspirante e “impelente”, já que introduz nas profundidades do oceano Atlântico as águas barrentas, que “han circulado por las venas amplias purificadas por las arterias de los rios inmensos de agua limpia. Como El corazón con aurículas y ventrículos tiene también dos partes: derecha e izquierda, en comunicación continua”.<sup>23</sup> A inteligente leitura da região produzida pelo religioso reforça a importância da valorização que precisa ser atribuída pela historiografia amazônica a trajetórias vividas por variados grupos e sujeitos sociais marajoaras. Nessa linha de entendimento, importa seguir Mignolo quando orienta que é preciso “trazer de volta à praia memórias levadas pelas ondas e que são tão ‘fundamentais’ no imaginário global de hoje”.<sup>24</sup>

O autor de *Histórias locais/Projetos globais* ainda ajuda a inquirir não somente como a Amazônia foi vista e tratada pelos europeus, mas também a maneira como a escrita da história sobre a Amazônia paraense jogou, para a orla, os Marajós, região estratégica e fundamental para se entender a conquista portuguesa do Vale Amazônico. Tanto no passado como no presente, os Marajós foram e continuam sendo o caminho, a fronteira, a

passagem, entre Pará e Macapá, Guiana Francesa e Pará, Macapá e Maranhão ou mesmo o ontem Grão-Pará e sua metrópole portuguesa e daí para as águas Atlânticas, que ajudam a alcançar outras Europas, Áfricas, Ásias em diferentes fronteiras físicas, econômicas, políticas e culturais.<sup>25</sup>

Da chamada periferia regional, procurei, então, enxergar por meio de diversos escritos, da historiografia e antropologia paraense, como os Marajós foram ali divulgados, noticiados. Quais lugares sociais lhe concederam configurações geopolíticas da região? Deste modo, esta pesquisa também pretende recolocar os territórios regionais em rotas de alteridades de povos e culturas liminares, procurando evidenciar o valor não somente de sua posição geográfica, mas dos saberes de defesa que seus habitantes de matrizes afroindígenas utilizaram, tanto no período colonial, para resistir a um modelo de colonização cristã, civilizadora e uniformizador, linear e genocida, quanto na contemporaneidade, quando novos projetos evangelizadores e propostas de modos de vida modernos e homogeneizadores ganham territórios.

Finalmente, a preocupação de tornar visível a proposta de um Marajó Afroindígena, justifica-se pela presença de saberes indígenas e africanos em interconexão nos fazeres religiosos, modos de vida e de luta das populações da região.<sup>26</sup> Não por acaso, na parte de Marajó do Campos, como Soure, Salvaterra e Chaves, seja em seu meio rural, seja no centro urbano, ainda hoje, curandeiros, benzedores, pajés, pais de santo reatualizam práticas de cura por meio de “orações fortes”, batidas de tambores, jogos de búzios, invocações de caruanas como entidades das águas, do ar e das florestas, para livrarem corpos de seus semelhantes de adversidades físicas, mentais, sociais e espirituais,<sup>27</sup> como se acompanha nos outros municípios da prelazia, a exemplo de Portel, Melgaço, Anajás, no Marajó das Florestas. Igualmente, o visualizar de muitas festas, realizadas em espaços urbanos e rurais da região, ajudou a identificar práticas culturais compósitas,<sup>28</sup> em que o universo de compreensão local associa, a um só tempo, deuses e santos católicos europeus com entidades ameríndias e africanas.<sup>29</sup> Ações e poderes de visagens, assombrações, encantados mesclam-se com o poder curativo da medicina popular e da medicina científica.

Nesse sentido, é possível assinalar que culturas marajoaras ao sofrerem influências de diferentes relações de encontro,<sup>30</sup> desde ancestrais trocas materiais e simbólicas promovidas entre nações indígenas – pejorativamente chamadas de Nheengaíba<sup>31</sup> e Aruã –, enfrentando a presença de colonizadores ibéricos, religiosos e colonos, procuraram negociar suas perspectivas de mundo. Nesses meandros, mediações com negros escravizados e depois com nordestinos, judeus marroquinos, sírios libaneses, entre tantos outros grupos culturais que alcançaram o arquipélago, entrelaçaram identidades em referências sempre ligadas à terra, ao rio, à floresta, ao campo, ao mar. Para isso, revisitar percursos amplia compreensões da pesquisa em apresentação.

## **1.1 Uma investigação, muitas viagens: História e Antropologia**

Em maio de 2004, iniciei as viagens que permitiram a escrita de *Marajó – o coração da Amazônia*. Entre águas doces e salgadas, realizei muitas travessias entre Belém, Marajó e Macapá. Na primeira, parti de Melgaço, cidade onde habitei de 1983 a 2010, para Breves, município onde nasci em 1974. Naquela viagem, levava comigo o desejo de pesquisar no Arquivo da Paróquia de Sant’Ana trajetórias da presença da Ordem dos Agostinianos Recoletos, no Marajó das Florestas. Por essas preliminares rotas de navegação, afirmo que esta pesquisa nasceu de muitas viagens pelas águas marajoaras, antes e depois do *À margem dos marajós*.<sup>32</sup> O objetivo foi captar modos de ser e viver de populações da floresta e de campos na pena de religiosos, como conhecimentos e orientações eclesiásticas de religiosos (re)interpretados pelos habitantes da região. Garimpar memórias interculturais, histórias locais e regionais, para serem conhecidas e contadas, entretanto, navegar era preciso.

O interesse em investigar caminhos, práticas e convivências que a Ordem dos Agostinianos Recoletos estabeleceu com marajoaras de campos e florestas surgiu enquanto terminava de redigir *Trabalho e festa*: em outras esquinas da Cidade-Floresta,<sup>33</sup> terceiro capítulo da mi-

na dissertação de mestrado. Para compor esse texto, acompanhei, em memórias de moradores, romeiros, vendedores ambulantes, religiosos, cantadores e tocadores da folia de São Miguel Arcanjo, assim como informações em programas das festas do padroeiro dos melgacenses, sentidos e significados que dimensões de *festa na floresta* e *festa na cidade* produzem na dinâmica social do município a partir da valorização do ponto de vista de seus agentes históricos.<sup>34</sup> Apesar de começar a perceber relações e tensões configuradas entre uma religiosidade local de tradição oral e uma religiosidade espanhola de matriz letrada, em afirmação nos municípios da Prelazia de Marajó, o que poderia exigir viagens para outros lugares e contextos históricos, naquele momento estive interessado em visualizar como vivências festivas, nas intermediações rural e urbano, permitiam captar o fazer-se de Melgaço enquanto uma “Cidade-Floresta” no Marajó das Florestas.

Passando a ler Melgaço como um município que, até meados da década de 1990, viveu nas bordas de intervenções e mudanças nas formas como foliões, romeiros e leigos engajados organizavam e viviam a festa de São Miguel e suas religiosidades, iniciada na segunda metade do século XVIII, quando uma imagem do santo chegou no colo de colonos portugueses, no contexto de desestruturação da aldeia Guarycuru e fundação da Vila São Miguel de Melgaço, deparei-me com a forte atuação de irmãs e padres ligados ou orientados pela Ordem dos Agostinianos Recoletos. Ao perceber Melgaço inserido numa nova forma de fazer religioso em expansão entre campos e florestas, decidi realizar aquela viagem à cidade de Breves. Consciente das dificuldades que poderia enfrentar para adentrar escritos produzidos por agostinianos da Paróquia de Breves sobre suas atuações, relações e possíveis embates com ribeirinhos urbanos e rurais e seus modos de compartilhar a vida na região, pensei em utilizar referenciais conquistados junto àqueles padres. Apesar de ser filho de família extremamente católica, cujo pai em vida inscreveu sua história nas mais variadas experiências com a religiosidade popular, fosse como rezador de ladainha, músico ou benzedor, tanto em espaços de rios e florestas de Breves, quanto na “Cidade-Floresta” Melgaço, confesso que senti iniciais receios de não alcançar o objetivo traçado.

Enquanto navegava pelas águas que separam Melgaço de Breves, relembrei orientações e convivências com meu pai, Pedro Pacheco, e minha irmã primogênita, Jurema Pacheco. Reconstruí cenas de infância quando morávamos num antigo barracão, no rio Jaí, no interior de Breves, cujo oráculo popular era o Anjo da Guarda para quem, na primeira semana de outubro de cada ano, meu pai, meus tios e meus irmãos mais velhos rezavam com devoção diante do oratório daquele santo tradicional e doméstico. Ladainhas, comidas, festas dançantes reapareceram, colorindo lembranças. Em seguida, brotaram memórias quando morávamos nas vilas Palácio de Cristal e São Vicente, onde Jurema iniciou carreira de professora, tornando-se líder comunitária, responsável pelo nascimento e condução das Comunidades Eclesiais de Base e formação cristã das crianças que ali habitavam.

Perdido em meio àquelas memórias de infância, revivi o fazer-se de minha própria trajetória, onde Melgaço ganhou o espaço de recomposição das principais vivências. As inesquecíveis festas de São Miguel, as noitadas de bingo na barraca do santo, os leilões, os bailes na sede social, as brincadeiras, as correrias em volta do arraial, as aulas de catequese, o curso de Crisma, a experiência carismática e a militância no grupo de jovens da paróquia, emergiram pujantemente. No grupo Juac (Juventude Unida Através de Cristo), na década de 1990, foi onde comecei a desenvolver uma consciência crítica sobre minha realidade. Por meio de peças teatrais, esse grupo de jovens levava a comunidade católica e em geral a refletir sobre sentidos do Natal, da Paixão de Cristo, do trabalho rural, das políticas neoliberais, em um tempo que congrou formação cristã e política. Também foi naquele grupo de jovens, que surgiu o Grupo Folclórico de Melgaço, Guarycuru Arte, responsável, durante algum tempo, por proporcionar lazer e entretenimento à população local. Talvez tenha sido ali que renovei a paixão de infância pela dança. Coreografias regionais como o carimbó, lundu, retumbão, boto, xote bragantino, misturavam-se com o ritual cigano, apresentações que a comunidade fazia questão de não perder.

Daquela década em diante, tornei-me conhecido por alguns religiosos da Ordem dos Agostinianos Recoletos, especialmente os de Portel e Bre-

ves, os quais passaram a atender Melgaço, a partir de 1964, quando esses dois municípios foram incorporados à Prelazia de Marajó. Melgaço deixou de ter pároco, provavelmente, nas duas primeiras décadas do século XX, quando a municipalidade, sentindo os embaraços da economia gomífera, retraiu-se, chegando a ser uma vila decadente e dominada até 1961 pelo município de Portel.<sup>35</sup> Enfim, revivendo o conjunto dessas lembranças e acreditando na possibilidade de ser mediador para o contato com a documentação dessa Ordem em Breves, desembarquei e fui direto conversar com frei Victor, o pároco que, por sinal, havia trabalhado em Portel e realizado várias celebrações ou reuniões em Melgaço, nas quais quase sempre estive presente. Meus medos iniciais esvaíram-se e consegui, com certa facilidade, adentrar em alguns dos principais arquivos da comunidade.

Apesar de o pároco ter solicitado a não publicação de “questões sensíveis” à história da Ordem na região, antes que ele tomasse conhecimento, desfrutei de certa liberdade e apoio para leitura e fichamento do material. A solicitação de frei Victor fez lembrar Alistair Thomson na clássica lição de que a produção de documentos orais, escritos e/ou visuais sobre a experiência humana é, antes de tudo, um modo de construção desejada das representações de si frente ao “outro”.<sup>36</sup> Certamente os agostinianos de hoje não gostariam que os agostinianos de ontem fossem apresentados por imagens que os impeçam de conviver em harmonia com as heranças da Ordem. Nesses meandros, Viveiros de Castro ajuda a refletir que a constituição do sujeito se dá em situação relacional, quando se produzem os sentidos do vivido.<sup>37</sup> A preocupação do pároco com os usos que eu faria das memórias dos agostinianos na pesquisa ajuda a pensar o arquivo na perspectiva histórica e etnográfica, “como um campo entrecortado por intervenções de natureza e temporalidade distintas”.<sup>38</sup> Atravessado pelo fazer antropológico em documentos históricos, Peirano é esclarecedora ao relembrar que

[...] a pesquisa etnográfica não tem início em lugar especial ou momento determinado; ela tem espaço dentro de nós, quando mobilizamos uma sensibilidade específica. Um evento do dia-a-dia transforma-se em fala nativa, revelando

que a etnografia não se define pelo meio de comunicação, mas pelo objetivo a que observação é submetida”.<sup>39</sup>

Descobertas e questões proporcionadas pelo contato com o *Livro de coisas notáveis da paróquia de Breves*, datado de 1940, ano da chegada dos primeiros padres ao povoado, fizeram-me retomar aquelas antigas correrias aquáticas e realizar novas viagens pelo Marajó das Florestas. Impressionei-me com a quantidade de informações da história local e regional resguardada naqueles manuscritos, informações raramente, ou quase nunca ditas sobre os “Marajós” e suas gentes. Ali visualizei uma história contemporânea interculturalmente em alinhavos, pois ainda que a pena fosse do religioso o território da “zona de contato” o infectou, alterando percepções, sensibilidades e práticas pela convivência com as populações marajoaras.<sup>40</sup>

Nos jogos do revela e esconde da documentação escrita, aquele livro com mais de 200 páginas era apenas uma peça de um enorme palimpsesto confeccionado por redes de vivências, antes e depois de 1940, nos territórios do grande arquipélago, entre agostinianos, marajoaras e elites locais. Daí, não tive dúvida, aquela viagem apenas iniciava os percursos a serem compostos em longos caminhos de águas e trocas de embarcações. Peguei meus objetos pessoais, materiais de pesquisa e com a cabeça fervilhando de indagações, zarpei para Portel. Singrei águas dos estreitos e furo de Breves, do Vira-Saia, cortei o Tajapurú, andei por dentro do Inambuí, alcancei a baía de Melgaço e a cidade de Portel.

A chegada à paróquia desse município envolveu um misto de ansiedade, medo e surpresa. Entre os religiosos que estavam ali, encontrei D. José Luis Azcona, bispo que, desde 1987, dirigia os rumos da Prelazia de Marajó. A forma humana, atenciosa e incentivadora com a qual dialogou comigo, sua competência acadêmica com sólida formação filosófica, teológica e doutoral em Moral, fez-me perceber ser possível perscrutar outros arquivos paroquiais e recompor indícios de vivências sociais entre marajoaras e padres espanhóis para alinhavar a escrita histórica que, naquela altura, pretendia urdir. Nesta pesquisa, tive acesso ao Livro do Tombo da Paróquia de N. Senhora da Luz, com registros de

acontecimentos religiosos, políticos e sociais do município de Portel no raio de 1967 a 2001.

O interesse do bispo pela escrita do trabalho sobre as práticas interculturais entre agostinianos e marajoaras ao longo do século XX, mesmo ciente de que eu não escreveria a “História da Igreja no Marajó”, motivou e facilitou a realização das novas viagens por labirintos de águas doces e salgadas, terras firmes e várzeas, cidades e vilas, territórios conformados por populações de diferentes classes sociais, credos religiosos e etnicidades. Daí, interagi, inicialmente, com documentos eclesiásticos, religiosos e leigos engajados das paróquias de Breves, Anajás, Melgaço, Portel, Afuá e Bagre, no Marajó das Florestas, e Soure, Salvaterra e Chaves, no Marajó dos Campos, municípios que perfazem a atual jurisdição da Prelazia de Marajó.<sup>41</sup>

Apesar de ser um homem “anfíbio”, como poderia dizer o padre jesuíta João Daniel<sup>42</sup> ou o cineasta, jornalista e escritor Líbero Luxardo,<sup>43</sup> porque nasci, cresci e continuo a viver em enormes espaços marcados pelo colorido de muitos rios e florestas, os percursos para visitar essas realidades marajoaras nem sempre foram fáceis. A pluralidade de realidades físicas, humanas, sociais e espirituais que perfazem os dezesseis municípios do arquipélago, especialmente quem habita na parte florestal e precisa chegar aos campos, faz dos Marajós um país “estrangeiro” para seus próprios habitantes. Certamente, muitos marajoaras não conhecem as diversas realidades dos campos e florestas.

Ciente e conhecedor do regime das águas doces da região de Florestas, embaralhei-me completamente quando fui conhecer a contra-costa desse território, nas temporalidades a envolver Afuá e Chaves. Semelhante a viajantes estrangeiros que quiseram conhecer aquele Marajó no século XIX, subindo ou descendo da América do Sul,<sup>44</sup> ou religiosos agostinianos, quando assumiram em 1946 a direção da paróquia de Afuá, para evangelizar toda aquela vasta região, enfrentando águas do Amazonas em seu encontro com águas do Atlântico, na fronteira Pará/Macapá, senti-me como um estranho em fronteiras que separam a região ao norte. Na viagem realizada em agosto de 2008 a Chaves, para conhecer a cidade, encontrar alunos do Projeto *Por Campos e Florestas*,<sup>45</sup> pesquisar

na paróquia e entrevistar alguns moradores, vivi momentos de aventura. Para chegar àquela cidade, foi preciso viajar a Macapá, capital do Amapá, tomar uma lancha para Afuá e, finalmente, dentro de outra embarcação, cheguei ao porto da terra dos antigos e temidos Aruã.

Julgando-me experiente em viagens, a rota traçada parecia ser um percurso tranquilo. Mas quando desembarquei em Macapá, tomei conhecimento das dificuldades para completar os destinos planejados. Depois de saber o local e o provável horário da lancha para Afuá, ao chegar ao porto, percebi a embarcação no seco e as pessoas esperando a autorização para o embarque. Curioso em descobrir o real horário da partida, indaguei a um tripulante da lancha, o qual respondeu: – “Quando a maré crescer, viajaremos!” Mesmo em pleno século XXI, numa era das mais criativas formas de comunicação, a Amazônia e seus Marajós continuavam piamente conectados e dominados pelo regime das águas.

Foram necessárias duas horas para a “maré crescer e dar no barco”, permitindo-nos cortar as águas do Cabo Norte, rumo ao corredor do arquipélago. Na travessia pelo temido canal do Vieira, local onde os padres agostinianos viveram, em décadas passadas, momentos de tormento, medo e solidão, a ventania foi tão forte que quebrou a vidraça protetora do barco. Em Afuá, depois de realizar a pesquisa na paróquia, lido e xerocado o último Livro de Coisas Notáveis, datado de 1990 a 2008, e outros materiais impressos, além de entrevistar o pároco da Igreja de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, frei Cleto Millán, e conversado com moradores, procurei saber como poderia ir a Chaves. Indicaram-me um senhor portador de uma rabeta.<sup>46</sup> Por meio de um dos entrevistados, cheguei ao proprietário e motorista da pequena embarcação com um motor veloz. Quando acertei o preço e perguntei a hora, ele comunicou-me que sairíamos às 5h00 da manhã para não pegarmos as fortes ondas na contra-costa.

Sáimos no horário marcado, mas os ventos atlânticos fizeram o Amazonas ficar revoltado antes de chegarmos ao destino marcado. Resultado, a viagem presenteou-nos com um grande e longo banho. Próximo a Chaves, já encolhidos de tanto frio, vi que o motorista não encaminhou a rabeta para o longo e caneludo trapiche principal, o hidroviário da cidade. Entrou por um igarapé localizado no fim da rua

principal daquele histórico espaço *rurbano*.<sup>47</sup> Molhado, caminhei pela desconhecida cidade em busca de um hotel. Enquanto andava por aquela rua, uma professora, participante do projeto *Por campos e florestas*, enxergou-me e riu como se dissesse: agora experimentou e conheceu o Marajó dessas bandas de cá.

A partir da experiência dessas viagens, somada às realizadas para Soure e Salvaterra, quando temerosamente senti fortes pancadas provocadas pela baía de Marajó, em navios da linha Belém-Camará, foi possível sentir como os Marajós não são diferentes apenas fisicamente, pois pessoas que habitam esses espaços ainda apresentam maneiras de ser, expressar-se e relacionarem-se com Deus, Jesus, santos, encantados, orixás e outros seres da natureza, de modos que os aproximam e distanciam do Marajó de onde nasci. A maneira como escrituras eclesiásticas e seculares trouxeram essas realidades confirmou suposições.

Como o contar uma vivência puxa o desenrolar de outras experiências, é possível dizer que histórias comungadas nesta etnografia da pesquisa configuram o mote para os enredos narrativos dos capítulos deste livro. Depois de reunir o maior número de informações da Ordem em Breves, Portel, Soure e Afuá, além de entrevistar religiosos, religiosas de uma comunidade nativa da região,<sup>48</sup> conversei com moradores de Breves, Melgaço e Chaves, organizadores de festas fora dos domínios da hierarquia católica.

Por intermédio de D. José Luis Azcona, tornou-se possível o acesso a crônicas, memórias e relatórios da Ordem, resguardados em Madri, quando se começou a inquirir a documentação, buscando traços de etnicidade das populações marajoaras em interfaces com conhecimentos e recomendações de uma cultura estrangeira e letrada. Os eixos temáticos da pesquisa deixaram-se ver, à medida que percebia não ser possível discutir o chamado catolicismo popular,<sup>49</sup> descolado dos saberes locais sustentadores de todo um jeito de ser e estar no mundo na ótica de culturas marajoaras.

Mesmo sabendo que a documentação estava filtrada pela visão agostiniana sobre a região e seus moradores, procurei surpreender nos interditos, nas recusas e nos estranhamentos, expressos pelos redatores, sinais de rostos, vozes e percepções de marajoaras. Atento a contendas,

sociabilidades, negações e incorporações gestadas por encontros culturais, nas linhas da interculturalidade, sejam orais/letradas, devocionais/sacramentais, rurais/urbanas, locais/globais, entre outros binômios que não se excluem, mas existem pelo fazer-se um do outro, percebi que os interesses da pesquisa não estavam plenamente contemplados somente com a leitura da documentação das paróquias. Na verdade, a documentação eclesiástica desafiou-me a rastrear novas pistas capazes de evidenciar traços mais visíveis de saberes locais, de etnicidades afroindígenas, de religiosidades compósitas, enfim, acompanhar modos de vida, constituídos na região, no seu contínuo refazer-se para além de leituras subjetivas produzidas pelo olhar estrangeiro e religioso.

Diante dessa compreensão, identidades marajoaras e agostinianas só podem ser consideradas dicotômicas e autoexcludentes quando pensadas isoladamente. Quando tomadas de modos relacionais nos limites físicos e históricos que as produziram, gestam “alteridades em diferenças”. Essas diferenças permitem aprender e problematizar liminares modos de ser, pensar, viver e fazer. Do ponto de vista de quem chega, como os inúmeros cronistas e viajantes dos séculos XVIII e XIX, ou religiosos do século XX, é possível examinar exercícios e práticas de um projeto universalizante, global, que se visibiliza em experiências locais dominantes. Quando se valoriza a heterogeneidade de sujeitos históricos que, dialogicamente, não apenas se confrontam simultaneamente, mas também produzem cumplicidades e cooperações, “do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica”,<sup>50</sup> emerge de modo pujante.

Uma questão importante dessa pesquisa é sua temporalidade. Sem a preocupação de estabelecer marcos para fins e começos de uma história cronológica, mesmo procurando situar o leitor em contextos vividos, narrativas encontradas neste livro parecem embaralhar tempos e memórias, porque trazem marcas de experiências sociais que resistem a formas de esquecimento e destruição de códigos culturais locais.<sup>51</sup> Se expressões de uma cultura espanhola, letrada, religiosa e eurocêntrica sinalizam conquistas e domínios, persistências de cosmovisões a imbr-

car saberes orais e crenças locais confundiram e desestabilizaram, em determinados momentos, aquela racionalidade estrangeira.

Não quero dizer, contudo, que a relação entre agostinianos e marajoaras tenha sido bipolar e hermética. Os encontros culturais mostraram que um forte diálogo se estabeleceu, mas em vários momentos concepções de vida, trabalho e crenças, modos de ser e fazer, mostraram diferenças. Hoje, em mais de 90 anos de presença e depois das grandes mudanças pelas quais passou a Igreja Católica na região e no mundo, muitos marajoaras incorporaram o jeito de ser agostiniano, assim como muitos agostinianos já não conseguem reconhecer sua identidade estrangeira. D. José Luiz Azcona, bispo emérito de Marajó, homem de muitas virtudes, sabedorias e que vem fazendo de sua vida uma voz em defesa da região, ao ser indagado sobre sua identidade, afirmou: “Hoje, eu sou marajoara”. frei Cleto Milan, pároco de Afuá, município do Marajó das Florestas, encravado na fronteira Pará/Amapá, também enfatizou: “Quando converso com as pessoas digo-lhes que sou mais marajoara do que elas, porque enquanto elas nasceram aqui, eu escolhi Marajó para ser minha terra”.

Esses indícios apontam que fronteiras entre simbologias, rituais e práticas culturais de populações marajoaras, em relação a conhecimentos agostinianos, são extremamente tênues e em dados momentos revelam-se provisórias. Quando se acompanha a produção e reprodução desses jeitos de ser e viver intercultural, não se pode esquecer que mesmo antes do processo de colonização da Amazônia,<sup>52</sup> a partir de 1616, “nações indígenas aruan, mocoon, nheengaiba, mariapan, caripuna, joane” entre outras,<sup>53</sup> já realizavam infinitas trocas culturais. Reconfigurando modos de vida nômades, em fronteiras físicas e culturais, absorveram outros saberes e reafirmaram suas identidades. Antes de apresentar a arquitetura do livro, recomponho caminhos e leituras metodológicas que o lidar com a documentação da Ordem dos Agostinianos Recoletos permitiu alcançar.

## 1.2 Escrituras à flor da pele

É destes dois centros (Soure e Breves) que a verdade evangélica emana, espalhando-se qual raio solar sobre toda a Prelazia e fazendo dia nas almas sequiosas de luz divina.<sup>54</sup>

Lamentamos que mais uma tentativa tenha sido feita para se introduzir nesta celebração piedosa o arraial, cegueira dos que compreendem que as funções religiosas só são fructuosas quando animadas por diversões profanas, parecendo pouco importante o desejado escopo: a santificação das almas.<sup>55</sup>

Alegria e lamentação, dois sentimentos que traduzem visões distintas experienciadas num mesmo cenário. Quando o pesquisador fica atento não apenas a informações presentes na documentação em diálogo, mas também a emoções e subjetividades a brotar nas brechas de narrativas escritas, no caso da Ordem dos Agostinianos Recoletos nos Marajós, torna-se possível acompanhar quão sinuoso e difícil foi o trabalho dos missionários que “sulcaram a água do colosso Amazonas e seus afluentes ou montaram em fogosos cavalos, cruzando as imensas e vicejantes planícies de Marajó”,<sup>56</sup> ou andaram a pé, de bicicletas ou jipes pelas lamacentas terras salvaterrenses na invernoada marajoara. Desse modo, demorei-me nos escritos eclesiásticos porque estava preocupado não apenas com informações ali registradas, mas principalmente com o conjunto de sentimentos, valores, condições de vida na qual o religioso estava imerso para produzir sua narrativa. Nesse itinerário, procurei sondar discrepâncias com a visão de mundo local, assim como suas vulnerabilidades às condições geográficas e culturais.

Os livros do tomo ou de coisas notáveis das paróquias de Soure, Breves, Afuá e Portel, assim como relatórios, crônicas e memórias publicadas em vastíssimos boletins oficiais, na Espanha, alguns dos quais estão em Belém e nas principais paróquias marajoaras, expressam os muitos momentos da história da Prelazia na região. Geralmente, o encarregado pelo registro era o padre que administrava a paróquia naquele momento. Como foram frequentes suas transferências, o documento produzido acabou por revelar a multiplicidade de pontos de vistas des-

ses religiosos em trânsito sobre a comunidade católica, a vida política, a cultura local, o povo em geral e características do município onde estavam situados.

Arrisco dizer que os diferentes cronistas da Ordem se transformam numa espécie de “missionários-etnógrafos”,<sup>57</sup> assumindo a autoridade etnográfica ao registarem seu ponto de vista sobre fatos, celebrações e rituais da vida cotidiana das paróquias, cidades, vilas e municípios marajoaras,<sup>58</sup> elaboraram, assim, verdades “a partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo”,<sup>59</sup> James Clifford, atento ao poder e aos sentidos da escrita da experiência humana em atitudes etnográficas, explica que a expansão dos processos comunicacionais e das influências interculturais fizeram com que agentes históricos passassem a interpretar aos outros, a si e aos lugares numa heterogeneidade de modos de narrar. Com isso, “este mundo ambíguo, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas”.<sup>60</sup>

Diferente do sistema-mundo colonial, quando os missionários produziam seus escritos, “a partir de informantes privilegiados, chefes e xamãs, reconhecidos por eles como portadores do conhecimento das coisas sagradas e secretas do grupo, intermediados muitas vezes por índios formados nos internatos”,<sup>61</sup> nos Marajós contemporâneos, foram seus próprios referentes, frutos de traduções interculturais extraídas do universo local, que padres agostinianos utilizaram para descrever o cotidiano de suas paróquias. Essas escolhas privilegiaram, portanto, certo tipo de escrita e de relações pretendidas pela Ordem para conviver com os povoados.

Decerto, os Agostinianos não instalaram uma missão nos moldes coloniais, recrutando marajoaras para morarem em seus limites e demarcações físicas, mas, ao assumirem a Prelazia de Marajó, o processo de conquista do território foi estratégico. Começaram em 1930 por Soure, entrada do Vale Amazônico; em 1940, alcançaram Breves, passagem obrigatória para quem deseja navegar pelo Amazonas e atingir Gurupá e Macapá; e, em 1946, Afuá, na fronteira Pará-Macapá. Daí já seguiram para a Amazônia Sul-Americana. Depois de colocarem-se nos três

principais pontos foi que se voltaram, em 1949, para a antiga aldeia dos indígenas Sacaca, Salvaterra e, anos mais tarde, em 1964, receberam a proposta para incorporar Portel e Melgaço. A geografia religiosa da nova evangelização completou-se somente em 1996, quando a Ordem assumiu a direção da Paróquia de Bagre.

Desse modo, vivendo enfrentamentos cotidianos e seus limites como religiosos, padres relatores, ao registrarem impressões da Ordem em sua paróquia, colhidas por um olhar em fronteira, transferiam, para livros de registros, fortes cargas de sentimentos e percepções do trabalho da comunidade, assim como deixaram implícita sua condição humana. Comumente, procuraram registrar empreendimentos como construções e aquisições; eventos religiosos como festas de santo e celebrações do calendário da Igreja Oficial; desobrigas realizadas e visitas pastorais de seus superiores; transferências de membros da comunidade; retiros espirituais e reuniões de planejamento anual. Junto a esses enredos, com maiores sutilezas, esses regulares deixaram escapar suas alegrias e decepções, críticas à cultura religiosa local, desavenças com seus iguais, assim como defenderam suas concepções de fé e vida em conflitos com arraiais, festas tradicionais e seus muitos santos, com o protestantismo e com rituais afroindígenas. Tudo isso sob o desconhecimento e os esforços por compreensão do regime das águas onipresente na vida da região.

Entre as principais informações do trabalho evangelizador, os agostinianos registraram ainda episódios curiosos, como o ocorrido em 1972 em Soure. Na celebração do Círio de Nazaré, um enxame de abelhas saiu de sua colmeia, afugentada por um foguete, causando pânico nos romeiros, assim como uma “praga de carapanãs”<sup>62</sup> fez a comunidade transferir seu retiro espiritual de Soure para Belém. Completam esses episódios, anedotas contadas pelos religiosos que expressam, num certo sentido, singularidades desse encontro com a chamada “cultura cabocla” da região. Uma delas ocorreu em Afuá, também na festa de sua padroeira, N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, às vésperas do Natal de 1977.

Um pequeno caboclo<sup>63</sup> do interior da ilha, desses que estão acostumados a viver na selva e rios isoladamente, tinha dito que se encontraria na festa: em certo momento, o dito caboclinho, chegou azarado perto do padre e lhe disse assim: Papá, papá, ali – indicando com o dedo – chegou um bicho grande. O padre, ante a emoção nervosa de seu filho, foi ver de que bicho se tratava. Chegados ao lugar, padre e filho, aquele não pode conter a risada, o tal bicho grande era, nem mais nem menos que uma avioneta que acabava de aterrizar.<sup>64</sup>

Os livros do tombo ou de coisas notáveis, juntamente com relatórios, memórias e crônicas foram os principais documentos que ajudaram a adentrar e entender a variedade de sentidos das inter-relações estabelecidas pela Ordem com pessoas, lugares e costumes marajoaras. É possível dizer que, se o pesquisador desenvolver a habilidade de desadormecer o conjunto de vozes e práticas ali congeladas, um patrimônio material e imaterial, visível e sensível, como um viveiro de experiências, pode ser captado e constituir um observatório privilegiado à compreensão de determinadas mudanças, continuidades históricas e culturais nos Marajós. Tais registros não são apenas produtos de uma vivência local, mas também são frutos de conhecimentos, normas, prescrições, orientações que transmigraram com a Ordem para a região e ali sofreram adaptações.

Pelo conteúdo doutrinário impresso, cujo interesse primeiro era recristianizar populações marajoaras, esses registros representam ainda linhas mestras de um projeto de colonização/evangelização universal, cuja historicidade deita-se por muitos séculos.<sup>65</sup> É provável que as próprias experiências dolorosas vividas pela Ordem nas Filipinas, nas últimas décadas do século XIX, quando alguns de seus membros foram assassinados e seus bens foram saqueados e queimados, não desapareceram de suas memórias.<sup>66</sup> Essas experiências podem ter se tornado uma fonte de motivação à sua perene reconstrução nos povoados e estados brasileiros com os quais conseguiram estabelecer contatos a partir de 1899.<sup>67</sup>

As visitas realizadas a paróquias da Prelazia de Marajó como Breves, Portel, Soure, Afuá e Chaves, enriquecidas por entrevistas e inúmeras conversas informais comungadas com religiosos e leigos engajados, permitiram-me cotejar informações e “sensibilidades de mundo”.<sup>68</sup> Nesse movimento, foi se constituindo minha própria compreensão da saga dos religiosos Agostinianos no Coração da Amazônia, assim como a importância e o valor que os chamados documentos oficiais possuem para a história da Ordem. O cuidado com a produção, a preservação e o acesso aos registros dos Agostinianos Recoletos assume fortes significados, o que permite olhar para formas como os religiosos empenharam-se por construir uma identidade via produção de uma memória social para a comunidade cristã.<sup>69</sup>

No abrir da década de 1990, percebi expressiva diminuição na produção de crônicas, memórias e relatórios das casas missionárias da Prelazia. Em 1994, o superior da Missão, padre Salvador Aguirre, em relatório, com o objetivo de avaliar o desenvolvimento do trabalho missionário nas paróquias marajoaras, no triênio 1991-1994, assinalou: “se ha insistido mucho en este trienio para que todas las Casas envíen la Crónica Anual al Provincialato. Con todo, algunas casas son negligentes”. A exigência expunha mudanças na atitude dos novos religiosos que estiveram à frente das paróquias. De certo modo, as décadas anteriores geraram maior volume de documentos, mesmo que algumas paróquias não enviassem seus relatórios anuais com regular frequência para a sede da província. Entre os muitos sentidos produzidos por essas memórias escritas da vida religiosa no arquipélago, elas, ainda, oxigenam o sentido do ser religioso, pois revelam dramas humanos em contendas internas e externas, como refazer de posições frente a iminentes situações limites da vida.

A intenção de estudar essa documentação não foi fazer uma história da presença da Ordem na Amazônia Marajoara. Também não foi demonstrar como padres foram insensíveis aos elementos delineadores e formadores da cultura regional em seus saberes locais, mas acompanhar significativos momentos em que saberes e religiosidades marajoaras e agostinianas se interculturalizaram e precisaram, então, readequar-se

para conseguir viver em território liminar e em mudanças. Em outras palavras, experiências de agostinianos ganharam sentidos nas convivências com marajoaras e seus grupos culturais, pois mesmo nos momentos em que a Ordem aparentou compartilhar internamente códigos de seu universo religioso, letrado e espanhol, fossem em acordos e desacordos entre si, fez sempre a partir de motivações vividas com o povo marajoara. Nessa sintonia, analiticamente é preciso

superar o pensamento dual que opõe cultura nativa e cultura ocidental e procurar a partir dessas oposições equivalências e traduções, uma vez que já está amplamente estabelecido o fato de que muitas vezes o considerado e reconhecido como nativo foi tomado emprestado do mundo branco ao longo do processo histórico de suas relações, ou fixado como nativo pela perspectiva classificadora do próprio branco.<sup>70</sup>

Muitas preocupações acompanharam-me ao longo desta pesquisa, conforme mencionei nas primeiras páginas desta introdução. Apesar de ser uma pessoa conhecida por alguns padres da Ordem, não poderia me furtar do compromisso e ofício de historiador, ao lidar com essa rica documentação. Inquiri-la, questionar suas posições e silêncios, recompor jogos de poder, estar atento ao “fio do relato, que ajuda a nos orientarmos no labirinto da realidade”,<sup>71</sup> perceber intrincadas teias e arranjos, acomodações e lutas em defesa de seus interesses e da população marajoara foram atitudes que jamais poderia esquivar-me de ter. Se essas atitudes são dignas de nota, não devemos esquecer percepções, sentidos e esforços da própria comunidade religiosa para construir uma realidade na qual possa rever seu passado dignamente, avaliando acertos e dificuldades. Daí as perguntas: Como os padres gostariam de ser vistos na pena de um historiador? Qual a melhor maneira de apresentá-los, sem torná-los heróis ou muito menos vilões de uma história social em que traços de identidades, saberes e religiosidades locais se alteraram depois de suas presenças na região, quando “estamos envolvidos num jogo muito mais global de ordenação e possível ameaça da diversidade,

da cultura e das práticas religiosas”<sup>72</sup> São questões inerentes ao *metier* do historiador.

Walter Mignolo, procurando desconstruir discursos eurocêtricos, formulados pelo pensamento iluminista, explica que

“[...] Nosso século é chamado... o século da filosofia por excelência... O resultado ou sequência dessa efervescência geral de mentes foi lançar nova luz sobre alguns assuntos e novas sombras sobre outros, assim como o efeito do fluxo das marés é deixar algo na praia e levar outras coisas para longe”.<sup>73</sup>

A narrativa da trajetória de pesquisa de Mignolo inspira a elaboração de um olhar introspectivo à minha prática como historiador, pesquisador e cidadão marajoara, bem como a pensar o lugar social que resguardou a produção de uma memória social da Ordem Agostiniana entre campos e florestas nos Marajós. Se a filosofia ilustrada conseguiu colocar nas *sombras* ou deixou bem *longe* os modos de ser e viver de populações latino-americanas, porque questiona sua lógica racional de interpretação do mundo, é possível perguntar: quais códigos culturais sustentaram o pensamento e as práticas recristianizadoras agostinianas? Em outra direção, que referenciais foram balizas para religiosos espanhóis elaborarem leituras sobre populações marajoaras em torno de suas crenças, saberes e fazeres?

A intensificação do diálogo com os religiosos permitiu expor interesses e facilitou compreensões. Mais uma vez, D. José Azcona, grande incentivador e mediador desses achados, sensível e consciente do papel ético, político e crítico que um historiador deve ter com a leitura da realidade histórico-social, foi um importante orientador, deixando-me menos tenso quanto aos resultados a que chegaria ou como leitores recepcionariam as trajetórias de uma igreja estrangeira, erigida em peregrinação por caminhos de águas marajoaras, e suas interações com as comunidades locais de matrizes afroindígenas.

Compreensões apresentadas ao longo do livro foram alinhavadas pelo lugar social de onde falo, leio, compartilho e ajudo a construir a

história de nossa região. O tratamento dado à documentação traz implícitas identidades e culturas de sujeitos sociais e do próprio tradutor dessas vivências. Se fosse outro pesquisador, sem sombra de dúvida ter-se-iam compreensões históricas diversas das quais estou apresentando, pois possivelmente operaria com outras ferramentas para configurar enredos de seu trabalho. Ciente das vantagens e desvantagens produzidas pela pesquisa, posso afirmar que a história narrada neste trabalho é fruto do cruzamento de um conjunto de olhares, vozes e percepções de muitos religiosos, literatos, jornalistas, escritores, curandeiros, pais de santo, organizadores de festas religiosas, leigos engajados e do próprio autor que a escreve.

Cosmologias e tradições de culturas afroindígenas, mesmo aparentemente ausentes da pena dos padres redatores, implicitamente estavam ali sinalizadas, porque o religioso, ao dialogar com moradores que sustentaram posições, reafirmando “sensibilidades de mundo”, as compôs, muitas vezes, apoiado em orientações das vozes ancestrais marajoaras. Não por acaso, em determinadas passagens, a força dos costumes de religiosidades de tradições orais irradiou os escritos, quando o religioso foi conivente com atitudes de seus paroquianos, tolerou festas, santos e práticas não católicas. Na reconfiguração desses quadros históricos, é possível, então, apostar na polifonia do escrito que se faz presente no exercício de quem segura a pena para narrar experiências da comunidade. Por esses termos, apreendem-se esses registros como fontes e também como uma produção cultural de realidades distintas e dialógicas, mediadas e traduzidas pela autoridade da escrita religiosa.

Procurei, nesse aspecto, recompor tramas de relações dos marajoaras com a Igreja Agostiniana e outros poderes constituídos na região, uma vez que tiveram participação ativa em processos de mudanças culturais forjados nos Marajós, a partir dos anos de 1930. Portanto, no imbricamento dessas visões, pretendi contribuir com a historiografia amazônica e brasileira ao urdir uma história social dos Marajós em que identidades, saberes e religiosidades locais e estrangeiras se interculturalizaram ao longo do século XX e nos primeiros anos do século XXI. O esforço contribui, entre outros aspectos, para o entendimento

de quem somos nós (eu, meus iguais e nossas alteridades) e nossos retratos como povos insulares, herdeiros de uma “cultura dos sentidos”,<sup>74</sup> expressa em cantos, danças, gestos, silêncios, performances e falares, enfim, em códigos e linguagens com os quais operamos para viver e estarmos no mundo.

Desse modo, para uma melhor organização e apresentação da pesquisa, o livro está estruturado em duas partes. A primeira possui quatro capítulos, e a segunda três capítulos. A primeira inicia com uma cartografia do poder que o regime das águas exerce sobre povos e culturas locais e em diásporas para os Marajós. A escolha justifica-se por tratar-se de uma região profundamente marcada por movimentos de marés em dinâmicas de enchentes e vazantes, na qual “o líquido sagrado” e seus caudalosos rios foram elementos determinantes às mediações e interculturalidades entre portugueses, missionários, indígenas, africanos, afroindígenas, elites econômicas e políticas, agostinianos e populações locais marajoaras, entre tantos agentes sociais em diferentes tempos históricos.

Na sequência, remo na canoa de nações indígenas para conhecer um pouco de suas faces. Depois pego carona com o padre Antônio Vieira para ir ao alto Mapuá estabelecer o Tratado de Paz com nações indígenas em 1659, o qual ajudou a efetivar o processo de conquista da Amazônia, abrindo o estreito de Breves e os rios da região à navegação e exploração portuguesa no grande Vale. Nessas viagens, procuro captar o lugar social dos Marajós na conquista da Amazônia, a partir de 1616, e o processo de fabricação de uma memória da evangelização, que ressoou com intensidade nos escritos dos padres agostinianos, ao longo dos mais de 90 anos de presença da hierarquia eclesiástica na região. Evidencio que, entre outras motivações, a Ordem instalou-se entre campos e florestas para reavivar o projeto missionário derrotado em 1759 com a expulsão da Companhia de Jesus pela Lei Pombalina.

Daí, então, navego em diferentes embarcações com bispos e padres agostinianos para reconhecimento da região e instalação da Ordem nas paróquias a eles encomendadas, com a criação da Prelazia de Marajó em 1928. Nessas passagens, vou esforçando-me por surpreender o

que construíram, firmaram, negociaram ou recusaram em suas vivências com a região e seus moradores, assim como sondo, nessa longa duração, visões e significados sobre o cotidiano das paróquias e dos paroquianos, práticas, limites e dificuldades enfrentadas na realização das desobrigas. Ao final, examino o fazer-se das Comunidades Eclesiais de Base, questões, problemas sociais e atuais enfrentamentos contra a rede de tráfico humano, sob a liderança do bispo D. José Luis Azcona.

Na segunda parte trabalho há três eixos centrais que emergiram de forma latente na documentação eclesiástica, revelando-se como os maiores desafios, em contiguidade com o regime das águas, para a consolidação do projeto de evangelização agostiniano na região marajoara. São eles: santos e festas, a presença de pastores protestantes e rituais afroindígenas. Nesses três capítulos, acompanho relações, assimilações, negociações e conflitos que essas complexas vivências envolveram, procurando expor jogos de contingências carregados de estranhamentos, (in)tolerâncias, artimanhas de culturas de tradições orais para livrarem-se de imposições e restrições a expressões e crenças de seus universos cósmicos. Mediados por códigos culturais distintos, populações rurais e urbanas, habitantes de campos e florestas, como rezadores, cantadores, curandeiros, pajés, pais de santo, padres, bispos e pastores evangélicos configuram uma permanente teia de lutas culturais ainda hoje não concluídas.

# PART E I

# Por rios, campos e florestas: religiosos, escritores e marajoaras em zonas interculturais

*Seguimos, impávidos, fazendo a história do Brasil sem levar em conta terras e gentes que continuamos ignorando. Pior, sem conhecer a importância do espaço amazônico, continuamos sem compreender como este meio ambiente moldou, física e mentalmente, seus habitantes, pois, envolvidos com o estudo do homem no tempo em territórios muito próximos, esquecemos de pensar a vida dos indivíduos em espaços radicalmente distintos do nosso. (...) Urge fazermos e valorizarmos a história local para não continuarmos estrangeiros ao nosso passado, esquecidos de nossas origens e obstinados pela vontade de sermos inovadores pela cópia ou tradução de métodos estrangeiros.*

Mary Del Priore  
*Os senhores dos rios*



## CAPÍTULO I

# **No regime das águas: aventuras, desventuras e saberes locais**

*O pesquisador que trabalha com história da Amazônia tem uma vantagem sobre os demais: nesse labirintico mundo aquático e florestal, é difícil separar cultura e natureza, ou não incorporar, à nossa noção de tempo, uma dimensão muito mais ampla que tem a ver com o tempo geológico, no qual transcorreu a história do processo de formação dos vales desses rios, bem como da flora e fauna correspondente.*

Victor Leonardi  
*Os historiadores e os rios*



## 1.1 Águas: bordões de memórias, labirintos de histórias

A cruz pesada dos missionários são as viagens pelo interior. Sendo imenso este Amazonas e estando tão espalhados os seus habitantes, é-nos forçoso passar grande parte do ano, cinco meses, em visitas consecutivas pelo interior, navegando por rios caudalosos, verdadeiras marés, em frágil embarcação a remo; enfrentando as influências dos tempos, as fúrias das águas e até, frequentemente, ameaçados pela ardilosa astúcia das cobras e pela ferocidade dos jacarés e das onças que abundam na região do alto Anajás.<sup>75</sup>

Mar, baías, rios, furos, estreitos, lagos, igarapés, igapós, campos inundados, imensos aguaçais, viveiros de inclassificáveis espécies vegetais, minerais e animais são lugares amazônicos onde se inscrevem muitas histórias. Nos Marajós, anteparo frente ao mar, foram esses elementos fluviais que permitiram a homens e mulheres de matrizes multiétnicas, desde os tempos mais longínquos, descobrirem saídas para sustentar vidas, alinhavar identidades, saberes e religiosidades na insularidade de seus modos de ser, trabalhar, festejar, morrer.<sup>76</sup>

Assim, não somente o sacrifício das desobrigas e visitas pastorais,<sup>77</sup> realizadas por padres e bispos, entre campos e florestas de 1930 a 2007, como o descrito por padre Faustino Legarda, mas também todas as entradas e saídas de outras ordens religiosas em diferentes momentos históricos necessitaram lidar e entender ritmos de variados espaços geoculturais das populações marajoaras.<sup>78</sup> Por seus iniciais estranhamentos quanto à cartografia física, cultural e simbólica da região, religiosos agostinianos tiveram viagens canceladas, projetos tolhidos, destinos sucumbidos, assim como precisaram readaptar seus tempos, calendários e planejamentos para conseguirem se colocar num mundo onde as águas imperam e podem decretar tempos de ficar e viajar, trabalhar e rezar,<sup>79</sup> plantar e colher, viver e perecer.

Não foram raros os momentos em que a perda do tempo das marés nas desobrigas e visitas pastorais fez padres e bispos mudarem todo seu cronograma de trabalho. Quando suas embarcações encalhavam em

traíçoeiros terrenos, eles eram obrigados a esperar a enchente do rio para continuar carregando a cruz missionária, avolumada e de maior peso em função de imensos aguaçais que necessitavam ultrapassar. Por estarem em terras insulares, cheias de labirintos desconhecidos, perderam-se muitas vezes de seus destinos e foram forçados a recuar a caminhos de águas conhecidas para retomar rotas de viagens.

Em 1974, frei José de Juana e Javier Hernandez, ao visitarem, no Iate Semeador, durante dez dias, as comunidades da ilha Caviana, escreveram: “en este viaje se nos quedo el barco en seco en un banco de barro y tuvimos que continuar el viaje en un bote a vela”.<sup>80</sup> Para o lado de florestas, no ano seguinte, irmã Leuter, frei Pedro e mais dois meninos, ao dirigirem-se para fazer a celebração da páscoa da ressurreição, na Paróquia de Melgaço, “llegaron a purificar sus pecados en médio de la Bahia durante cinco horas, pues el motor fuera-borda se rompió y quedaron todos quemados del sol”.<sup>81</sup>

Em desobriga realizada nos primeiros anos da década de 1950, pelas bandas de Chaves, frei Antonio Goya, um dos “intrépidos cavaleiros andantes na milícia de Cristo”.<sup>82</sup> descreveu o enviesado percurso para conseguir atingir as paragens de sua visita. Nesses escritos, permitiu imaginar o corpo a corpo entre homens e rios, saberes de populações e domínios da natureza.

Indo do rio Acucua para o dos Carás, dois dias de viagem à vela, foi desviada enormemente a embarcação pela força da pororoca do rumo a seguir, arrastando-a para cima de uma famosa e temida praia, chamada dos Porcos ou, melhor, de Santarém, onde, após rezar com toda fé o ato de contrição, pode o missionário apreciar a perícia do caboclo, na “cana” do leme, ao levar a canoinha, no meio de ferozes vagalhões e uma correnteza espantosa com a fundura de meia braça. A sensação é indescritível. A luta desigual do homem com os elementos. Felizmente, depois de uma corrida de hora e meia, às nove horas da noite, pude fundear em um remanso, saborear um bom café e descansar, tranquilo, em cima de uma taboa.<sup>83</sup>

O episódio visto pelo padre destacou a originalidade do saber e a determinação indígena do piloto. Vendo a agitação das águas, o exímio

remador mandou o proeiro soltar todas as cordas e segurá-las com a mão. Em caso de arrancar o leme quando batesse na areia, orientou que deveria afrouxar imediatamente os cabos, pois daria tempo, “no seu cálculo”, de levar a canoa, antes de arrebentar-se em pedaços, para a beira do mato. Ali estariam seguros, poderiam esperar pelo dia e tomar as devidas providências. Frei Antonio finalizou contando que antes de a canoa encalhar na praia, não era possível fundeá-la, porque a voraz “correnteza levaria, de qualquer forma, a embarcação para a ruína”.

Em contatos estabelecidos com populações locais, de modos de ser, viver e fazeres afroindígenas, religiosos agostinianos perceberam que os marajoaras são detentores de importantes saberes para lidar, conviver e compreender o regime das águas e todo o universo de seres que ele sustenta e resguarda. Mesmo que no passado essas populações locais tenham sido vistas, na ótica de cronistas e viajantes estrangeiros, como “parte integrante de um mundo exótico”,<sup>84</sup> foi no lidar com movimentos de enchentes e vazantes, que religiosos do século XX as reconheceram como autênticas construtoras e guardiãs de patrimônios materiais e imateriais necessários à sustentabilidade e equilíbrio da região.<sup>85</sup>

Em seus estranhamentos e deslumbramentos frente à imponência da natureza, força dos ventos, correntes marítimas e movência dos cursos d’águas, estrangeiros de ontem e de hoje, ao viajarem pelas avenidas aquáticas da região, batizaram-na como o “Labirinto de Creta”, por não ser uma ilha, mas um conjunto de arquipélagos formados e cortados por milhares de ilhas e canais naturais, adornados de infinitas cores e fantasias em sua fauna e flora. Se suas belas coberturas vegetais concedem sombra e entretenimento, deixando o observador estático, ao contemplar raridades e variedades de suas inúmeras espécies vegetais e animais, não deve esquecer o estar diante do império de poderosas encantarias que, a qualquer momento, pode levá-lo para as águas do mar ou rios profundos.<sup>86</sup> Em 1980, um recém-chegado agostiniano em terras marajoaras, inquietou-se com características de uma realidade tão avessa aos seus referentes de paisagem continental.

Ir al norte es encontrarse con agua, agua, agua. Agua delante, agua atrás, agua a los lados. No se sabe si las tierras “firmes”

fluctúan en el agua, invade la tierra por todos los lados.<sup>87</sup> (...) Pero? De dónde sale tanta agua? Qué hace tanta agua? Y esa gente que vive en las márgenes de esos “furos” (agujero, abertura) y de esos igarapés (rías fluviales) Cómo sabe conducirse? Por qué no hay puntos de referencia, no hay montes, las márgenes son todas exactamente iguales, todo es una vegetación tropical del mismo tono.<sup>88</sup>

Envolvidos em outros padrões culturais e mediações, rios e florestas, invisíveis e incompreensíveis para olhares estrangeiros, os habitantes do reino das águas marajoaras desestabilizaram referências de ambientes que perderam suas coberturas vegetais e tornaram-se sociedades de concreto. Na dinâmica marajoara, populações locais sempre sensíveis e sintonizadas aos mistérios da floresta amazônica, produziram inteligíveis modos de vida, trabalho e luta, os quais vêm lhes permitindo dialogar e respeitar temporalidades dos indissociáveis reinos: humano, vegetal, animal e mineral garantidor do sustento de seu dia a dia.<sup>89</sup>

“Ignorantes” aos tempos das marés, padres precisaram aprender a complexa dinâmica que envolve o calendário dos rios. Por isso, necessitaram ficar, em determinados momentos, sob o domínio de pilotos, remadores, proeiros ou outros trabalhadores do reino das águas. Um episódio esclarecedor desse processo de dependência aconteceu com frei Faustino Legarda, no ano de 1957, quando esteve de passagem da Ilha Caviana à Ilha Viçosa, no município de Chaves, depois de realizar a festa de São Benedito no rio Pracutuba.<sup>90</sup> Registrou o pároco de Afuá: “Devíamos sair à noite, no princípio da vazante, para alcançar a enchente da manhã na parte mais perigosa da viagem, isto é, andar de dia por cima de multidão de traiçoeiras praias, com luz e segurança. Devo frisar que havia pressa na saída; do contrário, não chegaria a tempo de fazer o serviço religioso pretendido”.<sup>91</sup>

Ao terminar a reza da ladainha em homenagem a São Benedito, o padre e o piloto foram dormir na canoa à vela a espera da maré, já procurando se prevenir de qualquer imprevisto. O proeiro, no entanto, foi descansar em sua casa, distante dali meia hora, avisando ao padre que não demoraria. Todavia, “a maré vazou. O tempo corria. A canoa enterrou a quilha e o rapazinho, com três ou quatro noites de sono atrasado, não mais

voltou. Eu olhando, do tombadilho de proa, para as estrelas e reprimindo o desespero quanto podia, fiquei a pensar: quanto é ingrato depender de terceiros e pensei na cara que apresentaria aos da Viçosa por chegar com a brincadeira de um dia de atraso”.<sup>92</sup> A história seguiu com o padre, o piloto e o proeiro que só retornou próximo de meio dia. Saíram daquele “malfaldado” rio e, ao escurecer, já na enchente, homens embarcados margeavam o lado norte da ilha Caviana. O vento era bom, por isso facilitava o deslizar da canoa à vela, mas a viagem já estava imersa numa “escuridão de breu”.

De vês em quando o piloto cantava: bota a sonda.

E, com pouco, o proeiro completava: duas braças. Uma braça. Braça e meia.

O piloto: aquela sombra ali, não será a Ciríaca?

Depois: já estamos no seco do Juncal.

E a canoa, levada com uma rapidez assombrosa, devorava distâncias.

Pelas duas horas da madrugada, as ondas cresceram gigantescoamente; verdadeiro abismo de água.

O piloto: a sonda, depressa.

E o proeiro: meia braça escassa.

O piloto: aperta a bujarrona. Onde é que estamos?

Enquanto o piloto e o proeiro falavam linguagens que expressam instrumentos de medida das águas, começou a chover. A embarcação, caminhando em rumo diferente, já não saía de meia braça escassa. As ondas cresciam assustadoramente com os ventos sempre muito fortes. A água que a canoa espirrava era toda devolvida para dentro de si. Ela começou, então, a receber água de três diferentes espaços: das nuvens, da maresia e de uma goteira escondida debaixo de um de seus bancos. Antes disso, o padre apenas rezava, mas vendo a situação ficar cada vez pior e a fraqueza de sua reza, porque a força e o bramir dos ventos impossibilitavam a comunicação de quem ia à frente com quem ia atrás, resolveu secar a água da canoa e intermediar o diálogo.

Padre Faustino Legarda escreveu que ficaram mais de meia hora naquela praia, mas pela graça de Deus safaram-se, sua fé e reza surtiram

efeito no final, indo parar na fronteira do Território Federal do Amapá e da ilha Viçosa, bem no meio do Amazonas. Como o piloto não tinha certeza do lugar onde águas e ventos levaram a canoa da desobriga, resolveu fundear a com mais de 20 braças de amarras para tentar segurá-los. “Lá, ficamos no meio do rio-mar, agitadíssimo e debaixo de tremenda chuva, numa agitação louca”. Frio, vômitos, mal-estar foram companhias do religioso.

Por fim, os dois rapazes de pele trigueira despiram-se totalmente e conseguiram dormir. O padre, no entanto, acanhado e sem nenhuma valentia ficou apenas de ceroula, pois abrir a mala naquelas condições temporais era arriscado demais. Depois do longo sofrimento, às duas horas da tarde, padre, piloto e proeiro chegaram ao Arraial dos Carás de Viçosa, com semblantes famintos e contando “o trago amargo que, pelo descuido de um mocinho”, foram obrigados a engolir. Em outra direção e contexto histórico, mas experimentando os perigos representados pelo transporte fluvial ao cortar águas de rios marajoaras, especialmente à noite, Fr. Antonio G. Del Carmen narrou episódio ocorrido no retorno pretendido de Anajás para Afuá.

El dia 31 del mês de Diciembre de 1962, estaba el que suscribe esta crónica, en la Parroquia de Anajas; a las 8 de la noche de esse dia recé el Santo Rosario y me despedi del pueblo anajaense, a las 9 embarqué en el “barco” Jamira del Mar, pues bien, serian las 10 y media de la noche cuando el barco chocó con un palo o tronco y el motor se paró y por más que trabajaron los mecánicos y los “entendidos en el asunto” el resultado lo mismo, que tuvimos que quedarnos en “pane” y así pasé el agonizar del año 1962, en compañía de 7 tripulantes del “barco” Jamira del Mar, mas 110 pasajeros del “Barco”; el dia 1 de Enero de 1963 lo pasé en el mismo “barco” y en el mismo lugar, en Quiquirixo.<sup>93</sup>

Entre facilidades e perigos, o regime das águas e dos ventos decretam também o tempo das perdas. Em 1957, o barco Aritauá, da paróquia de Afuá, ao voltar da costa de Chaves com uma carga de areia para ser utilizada na construção da Igreja, devido ao seu peso não resistiu ao agitado vento e “deu nariz no fundo, deixando o dono e o remeiro em

dois improvisados patos”.<sup>94</sup> Frei Faustino, talvez o maior compositor das mais variadas narrativas sobre suas vivências nas águas em fronteiras Marajós e Cabo Norte, contou que o desastre aconteceu na beira, por isso não foi difícil trazer à tona, no dia seguinte, o garboso barquinho. Apesar de ter-se safado com vida desse naufrágio, “o prejuízo foi de Cr\$ 1.500,00, pois, as furiosas ondas rasgaram toda a tolda de alumínio, que, nesses dias, precisamente, havia sido estreada”.<sup>95</sup>

Vivendo em horizontes de possibilidades para a vida ou para a morte, aventuras e desventuras envolveram frequentemente religiosos agostinianos pelos rios marajoaras. Nas escrituras da Ordem, ao apresentarem relacionais situações de perigo, em suas concepções, sortes concedidas por Deus foram as únicas tábuas de salvação nas horas de maiores tormentos. Em 1946, a embarcação que deu passagem para Fr. Dolsé, na volta da desobriga realizada pelos rios de Breves, “foi a pique”. Eram duas e meia da madrugada, todo mundo dormia, mas um grito de desespero ecoou nos rumores da floresta, acordando aos passageiros. A sorte não os deixou perecerem, porque estando o barco ancorado, deu tempo de todo mundo salvar suas vidas. A sorte também esteve ao lado de frei Antônio Goya, em 1956, quando viajando pelo temido canal do Vieira Grande, altas horas da noite, num motor de 40 toneladas, levou um “susto de arrepiar os cabelos”. Outra embarcação igual ou de maior porte entrou “quebrando balaústres, tombadilhos, bombas, etc.; tudo com um ruído infernal e, finalmente, jogando o padre, que vinha dormindo, no fundo do barco, como podia havê-lo posto no fundo do mar. Felizmente escapou da colisão sem um arranhão”.<sup>96</sup>

A mesma sorte não teve frei Zacarias Fernandez, tragado pelas águas do rio Arapixi, município de Chaves, quando, em 23 de janeiro de 1945, viajava para fazer a festa de São Sebastião naquela povoação. Frei Dolsé registrou o episódio nas memórias da Ordem, narrando que eram nove horas da noite, a canoa se achava ancorada na boca do rio, a tripulação e alguns passageiros estavam todos no interior da embarcação, frei Zacarias, sentindo-se mal lá dentro, subiu ao toldo com a intenção de respirar o ar puro e fresco da noite e se recostou na verga da vela. Em dado momento, essa foi sacudida com violência pelo vento e o vaivém das ondas surpreen-

deu o reverendo pela repentina agitação da vela, lançando-o às águas. Apesar dos esforços de resgate dos companheiros de viagem que logo notaram sua ausência, o corpo só foi encontrado após quatro dias. A opção pela vida missionária nos Marajós colocou esse padre nos limites da vida religiosa no regime das águas. Seu corpo está sepultado no próprio rio Arapixi, no cemitério chamado “Livramento”, propriedade da família Ribeiro.<sup>97</sup>

Por esses enredos, é possível afirmar que a vida no arquipélago se desenrola no movimento das águas. Os trapiches<sup>98</sup> e portos são construídos para facilitar trânsitos e intersecções realizadas por homens e mulheres, idosos e crianças entre terras e rios, assim como barragens construídas, cacuris<sup>99</sup> erigidos, mururés<sup>100</sup> e restos de florestas em deriva são entraves para a movência de seres da natureza e da cultura. Os fenômenos da natureza, como a pororoca,<sup>101</sup> batizada nas crônicas religiosas de “negra garganta do feroz Netuno”, revelados entre as ilhas Caviana e Mexiana, pertencentes atualmente à Paróquia de Chaves, fizeram padre Faustino Legarda reconhecê-los como extraordinários e incompreensíveis. Aguçou sua curiosidade, ao ver o modo como a maré enche e vaza nos fertilizantes rios. “Crescem, de repente, as águas, invadindo vertiginosamente os canais e em menos de uma hora atingem a altura de um metro e meio. Descem, logo, durante 15 minutos, 2 palmos do nível alcançado; tornam a subir e novamente a vazar, para continuar por fim, sua rápida marcha ascendente, até vencer o máximo da altura na preamar”.<sup>102</sup>

O padre inquietou-se com o ritmo e o volume produzido pela pororoca na parte setentrional da ilha Caviana, porém deixa em paz os milhões de “secos” e praias da incomensurável foz Amazônica. Viu que, em Afuá, o Amazonas não apresenta sua fúria como na região da pororoca, contudo, é nos rios daquele município onde se encontram as maiores dificuldades para viagens, em função da depressão do terreno.

Em 6 meses, o tempo das chuvas torrenciais, vive-se como os patos, quando saem a pescar, *já que quase a totalidade do município de Afuá fica submergida a meio metro de profundidade. Disto se origina sério e difícil problema, porque é mais difícil enterrar os mortos que conservar a existência dos vivos.*<sup>103</sup>

Nas crônicas de 1955, o mesmo religioso escreveu que seria interessante a jovens estudantes da Ordem se animarem para esculpir seus nomes nas páginas da história agostiniana, enfrentando, cara a cara, a indômita soberbia do impetuoso rio-mar, sulcando suas revoltas águas em embarcações seguras, por certo, mais do que no tempo de Colombo. Se topasse a aventura, veriam de perto as fúrias da pororoca, com seus catastróficos e benéficos efeitos. Se pudessem assistir, esses jovens veriam como essa força inexplicável engole ilhas e cria outras novas; como em poucos anos ela partiu de lado a lado a Caviana, com um canal, o Guajuru, de mais de 600 braças de profundidade e mais 4 quilômetros de largura. Ao acompanharem o fenômeno, aqueles jovens teriam a sensação de navegar por cima de infundas praias submersas, onde a pororoca reina com toda a sua infernal frieza e, por fim, sentiriam o gratíssimo capricho de dominar todos esses elementos, como quem domina a mansa Guanabara.<sup>104</sup> Aprender códigos e dinâmicas do regime das águas para viver em espaços insulares, banhado pelo rio Amazonas e pelo oceano Atlântico, era o desejo dos padres agostinianos. Contudo, estavam cientes de que, para compreender a gramática das águas, eram necessários longos anos, talvez uma vida inteira de convivência e aprendizagem, a exemplo das gentes das canoas que nascem, crescem, vivem, reproduzem-se e morrem embarcadas na toalha líquida da região.

A efetivação do projeto evangelizador agostiniano, naquela imensa porção da região constituída pelos municípios de Afuá, Anajás e parte de Breves, com destaque para Chaves, por comportar em sua extensão espaços de manifestação da pororoca, exigia dos padres de Afuá o decifrar dos códigos, linguagens e normas das águas. Os longos anos de presença de um mesmo padre na direção da paróquia, sede daqueles povoados, podem ser explicados pela necessidade do religioso de conviver e aprender, com populações locais, movimentos e dinâmicas em cursos de rios e águas da Amazônia.

O troca-troca de padre, que será abordado no quarto capítulo deste livro, poderia demonstrar aos superiores da Prelazia recuos no trabalho missionário, porque sacerdotes inexperientes levariam bons anos para envolverem-se com temporalidades e ritmos daqueles ambientes

aquáticos circundantes à paróquia. Não por acaso, freis Faustino, Jesus Cizaurre, Antônio Goya e Cleto Millán, para citar os principais, quebraram recomendações internas da Ordem, por ultrapassarem os 03 ou 05 anos que geralmente um sacerdote deveria ficar numa só paróquia. Frei Faustino, por exemplo, dirigiu 17 anos aquela vasta região. A partir daí não fica difícil entender porque foi um dos regulares que mais abordou e viveu perigos e entraves em sua condição humana e religiosa.



Trapiche municipal, porta de entrada para a cidade de Chaves. As necessidades de comunicação as mulheres, os homens e as águas mais profundas, depois que parte do terreno foi destruído pelas temerosas ondas a reverberar no rosto da terra dos Aruã, justificam sua construção. Arquivo da pesquisa, agosto de 2008.

O poder exercido pela pororoca sobre a vida de mulheres e homens, vegetações e animais altera comumente a paisagem de Chaves. Padres que navegaram por essa região foram unânimes em afirmar como esse fenômeno natural, da mesma forma que seca baías e traga ilhas inteiras, também entope e abre extensos canais por meio das matas. Conforme frei Faustino, ao redor da ilha Caviana, corredor daquela feroz passagem, crescem inúmeros e extensos campos, quase duplicando seu tamanho.<sup>105</sup> A própria

cidade de Chaves e seus moradores são moldados pelos encontros de salgadas águas do Atlântico com doces e barrentas águas do Amazonas. Quando visitei aquela antiga aldeia de indígenas Aruã, em agosto de 2008, chamou-me a atenção o enorme trapiche e a imensa praia formada em frente ao pequeno núcleo urbano. Em conversa etnográfica com alunos da Universidade Federal do Pará, participantes do Projeto “Remando por Campos e Florestas” e moradores, fiquei sabendo que o rio já engoliu uma boa parte do povoado. Nos passeios que fazem pela praia, comumente, seus habitantes encontram os mais diversos tipos de artefatos coloniais, inclusive imagens sagradas como as recuperadas pelos professores do *Remando por campos e florestas*. Essa experiência deixa ver a forte relação entre cultura e natureza e o poder da natureza de soterrar a cultura material utilizada pelas populações tradicionais. Nesses territórios da cultura, a arqueologia é campo indispensável para escavar a vida no passado recente.



Parte da orla da cidade de Chaves com sua vegetação destruída pelo processo erosivo causado pelo encontro rio-mar. Nos últimos anos, tornou-se um espaço para brincadeiras diversas entre as crianças de descendências afroindígenas, como o tradicional esconde-esconde. Arquivo do Projeto: *Por campos e florestas*, agosto de 2008.



Santos domésticos, como Santo Antônio, São Sebastião, N. Sr.<sup>a</sup> do Perpétuo Socorro, N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, São Benedito, entre outros, recuperados da orla da cidade, tragada pelo corpo a corpo nas margens e o poder das águas. Tais suportes sagrados já deixam ver sinais da visível religiosidade devocional de Chaves. Arquivo do Projeto: *Por campos e florestas*, agosto de 2008.

Padre Antonio Gonzalez, em entrevista ao monsenhor Alquílio Alvarez sobre o tempo necessário para o reverendo de uma paróquia marajoara visitar todas as povoações confirmadas como paradas obrigatórias nas desobrigas, assinalou ser uma questão muito difícil de responder. Nesse tempo, já tendo aprendido parte da arte de navegar e lidar com temporalidades das águas a banhar campos e florestas, o recém-empossado bispo pontuou ser preciso considerar a força dos ventos, a influência das marés, o tamanho e a velocidade das embarcações, além de ser necessário contar com bons guias de embarcações.<sup>106</sup> A entrevista ainda evidenciou que a sina do padre é viajar. Se fosse possível fazer uma estatística do tempo gasto em cada percurso realizado, facilmente seria comprovada tal hipótese. “Nosotros perdemos la vida caminando, mejor dicho, navegando. Si se pudiera hacer una estadística del tiempo

que pasamos en las embarcaciones y canoas, sería impresionante. Aquí las horas y los días no cuentan”.<sup>107</sup>

Josebel Fares, em diálogo com diferentes estudiosos amazônicos que abordaram em suas narrativas o papel desempenhado por essa imensa massa de água na vida de pessoas situadas no vasto estuário, destaca as apreensões de Raymundo Moraes. Para esse intelectual dos anos de 1930, a água é relógio da Amazônia, porque ela não “marca somente as horas, as semanas, os meses e os anos, mas a escassez e a fartura, a alegria e a tristeza. É na corrente dos rios e na superfície dos lagos que se decidem nossos problemas. De maneira que o homem, em vez de consultar a marcha dos astros na decifração dos enigmas, consulta a altura das águas”.<sup>108</sup>

A dificuldade para compreender o regime das águas marajoaras e urdir os planos de vivências provocou inquietação não somente em religiosos do passado e do presente, como Mercedários, Jesuítas, Carmelitas, Capuchinhos e Agostinianos, mas também em cronistas, escritores e viajantes, como Alexandre Rodrigues Ferreira e Antonio Ladislau Monteiro Baena, do período colonial; Domingos Soares Ferreira Pena e José Ferreira Teixeira, no Império e na República; assim como Dalcídio Jurandir, Sylvia Helena Tocantins, Nunes Pereira e Giovanni Gallo, ao longo do século XX.

Para entender os mistérios que cercam rios e florestas, esses homens e uma mulher de letras, ao procurarem documentar, em suas produções escritas, movimentos e origens da “rede dendrítica”<sup>109</sup> configuradores de viveres amazônicos, deixaram perceber argutas perspicácias de moradores da região, ao construírem suas embarcações adequando-se a tempos de cheias e secas, assim como em larguras, extensões e profundidades dos rios. Um mundo de saberes sintonizados com espaços de rios, campos e florestas foi historicamente tecido, concomitante à produção de um imaginário social talhado por universos visíveis e invisíveis, fortemente bricolado com temporalidade de ser, fazer e acreditar, ali erigido e em atualizações. Nos Marajós, outras racionalidades foram elaboradas; outras explicações para a origem dos rios, dos fenômenos da natureza, das doenças e das práticas de cura emergiram. Tratam-se de pluriversos constituídos nas fimbrias da lógica colonizadora, manifestada desde a conquista da região em 1616 e presentificada com

a invasão dos projetos globais, responsáveis pela desestruturação de códigos de comunicabilidade da tradição oral, revelada em saberes locais estruturantes de princípios de vida, cujas bases ainda persistem manter-se nas práticas de partilha, solidariedade e convivência recíproca.

Inspirado em escritos de viajantes e intelectuais do final do século XIX e início do XX, acompanho ancestrais idas e vindas por águas ou terras firmes e de várzeas de populações nativas entre o Atlântico Sul e a Amazônia paraense. Teixeira, procurando situar a origem dos primeiros habitantes dos Marajós, assinalou que nações como Aruã, Cajuá, Marauaná, Sacaca, Caiá, Arari, Anajás, Muaná, entre outras, “são provenientes da notável família dos Nu-Aruaques”. Essa família emigrou, provavelmente em tempos “pré-colombianos, das grandes Antilhas para o continente sul-americano, onde encontrou forte reação dos Caraíbas, dominantes na região situada ao norte do rio Amazonas”.<sup>110</sup> Baseando-se em estudos realizados pelos naturalistas Ferreira Pena e Emílio Goeldi, Teixeira explicou que os Nu-Aruaques ocuparam todo o arquipélago de Marajó por terem “deixado vestígios perenes de sua estada, com numerosos aterros a que chamaram necrópoles”.<sup>111</sup> Comentou que, tirando a família Nu-Aruaque, proveniente diretamente das Antilhas para o sul da América, todas as demais nações indígenas americanas esparramadas pelas Amazôniaas eram oriundas da região dos Andes.<sup>112</sup>

Formado pela multiplicidade de rios, furos ou paranás, lagos quase sempre de denominações indígenas, como Paracauari, Anajibu, Atua, Cajuuba, Arari, Parauau, Buiussu, Anajás, para citar alguns, esse regime flúvio-marinho colocou marajoaras em rotas e contatos entre si e com povos e culturas de Belém, Macapá, Caeina, atingindo portos antilhanos. Tais fluxos e refluxos permitiram, antes, durante e depois dos primeiros anos da colonização amazônica, como da chegada de africanos escravizados desde o século XVII<sup>113</sup> e com maior expressão no século XVIII a partir da criação da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, renovar intercâmbios de costumes, crenças, tradições, ideias e ideais, assim como mercadorias, sons e ritmos da cultura material e sensível de diferentes grupos e etnias na formação do Atlântico Tropical.

O emaranhado de rios que desenham percursos por dentro da floresta Amazônia, os quais ligam os Marajós a Belém, Macapá, fronteira com a Guiana Francesa, também foram espaços para entradas e fugas de africanos no Grão-Pará. Oriundos dos grupos bantus e sudaneses, nações de Angola, Congo, Bengueja, Bareua ou Barana, Bijagó, Cabinda, Carabá ou Calabar, Caçanje, Fulupe, Guiné, Lalor ou Lalu, Mina, Mandinga, Malhi, Macuá ou Macua, Moçambique, Pabana ou Babana,<sup>114</sup> espalharam-se por todo arquipélago, fossem trabalhadores de fortificações, fazendas, roças, pescueiros, extraindo drogas do sertão, fossem como ferreiros, carpinteiros, marceneiros, escultores, vivendo em mocambos e quilombos escondidos entre rios e florestas ou vilas, povoados e cidades.

Recentes são os estudos que têm se dedicado a repertoriar relações, tensões e negociações entre nações africanas com grupos indígenas espalhados pela região amazônica e marajoaras. Igualmente são recentes as investigações interessadas em procurar saber quais condições permitiram a indígenas e negros forjar alianças, solidariedades, partilhando saberes e sensibilidades de mundo, especialmente em torno de suas liberdades. Essa recente historiografia do chamado afroindigenismo ou de antropologias afroindígenas apresenta elementos para se pensar essas experiências sociais nos circuitos Pará/Macapá/Caiena, ao mesmo tempo em que outras investigações como as de Gandon, Arruti, Schwartz, Goldman permitem vislumbrar ou apostar na formação de zonas de contato afroindígena em muitas regiões do Brasil.<sup>115</sup>

Entre esses pesquisadores, Flávio Gomes visibiliza práticas sociais compartilhadas no regime das águas entre indígenas e negros nos circuitos Pará/Macapá/Caiena. Ele assinalou que fugas e deserções de indígenas, negros, crioulos, mestiços, ocorridas entre os séculos XVIII e XIX da Guiana Francesa ao Pará, ou vice-versa, tiveram, como espaço principal, caminhos de águas que cercavam diferentes espaços escolhidos como táticas de esconderijos.

Saindo de Caiena em direção ao Pará ou vice-versa, via de regra, os fugitivos optavam pelo mar e/ou rios que banhavam a região. Enfrentar as escarpadas matas, nem pensar.

Seriam presas fáceis da fome, de animais ferozes, das febres e dos cães farejadores dos seus capturadores franceses. [...] Era pela via fluvial, que estes desertores, construindo canoas e jangadas aventuraram-se”.<sup>116</sup>

No contexto dessas fugas, mais precisamente em novembro de 1783, depois da expulsão dos jesuítas do Brasil, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, filósofo ilustrado, partiu de Belém para conhecer a “grande ilha de Joanes”,<sup>117</sup> sob o comando de 19 indígenas remeiros. Nesta viagem, a esperança transformou-se em susto pelo perigo que a canoa atravessou, dada a presença do “rijo vento, com trovoadas secas”, rompendo uma das velas. Em seu escrito, o intelectual português redigiu que uma de suas maiores felicidades foi ter escapado das nove correntezas atravessadas.<sup>118</sup>

As antigas aldeias marajoaras transformaram-se, após a expulsão jesuítica, em vilas de denominações portuguesas, porém suas Igrejas preservaram os santos instalados pelos missionários. A povoação de Monforte cultuava N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição; Monsarás, São Francisco; Salvaterra, N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição; Soure, Menino Jesus; Mondim, São José; Condeixa, N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição; Vilar, São Francisco; Ponta de Pedras, N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição; Cachoeira, N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição; Chaves, São Francisco.<sup>119</sup> Rodrigues Ferreira ainda observou que as fazendas, na parte de campos, estavam situadas próximas a rios e todas elas munidas de capelas. Nestes espaços, “tapuios, pretos forros, mulatos, cafusos, caribocas etc”<sup>120</sup> desenvolviam diferentes ofícios, sobressaindo a arte de remar por aquele arquipélago retalhado de rios em águas calmas e tenebrosas. “Tem eles a obrigação de, sendo chamados pelo seu comandante, aparecem sempre com o seu remo porque devem estar prontos para as diligências marítimas”.<sup>121</sup>

Os forçosos trabalhos a que eram submetidos indígenas e negros incidiram, diretamente, em práticas de intensas fugas e invenção de territórios de liberdade. O naturalista português percebeu que o excesso de portarias, expedidas pelo presidente da Província para retirar esses moradores de seus afazeres cotidianos, impossibilitava-os de cuidarem de seus pesqueiros, roças e choupanas quase a ruir. Em conversa com um indígena da nação sacaca, depois de se inquietar com os complicados volteios

dados pelo rio Arari, Rodrigues Ferreira ficou estupefato com a galante teoria apresentada pelo “negro da terra” sobre o surgimento do rio.

Segundo a cosmologia indígena, no princípio Mibaraíó não tinha aquele labirinto de rios. Ali vivia apenas uma infinidade de cobras. Obrigadas pelas secas, os ofídios corriam do centro para a costa em busca de água. No percurso realizado, devido ao peso e grandeza de seus corpos, eles deixavam impressas na terra suas figuras tortuosas. Essas fendas tornavam-se regatos com a queda de águas das chuvas, que depois engrossaram e transformaram-se no grande rio.<sup>122</sup> Por fim, envolvido com aquele universo, o naturalista que visitou o Marajó com objetivos de explorá-la cientificamente, a serviço da Coroa portuguesa, contaminou seu relatório com linguagem e sabedoria ameríndia para explicar temporalidades das viagens. “O tempo que, de ordinário se gasta em subir da boca ao largo do seu lago é o de *quatro marés*; quem sobe em três, tem forçado muito a vela, e o remo em canoa ligeira e bem equipada”.<sup>123</sup>

Raymundo Moraes, “talvez o mais solitário e prolixo dos escritores amazônicos das décadas de 1920 e 1930”, conforme Figueiredo,<sup>124</sup> criador da metáfora águas como relógio da Amazônia e do rio como rua, também pensou a região como um anfiteatro, por ter suas histórias divididas entre narrativas que a evidenciaram e narrativas que a puseram na penumbra. Em artigo composto em 1936, trouxe cotidianos de habitantes do furo de Breves em mediações de águas e embarcações.

Ninguém se transporta de um sítio a outros do encantado meandro, por mais perto que seja, senão no banco das montarias esguias, asseadas, ligeiras. Rema-se à proa, rema-se à meia-nau, rema-se à ré. A sociedade simples dos seringueiros, na prática natural da reza, dos enterros, das missas, transporta-se na piroga. Os defuntos vão pra cova embarcados, embarcados vão os noivos, os padeiros, as procissões, os caçadores, os comerciantes, os trabalhadores, os eleitores, os namorados, os músicos. O rio é a rua. Floresta adentro, mesmo no verão, a terra é úmida, plástica, como se estivesse nos primeiros dias moles do Gêneses.<sup>125</sup>

Nessa mesma linha de pensamento, Giovanni Gallo – padre italiano e jesuíta, que em 1973 passou a residir em Jenipapo, município de Santa Cruz do Arari, pertencente à Prelazia de Ponta de Pedras –, em diferentes passagens de seus textos, narrou observações, experiências e compreensões sobre a força desempenhada pelas águas na vida marajoara e como seus habitantes interagiram nesse contexto. O título de sua primeira obra sobre a região, – *Marajó: a ditadura das águas* –, fruto de artigos escritos entre os anos de 1973 a 1980, e publicados nos jornais *O Liberal* e *O Estado do Pará*, traz expressivos dados etnográficos dos poderes que esse patrimônio mundial desempenha no dia a dia e no futuro da região.<sup>126</sup>

Em entrevista a Josebel Fares e José Guilherme Fernandes, padre Gallo, inventor do singular computador marajoara, em seu museu artesanal, cujas peças foram expostas para serem tocadas e manuseadas, identificou a água como regulador de vidas. Baseado em suas experiências no Marajó dos Campos, falou dos tempos de cheias e secas, condicionadores do jeito de ser e se colocar no mundo daquelas populações. Recuperando o significado da foto com a casa caneluda, capa que abre a 3.<sup>a</sup> edição de seu livro, Gallo permite ver adequações realizadas por marajoaras para equilibrarem-se naqueles espaços que, em tempos de cheias, parecem flutuar sob as ordens da maré e, no período de secas, transformam-se em ambiente de dois andares. Nesta capa, padre Gallo procurou retratar viveres marajoaras em habitações estilo palafita, próprias ao enfrentamento dos perigos de submersão nas fortes cheias. Um saber lidar com a dinâmica da invernada e *terroada* marajoara, quando a terra fica seca e racha, é uma leitura possível. Nos espaços em que a água decreta o tempo do ficar e do sair, trabalhar e descansar, rezar e festejar, criam-se outras perspectivas de mundo, sustentadas pelo poder da presença ou ausência do sagrado líquido.

Um mergulho no universo desses homens anfíbios,<sup>127</sup> em seus modos de vida e relações socioculturais, ajuda a desvendar astúcias para lidar com a geografia dos rios, dos ventos e sua ação nos abrolhos de solos assoreados, construindo específicas experiências históricas. No Marajó dos Campos, por exemplo, os criatórios de gado fizeram indígenas, negros e seus descendentes inventarem formas para lidar com a dura faina dos períodos de maré alta e maré baixa.

Em tempos alagados, braços negros e afroindígenas construíram aterros, marombas, maternidades e currais elevados para salvar o gado. Utilizando-se de rápidas canoas ou batelões, esses trabalhadores das águas cortam e transportam *canaranas*<sup>128</sup> para alimentar o animal impossibilitado de se locomover. Na vazante, seus corpos ou corpos de búfalos emparelhados a essas embarcações carregam mantimentos para o sustento da criação bovina. Na estiagem, vaqueiros precisam acompanhar o gado desnutrido por longos quilômetros em busca de pastos, o cuidado para não lhe deixar definhar em atoleiros ou diante de animais nocivos redobra a atenção. São homens que vivem contínuas tragédias, porque cada estação lhe traz os perigos em gerenciar a fúria ou escassez das águas. Apesar dessas adversidades, marajoaras tornaram-se os mais aptos para lidar com esses ciclos geoculturais em enfurecidos desequilíbrios por ações desumanizadoras de projetos globais.

Em fotografia presente em *Marajó: terra anfíbia*, Líbero Luxado visibiliza corpos de negros e afroindígenas de vaqueiros transportando canaranas para alimentar o gado na invernada marajoara. O cineasta os interpreta como marujos em montaria, desafiando a força das águas. Nesse período, as canoas também conduzem os bezerros para lugares mais secos por não resistirem a uma vida em marombas.<sup>129</sup> Quando a água cresce, negros vaqueiros precisam salvar os bezerros, dando-lhes atenções especiais. De acordo com Luxardo, graças à destreza, à paciência e à dedicação desses trabalhadores, os novilhos conseguem ultrapassar a invernada marajoara.

A necessidade de chegar até a beira do rio para beber água põe o gado nos atoleiros. As reses mais robustas, geralmente, ficam debilitadas e sucumbem. A extensão das fazendas, muitas vezes, não permite ao vaqueiro chegar a tempo de socorrê-las. Entre as décadas de 1930 a 1980, completavam a mutilação de alguns desses animais não somente o imenso esforço realizado para livrarem-se de perigos, como a presença de piranhas e jacarés que, em surdina, a tornavam presas fáceis de sua alimentação.

A presença do rio-mar regendo a vida nos campos abriu as portas da região para a criação do búfalo. D. Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém (1931-1941), ao percorrer campos e florestas, entre os anos de 1932 a 1938, escreveu que “de quando em quando, se vê um rebanho

de búfalos, deitados à margem do rio, mergulhados na água até o pescoço, a comer canarana de que são ávidos, ou simplesmente a remoer”.<sup>130</sup> A cultura bubalina, introduzida na região nas primeiras décadas do século XIX, quase um século depois das primeiras cabeças de gado vacum vindas do Cabo Verde, em 1644, adaptou-se facilmente ao clima da região marajoara. Enquanto no período seco o bovino emagrece porque os pastos secam, o búfalo anda sempre bem nutrido. O diálogo promovido por D. Antônio com vaqueiros “entendidos do riscado”, sobre o criatório dessa espécie na região, fez perceber vantagens e desvantagens.

Animal colossal para tração, o búfalo tem força brutal. As vacas búfalas, mesmo sem tratamento, produzem uma quantidade enorme de leite. Como estão sempre a se alimentar de tudo, seja inverno ou verão, é animal de peso respeitável, “de modo que para carnear é de grande vantagem comercial”.<sup>131</sup> Enquanto o gado sucumbe geralmente nos atoleiros, o búfalo, por ser robusto, sempre consegue sair dos “tremendais”. Sem enterrar as mãos nesses atoleiros, liberta-se com maior facilidade. A sabedoria do vaqueiro revela que “a onça, tão terrível quando se atira sobre uma rês, não se atreve a atacar um búfalo, pois ele a persegue sem temor”. Piranhas e jacarés que atacam o gado receiam o búfalo, “parece que não lhes apetece a carne bufalina”.

Semelhante a narrativas de D. Antônio de onde se captam competências e habilidades de vaqueiros marajoaras no trato do gado, da pesquisa realizada por Monteiro Baena, nas primeiras décadas do século XIX, apreende-se saberes de pesca, desenvolvidos por populações indígenas, garantidores de seu sustento, como das elites para quem trabalhavam nos pesqueiros. Prática ainda hoje existente em alguns espaços marajoaras, como é visível na capa do livro da 2.<sup>a</sup> edição de *Marajó: a ditadura da água*, de Giovanni Gallo. Nela visibiliza-se um tempo de espera. O pescador de traços multiétnicos, acocado em tronco de árvore abatida, pacientemente parece usar instrumento sonoro para atrair o pescado à sua rede. A canoa amarrada é sinal de que o tempo de voltar para casa depende da captura do peixe que vem pela reponta da maré – *quando as águas se prepararam para crescer*.

Para Baena, os indígenas Aruã eram mestres na “arte piscatória”. Conhecendo o tempo para a captura das espécies, sabiam o tipo apropriado de instrumentos a serem utilizados em cada situação de pesca. Algumas vezes, na boca de seus *uatapus atroadores*, faziam com que “os peixes atraídos pelo som destes búzios”, viessem logo “emalhar-se em suas redes lançadas”.<sup>132</sup>

Em sua estada nos campos marajoaras, impressionou a D. Antônio a destreza com que, desde pequenos, filhos de ameríndios e negros aprendem a domar o gado em laços. Antes, “lançam o galho da árvore, lançam as galinhas, as cabras, os bezerros, lançam-se mutuamente, e é tudo um exercício continuado para adestrar os admiráveis lançadores que nos assombram com a sua perícia”.<sup>133</sup> O saber-fazer dos vaqueiros se expressa nas lançadas seguras quando disparam pelos campos a cavalos domados e inteligentes, atracando chifres curtos, no seu preciso golpe de vista, deixando ver coragem, previsão e conhecimento dos instintos do gado.<sup>134</sup> Esse conjunto de habilidades fez o arcebispo pensar na longa formação pela qual passa a criança do Marajó dos Campos, para aprender a prática de convivência com a cultura do gado.

No surdo e incessante movimento construtivo dos rios, populações locais perpetuaram técnicas e instrumentos de pesca artesanais extremamente inteligentes. Arcos, flechas, anzóis, zagaias, iscas como minhocas, insetos, frutas, assim como paris,<sup>135</sup> cacuris,<sup>136</sup> tapagens de talas de bambus,<sup>137</sup> ramos verdes e troncos, covos,<sup>138</sup> rupichéis, redes e puças<sup>139</sup> compõem parte do conjunto de artefatos de uma cultura material herdada de povos ancestrais, nativos ou diaspóricos à região, sensivelmente sintonizados a temporalidades das águas. Nunes Pereira assinalou que, quando esses elementos lhes faltavam, “recorriam a plantas íctio-tóxicas<sup>140</sup> para tinguir as águas e matar os peixes de superfície e de profundidade”.<sup>141</sup>

No tempo das secas, não somente a paisagem do Marajó dos Campos modifica-se, como também os canoeiros desenvolvem outras práticas de trabalho e vivência. Uma delas é *o modo de viajar a espia*, semelhante à foto presente na 2.<sup>a</sup> edição de *Marajó: a ditadura da água*, de padre Gallo. Em vez de o ribeirinho ser conduzido pela canoa por finos, mas resistentes cabos, em virtude da ausência de vento e maré

baixa, ele, caminhando a pé pelas margens despidas de matas e com uma corda comprida amarrada à canoa pela outra extremidade, reboca a embarcação. Nesta imagem, o corpo a corpo entre homens e embarcação motorizada ganha a cena. Objetos pessoais, instrumentos da cultura material de pescadores e caçadores, recebem proteção. A leitura de Giovanni Gallo assinala homens “puxando o casco na espia”, semelhantes a gentes “de um passado tenebroso, como bichos”.<sup>142</sup>

D. Antônio de Almeida Lustosa observou a dificuldade do ribeirinho de remar, porque os rios não apresentam, nesse tempo, margens sólidas e limpas. Para resolver suas necessidades de deslocamento, operam com o método de arrastar a pesada canoa dentro d’água. Ficou impressionado com essa cena porque “volumosa no seu bojo, com seus mastros e respectiva cordoalha, com a grande vela, em geral colhida, a embarcação parece não poderia ser rebocada senão por algum elefante, como se usava outrora na Índia. Entretanto, um homenzinho a desloca sem grandes esforços”.<sup>143</sup>

O rio Arari, na década de 1930, era ladeado de campos aproveitáveis à pecuária. Suas águas movimentadas por embarcações expressavam marcas de uma vida sob o regime das águas com formas de trabalhar e comercializar, próprias a espaços flutuantes. Canoas conduzidas por filhos de africanos e indígenas levavam o gado,<sup>144</sup> abastecendo cidades vizinhas e a capital do Estado; outros canoeiros carregavam o gelo para a pesca em alto mar. Havia aqueles que partiam com carregamento de peixe salgado, além dos persistentes regatões, que tanto perturbaram a ordem econômica e política ao longo dos séculos XVIII e XIX. A visão de um viajante da foz até o lago Arari, escreveu D. Antônio, se preenche com belas vendas, intermináveis campos de criatório de gado, caiçaras,<sup>145</sup> rebanhos numerosos de bois e manadas de búfalos, taperaís de pescadores.<sup>146</sup>

Em outra imagem produzida por Líbero Luxardo, a água grande chegou, a casa submerge. Os pais sabem que é tempo de ensinar a arte do nado, para que os menores não venham perecer. O cineasta, ao ler o letreiro Casa Sorte do Destino, interpreta ser aquele dizer a metáfora da vida dos habitantes de Jenipapo, povoado de Santa Cruz do Arari, pois precisam “enfrentar esportivamente os períodos de enchentes, usando as águas para o banho, para a higiene e para o preparo dos escassos alimentos”.<sup>147</sup>

A convivência com a dinâmica da natureza, regida tanto pelas cheias, – tempo de *cabeça-d’água*, também conhecida de *lançante* pelos ribeirinhos da região, – como pelas secas, tempo de *tepacuema*, fez as visitas pastorais de D. Antônio serem conduzidas por diferentes embarcações ou outros meios de locomoção, como o cavalo ou a carroça puxada por cavalos ou bois. Havia localidades com fazendas à margem do rio onde o porto ficava raso.<sup>148</sup> Para alcançar esses lugares, o arcebispo e seus ajudantes deixaram a canoa Ondina e pularam para a Nimpha, de menor calado. Na vasta arena líquida que envolve Bagre, Oeiras e Currallinho, no Marajó das Florestas, os canoeiros de ontem e de hoje continuam a perلustrar<sup>149</sup> em frágeis embarcações, vivendo constantes riscos e perigos, mesmo que, no presente, a tecnologia tenha possibilitado a construção de transportes fluviais mais seguros.

Nos anos de 1936, no percurso de Oeiras para Currallinho, o arcebispo de Belém conheceu um menino ribeirinho de 13 ou 14 anos, o qual, na véspera, fez o caminho inverso, em uma pequena embarcação. O cotidiano do adolescente era ajudar o pai a atravessar pessoas e mercadorias no pequeno transporte. O caminho percorrido anteriormente foi para transbordar um moço a Oeiras. O tempo não estava tempestuoso, mas ventava muito, encrespou as ondas e os dois se alagaram. A “valência” foi ser o barco de madeira leve, que mesmo cheio de água, continuou a flutuar. Segundo o arcebispo, nem o menino tripulante, nem o moço viajante “perderam o sangue-frio”.

Nadando no rio, apoiados na canoa alagada, tripulante e viajante com uma mão desalagaram a embarcação e seguiram viagem. No dia seguinte, o menino “sem a maior apreensão” pegou carona, amarrando seu casco na lancha da visita pastoral. Impressionado por aquelas artes da vida sobre águas, o religioso encerrou a narrativa contando que, antes de chegar a Currallinho, o pequeno tripulante desamarrou a corda presa à lancha e seguiu seu destino na maior naturalidade, fazendo-se “novamente joguete daquelas ondas irrequietas”.

Essas narrativas compostas pelo prelado permitem acompanhar um universo de gentes e suas habilidades em lidar com o regime das diferentes correntes marítimas que deságuam entre campos e florestas. Saberes

de pesca, coletas de frutos do rio,<sup>150</sup> seu poder curativo e práticas de trabalho como as realizadas por mulheres coletoras de açaí, de traços afroindígenas, habitantes de Muaná, são tarefas registradas por D. Antônio e, ainda hoje, desenvolvidas por populações da floresta marajoara.

As mulheres descritas por D. Antônio aparecem com grandes cestos presos em suas costas pendentes por uma faixa que lhes cingia a testa e as faziam sentir todo o peso da carga depositada no utensílio. Costume próprio de uma região fortemente marcada por hábitos de trabalhar desenvolvidos por populações indígenas e africanas. Tal prática retoma a divisão social e tradicional das tarefas: ao homem competia levar o arco e a flecha e às mulheres, o aturá, a carga.

Na década de 1990, outro religioso que alcançou os Marajós, frei Cleto Millán, deixou-se influenciar profundamente pelo tempo marajoara. Esse reverendo, cuja trajetória, entre outros aspectos, seria marcada por um forte combate à expansão do protestantismo em Afuá e nos municípios sob sua responsabilidade pastoral (Chaves, parte de Anajás e algumas localidades do município de Breves), fez uma opção consciente e pública para viver sua missão em terras marajoaras. Em seu primeiro ano de pároco, já impressionado e influenciado pela dinâmica de rios, marés e ventos, com grande sensibilidade, compôs um retrato da região:

Afuá tem um jeito especial: aqui o mato, a água e o céu cantam juntos uma inefável sinfonia. Aqui é muito importante a virtude da esperança. Navegamos esperando que tudo dê certo. Olhamos para o céu para ver se a chuva está chegando ou quando vai parar. Olhamos para os rios esperando quando a maré vai ser a favor. Olhamos para a baía esperando que a maresia termine e que a pororoca não se apresente, não. Olhamos para o salão paroquial esperando que o povo chegue com pontualidade. Nós aqui esperamos... Esperar aqui é muito importante.<sup>151</sup>

Nesse universo singular, perenizado por habitantes de culturas dos sentidos, outras cosmogonias, outros ritmos de vida e compreensões de mundo tornam-se visíveis e vivenciados em impressões escritas e

convivências pessoais. Seus saberes, fazeres e crenças trazem sempre, implícito ou explicitamente, marcas da presença de lugares pantanosos e flutuantes. Esses territórios, onde se surpreendem valorizações de expressões sensíveis e afetivas alinhavadas por populares insulares em seu meio ambiente, não podem ser tomados como “isolados e homogêneos, isentos de conflitos”.<sup>152</sup> Na maioria dos nove municípios sob a jurisdição da Prelazia de Marajó, significativa parcela dos moradores, apesar de dispersa em rios, furos e igarapés, continua reunindo-se para trabalhar, festejar, celebrar, reafirmando sociabilidades de seus modos de viver, pensar, trabalhar e estar no arquipélago.

Jerusa Pires Ferreira na conferência de abertura ao X Fórum Paraense de Letras, promovido pela Universidade da Amazônia, em outubro de 2004, apresentou um texto com o sugestivo título, *Memórias das águas*. Assinalou que, “na Amazônia, a água é presença e movimento, é a própria organização das paisagens culturais e humanas, anímica e definidora, a água é o bordão da memória”.<sup>153</sup> A compreensão de Ferreira ajuda a perceber, em semelhança ao pensamento de Victor Leonardi, que não é possível compor histórias de povos e culturas gestados ou habitados em ambientes amazônicos sem vislumbrar a pujante força gerenciadora do “líquido sagrado” na constituição de identidades, saberes e religiosidades locais.

Nessas terras insulares, arrimos de variadas memórias, congregaram-se histórias reais e fantásticas, forjadas por imaginários de culturas orais, fluviais e florestais. Leandro Tocantins, em livro intitulado *O rio comanda a vida*, recupera uma narrativa fantástica, popularizada entre viajantes que desciam, em navios gaiolas e transatlânticos pelos Estreitos de Breves,<sup>154</sup> ao longo dos séculos XIX e XX, especialmente, no soturno furo Aturiá, na volta do Vira-Saia, fronteira com o município de Melgaço. Segundo esse estudioso, os habitantes desse pedaço do arquipélago costumavam dedicar às divindades autóctones todo sortimento de roupas e trapos jogados por viajantes quando por ali passavam. A origem da “estranha oferenda” assenta-se numa narrativa repleta de códigos de povos de tradições orais, culturalmente moldados e sintonizados com correntes e seres das águas marajoaras. De acordo com Tocantins:

Uma canoa subia o furo nos primitivos tempos da conquista, e ao dobrar a volta do Vira-Saia surgiram pela proa centenas de botos, fungando e ameaçando a pequena embarcação, que ficou paralisada, sem poder prosseguir a derrota ou retroceder. Repentinamente, um coro de vozes se fez ouvir, entoado por jovens desnudas que afluíam das águas. As lindas iaras pediam roupas para cobrir o corpo, e tão logo as peças eram jogadas pelos caboclos atemorizados as visões desapareceram, e a canoa pôde continuar a viagem.<sup>155</sup>

No século XIX, o viajante e naturalista Henry Walter Bates, assinala Tocantins, também registrou entre “caboclos tripulantes do barco em que viajava” a referida narrativa. Apesar de trazer outros elementos, conservou o imaginário da oferenda como “superstição” criada pelas populações locais para manterem-se em sintonias com as entidades dos rios. Na atualidade, essa prática ganha outros usos e apropriações. Quando minha família habitava o espaço rural do município de Breves, eu e meus irmãos, ao avistarmos navios e princesas, pegávamos nosso casco e ficávamos no meio no rio para pedir que nos jogassem presentes. Era comum ganharmos comida, roupas e brinquedos. Hoje, quando se viaja pelo estreito de Breves ou por outros espaços da região, crianças carentes, geralmente acompanhadas de suas mães, procuram seguir a embarcação para pedir ajuda em dinheiro, roupas e alimentação.

As águas marajoaras gestam, então, relações de extrema dependência entre homem, mulher e meio ambiente, reveladas em sociedades, cidades, vilas ou casas flutuantes ali configuradas. A água é a grande metáfora da vida, pois dela, nela ou por ela emanam, correm e podem ser concretizadas todas as necessidades humanas, intelectuais, espirituais daqueles que habitam a ínsula. Somente populações inseridas num sistema de símbolos e crenças são capazes de assegurar suas específicas formas de vida e criar explicações para a existência de encantados, visagens, assombrações e seres míticos, tão fortemente desclassificados pela lógica ocidental cartesiana e iluminista como folclore, superstição e ignorância. Para essa ciência abissal, no mundo das populações tradicionais “não há conhecimento real; existem crenças,

opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas”.<sup>156</sup> Na contramão da razão colonizadora, populações marajoaras interpretaram e traduziram os códigos culturais em fronteiras, realizando uma espécie de “ecologia de saberes” na esteira do que advoga Boaventura Santos, para mostrar habilidade em articular saberes locais e saberes globais sem hierarquia e exclusão.

Nessa teia um escritor que não poderia faltar nas investigações por águas amazônicas, é Dalcídio Jurandir,<sup>157</sup> um dos maiores literatos paraenses, nascido no início do século XX, teve como palco de suas criações os “Marajós”, a Belém e seus bairros empobrecidos. Ecoou como uma voz que, durante cinco décadas de 1929 a 1979, em escritos carregados de uma poética das conflituosas vivências na região, denunciou em romances e artigos jornalísticos o abandono, a exploração social, a perene dificuldade enfrentada, historicamente, por populações locais, situadas nos mais diferentes espaços do imenso arquipélago.

A trajetória de Dalcídio Jurandir centrou-se, especialmente no Marajó dos Campos, por isso sua literatura traz um número muito grande de representações daquele universo. Fala de tempos de cheias, quando as águas do oceano invadem a paisagem, encharcando por prolongado período os campos; tempos de secas, quando o Amazonas expulsa as águas salgadas do mar tenebroso, decretando sua fase de reinar. Nesses distintos tempos, vaqueiros, agricultores, pescadores, trabalhadores do rio e da terra reorganizam suas vidas. O tempo do trabalho, do plantio, da colheita e do festar tem as marcas dessa inextrincável relação entre cultura e natureza.

Em carta encaminhada do Rio de Janeiro, para sua amiga Maria de Belém, no Pará, em 06 de junho de 1974, Jurandir recuperou marcas das águas em sua vida e na composição de seus romances.

Ainda teimam desnaufregar o navio. Ele virou fantasma, virou cobra boiúna. Sobre as enchentes em Marajó, o espetáculo é o mesmo. No meu romance “Marajó” eu falo da água invasora. O “Chove” está encharcado assim como “Três casas e um Rio”. Toda a minha obra flutua na enchente. Vejo o jacaré, o

peixe aruanã e os defuntos que escapam do cemitério alagado. Morei numa casa em cima d'água. Até hoje oiço os peixes e as marrecas e as chuvas enormes. (...) Marajó é ainda terra encantada. O gado anfíbio. (...) Quando Marajó desencanta?<sup>158</sup>

Maestro em orquestrar águas e fazê-las movimentar-se entre seus personagens, o artesão Jurandir trabalhou as palavras como barro, atribuindo-lhes ou recuperando sua vida sonora, rítmica, vocal. Recriou, com aguçada habilidade, falares regionais marajoaras de tradição oral, muitos deles, ainda hoje, em confrontos com outros códigos de comunicação do ocidental mundo letrado, perpetuados e retrabalhados pela economia de mercado em expansão na região.<sup>159</sup>

Utilizando-se, com virtuosidade, de uma linguagem, cujas marcas da oralidade regional são preservadas em recriações, traz à tona dimensões de vivências de diferentes grupos sociais, em suas desiguais maneiras de viver as contraditórias dimensões de miséria social, riqueza e de esbanjamento. As histórias, aventuras e desventuras da região são contadas a partir da valorização de ações e reações de personagens do seu mundo real, consentindo-lhes o direito de falar e deixar conhecer seus sofrimentos, conquistas, intrigas, projetos, em meio a uma natureza peculiar que dita regras de convivências.<sup>160</sup>

Sua primeira obra, *Chove nos campos de Cachoeira*, encaminha o leitor a não perder de vista, em seu monumental escrito literário, a indissociabilidade entre mulheres, homens e águas.<sup>161</sup> Produziu dez longos romances confeccionados para dar conta dos dramas, desventuras e dominações vivenciadas entre grupos de habitantes da Amazônia Marajoara. Rosa Assis assinalou que em Dalcídio as lágrimas dos personagens que choram seu abandono, dor e exploração social “são águas derramadas, são rostos lavados”.<sup>162</sup> Os cenários recompostos pelo romancista são variados.<sup>163</sup> Homens, mulheres, encantados, visagens, assombrações e bichos passeiam, com grande ênfase, refazendo espaços de curas mágicas ou sonhos perdidos pelas adversidades da vida. Se a água tira a vida, ela também rejuvenesce e permite invenções de convívios prazerosos.

Conduzindo seus escritos para rotas do Marajó das Florestas, Dalcídio recuperou em *Os viradores de madeira* cenários de uma intensa

peleja do homem com a natureza em suas lutas pelo sustento. Nessa composição ao refletir sobre a condição humana daqueles ribeirinhos diante do perigoso trabalho de derrubada da mata, que amassa coxa, parte rôtula, rebenta pé, mão, esmaga braço, mutila o corpo, visibiliza desasossegados trabalhadores das matas dominados pela voraz ganância de elites madeireiras instaladas na região, no espocar da Segunda Guerra Mundial. Naquele ambiente onde a vida em frações de segundos poderia ser reduzida a fatalidades, ribeirinhos desapareciam no meio da floresta e reapareciam com gigantescas toras, “amassando a terra que a chuva empapa nos últimos dias de maio”. Tendo seus corpos transfigurados pelos esforços sobre-humanos realizados para dar conta de “botar”, nas longas estivas, aquelas “munstras” madeiras de “duas a três toneladas”, esses homens “silenciosos e sombrios” da floresta comunicam-se em gritos ensurdecidores, como se “desejassem talvez que as vozes suadas e angustiadas do seu trabalho fossem ouvidas através do mato e dos rios. (...) Mas a distância abafava as grandes vozes dolorosas”.<sup>164</sup>

A terra tem ciúme daquele surdo clamor quase trágico. Naquele clamor, naquele ritmo atropelado de homens virando os toros sob o coro singular dos viradores de madeira que não tem a inflexão, a poesia (...). É um coro subterrâneo, sufocado, de vozes curtas que não cantam, praguejam e brandam soturnamente sobre o toro que não vira... A floresta recolhe as vozes na sua formidável solidão. E eles continuam a derrubar as coarubeiras, a rolar os toros, noite adentro, à luz dos candeeiros e dos fachos.<sup>165</sup>

Em tom poético, mas transpassado por um realismo que parece reconstituir aquele teatro vivo de escravizados homens em luta por sua existência, Dalcídio recria o sofrimento humano e conduz o leitor para as pulsações da dor, da desesperança, dos tropeções de solitários caminhos a que marajoaras pobres precisam repetir cotidianamente. “[...] Agora imaginem o drama embrutecedor desses homens lutando, se espremendo, de noite e de dia, para arrastar os toros em cima da estiva que eles antes preparam depois de destocar a estrada até a emboiação!”

Esses homens, em tempo de extração da madeira, nas secas da várzea e nas cheias das terras firmes, continuam trabalhando, muitas vezes, noite adentro, para completar a tarefa assumida de embarcar nos bate-lões, balsas e navios a madeira posta sobre o trapiche, saída da jangada ou vinda submersa pelo seu peso, depois da extração, com o apoio de aningas.<sup>166</sup> “E quando tombam nas redes no tapiri,<sup>167</sup> têm um sono de bichos, um sonho de troncos abatidos na vigília da floresta saqueada”.

As melhores peças desse sangrento trabalho partem para o mercado internacional. Ao mercado local, fica o “refugio”, o “desclassificado”, que depois é vendido na cidade a altos preços para famílias carentes. Na ambígua relação entre trabalho e moradia, as habitações dos ribeirinhos, no meio rural ou urbano, são improvisadas com restos de entulhos, tanto de empresas de construção civil contratadas pelo poder público para produzir patrimônios físicos da cidade, quanto de comerciantes e famílias de classe média que os descartam. A riqueza produzida com dor e ensurdecedor clamor de seus corpos atrofiados e enrijecidos esvai-se como o sonho de melhorar de vida no desaparecer das toras extraídas. Sobre o cotidiano de trabalho, vida e moradia dos homens com quem conviveu, Dalcídio não abranda sua pena na reconstrução desses ambientes. “Moram no tapiri durante todo o preparo da madeira. Roem jabá<sup>168</sup> ardido, um mapará seco ou carne do Marajó, carne de boi morto de doença que produz a “hemorroida sangrada” no pessoal... [...] Não há trovoada sem sono, não há mesmo fome quando às vezes falta o rancho, não há febre nem moição de corpo que os faça desertar de trabalho a 4\$000 diários a troco com direito a mantimento”.<sup>169</sup>

Dalcídio dormiu uma noite no tapiri de um amigo para assistir ao drama dos viradores de madeira. Durante a madrugada, ele acordou para “acompanhar a viragem noturna, espetáculo dos troncos humanos, curvos e viscosos, atracados a um toro imenso que não quer subir um lombo de terra, que escorrega do trilho ou corre numa descida”. (...) Um descuido, um pé que falseie, um esmorecimento e eis o homem debaixo do toro, ou no mínimo com a perna esmagada.<sup>170</sup>

D. Antônio Lustosa também ficou impressionado com essa via-crúcis garantidora do salgado pão de cada dia por “morenos” viradores de

madeira em meio à destruição da floresta marajoara. Registrando em sua viagem outros aspectos dessa emergente economia, despontada nos anos de 1930, o arcebispo percebeu “trapiches abarrotados de madeiras variadas e de grande valor”. Nas relações constituintes desse tipo de economia, o religioso comentou haver fortes negociantes em diversos pontos da região que exportam à Europa, poderosas cargas de madeira. Os pequenos madeireiros negociam sua produção com os grandes empresários do ramo. O transporte da madeira a portos de embarque para exportação chega através de jangadas tecidas por ribeirinhos, impelida a remo, à vela, ou rebocada por uma embarcação. Se os toros são muito pesados e correm risco de afundar, aningas são usadas para emboiá-los.<sup>171</sup>

Desde o processo de conquista da região, mulheres e homens de campos e florestas continuam vendendo seus corpos e juventude a poderes dominantes, cuja semelhança muito se aproxima ao coronel Coutinho, o todo poderoso do romance Marajó. “Dono daquele rio, daquela terra e daqueles homens calados e sonolentos que, nos toldos das canoas, ou pelas vendas, esperavam a maré para içar as velas ou aguardavam que lhes pagasse a cachaça”.<sup>172</sup> Seu projeto era espalhar numeroso gado, criado solto nos campos. “Ganhar com o menor esforço possível, aumentar suas terras e os seus rebanhos era, afinal, uma modesta preocupação que não ofendia a Deus nem ao próximo”.<sup>173</sup> A região, para muitos fazendeiros como coronel Coutinho, significava um mundo privado, de sua exclusiva e total dominação. “Qualquer pensamento para aliviar as condições do vaqueiro e das fazendas, era como um ato de invasão à propriedade”.<sup>174</sup> Conforme Jurandir, esses terra-tenentes desejavam sempre ter o povo sob seu jugo, para isso contavam com o apoio de funcionários municipais, elites políticas locais e estaduais. Os moradores da fazenda e seu entorno deveriam ficar agarrados a eles “como turu<sup>175</sup> dentro do pau”.<sup>176</sup>

Em meio a essas variadas aventuras e desventuras por rios, campos e florestas marajoaras, escritos de Sylvia Helena Tocantins,<sup>177</sup> poetisa, contista e romancista permitem outros mergulhos nos cotidianos vividos por populações de tradições orais, detentoras de saberes afroindígenas e em intensas simbioses com reinos animais, vegetais, minerais e humanos por ambientes anfíbios do grande arquipélago. Lembranças

de infância compartilhadas por essa literata com a indígena Jandyra re-compõem universos lúdicos construídos em cenários de águas.<sup>178</sup> “Nas horas de aguaceiro, ela corria a pular, batendo as pernas com uma ramagem fina. Comia peixe cru, tecia peneiras, cestos, fazia louça de barro”.<sup>179</sup> Sob os ralhos do pai e os conselhos da negra Jovelina, a menina Helena inspirava-se nas peraltices de Jandyra e com ela partilhava os mistérios e riquezas dos campos em tempos de chuvas.

Em *A lenda do amor eterno*, Tocantins recupera do imaginário marajoara histórias de bois misteriosos a desafiar habilidosos vaqueiros, cujo cenário envolve o rio, a cobra grande e os poderes da medicina popular sob a mediação de médicos da floresta. Nessa narratividade, esboçam-se novos elementos da complexidade que envolve o ser marajoara, em suas relações com o meio circundante e suas potentes forças cósmicas.<sup>180</sup>

Contavam que um boi misterioso desafiava o vaqueiro mais destemido e quando laçado corria para o rio e entrava n’água, mergulhando. Então a corda partia-se e no dia seguinte encontravam o resto da corda enrolada na margem transformada numa cobra grande. Dava um febrão no vaqueiro que só o pajé o salvava com rezas e *puçangas*.<sup>181</sup>

Em entrevista com essa literata, foi possível conhecer experiências e olhares de nordestinos migrantes sobre o mundo das águas marajoaras no contexto da Segunda Guerra Mundial. Helena Tocantins contou que seu pai, o fazendeiro piauiense Francisco Soares de Melo, no início dos anos 40, tomou conhecimento de que levas de nordestinos estavam vindo à Amazônia para trabalhar na região, especialmente nos seringais do Acre. Por ser nordestino, o fazendeiro resolveu dirigir-se à hospedaria Tapanã, local para onde eram encaminhados os retirantes, trazendo para sua propriedade seis famílias, cada uma com seis filhos.<sup>182</sup>

Quando atravessaram a baía de Marajó, essas famílias em diáspora ficaram impressionadas com a quantidade de águas ali reinantes. Segundo Tocantins, os três mil pés de coqueiros plantados por “negros, mulatos e mestiços” às margens do rio, nos limites daquela fazenda de seu pai, a quantidade e a facilidade de capturar o peixe e o contato com uma paisa-

gem completamente diversa do Nordeste brasileiro fizeram estas famílias de retirantes chamarem a região de grande paraíso. As águas e toda a riqueza que dela emana em contraste com o agreste e “faminto sertão”, em tempo de seca, permitem a construção de outras imagens da presença nordestina na Amazônia. Das memórias da romancista não emergiram versões das possíveis dificuldades, conflitos e limites vividos por aquelas seis famílias no Marajó dos Campos. Reteve especialmente trocas culturais no universo do trabalho, alimentação, crenças, rituais, saberes, cantorias estabelecidas com nativos da região, filhos e descendentes da África Negra erradicados nas fazendas paternas.

Entre o escrito e o narrado oralmente, o olhar de Sylvia Helena sobre o Marajó expressa singularidades.<sup>183</sup> Preferiu “vê-lo dentro da grandiosidade paradisíaca presenteada pela natureza. Ambiente rude e agreste, mas pleno de encantamento”.<sup>184</sup> Seus comentários trazem a imagem de um marajoara acomodado “como canarana e o mururé que dormitam em cima d’água e só caminham quando a maré os leva”. Sua leitura de mundo, a princípio, parece diferir da de Dalcídio Jurandir e Giovanni Gallo. Esse último procurando “desdobrar o direito e o avesso da ilha, suas misérias e riquezas”, evidenciou seus problemas sociais. Tocantins ao ler *Marajó*: a ditadura da água, de padre Gallo, interpretou-o como uma espécie de grito de denúncia e defesa da cultura e das gentes marajoaras, “de um certo modo enterradas na lama, morando em palafitas”. Mesmo sem assentar as bases de seu pensamento literário em torno dos contrastes da região, pode-se surpreender convergências com a escrita de Jurandir e padre Gallo em passagens de seus escritos. A assertiva torna-se visível, quando expressou consciência sobre a complexa vivência no Marajó dos Campos:

Marajó é um contraste de riquezas e misérias. Junto às cercas das majestosas fazendas, vê-se casebre de barro com portas de japá,<sup>185</sup> banheiros de palha, igarités<sup>186</sup> rústicas, balouçando nos igarapés, amarradas nos cipós de aninga, à beira dos barrancos. Mais além, sobre varais ou galhos, trapos estendidos e sobre jiraus, vasilhames de barro, cuias e colheres de pau. Ali um touro de raça, imponente roliço, racionado; aqui um cachorro magrelo e faminto, fare-

jando as toíças na esperança de um calango. Tudo na mesma paisagem esmeraldina, sem horizontes.<sup>187</sup>

Na perspectiva da infância enquanto inspiração e o “Marajó” como missão, configurações elaboradas por Sylvania Helena tracejam outros enredos da vida na região, especialmente ligadas às fazendas e áreas de pesca. Desse modo, seus romances dão conta de reconstituir a difícil vivência de africanos, indígenas, “mulatos” e mestiços em suas relações com fazendeiros e capangas da região, assim como práticas de sociabilidades e ódios que despontavam entre fazendeiros e enredavam todos seus empregados, tornando os arraiais de festas religiosas num barril de pólvora, pronto a explodir em brigas e gerar assassinatos. As origens desses rancores remontavam séculos, afirma Tocantins, conservados pelos antepassados e transmitidos adiante pelas futuras gerações. Alguns fazendeiros marajoaras eram oriundos do Nordeste brasileiro e ali desenvolveram rivalidades, fosse do ponto de vista de negociatas mal resolvidas, ou por causa de complicadas relações amorosas. Quando migravam para suas novas propriedades, traziam consigo seus dissabores, renovando-os nos campos marajoaras.

Em *A lenda do amor eterno*, apreendem-se sentimentos de aversões entre grandes coronéis dos campos com a intendência municipal belenense, na pessoa do ícone da *Belle Époque* paraense, Antônio José de Lemos. Nesse romance, conforme D’Oliveira, Tocantins, com a autoridade de quem viveu a realidade marajoara, rasgou véus de verdades encobertas por preconceitos, diferenças sociais, raciais e culturais. Pintando

a rotina das fazendas e dos agregados, as diversas manifestações folclóricas que acompanham os ritos e os mitos locais, a preocupação com a linguagem nativa fielmente reconstituída, os costumes, a miscigenação, as diferenças de classes e de raças em todas as suas nuances e as realidades duras dessas vidas que se mesclam e se desintegram como simples objetos de material perecível, sob a força imponderável das águas do destino.<sup>188</sup>

Proveniente da aristocracia da região, a sensibilidade da contista e romancista fez valorizar, em sua composição literária, as artimanhas da cultura popular e os jogos de poder das elites latifundiárias na foz do rio-mar. Tocantins revive pelejas entre linguagens de tradições orais e eruditas, crenças e saberes imbricam-se nas ações dos variados personagens. D'Oliveira, comentando sobre *As ruínas de Suruanã*, assinalou:

se impõe como documento de informação folclórica e étnica, relatando [...] os costumes, as crendices, rezas e cantigas, a miscigenação, além de abordar com perfeito domínio as questões: da impunidade, do roubo de gado, do abuso de poder, a invasão de limites, os desmandos em geral.<sup>189</sup>

A despeito de sua origem social, a poetisa, contista e romancista faz de sua produção literária um espaço para se refletir as relações de poder, dominação e hegemonia instaladas no mundo do trabalho e das sociabilidades marajoaras. Na compreensão de Stuart Hall, é preciso apreender a hegemonia de determinadas práticas culturais levadas a cabo pelas estruturas de poder econômico e político não como “uma questão de vitória ou dominação pura”, assim como não é “um jogo cultural de perde-ganha”, mas que está em sintonia com “a mudança no equilíbrio de poder nas relações da cultura; trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder cultural e não se retirar dele”.<sup>190</sup>

A maneira de compreender o mundo mítico-fantástico, marca profunda da identidade cultural marajoara, em Sylvia Helena emerge com outros tons. Seus escritos sinalizam um cenário primitivo, de uma gente que enfrenta, cotidianamente, “rigorosas invernadas de pé no chão e chapéu de palha”. Sabem conviver com o causticante verão, a terra rachada de onde brotam o juquiri espinhento, pois estão “sempre de bom humor”, habilidosamente encontrando remédio para todos os tipos de desesperanças a bater em sua porta. Nessa batalha desigual, silenciosa, Tocantins afirma ser o marajoara “um herói anônimo, na luta do ganha-pão”.<sup>191</sup>

No campo das religiosidades, a romancista assinalou que o marajoara é de uma credulidade máxima, capaz de ultrapassar a racionalidade cartesiana e atingir o sobrenatural. “Vive o nativo da ilha, num

labirinto fascinante de lendas e ‘causos’, campos e cerrados, planícies e igapós. Conserva a credence das gerações antecedentes, fiéis às suas origens indígenas”.<sup>192</sup> Nesse universo, lido como lento tal e qual o “giro vagaroso dos carros de boi”, desvela-se o mundo dos caruanas,<sup>193</sup> expressando fusões entre linguagens e potencialidades de culturas sonoras afroindígenas. “Quando a noite invade o espaço, há um toque de mistério sobre as palhas miserandas dos tejuparés,<sup>194</sup> na hora em que sopra a fumaça da mucurana,<sup>195</sup> vinda dos congares dos pajés, dentro da brenha cerrada. E no silêncio das horas perdidas ronca o tambor do carimbó, num ritmo sensual, contagiante, envolvente, cadenciado”.<sup>196</sup>

Sempre inspirada em suas lembranças de infância, quando traduz a vida na região, Helena Tocantins construiu uma tipificação do marajoara de verve submissa e respeitadora décadas atrás, muito inclinado a instrumentos de culturas sonoras multiétnicas, com mudanças em seu comportamento presente. “O caboclo que eu conheci quando criança tomava a benção até das patroinhas, usava chapéu de carnaúba debruado, faca na bainha, baeta vermelha de flanela durante as invernadas, tocava violão, flauta, banjo, cavaquinho, tambor. Hoje trocou a viola pelo radinho de pilha, a baeta pela capa de plástico, o chapéu pelo boné, já usa termos de gíria, da cidade grande”.<sup>197</sup>

Para a escritora, essa mudança joga à penumbra a beleza do passado marajoara. Traços culturais como a “ingenuidade do caboclo”, o encanto roceiro, o linguajar peculiar, o sistema de crenças em encantarias, visagens, assombrações, estão sendo consumidos e destruídos pela lógica do progresso em expansão como “punha de dois grumes, constrói e destrói ao mesmo tempo”. Nessas considerações, Helena Tocantins deixa entrever cuidados com a “conservação das tradições” que caem em desuso, sem mais evidenciar astúcias do popular marajoara para resistir às avassaladoras entradas de meios e equipamentos de mundos urbanocêntricos.

A riqueza do ser marajoara, apresentada por viajantes, religiosos, escritores e literatos, evidenciou a indissociabilidade de mundos visíveis e invisíveis, cultura material e imaterial. Tais escrituras ampliam horizontes da documentação agostiniana, que não permitiu sondagens mais densas em universos dos Marajós míticos, com suas fantásticas

histórias visibilizadas em poderes e pelejas de homens, mulheres e animais, que permeiam memórias orais de histórias locais. Todavia, não é difícil imaginar estranhamentos sentidos pelos religiosos, ao ouvirem modos de justificar fatos e origem das coisas, assim como podem ter se deixado envolver por tais lógicas de compreensões.

Se entidades das águas não aparecem nas narrativas agostinianas, seres desses ambientes líquidos e misteriosos, na concepção marajoara, são símbolos de vida e fertilidade. Sem as cobras, os rios secam, os animais desaparecem e a floresta morre. Nos motivos marajoaras, traços sinuosos e circulares expõem ventres maternos guardiãs de cobras, já no imaginário afro, cobras serpenteiam rios e terras, interligando espaços separados, como é possível vislumbrar em *Três casas e um rio*, de Dalcídio Jurandir, aspecto desdobrado no último capítulo. Já em narrativas agostinianas, frei Faustino Legarda contou em memórias publicadas em 1952, o que ouviu de exímios ribeirinhos a respeito de uma espécie do “aterrorizante” ofídio, em narrativa que expressa dúvidas e contaminações vividas em terras marajoaras.

Dizem que nestes rios marajoaras vivem gigantescos sucurijus, de 40 a 45 metros de comprimento. Nem acredito e nem descredo. Muitos dos caboclos contam-me haverem visto esta espécie de ofídios, produzindo, na sua marcha, volumosas ondas. Por diante de Afuá, já passou, um dia destes, um exemplar dos maiores. Ainda não vi, assim tão grandes, mas, já levei horrível susto, em certa expedição, por dar forte remada num que eu cria morto, sendo que ele tava tomando o sol entre folhas de mururé. Podia ter 06 dedos de diâmetro ou pouco mais.<sup>198</sup>

O sistema natural da região revelou aos padres que, para construir espaços sagrados, era preciso conhecer o tipo de material apropriado ao ambiente, pois, do contrário, enfrentariam sérios problemas com sua manutenção, especialmente em tempos de enchentes, quando determinados insetos sobem em busca de novos habitats. As características físicas do terreno de várzea, onde nasceu a cidade de Afuá, originaram um núcleo urbano muito *sui generis*, destacando-se, no panorama das

urbanidades marajoaras, por ser toda construída em cima de pontes, o que lhe rendeu o título de *A Veneza do Marajó*, única cidade a possuir leis municipais proibindo o tráfego de carros e motos em seu perímetro citadino. Por esses traçados físicos, durante mais de 50 anos, os padres debateram-se para vencer a presença malfadada do “cupim branco da terra, que devorava tudo em pouco tempo, sem fazer alarme, pois trabalhando por dentro dos esteios, corroía os empalmes do vigamento”.<sup>199</sup> A ação “maldita” dessa espécie de cupim só foi debelada nos primeiros anos do século XXI, quando a matriz de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição deixou de ser em madeira e passou a cimento.



Vista de algumas singulares ruas de Afuá. Na imagem, orelhão telefônico, rede de energia elétrica, banca de venda de bombons e pessoas conversando comungam espaços com expostos lamaçais em tempo de maré baixa. Arquivo da pesquisa, agosto de 2008.

Nesses textos trazidos para configurar desafios e dinâmicas da vida marajoara, é possível inferir a confecção de mundos amazônicos como palcos que disputaram diversos tipos de registros. Entre os séculos XVII e XXI, cronistas, viajantes, curiosos, cientistas, religiosos e literatos, lançaram-se águas adentro para contar sobre espaços, cul-

turas e aspectos geofísicos da região.<sup>200</sup> A importância desses escritos, numa sociedade plena de tradições de oralidade, em que as letras tiveram pouca importância na vida dos habitantes, aponta maneiras como percepções estrangeiras, nacionais ou regionais registraram passados localmente vividos. Moriz Schwarcz imprime a proposta de que esses olhares, alguns *enviesados*,<sup>201</sup> não apenas construíram outra imagem da cultura alheia, mas também “alteram e diferenciam seu próprio mundo, tornando-se estranho a si próprio. O estranhamento da viagem não é, assim, relativo ao “outro”, mas sempre ao próprio viajante, que se dá conta da própria relação de alteridade”.<sup>202</sup>



Bicitáxi afuaense, criativa inventiva que revela a perspicácia do marajoara, para adaptar suas necessidades às singularidades de um espaço urbano, protegido por leis municipais que não autorizam o uso de meios de transportes mais pesados na extensão da cidade, marcadamente rurbana ou com visíveis traços de cidade-floresta. Em época de campanha eleitoral, esses meios de transporte, acompanhados de caixas auto-falantes, são responsáveis por propalar músicas e planos políticos de candidatos a cargos eletivos na gestão municipal. Arquivo da pesquisa, agosto de 2008.

O projeto de evangelização agostiniano, em suas experiências com os Marajós, a partir de 1930, para conseguir instalar-se, criar raízes, expandir-se, enfrentou limites e resistências em função do insuficiente conhecimento apresentado em torno do regime das águas, das cosmologias e viveres na região. Necessitou adequar-se aos tempos de esperar, viajar e desembarcar, como registrou padre Faustino Legarda, nas muitas memórias que compôs, enquanto pároco de Afuá, Anajás e Chaves. Desdobramentos dessas relações constituem as bases das duas partes deste trabalho.

## CAPÍTULO II

# De jesuítas a agostinianos: encuentros e desafíos nos Marajós

*Aquí no hay supremacías: océano y río celebran las mismas nupcias en las aguas. Y solo el viento presencia los grandes gestos de la naturaleza. El Atlántico sumiso, deja que las aguas de barro manchen su azul profundo.*

Pe. Salvador Aguirre, O.A.R  
*La Prelatura de Marajó*

*Se a selva fecunda e ora verde falasse, teria com toda a certeza muito o que dizer. Diria sem dúvida que houve tempo em que ela foi manchada de rubro, pelo sangue de tantos inocentes imolados covarde e implacavelmente.*

Emílio Vieira Barbosa  
*Marajó: estudo etnográfico...*



## 2.1 Fabricando o elã, revendo a conquista

Desvendar novas rotas de navegação, apreender o regime dos ventos e das águas, estabelecer contatos com exímios remadores para captar, de suas sabedorias, como situar-se numa labirintuosa planície, que parecia se recompor quanto mais se avançava no curso de suas águas, foram prováveis preocupações que fizeram parte das motivações de nações, grupos e homens, ao pretenderem viajar, desbravar, povoar, colonizar, catequizar, (re)cristianizar a Amazônia Marajoara no correr dos séculos XVI e XXI.<sup>203</sup>

Na primeira década do século XVII, Portugal aventurou-se por esses ambientes “abastecidos de águas e talhados de rios”,<sup>204</sup> porque franceses, ingleses, holandeses, irlandeses, antecipando-se em navegar por essas rotas, aprenderam a dialogar com seus povos para estabelecer, ali e acolá, novos contatos. O medo de perder aquele importante território, contudo, jogou a Coroa portuguesa águas adentro do Mar-Dulce. Desenharam-se, a partir dali, motivações para a fabricação de inúmeras memórias, argamassa para a escrita de muitas histórias. Do lugar social e cultural de onde fossem produzidas e narradas, ganhariam continuamente outras conotações.

Uns produziram verdadeiros épicos da saga Portuguesa na terra das Amazonas;<sup>205</sup> outros, a narrativa de uma tragédia dizimadora de povos e culturas nativas.<sup>206</sup> Ainda apareceria aqueles que, ao trazerem à tona a fragilidade de um projeto de conquista, mostraram sequentes derrotas portuguesas para nações indígenas marajoaras, os “invencíveis na sua ilha inexpugnável”,<sup>207</sup> como prova da negligência inicial à “arma do evangelho”. O conjunto dessas escrituras demonstra tratar-se de encontros, resultando em frequentes tragédias para consolidar um projeto eurocêntrico, sustentado em pilares de expansão territorial, acúmulo de riquezas e ampliação de exércitos de almas. Tais ordenamentos dizimaram inúmeras nações indígenas que, ao se verem forçadas a criar outras táticas de combate e resistência, inventaram novas fronteiras e configurações étnicas, políticas e culturais. Os moventes sentidos e desdobramentos daqueles encontros iniciais parecem, no entanto, ainda hoje atormentar a escrita da história regional.

Nesse campo, crônicas, relatos e escritos religiosos inquietam historiadores. Quando se pretende apreender indícios para a produção de

uma história colonial, sem esses documentos dificilmente conseguir-se-á ir muito longe. Para lidar com eles, todavia, é preciso exercitar o olhar político, o saber interrogativo, na perspectiva apontada por Beatriz Sarlo,<sup>208</sup> caso contrário, estar-se-á mais uma vez, fazendo da escrita da história uma prática de colonialidade do saber.<sup>209</sup> Isenta da arte do questionamento, essa escrita continuará a reproduzir narrativas excludentes, que pouco conseguirá fazer implodir o contínuo<sup>210</sup> das experiências humanas, em pontos mais críticos das mediações culturais.

A partir de agora, o texto adentra narrativas de doloridos confrontos vividos em palcos de águas, matas e campos alagados, entre portugueses e nações indígenas, no processo de conquista dos Marajós a partir de 1616. A perspectiva é, ao visibilizar a importância desempenhada pela região para o entendimento mais inclusivo e contextualizado da história social da Amazônia,<sup>211</sup> questionar por que suas memórias documentais ficaram nos subterrâneos da escrita de uma História Regional/Local, que luta por sair de uma condição marginal, frente aos ditos epicentros dominantes, construtos da História Nacional/Global.<sup>212</sup>

Assim, ao revisitar textos de cronistas e historiadores, percebe-se que o modo como documentaram encontros, tragédias e negociações, entre conquistadores e populações a serem conquistadas, acabaram por consagrar uma memória religiosa, que entre as inúmeras derrotas e extermínios ocorridos nos Marajós, apresenta-se em vertente exclusivamente vencedora.<sup>213</sup> Em outras palavras, o ícone da Companhia de Jesus na Amazônia, padre Antônio Vieira, continuamente heroificado e até santificado, tanto pelos cronistas da Ordem quanto pela historiografia regional, transformase na única arma que faz o presente marajoara não se esquecer de seu passado, ou melhor, o passado reatualizado desdobra-se em espelhos do presente. Assim, não é o presente que parece manipular o passado, mas é a força de narrativas passadas que dirige o casco da história presente.

Desse modo, da expulsão da Companhia em 1759, até o início das políticas de recristianização, iniciadas nas últimas décadas do século XIX, com novas ordens vindas da Europa, como a dos Agostinianos Recoletos que chegaram ao Pará, em 1899, assumindo, a partir de 1930, a região marajoara, o passado distancia-se do presente em 140 anos. Po-

rém, a memória que se firmou como referência contra o esquecimento é a do “grande pacificador dos índios de Marajó”, o padre Antônio Vieira. Pelos fios do passado, o texto a partir de agora vai percorrer passagens da história colonial marajoara, refotografando rostos de sujeitos e contendas, para depois imiscuir-se nas trajetórias trilhadas pelos Agostinianos Recoletos, em sua luta para reatar o elã missionário, rompido pela Reforma Pombalina, inspirado na memória imortalizada de padre Vieira.

## 2.2 Conflitos em labirintos de ilhas

Os encontros entre nações estrangeiras, portuguesas e populações indígenas locais foram muitos. Do lado marajoara, diferentes etnias e cosmovisões de mundo apresentaram-se. Interesses diversos fizeram estrangeiros movimentarem-se, com a ajuda de saberes locais, por aquelas desconhecidas terras de “homens anfíbios”.<sup>214</sup> Mas as nações indígenas, guardiãs daquele imenso Vale, já com experiências de outros contatos,<sup>215</sup> situadas em margens de rios e igarapés, sentiram os novos rumores, aguardaram a afirmação dos presságios e colocaram-se de sentinelas para não serem facilmente capturadas.

A montagem de uma estratégia geopolítica era fundamental para Portugal assegurar a posse efetiva da imensa região, que desaguava a perder de vista por labirínticos rios e florestas. Antes da conquista, no entanto, era preciso dominar e proteger rotas e roteiros entre o Maranhão e o Grão-Pará.

Nessa faixa litorânea localizavam-se os índios Tupinambá, em grande número. Era preciso, de um lado, garantir a navegação e seu controle entre São Luís e Belém, assim como um caminho fluvial-terrestre, pelo interior; e, de outro, ocupar a faixa litorânea, submetendo e/ou pacificando os índios, pela força e pelos métodos persuasivos disponíveis.<sup>216</sup>

O labirinto de ilhas, os “Marajós”, e seus habitantes cravados na foz do território a ser conquistado não assistiram, passivamente, àquelas estranhas chegadas de gentes tão diferentes de suas visões humanas. Experientes em

contatos e guerras tribais anteriormente vividas, entre si e com outras nações, Aruã, Sacaca, Marauaná, Caiá, Arari, Anajás, Muaná, Mapuá, Pacajá e os batizados de Nheengaíba, enfrentaram as armas portuguesas por quase 40 anos. Esse processo já demonstra quão difícil foi a conquista da Amazônia e como os nativos habitantes, “da ilha que estava atravessada na boca do rio Amazonas, de maior comprimento e largueza que todo o reino de Portugal”,<sup>217</sup> posicionaram-se diante da voraz ganância lusitana.

Situados em diferentes pontos geográficos da denominada Grande Ilha de Joanes, essas nações lutaram em defesa de seus territórios, modos de ser e viver. Imaginários e memórias sobre suas forças, resistências, habilidades em lidar com canoas, remos, arcos, flechas, táticas de esconderijos entre matas e rios, podem ser encontrados em crônicas de religiosos do século XVIII, historiadores e viajantes do XIX, além de obras que compõem a historiografia regional contemporânea. O padre Jesuíta João Daniel foi um desses cronistas que, depois de viver 16 anos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, redigiu memórias do Vale Amazônico, dando conta de uma multiplicidade de experiências cotidianas de habitantes da região. Segundo Salles, tematizando terra, homem e cultura, os dois volumes de sua obra “ornadas de mitos e símbolos, lembra a lavra do rapsodo, aquele que canta ou recita estórias populares, adaptando-as a seu modo sem perder a autenticidade”.<sup>218</sup> No intuito de falar das infrutíferas expedições portuguesas em suas primeiras tentativas para conquistar o “gentil” do grande arquipélago, cujas entrelinhas já deixam ver o processo de fabricação de uma memória que evoca a atuação dos missionários na região, escreveu o padre cronista:

Muito deu que fazer esta nação aos portugueses, com quem teve muitos debates, contendias, e guerras. [...] Expediam-se tropas contra eles, mas os Nheengaibas, [...] zombavam das tropas, escondendo-se por um labirinto de ilhas, e de quando e quando dando furiosas investidas, já em ligeiras canoinhas, que com a mesma ligeireza com que de repente acometiam, com a mesma se retiravam, e por entre as ilhas se escondiam as balas, e já de terra encobertas com as árvores, donde despediam chuva de flechas e taquaras sobre os passageiros e navegantes, que além do risco da vida, se viam impedidos

a navegar o Amazonas, para onde não tinham outro caminho, senão pelo perigoso furo do Tajapuru [...].<sup>219</sup>

Apesar de, em 1623, os portugueses terem conquistado, na fronteira com a grande “ilha de Joanes”, os fortins flamengos ainda existentes em Santo Antônio de Gurupá e N. Sr.<sup>a</sup> do Desterro, construídos pelos holandeses e o forte de São José de Macapá, erigido pelos ingleses – objetivando assegurar a conquista do rio das Amazonas e expulsar “os piratas europeus” da região –, necessitavam organizar “entradas pelos sertões com o objetivo de descobrir terras, riquezas e escravizar os silvícolas”.<sup>220</sup> Para tanto, os colonizadores precisavam vencer outro obstáculo: dominar Aruã, no lado oriental e Nheengaíba, no lado ocidental, que povoavam o arquipélago de ponta a ponta.

O professor José Varella Pereira comenta que

afastados os estrangeiros, entretanto, a guerra não havia solução de continuidade, visto que os insulanos não se submetiam aos vencedores e nem permitiam passagem franca de canoas do Pará, através dos Estreitos de Breves em direção ao rio das Amazonas.<sup>221</sup>

Para tanto, uma segunda expedição, organizada em 1654 pelo capitão Aires de Sousa Chicorro, capitão-mor do Grão-Pará, chefiada por João Bittencourt Muniz, composta de 80 arcabuzeiros e cerca de 500 selvagens Tupinambá, “deveria levar a destruição desumana numa guerra injusta e inqualificável”<sup>222</sup> frente aos primitivos habitantes marajoaras.

Vieira Barbosa narrou que, imaginando Muniz ser o conflito tranquilo e a vitória certa, mandou um emissário com um destacamento oferecer o perdão e a paz aos selvagens, com a condição de tornarem-se fiéis a El Rei. Não lhes inspirando confiança, travou-se novamente um

choque sangrento, horrível e desastroso para os invasores. Os Nu-Aruacs, como onças de suas selvas e campos sem fim, encurralaram-nos num cerco de musculosos guerreiros cor de ébano, pondo-os numa situação crítica. O troar mortífero, inútil e ineficaz dos mosquetes, era respondido pelo silvo das

‘taquaras’ e das flechas, que zunindo iam cravar-se balançantes no peito dos soldados de Muniz.<sup>223</sup>

À medida que avança a narrativa de Barbosa sobre “A conquista do Marajó”, emerge um tom grandioso, cheio de lances cinematográficos, tornando o próximo combate uma espécie de épico da história regional, com o objetivo de enaltecer os filhos da terra, desqualificar os portugueses para chegar ao “Valor do Missionário”. Desse modo, conta Barbosa que o capitão João Bittencourt Muniz, ao tomar conhecimento do resultado do contato, ficou “assombrado com o que viu; permaneceu como que pregado ao solo, com os movimentos instantaneamente paralisados”.<sup>224</sup>

Os bravos Tupinambá entraram naquela luta com o apoio de portugueses e suas armas. Ao final da “batalha medonha e encarniçada”, apesar de morrerem 250 Tupinambá, somente 30 portugueses e inúmeros habitantes da “ilha”, a expedição não saiu vitoriosa. No ano seguinte, organizou-se uma nova tentativa para acabar com a valentia dos bravos guerreiros marajoaras, sob a orientação do novo governador André Vidal de Negreiro, apoiada pela Câmara de Belém. Essa empreitada pretendia o extermínio e o cativoiro das nações marajoaras, mas

quem havia de pacificá-los eram os santos Missionários e não os portugueses, com os seus mosquetes e arcabuzes impiedosos, que lavraram o ódio, a perseguição, a fome, a miséria e a destruição no seio desses pobres seres, que apesar de serem bárbaros, eram também humanos.<sup>225</sup>

Nessa narrativa, Barbosa colocou-se contra atitudes dos conquistadores portugueses, mas ficou embebido na lógica de que o sucesso do projeto civilizador estaria assegurado somente com a presença da religião.<sup>226</sup> “Os jesuítas iluminados simplesmente pelo ideal cristão, não encontraram nenhum obstáculo que os impossibilitassem de cumprirem os seus deveres religiosos. [...] Fazia esses sacrifícios inauditos e inenarráveis, para atrair os ameríndios à civilização”.<sup>227</sup>

O renomado historiador português, João Lúcio de Azevedo (1855-1933), especialista nos estudos sobre a Companhia de Jesus, conhecido entre os pesquisadores brasileiros que se debruçaram nos estudos coloniais

a partir das primeiras décadas do século XX, narrou: “Em 1659, Vieira consegue reduzir as tribos de Marajó. O feito é extraordinário e quase milagroso. O que não tinha alcançado a força das armas, obtém-no a doçura do evangelizador, a fama repercutida de suas virtudes, a sublime confiança com que vai *metter-se entre os cannibais: tal Anchieta entre os tamoyos*”.<sup>228</sup>

A valorização que Azevedo e Vieira Barbosa fizeram do papel dos religiosos no processo de conquista da Amazônia incorpora-os ao movimento de fabricação de uma memória sobre a Companhia de Jesus na região, com destaque para os feitos de padre Antonio Vieira. Como historiadores dos séculos XIX e XX, essa construção vinha sendo arquitetada desde o período colonial pelos próprios regulares. Cardoso e Chambouleyron, por exemplo, trabalhando relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará do século XVII, captam em diferentes passagens das crônicas e relações escritas pelos religiosos, um contínuo noticiar de martírios vividos pela ordem.<sup>229</sup>

Um episódio recorrente em obras que compõem a historiografia Amazônica a esse respeito é o naufrágio, ocorrido em 1643, com a viagem do “padre Antonio Figueira e quatorze missionários”, saída de Portugal em direção ao Maranhão e Grão-Pará. Moreira Neto é um dos autores que apresenta essa narrativa:

Luís Figueira conseguiu recrutar, nos vários colégios da Companhia em Portugal, quatorze missionários, todos portugueses, a quem se deveriam somar mais dois, do Maranhão. O navio alcançou a ilha do Sol, nas proximidades de Belém, onde encalhou e mais tarde foi destruído pela maré. Parte dos passageiros, entre os quais Luís Figueira e outros padres, tomaram uma jangada e, com ela, foram dar à ilha de Marajó, onde os índios Aruans, em guerra com os portugueses, os mataram a todos.<sup>230</sup>

A persistência do fato na escrita da história regional fez algumas narrativas incorporarem ou silenciarem certos elementos.<sup>231</sup> Independente dessa questão, a qual abriria uma outra averiguação,<sup>232</sup> interessa acompanhar a maneira como a própria escrita missionária foi sendo importante ferramenta, não somente contra o “naufrágio do esquecimento”, mas como a Companhia gostaria de ser vista tanto no presente quanto no futuro.

Obviamente não se pretende negar o papel desempenhado pelos religiosos como grupo de destaque na conquista da Amazônia, – que, para o caso marajoara, a atuação de Vieira, como insiste o professor Varela, foi fundamental –,<sup>233</sup> mas sinalizar que o próprio historiador, muitas vezes sem observar armadilhas do documento ou da informação que recebe de outras pesquisas, ao passá-la adiante sem inquiri-la e cotejá-la a outros enunciados históricos, vai contribuindo para reatualizar a memória de determinado(s) sujeito(s), ajudando na reconstrução de sua(s) identidade(s) social(is). Como reflexo, outros rostos e trajetórias vão sendo desfiguradas.

Apoiado nos debates acalorados pelo professor Varela, é possível dizer que, quando se discute a conquista da Amazônia, geralmente não se leva em conta o lugar estratégico que os Marajós desempenharam nesse processo. Como se vinha acompanhando anteriormente, as expedições organizadas por capitães portugueses, apoiados pelos Tupinambá para derrotar aruã e nações nheengaíba, não obtiveram sucesso, apesar de o medo das armas de fogo os terem forçado a destruir suas aldeias da beira do rio, construindo lugarejos no centro daquele arquipélago alinhavado por igarapés, igapós e lagos.

Que não podendo esses índios ser localizados em nenhuma parte ficaram eles habitando toda a ilha, e lutando com táticas de guerrilha e uso de setas envenenadas que apareciam de repente e atacavam para recuar, rapidamente, em suas canoas a velas de jupati, diante da exasperação dos colonos e seus arqueiros desarvorados.<sup>234</sup>

A exposição acima é parte de fragmentos de uma carta escrita pelo padre Vieira à Coroa Portuguesa, depois que conseguiu um acordo de paz, entre os dias 22 e 27 de agosto de 1659, com chefes das sete nações Nheengaíba no rio Mapuá, no interior daquele que ficaria conhecido mais de um século depois, como o espaço rural do município de Breves.<sup>235</sup> A partir dali, finalmente minimizaram-se antigas hostilidades, iniciadas desde a tomada do Forte de Santo Antônio em Gurupá, o que não significou a efetivação de um acordo de cavalheiros, fossem com religiosos ou com colonos portugueses.

Sobre a saga da Companhia pelos rios da Amazônia, o padre João Daniel, em suas memórias de cárcere, escreveu que inúmeros inconvenientes praticados por parte dos portugueses, para tentar vencer os Nheengaíba com balas de escopeta, só deixaram de ocorrer quando as “armas do Evangelho como prudência, mansidão e paciência” entraram em cenas da conquista. “O grande Vieira, expondo a sua vida pela dos portugueses, e aumento da pátria, se ofereceu” para ir até os bravos guerreiros, “acompanhado do seu Santo Cristo, o melhor peito de aço” de todos os confrontos, usando a mesma tática com a qual a Companhia “conseguiu a paz nas maiores empresas dos portugueses em todas as suas dilatadas conquistas da Ásia, África” e agora da América.<sup>236</sup>

Daniel conta ter sido, com essa arma, que o padre Vieira se meteu entre os indômitos nheengaíba, sendo bem recebido.

próspero sinal de sua embaixada, e faustos anúncios do desejado efeito. Propôs-lhes com a sua inata eloquência e natural retórica as conveniências da paz com os portugueses, os grandes danos da guerra e, sobretudo, os muitos bens da fé de Cristo, que lhes ia pregar.

Deixando os nheengaíba menos bravos, relata Daniel, Antônio Vieira tirou do peito a imagem do Santo Cristo e entregou aos indígenas, “dizendo-lhes que ali lhes deixava aquele tesouro que mais estimava, e lho dava por penhor do muito que os amava; que considerassem diante dele as grandes conveniências, que lhes propunha, e que esperava depois lhe dessem resposta do que ajustassem entre todos”; feito isso retornou para Belém.

No ano seguinte, depois de voltar de Lisboa, “o grande Vieira” reencontrou-se com os nheengaíba do rio Mapuá. Ao desembarcar, os indígenas foram levar-lhe “a dita imagem que lhes tinha deixado em refém e com o mesmo respeito a veneraram em todo aquele ano que a tiveram consigo”. Conta Daniel que, depois de colocarem a imagem nas mãos do padre e tendo discutido entre si a proposta apresentada, cessaram as perniciosas guerras de 20 anos, resolvendo abraçar a fé de Cristo e fazer as pazes com os portugueses.<sup>237</sup> Aquele tratado, firmado em 1659, assegurava a implementação de duas linhas de frente da polí-

tica portuguesa no Vale Amazônico: a liberdade para se navegar pelos estreitos de Breves, porta de entrada à extração de muitos haveres, riquezas e passagem obrigatória para quem desejasse alcançar Macapá e a Guiana Francesa; e afirmava a presença e importância da missão jesuítica na pacificação do gentio por meio dos aldeamentos.

No caso dos Marajós, após o acordo que possibilitou o trafegar livre das canoas pelos estreitos da grande “ilha”, os missionários da Companhia criaram um primeiro aldeamento no sítio do próprio Mapuá, iniciando o difícil processo de catequização daqueles que aceitaram ali morar. O padre João Daniel conta que, depois, esse aldeamento foi transferido para a missão da Ilha de Guaricuru (Melgaço),<sup>238</sup> dedicada com uma boa e bizarra Igreja ao glorioso São Miguel, além de boas casas de residência dos seus vigários e diretores.<sup>239</sup> Essa missão era composta por indígenas nheengaiá, mamaianá e alguns poucos chapouna. Além da aldeia de Guaricuru, os religiosos fundaram próximo dali a aldeia Arucará, de onde se originaram a Vila de Portel e a aldeia Araticu, transformada depois da expulsão dos religiosos, em vila de Oeiras,<sup>240</sup> hoje Oeiras do Pará, terra de onde se desmembrou o município de Bagre.

O cronista da Companhia narrou que a aldeia de Araticu estava situada em grande planície, com muita fartura de peixe e caça. Compunha-se de indígenas de várias nações, dentre essas ganharam destaque, nas escrituras, guaianá e maraanun. Já a aldeia Guaricuru tinha, em sua frente, uma linda baía e um furo para o Tajapurú. Era muito farta e muito sadia porque estava sempre lavada pelos ventos. No fim daquela larga baía, encontrava-se outra formada pelas águas dos rios Pacajá e Guanapu (Anapu). Às margens daquela nova baía localizada em terreno alto, na parte sul, estava a “grandiosa missão de Arucará”, hoje vila de Portel.

É a mais populosa de todas as que tinham a seu cargo os missionários jesuítas, com uma bela Igreja não só no material, mas também no formal de bons ornamentos. Compõe-se das nações nheengaiás, mamaianases, oriúenas e pacajazes.<sup>241</sup>

Seguindo o percurso do cronista jesuíta, deixando a parte sul em direção ao Cabo Norte, o cruzamento das águas do Amazonas com o rio Xingu faz avistar a fortaleza de Gurupá. Ali existia uma

povoação de portugueses anexa com seu vigário, e com um muito devoto convento de religiosos capuchos da província da Piedade, donde costumavam prover todas as missões da sua administração. Ao pé há uma pequena povoação de índios.<sup>242</sup>

Foram os capuchos da Piedade os construtores das primeiras povoações dos Aruã, aldeados nas ilhas Cavianas, Mexianas e de Santo Antônio, hoje Chaves,<sup>243</sup> na chamada contra-costa dos Marajós, na parte Norte do Amazonas. Sem maiores delongas, Daniel vai deixando rastros daquilo que considerou como bom trabalho realizado por esses missionários e o modo como catequizaram o gentio marajoara.

Como membro da Companhia, Daniel, nas passagens em que falou das nações indígenas marajoaras, especialmente da parte florestal, construiu uma memória harmônica de vivências entre religiosos e habitantes da região. Deixando de lado, por exemplo, a tese da inconstância da alma selvagem, tão discutida entre os estudiosos do período, aspecto fundante na leitura dos tempos de recristianização da Igreja na Amazônia Marajoara, sua escrita beira a um tom romanesco. Procurou mostrar que qualidades como afetividade, justiça e honestidade, apresentadas pelos filhos das robustas nações nheengaíba, foram resultantes do belo processo de educação cristã conseguido pelos religiosos. Por outro lado, não deixou de engrossar a tinta quando discorreu sobre a expulsão da ordem pela Lei Pombalina, apontando veementemente estragos causados à vida das populações locais.

A força dessas memórias fez-se presente nos primeiros escritos produzidos pela Ordem dos Agostinianos Recoletos, ao assumirem, em outubro de 1930, a Prelazia de Marajó.

Expulsados los jesuitas en 1759 por el masón Pombal, todo quedó en el mayor abandono. Los indios se dispersaron, el culto quedó interrumpido o continuado en algunos lugares por

sacerdotes poco celosos. Las Iglesias fueron desapareciendo, quedando hoy, y no completa, la iglesia de Monsarás.<sup>244</sup>

Memórias coloniais redigidas por D. frei Caetano Brandão, bispo do Grão-Pará, na Era Pombalina, foram recuperadas em escritos agostinianos para mostrar que a ignorância religiosa dos marajoaras de Breves era retrato do abandono espiritual, ao qual ficaram relegados esses moradores, depois que a Coroa expulsou os padres da Companhia de Jesus da região.

[...] No ano de 1786, a 12 de Junho aportamos a um pequeno lugar denominado Breves. Consta de alguns moradores pardos ou índios. Não tem igreja, nem capela, e dista da freguesia que é a vila de Melgaço um dia de viagem, por isso se acham muitos ignorantes na doutrina. Perguntando a um grande número de mulheres e meninos quem era a Mãe de N. S. Jesus Cristo não souberam responder-me. Preguei e ensinei o que pude em tão pouco tempo. Recomendiei a um homem mais inteligente que instruisse aos meninos, para o que lhe dei alguns livros. Crismei, visitei-os nas suas casas estimulando-os ao trabalho corporal e ao de salvação, e às cinco horas da tarde os deixamos.<sup>245</sup>

Cinquenta e três anos depois que frei José reescrevia o que noticiou o prelado para que a memória da Companhia de Jesus e seus feitos não fossem esquecidos da história marajoara, isto é, em 1999, os bispos da Prelazia de Marajó e da Diocese de Ponta de Pedras, em pronunciamento sobre a triste situação econômica e de vida da região, não deixaram de homenagear padre Vieira e nominá-lo como inspiração daquela nova luta religiosa e social.

Diante dessa situação, os bispos da região de Marajó sentem-se no dever de homenagear o Pe. Antônio Vieira, cujo terceiro centenário de sua morte, comemoraram em 1997 as Igrejas de Portugal e do Brasil. Vieira chefiou, nos idos de 1659, a primeira expedição missionária ao Marajó e proclamou, em carta dirigida ao rei de Portugal, o extraordinário êxito da sua missão.<sup>246</sup>

Conforme as escrituras dos bispos, Vieira, por ser “perseguido pelos colonizadores, foi obrigado a voltar para Portugal e lá, no memorável Sermão de Epifania, proclamou a exigência evangélica para adotar um posicionamento da Igreja diante das injustiças praticadas contra o povo, sobretudo pelas Câmaras de Belém e São Luís”.<sup>247</sup> Na imorredoura memória do padre que não se curvou diante dos poderosos, os bispos marajoaras, mais de 300 anos depois, vestiram-se como Vieira para entrar, na arena da luta social, em defesa da dignidade, justiça e em prol de populações marajoaras subjugadas por poderes locais e regionais. Como se pode perceber, a confecção das teias do passado, cuja moldura é o retrato do erudito padre missionário, foi tão artisticamente tecida, que suas vestes e seus exemplos são reutilizados como armas na invenção de um presente às vivências marajoaras.

Por fim, é preciso ainda recuperar aspectos da ambígua importância dos missionários coloniais na história da região. No próprio pronunciamento dos bispos, é possível depreender tais dimensões. Se o padre Antônio Vieira foi o único a conseguir estabelecer o acordo de paz em 1659, depois das sequentes derrotas portuguesas para nações Nheengáiba, tornando possível o acesso e tráfego de canoas e embarcações aos rios marajoaras, acabou abrindo as portas da região à escravização e extermínio dos aborígenes. “Esse contato ‘pacífico’ teve efeitos perversos para as populações indígenas que foram deculturadas, destribalizadas, e dispersas pelo território amazônico e pela costa norte da América do Sul”.<sup>248</sup>

As sofridas peijas enfrentadas por homens e mulheres amazônicas, empurrados para a contramão de benesses produzidas pela abertura da região ao capital internacional, na atualidade, precisam mais do que nunca, de acordo com a visão dos religiosos marajoaras e amazônicos, de um “Vieira a brandir o martelo de sua eloquência em favor dos sem-voz e sem-nada, solicitando aos ‘com tudo’ a conversão do coração e das atitudes, porque se não houver conversão, serão camelos tentando abrir o buraco da agulha para entrar no Reino dos céus”.<sup>249</sup>

Nutrido-se de aspectos do viver missionário colonial para reforçar sua atuação em territórios do grande labirinto de ilhas, a Ordem dos Agostinianos Recoletos recriou, na contemporaneidade, papéis exercidos

pelos jesuítas. Nesses meandros, manipulou memórias históricas, projetando-as conforme suas conveniências, justificando, entre os sentidos de sua presença na região, a necessidade de não esquecer os precursores da missão em tempos de recristianização. Concluída a rota por essas águas que prolongam a existência do Amazonas no Marajó das Florestas, sob o leme do cronista João Daniel dos historiadores de meados do século XIX e correr do XX, o trabalho percorre, a partir de agora, em novas embarcações, desta vez conduzidas por padres agostinianos, a partir de 1930, por rios, campos e florestas, do complexo arquipélago marajoara.

## 2.3 Nas trilhas de Vieira

Não existe povo sem formas culturais. Por isso, evangelizar é também assumir e transformar as culturas.<sup>250</sup>

Colonização e evangelização foram dimensões amalgamadas no processo de conquista da Amazônia a partir de 1616. As mediações culturais entre colonizadores, indígenas, africanos, religiosos e colonos, estabelecidas na região, tornam-se mais visíveis quando o pesquisador procura se debruçar em formas de contatos e experiências de tradução cultural desenhadas e vividas pelas ordens religiosas, nas interfaces com incontáveis nações indígenas<sup>251</sup> e depois com africanas, espalhadas em cantos e recantos da imensa planície amazônica.

Longe desse caminho, torna-se difícil discutir os rumos que tomaram os desenhos de um projeto português no Vale Amazônico, desconsiderando a atuação das ordens religiosas que parecem ter apresentado melhores ferramentas políticas para a conquista espiritual e material do gentio.<sup>252</sup> Essa dominação da alma selvagem, entretanto, indica não ter se efetivado plenamente, mesmo com os religiosos que aqui estiveram entre os séculos XVI e meados do XVIII e com os missionários capuchinhos a partir de 1840, uma vez que grupos humanos habitantes da região, especialmente indígenas, continuaram, nas últimas décadas do

século XIX, sendo o grande alvo de políticas recristianizadoras esparamadas dentro e nos raios do Coração da Amazônia.

No alvorecer do século XX, num tempo de separações e reaproximações entre Igreja e Estado, a Amazônia, assim como o restante do Brasil, tornou-se palco para onde navegaram diversas ordens religiosas europeias.<sup>253</sup> Encontrando populações com expressões, saberes e experiências de matrizes afroindígenas que não sucumbiram aos violentos processos colonizatórios, iniciados no século XVII, essas ordens procuraram, conscientemente, conforme D. Alquílio, inscrever em modos de vida da região suas percepções de cultura e sociedade. Traduzidas em valores, costumes, línguas, religiosidades constituíram relações de encontros e infinitos confrontos culturais, gerando lutas e negociações ainda hoje não definidas.<sup>254</sup>

Interfaces desses processos mostram não ter um começo fixo, porque antes mesmo que a colonização da terra das Amazonas fosse oficializada pela Coroa portuguesa, grupos nativos, aqui habitados, já traziam consigo fios esgarçados de outros relacionamentos culturais.<sup>255</sup> Nesse sentido, procurar dialogar e trabalhar memórias sociais diversas, a partir de pontos representativos e significativamente reveladores, de encontros e confrontos entre diferentes visões de mundo, permite visualizar a história social de uma região que, experimentando processos de mudanças, teve redefinida a fisionomia de seus espaços, gentes e paisagens. Como assinalou Hoornaert, uma história do cristianismo no Brasil não pode evitar o confronto com essas duas realidades básicas: o mundo indígena e o mundo africano.<sup>256</sup> No arquipélago dos Marajós, é possível dizer que, em tensos litígios, identidades mestiças locais com identidades religiosas espanholas, quase sempre diferentes e muitas vezes divergentes, foram negociando e recompondo-se em relações dinâmicas e provisórias, gerando deslocamentos de valores e crescentes incertezas de posicionamentos sociais no “descobrir-se” de si e revelar-se para o outro.

O contato entre marajoaras de campos e florestas e agostinianos pode ser entendido como uma renovação, na contemporaneidade, que “realça o extraordinário encontro de povos postos em cena pelo ‘descobrimento’ e colonização efetuada pelos portugueses na ‘sua América’”. Culturas radicalmente distintas foram obrigadas a refazer valores, re-

criar códigos de comportamento e sistema de crenças”.<sup>257</sup> Mesmo que a região já tivesse experimentado, em outros tempos, a chegada de religiosos colonizadores, esse momento, pela forte atuação da Ordem dos Agostinianos Recoletos em quase toda a vasta planície marajoara, já alcançando quase 90 anos, por suas construções, projetos assistenciais, articulações e recentes enfrentamentos políticos, tem produzido remodelamentos de significativos alcances nos modos de vida da região.<sup>258</sup>

A primeira catequização, quando a conquista espiritual amazônica e marajoara esteve orientada por ordens religiosas como capuchos de Santo Antônio, jesuítas, franciscanos, carmelitas, mercedários, legou às populações o nascimento de um “catolicismo moreno, de muita reza pouco padre, muito santo pouco sacramento, muita festa pouca penitência, muita promessa poucas missas”.<sup>259</sup> Já o catolicismo trazido pelos agostinianos veio assentado em outra orientação espiritual, pois passaram a pregar um evangelho esclarecido com base nos sacramentos.

Por esses termos, antes da instalação da Prelazia de Marajó, os padres seculares que ficaram assistindo aos povoados, após a expulsão das ordens religiosas da Amazônia pela Lei Pombalina, na segunda metade do século XVIII, construíram, com as comunidades locais, outras relações com o sagrado. Pelo seu tempo de permanência nos lugarejos, vilas ou povoados, esses padres tornaram-se, geralmente, pessoas comuns aos habitantes. Não por acaso, erigiram patrimônios próprios. Em Soure, por exemplo, quando as primeiras edificações da Prelazia de Marajó começaram a ser levantadas e os primeiros agostinianos iniciaram o trabalho de organização do patrimônio paroquial, eram de propriedade de um padre a residência e o terreno comprados para instalar a primeira morada da comunidade religiosa.

Parafaseando Hoornaert, é possível dizer que houve, nesse tempo, mais semelhança com o período colonial, quando

tinha um cristianismo autônomo, sem ligação com o episcopado e muito menos com Roma, sem interferência de ninguém, a não ser a visita esporádica de missionários ambulantes a fazerem “missão”.<sup>260</sup>

Do que com o novo cenário desenhado em tempos de romanizações.<sup>261</sup> Era um cristianismo às avessas, um grande contrassenso, como bem frisou o referido autor. Entre a expulsão dos Jesuítas e o início de práticas romanizadoras na Amazônia, especialmente nos Marajós, foram mais de 170 anos. Nesse longo processo, é importante saber o que aconteceu com aldeias, povoados e vilas espalhados pela região em termos de orientação espiritual. Teriam tais espaços ficado desprovidos de formação cristã até os finais do século XIX, quando novas ordens começaram a se fixar por toda região, inaugurando uma nova etapa de catolicismo na região?

O historiador e antropólogo Márcio Couto Henrique, em importante pesquisa sobre a missão dos capuchinhos na Amazônia do século XIX, comenta o grande vazio existente na historiografia sobre esse período. O silenciamento dessas informações, segundo Henrique, não se dá pela inexistência ou insuficiência de fontes, mas pelas formas como estes missionários instalaram-se e como foram vistos na região a partir de 1840.<sup>262</sup> De 1759 a 1839, de fato, os grupos indígenas ficaram numa situação de quase abandono, menciona o pesquisador. De outro modo, o espocar de 1840, quando as relações entre Igreja e Estado reconfigura-se, uma das preocupações do Império foi com as populações indígenas. “Através do Aviso de 18 de janeiro de 1840, o regente Pedro Araújo Lima solicitou à Santa Sé a vinda de missionários capuchinhos para algumas províncias do Brasil, comprometendo-se a pagar suas passagens e, a cada um, a diária de quinhentos reis”.<sup>263</sup> No mesmo ano, já estavam instaladas, na Província do Pará, três missões e em seguida, ocorreu a chegada de algumas outras.

Tuteladas pelo Estado, enfrentando inúmeras dificuldades para viver junto aos indígenas e não gozando da autonomia desfrutada pelos jesuítas dos séculos XVII e XVIII, o penoso trabalho que os capuchinhos tentaram realizar, na Amazônia do XIX, fez-se memória provisoría e pereceu na documentação de época.<sup>264</sup> Tais práticas, contudo, serviram para que folcloristas, historiadores, jornalistas e, até mesmo, presidentes da Província, ainda que por meio de críticas, perpetuassem mais uma memória da atuação da Companhia de Jesus, na pessoa do padre Antônio Vieira. Assim, no pulular das primeiras três décadas do século XX, tornou-se compreensível entender porque os agostinianos re-

coletos, ao desembarcarem na “ilha” outroramente habitada por Aruã e Nheengaíba, colonos portugueses, africanos e outros grupos étnicos, quiseram retomar o elã missionário rompido pelo maçom Marquês de Pombal, em 1759, entre jesuítas e populações locais.

Depois de sofrerem violentas perseguições na Espanha, a partir de 1835, com o decreto governamental que extinguiu os institutos religiosos, gerando a exclausuração de seus membros e confisco de seus bens, foi reavivada, após meados do XIX, a Congregação dos Agostinianos Recoletos da Espanha e Índias, em fevereiro de 1899 que aportou no Brasil para iniciar experiências de desafios, embates e descobertas em meio a diferentes populações. No Pará, a Ordem desembarcou em julho do mesmo ano e, no ano seguinte, instalou a comunidade na residência de São João Batista.

A vinda dos agostinianos para o Brasil, além de fazer parte do projeto de reconquista espiritual, cumpria desígnios muito próprios. As dificuldades que o arcebispado de Belém tinha em acompanhar o cotidiano da vida religiosa dos habitantes do vasto território paraense; a necessidade de conter o avanço do protestantismo norte-americano, que desde meados do século XIX marcava presença na região; a urgência em promover uma reforma na política de evangelização para reavivar o elã missionário e, conseqüentemente, a reorganização das antigas ordens e nascimento de novas congregações, numa época em que a Europa vivia sob forte onda anticatólica, indicam alguns dos diferentes motivos que levaram os agostinianos recoletos, em 14 de abril de 1928, a obterem a elaboração da bula *Romanus Pontifex*, fundando a Prelazia de Marajó, com sede em Soure, depois de já terem fundado a Prelazia de Lábrea, em 1926, no Amazonas.

Imagens do local onde se instalaram, em 1930, os três primeiros religiosos da Ordem foram registradas em obra sobre os cem anos da chegada dos agostinianos no Brasil: “Os missionários a encontraram desprovidos até de uma residência para moradia. Foi preciso começar tudo em território quase totalmente mergulhado nas trevas da ignorância religiosa e, por isso, distanciado de uma vivência cristã”.<sup>265</sup> Carregados de um discurso e de um olhar de estranhamento sobre populações locais formadas em outras matrizes culturais de religiosidades e, ao mesmo tempo, já deixando implícito o modelo de ação pastoral a ser

adotado, os missionários agostinianos, com os seus escritos, discursos e práticas sociais, possibilitam entrever que instrumentos manusearam para atingir objetivos de sua política de evangelização.

O nascimento da Prelazia de Marajó responde, portanto, a um momento em que a Igreja Católica Oficial, objetivando fortalecer sacramentos, dogmas e prescrições de um viver popular regrado sob a égide da instituição que se recristianizava, assumiu a postura de implantar políticas de reeducação religiosa em todo o mundo. Foram-se construindo, no entanto, tempos de vivências contraditórias, como assinala Beozzo, em que “na política de reforma, a Igreja no Brasil, torna-se estrangeira na sua cultura, pois ao fazer vir da Europa uma centena e meia de congregações e ordens religiosas masculinas e femininas, num curto período de trinta anos, vai se europeizar e romanizar, tornando-se estranha à religião luso-brasileira, até então praticada pelo povo e veiculada pela Igreja”.<sup>266</sup>

Bispos e padres, formados dentro de uma concepção de igreja nitidamente europeia e racionalizante, sentiam embaraços para se adequar a dinâmicas de uma região predominantemente aquática, com características rurais em suas realidades de campos e florestas. Exemplos dessas dificuldades de adaptação e estranhamento são facilmente verificáveis na documentação estudada: “No mês de março de 1955 chegou a esta casa o frei Ivo Bochetti como companheiro das labutas missionárias, substituindo ao frei Honório Oses de Santo Antônio, que não se aclimatou nesta região”.<sup>267</sup> Outros aspectos dizem respeito à dificuldade do uso compreensível da língua portuguesa e os casos de doenças enfrentados por esses religiosos. Em conversa informal com um morador da cidade de Breves, tomei conhecimento de que um dos padres, apesar de ter passado a maior parte de sua vida naquela paróquia, não conseguiu aprender a falar claramente a Língua Portuguesa, tornando as celebrações, missas, sermões, novenas e ladainhas, cansativas e desmotivadoras, afastando, muitas vezes, a população do espaço sagrado.

Somam-se a esses aspectos, dificuldades em degustar a culinária marajoara. Mesmo hoje, muitos religiosos modificaram seus hábitos alimentares – como é visível, naquele que, para mim, é exemplo da força exercida pelo local nos processos de mudança e incorporação cultural, D.

José Luiz Azcona e não menos importante, Pe. Fr. Cleto Millán – passados essas oito décadas, atualmente, alguns religiosos ainda se preocupam com os saberes das empregadas domésticas responsáveis pela cultura gastronômica da comunidade. Imagino que a escolha dessas mulheres passava por uma seleção cuidadosa, pois, desconhecendo os pratos da culinária espanhola, recebiam constantes orientações para obter aprendizagens.

No início do ano de 2002, Fr. Sebastián Olalla Del Rio, procurando fazer um apanhado histórico da presença Agostiniana nos Marajós, considerou que o processo missionário esteve ligado a aspectos geográficos, ao desenvolvimento social, político e econômico, vividos entre campos e florestas, espaços urbanos e rurais. Pelas singulares características da região, perenizou-se um jeito próprio de evangelização que, entre 1930 até a década de 1970, ficou conhecido como desobriga.<sup>268</sup> Geralmente, o missionário visitava, anualmente, uma ou no máximo duas vezes cada lugar; depois desse momento, os fiéis ficavam livres das obrigações religiosas até a próxima visita.<sup>269</sup> Se essas populações envolvidas num universo de “superstições” como denunciaram os padres agostinianos, já vinham praticando uma forte religiosidade popular, especialmente nas festas dedicadas aos variados santos do catolicismo tradicional, sem esquecer os rituais afroindígenas, esse tempo de liberdade tornou-se um poderoso entrave contra o enraizamento do projeto evangelizador sacramental, como discuto entre os capítulos 5 e 7.

Assim, durante quase 90 anos de atuação, apesar de toda luta que os padres empreenderam para organizar a vida religiosa nos espaços rurais de suas paróquias, o número reduzido de sacerdotes em cada comunidade, as imensas extensões territoriais, a carência de transportes mais velozes e a falta de pessoas com o mínimo de formação escolar para dirigir o trabalho pastoral nas comunidades rurais e contribuíram para que populações ribeirinhas vivessem à margem de um maior controle eclesial. Ao longo desse tempo se é possível vislumbrar conquistas expressivas, do ponto de vista de um catolicismo estrangeiro sobre territórios “ignorantes”, habitados por ilhéus rurais e urbanos, readaptações conscientes foram necessárias para o barco desse projeto não naufragar.

D. José Luis Azcona, atual prelado marajoara, em depoimentos orais, demonstrou embaraços sentidos pelos religiosos agostinianos para retomar a saga dos primeiros missionários que desbravaram a região, nos tempos de Vieira. Ao tentarem esclarecer e moldar universos culturais de populações formadas por relações pessoais, direta e imediata com santo(as) do catolicismo popular e todo misticismo e simbolismo amazônico que o compõem, agostinianos enfrentaram resistências e experimentaram limites na implementação de seu projeto evangelizador.

A falta de sacerdotes, da presença de sacerdotes, nas populações marajoaras e no interior do Marajó, durante muitos anos, criou um catolicismo *sui generis*. Um catolicismo cuja identidade se expressava, sobretudo, na devoção aos santos, nas festas e o que isso envolvia, fundamentalmente era isso. Além do batismo, a desobriga era celebrada normalmente com fervor e consciência de responsabilidade por parte dos pais e das famílias; e daí que a consequência disso, as vimos ainda hoje, por exemplo, esse certo deslocamento do centro que é a fé em Jesus Cristo como único Senhor e Salvador, que de alguma maneira aparece muito clara no batismo, mas depois se dilui na experiência normal da religiosidade.<sup>270</sup>

Identificando um dos traços do ser cultural marajoara, a devoção aos santos,<sup>271</sup> prática terminantemente combatida até, pelo menos, a década de 1960, mas que também contaminou os religiosos, D. José Azcona reconhece quão difícil tem sido, para a Igreja Católica no Brasil e na Amazônia, promover a tão desejada instrução religiosa no coração do povo. No correr desses quase quatro séculos (1616-2008) de história regional, a luta entre colonizadores e populações nativas ou migrantes, que aqui se enraizaram, assumiu diferentes facetas, objetivos e orientações.

Se forem feitas algumas incursões em narrativas históricas já compostas por outros pesquisadores,<sup>272</sup> é possível acompanhar que, desde a colônia, a primeira frente de evangelização implantada precisou fazer adaptações, adequações e até invenções para vivências locais.<sup>273</sup> Isso evidencia como populações índias, mestiças e negras, mesmo que fossem

habitantes de vilas ou moradias isoladas e separadas por grandes estirões de águas e florestas, mesmo desqualificadas em adjetivações negativas como feiticeiros, pajés, supersticiosos ou ignorantes, não aceitaram passivamente recomendações da Igreja oficial. Este trabalho aponta, em várias passagens nos próximos capítulos, especialmente em sua segunda parte, como os marajoaras e suas crenças não foram facilmente vencidos ou cooptados por outras propostas de evangelização que desconsiderassem cosmovisões e sentidos de seus universos sagrados.

O catolicismo *sui generis*, citado pelo bispo da Prelazia de Marajó começou a ser combatido quando formas de romanizações começaram a manifestar-se por todo o vasto território brasileiro. Contudo, conforme André Silva, “na maioria dos casos, as ações romanizadoras foram ressemantizadas pelo povo, que no contexto das condições do regime do padroado, já eram habituados a formar suas concepções religiosas fora do espaço de ação do clero”.<sup>274</sup> Na tentativa de entendimento sobre esse processo histórico-religioso, escritos de Maués apontam que, diferente mente do ocorrido em outras regiões do Brasil, no qual interesses romanizadores convergiam com os interesses da burguesia agrária,

aqui se desenvolvia, concomitantemente, outros processos sociais e econômicos, com o advento do chamado ciclo da borracha, que se ligava a uma determinada fase do industrialismo euro-americano. Constituía-se, pois, na região, uma economia fundamentalmente voltada para o exterior, onde os barões da borracha formavam uma classe muito diferente da burguesia agrária ligada à produção cafeeira mais vinculada, em termos de interesses, aspirações e ideologias, à antiga classe senhorial.<sup>275</sup>

Na percepção de D. José Luis Azcona, o processo de romanização não surgiu como um movimento de imposição da Igreja Romana às outras comunidades religiosas. As mudanças nasceram da crise de identidade cristã vivenciada pelo povo. A população esqueceu o sentido maior da religião católica – Jesus Cristo –, pois engrossaram uma onda de valorização a elementos marginais e periféricos da religiosidade – os santos. “Se Jesus havia iniciado o difícil processo de formação religiosa das antigas

comunidades cristãs através de pregações, sermões, por que o homem o deslocou de posição?”, questionou D. José. Para esse prelado, a romanização representou uma questão de vida ou de morte para o cristianismo, daí ter sido necessário reformular todo escopo de orientação da vida cristã.

Apesar dessa proposta possuir longa, conflituosa e difícil caminhada, para o bispo, a Igreja marajoara ainda está imersa na tendência das margens, pois seu centro continua na crença à multiplicidade de santos. Geralmente o ribeirinho batiza seu filho para livrá-lo de maus agouros e nunca com a consciência de inseri-lo, desde tenra idade, nos pilares sustentadores da religião católica e fazê-lo um seguidor de Cristo, seu único Senhor. Desse modo, o deslocamento do centro para as margens – de Cristo para os santos, emerge como mote da luta cultural instalada a partir de 1930, em toda região, envolvendo a orientação da Prelazia de Marajó e a concepção de sagrado pelos marajoaras.

Partindo da premissa de que cada cultura tem sua própria e distintiva forma de perceber, ordenar e organizar o mundo, não fica difícil compreender porque relações de força, instaladas dentro do campo sagrado, enlaçando agostinianos e marajoaras, ainda hoje, em determinadas situações, evidenciam atos contínuos de disputa por fazer valer suas diferentes prerrogativas, princípios e visões de mundo. Nestes termos, a pedagogia missionária dos agostinianos, ao instalar-se nos Marajós, passou a combater uma série de práticas do que considerou como resíduos de um catolicismo tradicional, ignorante, fruto, muitas vezes, de compósitas intermediações culturais. Na perspectiva de Maués, crenças do catolicismo de fontes ibéricas mesclaram-se com ritos indígenas e africanos, contribuindo para o desenvolvimento das festas populares dos santos, das práticas de feitiçarias, dos aspectos demoníacos, das orações fortes, das pajelanças e dos calundus.<sup>276</sup>

Nos complexos quadros sociais, formados a partir de ações e reações dessas distintas configurações culturais, distanciamentos e isolamentos da hierarquia eclesiástica de alguns municípios marajoaras, a exemplo do que aconteceu aos municípios de Melgaço, Anajás e Chaves, fizeram com que muitas medidas tomadas pela Igreja Agostiniana poucos efeitos tivessem nas formas como populações ribeirinhas enca-

minharam suas relações com santos e devoções. Em Melgaço, a festa de São Miguel, com seus foliões segue reafirmando identidades festivas e tradições orais, como será melhor discutido no quinto capítulo.

Recuando para a segunda metade do século XIX, é possível visualizar que, “desde o tempo de D. Macedo Costa existiam proibições expressas contra as esmolações com imagens de santos, ou as tradicionais folias do catolicismo popular brasileiro”.<sup>277</sup> Embora tais controles estivessem em voga, definições e resultados desvelaram-se somente nas mediações culturais do padre com o povo. Por esses termos, compreende-se que “não eram de todas abolidas as devoções e práticas do catolicismo tradicional, embora o pároco, seletivamente, prestigiasse algumas festividades, em relação a outras”.<sup>278</sup>

André Silva, em levantamento interessante sobre novas perspectivas de trabalho com análise de conflitos internos no catolicismo, aponta que o “social e o religioso não são consensuais, num viés que não despreza o que é ambíguo e contraditório, privilegia as tensões e vê o social como um drama, um campo de forças em luta”.<sup>279</sup> Esse atento pesquisador ainda traduz a tese de Steil que, estudando a religiosidade no santuário de Bom Jesus da Lapa, apreendeu um catolicismo carregado de uma pluralidade de sentidos nas diferentes esferas de práticas e crenças, “mais explícitas nos grandes momentos da religiosidade, como os rituais de peregrinação devido à sua natureza de aglutinar a polissemia de significados e a multivocalidade dos símbolos religiosos”.<sup>280</sup>

Na multiplicidade desses elementos, é importante notar como, historicamente, a hierarquia eclesiástica romana, por mais que tentasse homogeneizar sua atuação, agenciando um vasto planejamento doutrinário e político capaz de orientar pastores e padres situados em dioceses, prelazias e paróquias, nunca conseguiu abafar vozes dissonantes ou controlar experiências que, em boa medida, desvirtuavam do seu projeto monolítico.<sup>281</sup> Daí, não ser possível pensar a materialização do projeto de romanização, a proposta ultramontana ou conservadora formulada para o século XIX, que condenava, entre outros aspectos, o modelo de sociedade laico, liberal em expansão, práticas do catolicismo tradicional, a presença protestante e os ritos afroindígenas, sem levar em conta a diversidade de experiências

e atuações gestadas por agentes de fé e populações locais. Motivado por captar essa teia de convivências sociais, adentro, a partir de agora, para outubro de 1930, em canoa que levou D. Alonso por rios, campos e florestas do desconhecido território dos povos das águas marajoaras.

## 2.4 O bispo e a viagem

Eram quatro horas da madrugada, domingo, 19 de outubro de 1930, quando o vapor Miguel Bitar, sentindo os fortes ventos atlânticos a reverberar em toda a sua extensão, começou a singrar as águas, em tempos salgados, da baía de Marajó. O porto final da viagem tinha destino certo – o trapiche de Soure, a planejada e cantada “Pérola do Marajó”.<sup>282</sup> Dentre os passageiros, possivelmente muitos afrodescendentes, descendentes de indígenas, mestiços, entre outros habitantes nativos e adotivos da grande “ilha”, o barco deu passagem para R. Pe. Fr. Gregório Alonso da Consolação<sup>283</sup> que, junto com o arcebispo de Belém e os Rr. Pp. Manuel Sanjurjo e Fr. Luiz Atienza, seriam recebidos em grande festa religiosa e social preparada por autoridades e moradores de Soure.

*A las seis, las autoridades civiles, las asociaciones religiosas, el catecismo, los colegios de niños y niñas, particulares y del Estado, y el pueblo en masa que esperaban ansiosamente conocer a su primer Prelado, dieron una salva grandiosa de aplausos y hurras confundidos con la música y los estampidos de los cohetes, al aparecer a bordo Mon. Fr. Gregorio Alonso.*<sup>284</sup> Tratava-se da posse do primeiro bispo de Marajó, nomeado pela Santa Sé, após a criação e aprovação da *Bula Romanus Pontifex*, em 28 de abril de 1928, que originou a Prelazia de Marajó e a encomendou aos agostinianos recoletos.

Aquele dia, ficou documentado, nas crônicas religiosas sobre a missão *En el Corazón de la Amazonía*, como marco na política de expansão de uma religiosidade agostiniana, espanhola e sacramental, cuja trajetória, em terras brasileiras, iniciou nos finais do século XIX, pelas Minas Gerais. Naquele mesmo dia, na tradição oral marajoara, mesmo que transversalmente, ganhou registros um tempo de novos encontros, confrontos,

negociações e sociabilidades, desenhados e visibilizados com o correr dos anos. Passadas as euforias da grandiosa festa, foi imperioso organizar a vida da paróquia. Para tanto, conhecer os povoados da recém-criada Prelazia de Marajó era necessário. Por essas condições, depois de preparar a bagagem e visitar o Santíssimo, D. Alonso partiu para a primeira, das inúmeras viagens a serem realizadas durante 35 anos de seu prelado.

Muitos são os perigos a que estão sujeitos os missionários, perigos de toda espécie e magnitude. Desde que sai de casa, embarcado em frágil canoazinha (a nossa mede 2 m. de largo por 8 m. de comprimento), sulcando esses mares bravios ou nesses monstruosos rios, que nem os vapores modernos os cruzam sem perigo, quando têm de se internar por longínquas regiões, contaminadas de muitíssimas doenças, sendo uma das mais comuns a morfeia, nas suas diversas manifestações; a série imensa de bichas venenosas ou hostis ao homem.<sup>285</sup>

Com essas primeiras descrições, D. Alonso da Consolação<sup>286</sup> iniciou em 1932, uma longa carta a D. Bento Aloisi Mazella, núncio apostólico no Brasil, após quase seis meses em que percorreu campos e florestas marajoaras, fazendo visitas de reconhecimento ao território sob sua responsabilidade de administração eclesiástica. O conjunto desses escritos procurou dar conta das difíceis condições em que estava mergulhada aquela nascente Prelazia e seus vários povoados. Os estranhamentos que brotam junto aos retratos da vida no arquipélago, recompostos pelo prelado, sinalizam quão difíceis foram as novas relações sociais nascidas dos contatos e trocas culturais entre uma religiosidade espanhola e religiosidades marajoaras.

Naquela primeira viagem de reconhecimento aos espaços da região, acompanhado, inicialmente, de apenas um jovem que, décadas depois, também ingressou ao sacerdócio,<sup>287</sup> invencíveis águas apresentaram-se como grandes obstáculos na reconquista espiritual. O bispo escreveu que, em diversas ocasiões, esteve prestes a naufragar. Inclusive, em situação de extremo perigo, chegou a rezar o ato de contrição em preparação para seu melhor comparecimento diante do tribunal de Deus.

O medo da morte era controlado pelo significado religioso dado à missão: salvar almas para Deus e garantir ao pregador morada no Reino Eterno.<sup>288</sup> Entre medos e exercícios de reafirmação da fé, conforme procurou documentar o bispo “viajero”, dificuldades para se alimentar também foram parceiras naquela longa viagem. “Embora não nos tenha faltado, habitualmente o sustento, não tem faltado, porém os dias em que não temos podido comer nada, e, outras vezes um alimento muito deficiente. Entre estes últimos, foi o dia do Natal, em que remando os mesmos missionários, até as onze e meia da noite, para chegar a tempo aos Ofícios do dia tão santo, não tivemos para comer nesse dia senão um pouco de peixe seco e farinha de mandioca”.<sup>289</sup>

Na tentativa de reconstituir vivências entre rios, campos e florestas no coração da Amazônia, os escritos de D. Alonso recompõem os Marajós dos primeiros anos de 1930. A decadente região dos seringais, composta pelas paróquias de Breves, Afuá e Anajás, ao lado da próspera região de pastagens, onde estavam situadas Soure e Chaves, foram os principais municípios percorridos. Na bula *Romanus Pontifex*, de 1928, a prelazia de Marajó iniciou jurisdicionando os povoados de Soure, Salvaterra, Monsarás, Joanes e Chaves, na parte de Campos e Breves, Anajás e Afuá, na parte de florestas. Assim, mesmo estando em litígio com a prelazia de Santarém,<sup>290</sup> por não ter devolvido as ilhas Mexiana e Caviana, pertencentes ao município de Chaves, o bispo mapeou e conheceu toda aquela região.<sup>291</sup>

Alonso percebeu a população, em sua maior concentração e quantidade, na região batizada de seringais, pois na área de pastagens encontrou fazendas de quatro léguas quadradas com duas mil reses, onde morava apenas uma senhora e seus dois filhos moços, cujo proprietário residia em Belém. Ali encontrou uns pobres vaqueiros submetidos a “terra-tenentes”, sobre os quais pouco era possível conhecer. Havia mais de 15 anos que essas fazendas não eram visitadas por um sacerdote, o que em questionamento tornava compreensível para o bispo o porquê do abandono espiritual. “Que serviço paroquial se poderá fazer nestas circunstâncias?”<sup>292</sup> Se a região de campos concentrava maior riqueza e menor número de habitantes, a região de florestas era habitada por muitas famílias.

A região dos seringais está mais povoada, mas... Santo Deus! Qué quadros tristes se desenrolam. Pessoal faminto, esquelético e quasi nu. Muitas vezes dá vontade até de chorar pelo pouco que se pode fazer por estes desaventurados. Não tem o hábito de trabalhar; não tem, também, um trabalho remunerador. Se dedicam, principalmente, à extração da borracha. Cada homem tira um quilo ou algo mais por dia. Vale \$ 600 ou 900 reis diários? Isso acontece a estes desventurados.<sup>293</sup>

Duas regiões completamente distintas uniam-se por sua “ignorância religiosa”, conforme leitura do prelado. De um lado, uma região onde predominava a criação de gado, mas pouco poderia representar para o crescimento da prelazia. De outro, uma região povoada, mas imersa em completa miséria, cuja população, na apreensão do bispo, parecia não ter se dado conta de que a borracha foi uma grande ilusão em suas vidas, pois poderia ser cultivada em qualquer lugar com maiores infraestruturas. “A borracha não tem valor nem o era tão cedo, e, talvez, nunca, porque a seringueira é uma árvore que se aclimata facilmente, e, se o dia de amanhã, o mundo consumir mais borracha, mais seringueiras plantariam no estrangeiro”. Obviamente o bispo falava na derrota que a borracha da Amazônia sofreu depois de ser patenteada ilegalmente pela Ásia.<sup>294</sup>

A visão pessimista sobre o trabalho nos seringais apresentada por D. Alonso conectava-se a leituras e avaliações realizadas por muitos viajantes e escritores do século XIX. Domingos Soares Ferreira Penna, na década de 1860, ao visitar povoados da grande “ilha”, viu como o trabalho na borracha moldou aquelas gentes. Entre as décadas de 1840 a 1890, o alto valor do produto no mercado internacional atraiu elevado quantitativo de migrantes para todas aquelas paisagens do Marajó das florestas e gestou mestiçagens e trocas culturais, alterando fortemente o modo de vida regional. Sem bases sólidas para promover o desenvolvimento, a economia da borracha representou, para Ferreira Penna, um grande atraso que esfumou a luz da civilização em terras marajoaras.

A cobiça que exercita o preparo e comércio deste valioso gênero não tardou a desmascarar-se; é ela que, enquanto

sepulta nos seringais milhares de pessoas, vai entretendo o resto da população na ignorância e no indiferentismo para a instrução, para a religião, para com a Pátria, para com Deus, enfim, para todos os mais nobres sentimentos do coração humano; e é por ela que a população definha e vive na miséria e que todos os que se dão ao fabrico da borracha estão cobertos de dívidas e, morrendo, arruinam suas famílias, prejudicam aos credores que tiveram a imprudência de lhes confiar seus gêneros, e correm, assim, em parte, para os apertos e perturbações em que se tem achado o comércio da Capital.<sup>295</sup>

Um mundo marajoara em ruínas, indiferente à civilização, degradado material e moralmente, preso à ignorância religiosa e ao analfabetismo foram traços da fisionomia regional esboçados pelo naturalista, que pareciam explicar porque, em 1930, D. Alonso encontrou uma população desventurada e preguiçosa. Leituras subjetivas de viagens com interesses distintos encontram-se nessa exposição. Tanto para Ferreira Penna quanto para D. Alonso, aquela população deveria ter abandonado a borracha e investido seus interesses na agricultura, na cultura do cacau, café, algodão, mandioca, urucu e no pastoril, nas sementes oleaginosas. O certo é que o Marajó das florestas, nos anos de 1930, tinha sua base de sustentação assentada na produção extrativista. Mesmo que o preço da borracha tivesse caído vertiginosamente, antigos comerciantes, em seus barracões ou mesmo regatões, continuavam a negociar com populações locais esses e outros produtos extraídos da floresta. Numa relação sempre desigual, na qual o preço das mercadorias compradas era exorbitante, frente aos baixos custos do produto vendidos pelos ribeirinhos, redes de exploração e dominação em diferentes escalas renovavam-se frequentemente. O fardo maior dessa acumulação de capital pesava sobre os ombros desses interioranos, denominados pelo prelado como “esqueléticos e famintos”.

Nesse tempo, junto da decadente extração da borracha, começava a exploração da madeira, conforme acompanhei em bombástica poética dalcidiana sobre os viradores de madeira no capítulo anterior. Os espaços rurais de Breves, Anajás e Afuá, além de outros municípios que, naquele contexto, ainda não faziam parte da prelazia, como Melgaço e,

especialmente, Portel, já entravam na onda do novo ciclo econômico. Vilas erigidas pelo trabalho nos seringais começariam a desaparecer,<sup>296</sup> enquanto outras nasceriam com o trabalho na madeira. Nesse período, D. Alonso observou que em Anajás já se ia “escasseando a madeira de lei, pois em alguns lugares, não existia mais”.

A situação de pobreza percebida pelo prelado fez com que o ministério dos sacramentos fosse feito quase que gratuitamente. Mesmo sem poder voltar com grandes fortunas, o religioso escreveu que a realização de 1.895 batizados, 875 casamentos, 900 sermões e distribuição de 5.250 comunhões era uma forma de salvar aquelas almas para Cristo, especialmente numa região onde o protestantismo norte-americano já se apresentava de modo alarmante. Nesse sentido, era preciso agir rapidamente sobre a vida daquela população. Porém, faltava o principal: recursos. Aquele primeiro escrito, entre outros objetivos, recorreu ao Vicariato do Brasil para solicitar ajuda econômica, sem a qual, escreveu o bispo: “me verei obrigado a deixar as obras da Igreja, a reduzir à mínima expressão a propaganda católica; a que todos os missionários estejam cheios de privações; e, se alguém cair doente, do que Deus nos livre, teremos de ir à Santa Casa em condições de desvalidos e confundidos com eles”.<sup>297</sup>

Ao final do documento, o bispo assinalou que, sem a concessão de um auxílio, não poderia: colocar outros pontos de missão fora de Soure, já que não tinha como ajudar aos novos missionários; levantar capelas em lugares aptos e nem consertar as existentes; fundar uma instituição para favorecer aquelas pobres gentes e fazer a mais elementar propaganda católica; minimizar as privações sofridas pelos missionários e, em caso de doença, não poderia tratá-los como convinha ao caráter sacerdotal; incrementar vocações eclesiásticas, nem acolher as que apareciam. Sobre esse caso, o prelado contou haver dois meninos que desejavam grandemente exercer os estudos eclesiásticos.<sup>298</sup> Em outro escrito, desta vez ao cardeal prefeito da Sagrada Congregação de Seminários e Estudos Universitários, justificava a dificuldade para despertar e incentivar as vocações sacerdotais. “Chegado aqui no fim do ano de 1930, tenho-me neste tempo, esforçado em favor das vocações eclesiásticas;

mas nada foi possível fazer devido à grande miséria em que se encontra esta região e há muita indiferença e ignorância religiosa”.<sup>299</sup>

A situação econômica da nascente prelazia indicava ser tão complicada, que o aluguel da própria casa, onde o bispo e os padres Manuel Sanjurjo e Luiz Atienza estavam residindo, ainda não havia sido pago ao anterior vigário de Soure, Sebastián Augusto Menezes. Em outro documento encaminhado ao Núncio Apostólico, reclamou: “(...) ao passar por Belém o anterior vigário de Soure, proprietário ainda da casinhola em que moramos e que Monsenhor Jofily (arcebispo de Belém) contratou por quatro contos e tendo-lhe pago somente dois, reclamou-me os outros dois”.<sup>300</sup> Depois de enviar aquele primeiro documento ao Núncio Apostólico, D. Alonso fez questão de participar ao prefeito da Congregação de Propaganda Fide, o Cardeal Vam Rossum, as condições nas quais se encontrava aquela Prelazia. Depois de ter visto de perto as necessidades espirituais da “pobre gente marajoara”, comentou ter voltado com ânimo, mas ao mesmo tempo triste. Seu ânimo residia em ter “passado uns momentos com cada um de seus filhos”, mas não deixava de entristecer-se “por ter visto a miséria em que se encontram e os erros em matéria religiosa que invadem esta região”.<sup>301</sup>

Para enfrentar o abandono espiritual a que estavam mergulhadas aquelas almas marajoaras, era preciso “colocar missionários em três aldeias”, que já tinham sido paróquia, mas pela falta de recursos e vigários, num tempo de “relativa abundância”, voltou-se àquela lamentável condição. “Para preservar a este desventurado povo de cair em erros religiosos e abandonar nossa Santa Religião, depois de implorar o auxílio de Deus, se necessitaria visitar todo o território duas vezes por ano e fazer intensa propaganda católica, principalmente, edificando capelas em lugares aptos. (...) É também muito necessário abrir uma Casa-Escola para formar em religião o maior número possível destas crianças que se encontram tão abandonadas”.<sup>302</sup>

Longe dos poderes eclesiásticos, de maiores condições econômicas, restava, para aquele bispo, encaminhar documentos solicitando ajuda para conseguir, efetivamente, iniciar a política de evangelização, que competia às novas prelazias em multiplicação por toda região desde o início do século XX. Essa atitude revela, entretanto, pouca clareza a respeito das reais condições em que se encontravam pastores e suas

ovelhas por parte daqueles poderes hierárquicos. Um ofício encaminhado pelo cardeal prefeito da Sagrada Congregação do Concílio, em 1932, à Prelazia de Marajó, solicitava saber como, naquela jurisdição, vinha se realizando o ensino do catecismo.

O bispo, em resposta, retomando antigos retratos esquadrinhados dos povoados e suas gentes, comentou estar se esforçando, desde a tomada de posse, para proporcionar à juventude o ensino da doutrina cristã. Para isso, procurando acessar todos os meios à sua disposição, recorreu à cooperação de pessoas de boa vontade e disposição necessária para realizar uma boa catequese. “Na falta de elemento melhor, vamos aproveitando o existente, até formar outro mais competente”.<sup>303</sup>

Tenho pedido a todos os professores de escolas que ensinem aos alunos a Religião Cristã, prometendo ir a fazer uma festa de Primeira Comunhão, proporcionando-lhes casa e jardins de Doutrina Cristã e outros pequenos presentes para estimular as crianças. [...] Já que no Estado do Pará não se permite, fora da capital, ensinar a Religião nas escolas do governo, se tem feito o possível para que os professores ensinem na Igreja, aos domingos, a nossa santa Religião.<sup>304</sup>

A expansão do ensino laico, com a Proclamação da República, ainda era sentida em povoados marajoaras. Mesmo o Brasil já tendo aprovado o Decreto de 30 de abril de 1931, admitindo o ensino religioso nas escolas públicas, o que de certa forma colocava-se à frente do expresso pela Constituição de 1934, suas ressonâncias pareciam não ter chegado às escolas de Soure.<sup>305</sup> Fazia parte do afã da prelazia expandir aquela prática religiosa em todos os lugares que “houver diversas choupanas”, continuava D. Alonso em sua correspondência ao cardeal. Entendia ser aquele o único meio de envolver a religião na vida daquela “gente tão disseminada e tão rude que o sacerdote não poderá instruí-las nas verdades mais necessárias para a salvação, no breve tempo em que permanece entre elas nas visitas”.<sup>306</sup> A solução para educar aquela “gente tão disseminada e tão rude” era recorrer ao auxílio de pessoas cristãs mais instruídas em religião, situadas entre aqueles distantes povoados. O prelado pensava ser possível, somente

daquele modo, preparar “as almas para receber os Santos Sacramentos”, ministrados quando o religioso retornasse nos momentos de desobriga.

O conjunto desses primeiros olhares sobre os marajós, produzidos pelo bispo D. Alonso, sinaliza problemas com os quais a prelazia debateu-se ao longo de sua existência na região. Desse modo, assumir as paróquias assinaladas e suas jurisdições com a posse de novos sacerdotes; combater a ignorância religiosa nos moldes do que prescrevia o Concílio Vaticano I; enfrentar a expansão do protestantismo; criar escolas de primeiras letras capazes de educar para o ensino do catecismo e construir capelas, configuraram as primeiras medidas a serem urgentemente adotadas.

D. Alonso da Consolação, em 1932, contava 38 anos. Ele era oriundo de um povo castelhano da Província de Guadalajara, vestiu o hábito da Ordem dos Agostinianos Recoletos no convento de Berlanga, em 1911, e foi ordenado sacerdote em Ribeirão Preto, em 1919. Ajudou diferentes movimentos em Buenos Aires, onde se empenhou por construir uma grandiosa igreja dedicada a N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação, a quem sempre professou ardente devoção. Embora falando e escrevendo bem em Língua Portuguesa, como se pode observar em seus escritos, aspecto nem sempre tranquilo para o diálogo do religioso com o marajoara, suas percepções, no entanto, estavam crivadas por uma formação ultramontana e, em certos aspectos, conservadora, características dominantes na Igreja brasileira daquele tempo.

O bispo chegava às terras marajoaras como representante de um projeto de Igreja hierárquica, iniciado nas últimas décadas do século XIX, que procurou corrigir expressões do catolicismo colonial de tradição luso-brasileira. Essa nova proposta religiosa recuperava princípios do Concílio de Trento para reafirmar sua dependência ao pontificado, num tempo em que conflitos entre Igreja e Estado Imperial levaram à derrocada o padroado régio.<sup>307</sup> A Prelazia em nascimento espelhava uma instituição eclesial responsável pela tão pretendida Reforma Católica em movediço terreno físico e cultural marajoara. Certamente, aqueles entraves vividos por D. Alonso apontavam dificuldades de materializar o modelo de “paroquialização”<sup>308</sup> romanizadora pela Prelazia de Marajó nos povoados da região. Na apreensão de D. José Luis Az-

cona, essa orientação precisou assumir outros matizes na região, dadas as características da dispersão populacional, a concepção de sagrado sustentada pelos moradores e a cartografia do território missionário.<sup>309</sup>

Mesmo procurando se compadecer pela condição de exploração e marginalização que viviam muitos ribeirinhos e famílias de vaqueiros, denunciando certas formas de mandonismo, D. Alonso não foi capaz de perceber que seu universo de compreensão de mundo era bastante diferente das formas como os habitantes de Marajó interpretavam sua relação com o sagrado, o trabalho, a moradia e o ambiente circundante. Esse estranhamento constituiu-se num grande tormento à vida dessa nova política de evangelização, até pelo menos a década de 60, quando novas aberturas e práticas de tolerância aos saberes locais começaram a se mostrar com o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, impulsionadas pelo discurso de inculturação com o Vaticano II e a Conferência de Medellín, melhor apreciados no 4.º capítulo.

Não por acaso, das brechas de seus escritos emerge uma região que beira a miséria absoluta: homens famintos, nus, preguiçosos, desempregados, florestas destruídas, habitações em ruínas. A chamada tese da ignorância religiosa, em boa medida, tornava-se parâmetro para a realidade marajoara apresentar, aos olhos desse primeiro prelado, tais fisionomias. Mas a luta para construir uma prelazia capaz de implantar aquelas primeiras diretrizes precisava vencer quatro grandes obstáculos: os caudalosos e desconhecidos rios marajoaras, com seu regime de ventos e águas, ainda hoje a impressionar e desafiar conhecimentos da filosofia eurocêntrica; a intrusa presença de pastores protestantes pelos mais distantes rincões do coração da Amazônia; saberes e religiosidades locais, em suas misturas e contaminações com a tradição religiosa ibérica nas simbologias de muitos santos, festas, danças e alegres diversões; as religiões afroindígenas em mediações com o próprio catolicismo popular e as novas tendências do fenômeno religioso brasileiro. Daqui para diante, entre velhas e novas problemáticas enfrentadas pela Prelazia de Marajó, esses obstáculos, visivelmente observados nas crônicas religiosas, atormentaram a vida de bispos, padres e religiosos que cortaram as famosas águas do Amazonas para colocarem-se em liminares fronteiras de seus mundos físicos e culturais.<sup>310</sup>

## CAPÍTULO III

# **Encruzilhadas da evangelização: edificações, negociações e limites**

*Nada mais difícil que fazer as fundações de um grande edifício. E em realidade, as fundações da prela-zia foram muito difíceis e dolorosas. [...] O trabalho dos padres agostinianos recoletos neste primeiro cinquentenário foi admirável baixo em todos os aspectos.*

D. Alquílio Alvarez  
*Boletim da Província*



### 3.1 O edifício e seus desafios

“Com tristeza temos ouvido dizer que nossa ação até hoje foi mais material que espiritual. Respondemos a esta afirmação gratuita com firmeza. A estrutura material da prelazia é um fundamento para a educação, para a saúde, para a promoção humana, e principalmente para a fé”.<sup>311</sup> D. Alquílio Alvarez, que trabalhou 41 anos de sua vida na região, chegou em 1946 e em 1965 tornou-se o segundo prelado, deixando o cargo somente em 1987, quando D. José Azcona foi nomeado terceiro bispo da região. Ao avaliar, em texto comemorativo dos 50 anos de criação da Prelazia de Marajó, reconheceu ter faltado da província, ou da Ordem, uma investigação sobre o território recebido pelos primeiros religiosos. Faltou, também, gente que se dispusesse para este difícil trabalho.

Não entenderíamos hoje ao aceitar a envergadura de tamanho trabalho para encomendá-la a dois ou três religiosos. Por esta razão, nosso progresso foi muito lento. Ainda nos atrevemos a apontar outro aspecto negativo que influenciou muito na formação da prelazia: a parte econômica. Não se pensou neste ponto até, há pouquíssimo tempo. Vemos, pois, que o desenvolvimento da prelazia foi trabalho próprio. Nas condições pobres em que vivia e ainda vive nossa gente não foi possível fazer mais do que isso. Falando do dízimo desta região alguém escreveu: “o dízimo da pobreza é a miséria”. Apesar destes aspectos negativos, que são lamentáveis, algo fizemos.<sup>312</sup>

Nos anos de 1940, frei Dolsé García, avaliando o trabalho dos agostinianos nas paróquias onde a Ordem já havia instalado domínio, assinou: “El trabajo aquí es mais dificultoso por tratarse de misión, en donde el campo és más vasto, los fieles menos instruídos y la ignorância más crasa”.<sup>313</sup> Um campo vasto certamente não esqueceria as características físicas, ventos, águas, florestas, labirintos de rios, assim como, por traz da ignorância, havia todo um modo de lidar com outros ritos e cosmologias para além dos que seriam recorrentemente afirmados pela Igreja em estabelecimento. As dificuldades de assentar definitivamente a missão em

terras marajoaras fizeram parte da saga dos agostinianos. Essas narrativas já indicam que a trajetória da Ordem, nas décadas seguintes, constituiu-se em argamassa para a construção de uma memória vitoriosa, cujo trabalho de homens que, por sua magnitude, tornaram-se santos e heróis, apontando indícios para limites, estranhamentos e intolerâncias vividas pelos primeiros religiosos, o que de certa forma desconstrói qualquer sentido heroico que a memória social produzida, após os acontecimentos, pretenda legar.

A batalha da Ordem para conseguir firmar-se nos Marajós só emitiu sinais positivos quando a comunidade religiosa fixou moradia nos municípios encomendados desde 1928. O atual mapa cartográfico da prelazia consolidou-se somente em 1996, com a incorporação de Bagre que, com Melgaço e Portel, não estava entre as oito paróquias listadas na *Bula Romanus Pontifex*. O nascimento da Prelazia de Marajó começou por Soure, em 1930, quando D. Alonso foi nomeado bispo. Soure inicialmente respondia por Salvaterra que, em 1949, desmembrou-se e passou a ter comunidade agostiniana própria, mesmo que, desde 1942, D. Alquilio Alvarez tenha se tornado seu pro-pároco. Em Breves, a Ordem chegou em 1940, passando a responder por Anajás, Afuá e parte de Chaves. A partir de 1946, quando os padres da Ordem se instalaram em Afuá, Chaves e parte de Anajás foram transferidas para essa nova paróquia. Assim, parte de Anajás ficou sob a responsabilidade de Breves e a outra sob a direção de Afuá, também respondendo por Chaves.

Até 1964, Portel e Melgaço ainda estavam ligadas a Arquidiocese de Belém, sendo anexadas à Prelazia de Marajó somente em 28 de abril daquele ano.<sup>314</sup> A decisão de agrupar essas paróquias à jurisdição eclesiástica aconteceu na visita pastoral realizada em 10 de outubro de 1951, por D. Gregório Alonso que conforme solicitado por D. Mário de Miranda Vilas Boas, arcebispo de Belém, fez consulta aos padres de Breves se seria viável assumir Portel, Melgaço e Bagre. Em resposta, os padres registraram: “Achamos oportuno que passe para a Prelazia Portel e Melgaço, porque é relativamente fácil administrar esses lugares desde Breves. Com respeito a Bagre, o caso se modifica. Bagre é distrito de Araticu (Oeiras), ficando bastante perto ambas localidades.

Estando situadas defronte de Curralinho, parece pois, natural que quem se encarregue de Curralinho, tome conta dessas duas localidades”.<sup>315</sup>

É perceptível que, na primeira década (1930-1940), a prelazia ainda não havia tomado posse de todo o território confiado-lhe pela Santa Sé. Apenas dois polos da missão estavam constituídos, Soure, a sede, e Breves, maior território agostiniano da região. Soure ficou por dez anos como única paróquia e contava com apenas dois religiosos: Fr. Dolsé Garcia e Fr. Zacarias Fernandez, além do bispo D. Alonso. Antes dos agostinianos assumirem Breves, os primeiros religiosos que começaram a trabalhar em Soure, para dar conta de visitar os principais povoados marajoaras, passavam três a quatro meses entre mar, rios, florestas e cidades, sob o comando e orientação de exímios remadores locais. Mesmo que a documentação não esclareça a formação étnica desses trabalhadores das águas, escrituras de cronistas, viajantes, literatos e outros narradores deixam pistas para se poder identificá-los como filhos das mestiçagens marajoaras.

Nas memórias da comunidade, se esse tempo foi promissor e resultou em bons frutos para a missão, a vida comunitária da Ordem ficava fragilizada. Não era possível cumprir, com exatidão, as leis da congregação, como realizar as meditações diárias, a reza do rosário, as resoluções dos casos morais, o jejum. Os primeiros religiosos acreditavam que enquanto não acontecesse a expansão da prelazia para além de Soure, a filosofia da vida comunitária agostiniana ficaria extremamente comprometida, uma vez que para darem conta de evangelizar, num território tão grande como o marajoara, precisariam sempre viver solitariamente. Segundo a concepção agostiniana, assumir as paróquias significava diminuir custos econômicos com as longas viagens e distâncias que separavam a população do padre, assim como permitia aplicar melhor a instrução religiosa e inserir os filhos do arquipélago na lei dos sacramentos e, além desses aspectos, os padres acreditavam poder viver, mesmo em território estrangeiro, seus princípios enquanto comunidade religiosa. O desejo de exercer essa vida comunitária, portanto, desdobrar-se-ia por longos anos, exigindo a construção de estratégias por parte das paróquias. Nos tópicos seguintes, procurei visibilizar configurações desse processo.

Depois da expulsão dos religiosos da Amazônia, somente no século XIX, sacerdotes diocesanos e religiosos de Belém passaram a atender as freguesias existentes nos dois lados do grande arquipélago. Em pesquisa realizada por frei Salvador Aguirre, o primeiro batismo documentado no arquivo da paróquia de Portel data de 1805 e foi administrado pelo padre Lorenzo Justiniano. Em visitas geralmente esporádicas, vários padres singraram, durante o século XIX e as duas primeiras décadas do XX, rios marajoaras para fazer desobrigas nos povoados da região. Frei Aguirre registrou nomes como Genésio Ferreira Lustosa, Salvador Tracaioli, Juan Maria Vicente, Argimiro Oliveira Pantoja, Antonio de Brito, Sebastián Augusto Menezes, que foi pároco de Soure desde 1902, encontrado quando os agostinianos recoletos assumiram a direção da prelazia.

Esses primeiros padres, entretanto, foram tidos como pessoas “que só cuidavam das lãs das ovelhas”,<sup>316</sup> infiéis ao seu saber-fazer religioso. Tutelados pelo estado e recebendo cômmodos ou vencimentos baixíssimos, influenciados pelos ideais jansenistas e liberais, com participação ativa na política partidária local, pouco versados em matéria de disciplina do celibato, muitos religiosos do século XIX e primeiras décadas do XX viviam seus ofícios “entre a reza e o discurso político”.<sup>317</sup> Esses pressupostos, para a Igreja missionária e ultramontana, levaram fiéis a perderem a credibilidade na lisura dos atos do padre. Para contestar vícios de uma Igreja imperial faccionada entre liberais e conservadores, cujos retratos no Pará envolvia elites latifundiários dos campos marajoaras, os agostinianos registraram que, no ano de 1935, “não se esmolou entre os fiéis por encontrarmos este povo sumamente desconfiado a respeito da honesta gestão econômica dos padres anteriores, sendo obrigados a empregar estas economias que tanto se necessita para outros fins não menos santas”.<sup>318</sup>

Era recorrente, na ótica dos religiosos de Soure das duas primeiras décadas, os moradores demonstrarem certa desconfiança pelo que a paróquia tentava realizar em termos de empreendimentos. Em 1937, quando o bispo se mostrou interessado em substituir a capela do Menino Deus, construindo uma nova matriz, em função da antiga igreja estar muito velha e tornar-se insuficiente “para o povo que pouco a pouco ia frequentando os atos religiosos”, escreveu: “a empresa não

era fácil, pois tratava-se de um povo que não se distinguia pela sua personalidade”.<sup>319</sup> Nesse mesmo ano, documentou não ter feito a festa de N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação, “porque não sabia se o povo responderia este chamamento. Como precaução, começaram-se as obras nos fundos da antiga capela, sem demolir por enquanto o velho edifício”.<sup>320</sup>

O comportamento de descrédito dos moradores aos projetos e programações apresentados pela prelazia foi justificado, pelos padres, como resultado de práticas pouco honestas vividas pelos religiosos seculares que dirigiam a Paróquia de Soure antes da chegada dos agostinianos. Apesar dessas críticas, a Ordem, ao recuperar a história daquela comunidade católica, pretendeu mostrar como a presença dos agostinianos na região era anterior à fundação da prelazia. Teodoro C. Madrid noticiou que padres da OAR, desde o início do século XX, já percorriam rios marajoaras em trabalho missionário. “Antes de que fuera creada la Prelacia de Marajó en 1928 los Agustinos Recoletos ya habían misionado en la isla. Alguno lo hizo encargado como Párroco y coadjutor; otros como Misioneros Apostólicos”.<sup>321</sup>

Apesar desse trabalho “pioneiro e heróico”, em 1930, o cenário de Soure, encontrado por D. Alonso e pelos padres Manuel Sanjurjo e Fr. Luiz Atienza, era de profundas carências materiais e espirituais.

Não podia ser mais triste o estado em que se encontrava a Paróquia: uma capelinha de 8 x 9 metros, com grandes e ameaçadoras fendas, devido ao desvio das paredes laterais; com um só paramento de cada cor, já muito usado; uma só alba e um roquete (...) Sem uma mala, gaveta ou qualquer utensílio onde pode guardar estes paramentos. O Padre anterior os guardava numa cômoda propriedade dele e que dela dispôs quando nós chegamos. Sem caixa de Santos Óleos, porque a que havia a levou o dito Padre por ser dele. Se mal estava esta Paróquia no que diz respeito aos objetos do culto, não estava melhor na parte espiritual.<sup>322</sup>

Sem vida econômica e religiosa como casa paroquial, paramentos e alfaias, e com o patrimônio antigo destruído, o nascimento da Prelazia

de Marajó, na crônica agostiniana, reconstrói imagens de um tempo em que Soure parecia estar em ruínas, questão ampliada por D. Alonso, ao descrever como ocorreu a destruição da Igreja do Menino Deus, padroeiro do município. Conforme o prelado, pelos anos de 1890, era vigário de Soure, o padre João Maria Clolet, de nacionalidade francesa e chefe político, Francisco Bezerra. Este senhor construiu sua residência atrás da matriz. Tempos depois, resolveu destelhar o templo para consertá-lo, o que durou duas invernações. Mesmo assim, aquela “venerável construção”, feita de pedra e barro, não caía.

Começou a circular, pela nascente cidade, o fato de que havia tesouro dentro da Igreja e o povo começou a tudo remexer. Nem assim o templo ruiu. Espalhou-se, no entanto, que o dinheiro estava ao pé das paredes e uma infinidade de pedras foi arrancada, por populares, no desejo sacrílego de se apossarem do imaginário dinheiro. Ninguém pareceu se opor a tanto “vandalismo”. Sobre isso, o prelado questionou: “Que fazia nesse templo, jovem Vigário? Era assim que o chefe político queria fazer reparos no histórico e santo templo?”. D. Alonso ouviu de dona Raimunda Borges, senhora de 40 anos de idade, em 1890, que o chefe político derrubou a igreja porque estava diante da casa dele, impedindo-lhe o panorama. Na apreensão do prelado, poucas vezes o povo julgou com tanto acerto, porque diante de tais profanações denunciava um homem que fazia e desfazia na localidade. O desaparecimento da igreja era, portanto, sua vontade.<sup>323</sup>

Repleta de simbologias, a narrativa escrita por D. Alonso revela o olhar da igreja sobre o comportamento tanto do povo marajoara quanto das velhas oligarquias, geralmente formadas por fazendeiros viciados em suas práticas de mandos e desmandos. Isso não significa dizer que a nascente prelazia, em seus primeiros passos, assumiu uma postura combativa e manteve-se distantes daquelas elites políticas locais.<sup>324</sup> A destruição da Igreja, na visão do bispo, foi o clímax de um comportamento vândalo, que beirou a barbárie. A tese da ignorância religiosa reconfigurava-se sob a profanação da Igreja com seus santos, tanto pelo povo quanto pelos políticos locais. Para um religioso europeu, nascido em 1894, formado em tempo de expansão da filosofia romanizadora, em que o controle eclesiás-

tico pretendia corrigir vícios do catolicismo popular e das práticas religiosas de matrizes afroindígenas, assim como combater o protestantismo, a maçonaria e o espiritismo, tornou-se difícil apreender a cosmovisão de uma população que sempre acreditou nas histórias e imaginários de botijas enterradas com seus muitos tesouros, semelhante à história do negro Domingos, recuperada pelo professor Gabriel S. de Moura.

Quando o bispo chegou a Soure, a senhora que lhe expôs à atitude do chefe político em derrubar a Igreja, costumava realizar em sua casa, na terceira Rua da cidade, festas e ladainhas, “culto tão próprio desta região”.<sup>325</sup> Como não se havia lugar para instalar o oratório de N. Sr.<sup>a</sup> de Santana, o prelado recorreu àquela moradora, solicitando-lhe que deixasse fazer ali as celebrações em honra da mãe de Maria. Mesmo que o pedido tivesse sido aceito, o bispo escreveu, no livro da paróquia, suas dúvidas quanto aos sentidos dados por aquela senhora e outros moradores a cultos e ladainhas constantemente realizados. “Estavam cultuando a Deus e seus Santos ou buscavam expandir a outros instintos?”<sup>326</sup>

Não fica explícito o que as indagações do bispo pretendiam alcançar. É possível que dona Raimunda Borges, com outros tantos marajoaras, vivenciava cultos religiosos para além dos instituídos como legais pela Igreja Católica. É preciso lembrar que a devota de oragos domésticos era provavelmente uma daquelas leigas, em plenos anos de 1930, praticante de um catolicismo popular vivido desde o processo de colonização do Brasil, em torno de irmandades e confrarias ligadas a determinados santos.

A reafirmação e persistência daquele movimento autônomo dirigido por associações leigas, compartilhado em procissões, rezas e novenas, provavelmente assustaram o prelado e desafiaram sua autoridade eclesiástica, já que somente a ele competia determinar onde e como deveriam ser instaladas e realizadas aquelas celebrações. Escolher o espaço para o oratório de N. Sr.<sup>a</sup> de Santana pode ser lido como forma de reorientar antigos ritos ali vivenciados e sua organização social, como inserir aqueles moradores nos ritmos do novo modelo de cristandade.

Del Castillo discute que retaliações vividas por antigas irmandades e confrarias, com a expansão do movimento romanizador no Brasil, desapropriaram o poder dos leigos e retiraram sua autonomia, marginalizan-

do suas tarefas de presidir, organizar, decidir e legislar sobre atividades realizadas por essas organizações religiosas.<sup>327</sup> Na década de 1940, frei Dolsé escreveu que nas vilas do interior, lugares em que havia antigas paróquias, ainda se encontravam pequenos grupos de católicos pertencentes a algumas irmandades, fiéis cumpridores de suas obrigações. Todavia, assustava-se porque número elevado de outros moradores, ditos cristãos, mesmo não afiliados a outros credos, pelo menos na visão e conhecimento do religioso, não podia ser classificado como rebanho de Cristo, já que na prática religiosa deixavam muito a desejar.<sup>328</sup>

Nesse contexto, os habitantes encontrados por frei Dolsé estavam envolvidos em recriações do catolicismo devocional, questionado pela Igreja Agostiniana, por não possuir caráter evangelizador. Argumento interessante foi produzido por Hoornaert a esse respeito, quando assinalou que essa religiosidade popular foi encarada com negatividade por incorporar superstições, ignorâncias religiosas, atraso cultural, fanatismo.<sup>329</sup>

As iniciais indiferenças dos padres em relação às crenças em botijas e dinheiros enterrados, às formas como cultuavam Deus e seus santos, ao desconhecimento do regime dos ventos e das águas, assim como a falta de Igrejas e infraestrutura para desenvolver a missão possivelmente revelaram entraves para o projeto evangelizador espanhol em terras marajoaras. Em Breves, quando a comunidade chegou em 1940, os religiosos ganharam da administração pública uma residência, para servir de casa paroquial, mas ali encontraram somente uma cadeira da prefeitura.<sup>330</sup> Reconstruir velhos espaços e erigir novas igrejas e habitações, confiando no apoio de uma população descrente com o trabalho anteriormente realizado pelos padres e pela prática do arcebispado de Belém, aumentaram as dificuldades de fazer a missão no coração da Amazônia. Na paróquia de Breves, o que havia era um cálice, uma custódia e castiçais. Para obter os materiais necessários aos atos litúrgicos, os padres recorreram à ajuda de seus superiores em Belém e fora do Estado.

Em Afuá, a chegada do primeiro pároco agostiniano, Fr. Faustino Legarda da Sagrada Família, deu-se em 17 de maio de 1946, depois de 20 anos sem vigário na comunidade. Salvador Fracaioli foi o último a cumprir missão por aquelas insulares terras. Segundo Fr. Faustino,

apesar de sua forte atuação e influência na mente cristã, a ausência, por duas décadas, “foi sobejamente suficiente para estorvar a prática dos preceitos evangélicos.<sup>331</sup> Por fim, assinalou: “A comunidade anda num estado precário, efeito, naturalmente, da pouca ou nenhuma educação, subministrada pelos pais; falta absoluta de catequistas abnegados e, por último, frequentes e longas saídas do missionário, importando, na maioria dos cristãos, quase total ignorância do catecismo”.<sup>332</sup>

Apesar da apresentação desse quadro, que retoma o discurso do abandono espiritual e da ignorância religiosa, a Paróquia de Afuá sempre foi vista com bons olhos pelos agostinianos. Antes de instalarem-se em Breves, houve forte tendência para que a Ordem começasse por Afuá, dada a boa localização do município em fronteira com Macapá, sua condição social e econômica, especialmente no que diz respeito à alimentação, aspecto que foi básico à adaptação dos religiosos espanhóis.<sup>333</sup> À proporção que padres adentravam no cotidiano de vida dos marajoaras, o esquadrinhar das problemáticas ampliava-se. A saída para combater aquelas *hierofanias*,<sup>334</sup> vistas como expressões de atraso religioso, era aprofundar a política de construção de espaços sagrados.

Na realidade, os agostinianos, além de terem que lutar pela reconstrução ou construção de espaços para o culto ao sagrado, ou para suas moradias, empreenderam esforços para desenvolver alguns projetos de formação religiosa e social, como foi a criação, em 1946, do Círculo Operário em Soure.<sup>335</sup> Nesse trabalho de organização da vida paroquial, sem esquecer o “tormento das desobrigas”, o primeiro prelado fundou, logo na sua posse, a arquiconfraria de N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação e procurou formas para enraizar aquele culto no povoado sourense. Para isso, muito incentivou a participação dos moradores durante os festejos dedicados a esta santa, pois a agremiação expressava significados muito fortes para o projeto evangelizador. Além de ser a padroeira da Ordem, a associação religiosa entrava no terreno como arma para disputar espaço e disciplinar antigos cultos organizados pelas irmandades.

Em 1941, Fr. Dolsé assinalou que, entre as 80.000 almas a povoar a vasta região, quase todas eram católicas por serem batizadas, mas eram muito frágeis ao exercício de uma autêntica e praticante re-

ligiosidade católica. O resultado do trabalho em curso pelos padres de Soure e Breves, no espaço rural, conforme os relatórios e memórias oficiais produzidas pela prelazia, não era satisfatório. “O nosso consolo está em ambas às sedes missionárias, Soure e Breves”, pois é “destes dois centros que a verdade evangélica emana, espalhando-se qual raio solar sobre toda à Prelazia e fazendo dia nas almas sequiosas de luz divina”.<sup>336</sup> Em Breves, “embora faça pouco tempo que tem vigário, me consta que a religião vai com bom rumo. O povo está se chegando aos sacramentos”.<sup>337</sup> Essa maior presença da Ordem nos pequenos núcleos urbanos da região aproximou os moradores dos ensinamentos e orientações dadas pelos padres, mas os ambientes rurais, onde estava a maciça concentração populacional, viviam a maior parte do tempo à margem dos ensinamentos e controles eclesiásticos. Situação refletida até os dias de hoje, quando os religiosos continuam a demonstrar esforços em evangelizar marajoaras espalhados entre rios e florestas.

Na primeira década, além das dificuldades de infraestrutura, um dos entraves sentidos pelos padres foi lidar com tradicionais formas de organização e concepção religiosa das irmandades<sup>338</sup> e associações beneficentes. Para ressignificar essas práticas de um catolicismo de tradição oral mestiço, os padres propuseram intervenções: “Existem aqui três Associações Benéficas, que fazem cultos e até procissões. Se aconselhou a que se modificassem os estatutos com caráter de associações católicas. O padre mandaria na parte do culto e só no culto. Não aceitaram”.<sup>339</sup> Recusar essas primeiras intervenções propostas por uma Igreja que procurava plantar, na planície marajoara, práticas de controle às antigas festas religiosas, indica como populações locais, de grupos culturais diversos, colocaram-se na arena da luta cultural em defesa de suas práticas culturais, modos de organizar, representar e viver suas religiosidades. Por esses termos, quando os agostinianos iniciaram o trabalho de evangelização, nos povoados marajoaras, múltiplos santos e devoções oriundas do período colonial ainda eram fortemente festejados.

Geralmente de propriedade particular, esses santos e festas não passavam pelo controle da Igreja instituída. Duas situações podem explicar essa autonomia frente a autoridades eclesiásticas: as distâncias

entre os lugares onde as festividades eram realizadas e a sede do governo arquidiocesano e a perspectiva de que devoções e seus lugares ainda não faziam parte de planos e preocupações pastorais da Igreja na Amazônia paraense. Somente na virada do século XIX e, mais precisamente, a partir dos anos de 1930, ápice das práticas romanizadoras, conforme assinalou Heraldo Maués, a Igreja Católica Amazônica decidiu entrar em clima de perseguição a devoções populares.<sup>340</sup>

À medida que o trabalho de desobriga tornou-se uma prática contínua, com a montagem da paróquia na sede dos municípios, rascunhando retratos da Prelazia de Marajó, os padres agostinianos manusearam suas relações de poder e força simbólica para conseguir mudar, junto aos povoados ribeirinhos, os locais dessas devoções. Deixando de ser reverenciados em oratórios de propriedades particulares, os santos, suas devoções e festas passaram a ter lugares específicos para contemplações, oferendas e vivências populares. Para efetivação dessa mudança cultural, que não foi tranquila e muito menos rápida, já que sinais de resistências ainda são bastante visíveis, tornou-se necessária a montagem de uma infraestrutura. Daí fica compreensivo porque, nos livros do *Tombo* e de *Coisas notáveis*, acerca das principais paróquias marajoaras, são encontradas, com recorrência, desde os anos de 1940, fortes preocupações de padres com a construção de capelas nas comunidades ribeirinhas, visando à formação cristã.

Esses registros eram, geralmente, circulares escritas por religiosos. Uma delas, de autoria de frei José Soares, vigário da Paróquia de Breves, sobre a política de construção de capelas, foi encaminhada aos comerciantes, donos de barracões, no contexto da II Guerra Mundial, com o intuito de obter apoio de grupos econômicos para construções de locais apropriados, “onde o povo possa conjuntamente desobrigar-se de seus sagrados deveres para com Deus”.<sup>341</sup> O documento reza que, em virtude das dificuldades encontradas pelo povo católico do interior para cumprir seus deveres religiosos, fosse pela distância que o separava do sacerdote ou pela impossibilidade dos religiosos atenderem ao pedido de inúmeros fiéis,urgia a construção das referidas capelas com a maior brevidade. Foi alegado que, caso o pedido não fosse atendido, “o sa-

cerdote não poderá continuar fazendo suas costumeiras desobrigas por esses lugares, onde não houver capelas uma vez que há inconveniência tanto para o missionário como para o povo”.<sup>342</sup>

Respaldo em sua autoridade e prestígio conquistado perante os diferentes grupos sociais, a ameaça do religioso era uma forma de pressionar poderes locais de vilas e casas dispersas pelos rios breveses a assumirem responsabilidades no novo formato de organização da vida religiosa interiorana. Obviamente, a força das tradições cultuadas e a própria maneira como esses chefes políticos interpretaram aquela exigência não surtiram os efeitos desejados pelos agostinianos. Assim, a tentativa de construir, nos espaços rurais dos municípios, lugares sagrados para as celebrações, separando as moradias de altares e oratórios historicamente colocados num canto da sala ou em um salão de festa nas habitações, pode ser lido como uma oportunidade de afirmar autoridades eclesásticas, disciplinando tradições de religiosidade popular. Afastar santos e santas da casa de ribeirinhos emergia como proposta para o estabelecimento de novas relações entre esses habitantes e seus entes sagrados.

Relações e negociações, produzidas entre economia e religiosidade regional, constituíram aspectos que chamam a atenção quando se leem circulares direcionadas pelos padres de Breves a donos de barracões, pois o forte envolvimento daquele município na exploração dos seringais, espalhados em suas redondezas, coincide com a expansão do catolicismo oficial para o meio rural. Para isso, foram necessários arranjos, acordos e cooperações. Ações e empreendimentos religiosos e econômicos entrelaçaram-se com o movimento e expressão de poderes centralizadores na região, materializando-se nas doações, ofertas e promessas de donos de barracões, comerciantes urbanos e madeireiros. Em Portel, na década de 1980, doações de diferentes equipamentos para a paróquia, assim como realização de concertos, reformas e edificações, por parte de pessoas influentes na cidade, são sinais dos intrincados e permanentes entrelaçamentos da Igreja e do poder político e econômico da região.

Um certo dia fomos fazer uma visita e agradecer o plano que nos tinha dado sobre o telhado da igreja para poder mudar

por telhas de brasilit, a um Sr. alemão residente nesta cidade, engenheiro mecânico, chamado Enrique Hering. Nós esboçamos o problema do teto comum e ele nos deu uma ideia e nos encaminhou para outro Sr. Albino Gómez Pereira. Este senhor se comprometia a conseguir uns cinquenta troncos de cedro e o senhor alemão a serrá-los na fábrica que trabalha. Colocaram todo seu empenho nesta obra e conseguimos o que todos nós queríamos. Ficaram tão animados que nos prometeram os bancos da igreja.<sup>343</sup>

Nos centros industriais, no interior de Breves, como São Miguel do Rio Macacos e São José do Jaburuzinho, durante os primeiros anos de domínio da Ordem, os padres agostinianos procuraram fundar capelas para realizar os festejos dos padroeiros cultuados pelas localidades, assim como retirar a devoção de lugares impróprios. “Nas visitas ao interior, aos missionários não lhe são oferecidas, como em Soure, as vantagens de capelas centralizadas; mas vêm-se obrigados a andar de barracão em barracão, improvisando capela e altar”.<sup>344</sup> Assim, erigiram-se capelas no interior de Afuá e Breves. Em Afuá, surgiu uma dedicada a São José; em Breves, em honra a São José, N. Sr.<sup>a</sup> de Nazaré, Santa Rita de Cássia, Divino Espírito Santo. O nascimento da capela na vila São Miguel dos Macacos, nos anos de 1940, conforme frei José Suarez, resguarda a história de um verdadeiro milagre.

“Os proprietários do lugar, ultimamente não aceitavam o Missionário em sua propriedade, onde demandava, na ocasião da desobriga para salvar as almas. O Pe. frei Severino, chegando ao mês de setembro a essa localidade, logo encostando ao trapiche, foi exortado, dizendo para ele que “não precisavam de padre; o Deus deles era o trabalho”.<sup>345</sup> Na narrativa e percepção de frei José Suarez, não demorou quinze dias e o dedo de Deus voltou-se para São Miguel. Desencadeou-se, na vila, um surto epidêmico que dizimou centenas de vidas e a mais ilustre vítima foi o filho do proprietário responsável pela expulsão do padre da localidade. “Verdadeiramente triste era o espetáculo que víamos nesse lugar; somente a morte imperava naquela região. Longos e penosos foram aqueles dias, porém aqueles mesmos homens que antes diziam ser o trabalho o

seu deus, agora, imitando o ingrato povo de Israel exclamavam: “Senhor, compadecei-vos de nós, porque pecamos, não castigais mais”.<sup>346</sup>

Na apreensão do padre, Deus ouviu o lamento daquele povo e “abriu-lhe o tesouro do perdão, fazendo acalmar a tempestade da terrível epidemia”. Em seguida, São Miguel tornou-se um dos centros mais solícitos com o sacerdote e onde as festas religiosas destacavam-se por sua enorme concorrência, além de realizar as maiores solenidades espirituais, tornando-se um espaço em que raras famílias ficavam sem se casar no religioso. É possível antecipar que esse tipo de política adotada para a construção de uma primeira infraestrutura religiosa, alicerçou o surgimento das CEB’s a partir da década de 1960. Desse modo, à medida em que a prelazia se instalava em municípios de sua jurisdição, os padres conseguiam tecer um novo mapa cartográfico para sua missão, levantando espaços sagrados para o povo desobrigar-se. A confecção desses espaços, contudo, demandou inúmeros esforços, gerou conflitos e exigiu adaptações de planejamento, tanto em função das características geográficas diferenciadoras de campos e florestas quanto ao tempo necessário à desobriga.

Nesse sentido, a situação administrativa da prelazia, no que dizia respeito às capelas, já revelava para os padres, ainda nos anos de 1940, que os Marajós eram distintos entre si, não somente do ponto de vista de sua geografia, como também na formação identitária e cultural de seus habitantes. Observações, olhares, impressões e leituras do cotidiano das paróquias, suas condições sociais, práticas e relacionamentos experienciados por diversos moradores, além de conflitos e sociabilidades entre padres e marajoaras, foram quase sempre captados nas inúmeras correias missionárias, as famosas desobrigas, termo substituído por visita às comunidades,<sup>347</sup> no final da década de 70, quando estava em expansão a formação das CEB’s. O maior volume de informações documentadas em crônicas, memórias e relatórios das paróquias vinha dessas longas viagens realizadas pelo padre a pequenas vilas, povoados e isoladas habitações marajoaras. Somente o estar a par de como vivia cada lugarejo onde existia uma capela, ou no qual se pretendia construí-la, davam, ao religioso, condições de expor ao bispo o retrato de sua paróquia e exigir ajudas e intervenções necessárias.

Como a Prelazia de Marajó esteve sempre conectada ao movimento social construído pela Igreja no Brasil e, particularmente, à Igreja na Amazônia, era de se esperar que o conteúdo das notícias paroquiais refletisse sentidos daquelas orientações. O fato de as comunidades religiosas locais sofrerem influências de contextos maiores não significa dizer que planejamentos e diretrizes pastorais foram facilmente implantados. Não raras vezes, recomendações eclesiais ecoaram com pouca sonoridade nos rumores das paróquias, ou demoraram muito para serem entronizadas no seio da população marajoara. As novas linhas pastorais, apresentadas em congressos e encontros, eram de conhecimento de bispos e padres, já que sempre houve, por parte da prelazia, uma preocupação em fazer-se representada nesses eventos. Contudo, o modo como esses religiosos procuravam instalar aquelas orientações esbarrava em limites físicos e culturais, imersos no cotidiano de suas paróquias.

Nesse contexto, narrativas de desobrigas também permitiram acompanhar bastidores da política de evangelização brasileira em espaços amazônicos. A maneira como foram ouvidas e vividas, por populações locais em mediações com padres agostinianos, expõe forças de saberes e religiosidades populares em ressignificações, mudanças ou negações de planos e prescrições romanas. Para além desses importantes aspectos, desobrigas foram responsáveis por fragilizar experiências comunitárias entre religiosos de uma mesma paróquia. Conforme a filosofia da Ordem Agostiniana, os padres necessitavam, diariamente, realizar práticas coletivas, como orações, estudos e discussões de casos morais da comunidade. Como quase sempre a maioria das paróquias contava com dois sacerdotes, que precisavam dividir-se entre a cidade e a floresta, ou a cidade e o campo, essas prescrições pouco foram respeitadas. Mas havia outro fator, como se procurou apresentar no início desta primeira parte do trabalho, determinante no planejamento, na organização e na vivência da paróquia, qual seja: o conhecimento dos rios e de suas águas.

Se as desobrigas instalaram solidões e saudades no coração de padres, fragilizando sua vida religiosa comunitária, conviver com o regime dos ventos e das águas não lhes foram menos penosos. Daí, os regulares precisaram entender que, para vencer isolamentos e evangelizar famílias

rurais, era vital saber lidar com dinâmicas e tempos da natureza amazônica. A partir de agora, o trabalho segue unido a esses agostinianos, nas rotas de suas desobrigas, para desvelar diferentes mediações culturais, lutas para romper a solidão em práticas de intercâmbios com outras paróquias, assim como contendidas com seus iguais e superiores em terras marajoaras.

### **3.2 Desobrigas: um calvário pelas águas**

Em determinadas épocas do ano o missionário tem de fazer o seu giro apostólico. Prepara as malas, faz uma visita a Jesus Sacramentado, despede-se do companheiro e lá vai ele disposto a enfrentar todas as dificuldades e perigos; já seja à mercê dos ventos sulcando as águas do colosso Amazonas e seus afluentes ou cruzando em fogoso cavalo as imensas planícies de Marajó tão pródigas de vegetação no inverno como áridas no verão. Nestas ocasiões não se contam os sacrifícios, mas também sabemos que não se vão esquecidos do anjo que escreve no livro da vida.<sup>348</sup>

Enquanto o padre enfrentava sacrifícios em sua missão, obrigando-o a superar os mais difíceis obstáculos de sua condição humana para levar o lenitivo divino a “pobres populações marajoaras”, o anjo do Senhor, atento a seus mínimos gestos e atitudes, registrava no livro da vida sua saga como (re)vivências do calvário de Cristo, dessa vez pelas águas, assegurando-lhe o reino eterno. A memória de Cristo precisava ser continuamente retomada para que, na ótica do religioso, ele pudesse encontrar sentido nas privações e flagelações vividas em suas correrias missionárias. Era preciso sacrificar-se, abandonar-se em incompreensões dos homens, privar-se de comodidades, companhias e saúde, a fim de ser grão de trigo da rica sementeira que precisava se imolar para germinar, florescer e frutificar em abundante colheita,<sup>349</sup> assim escrevia um agostiniano sobre a sina do sacerdote que se propõe a fazer missão em terreno distante e árido como continuavam os Marajós, dos anos de 1970, para aqueles religiosos no início da vida missionária.

A desobriga foi o trabalho que recebeu maior atenção na confecção de memórias da Ordem Agostiniana no “Coração da Amazônia”. Inúmeras narrativas foram produzidas pelos religiosos para expressar dificuldades de evangelizar, em uma região desconhecida e estranha às suas experiências anteriores. Como já foi possível perceber, essas narrativas não foram registros neutros, mas revelaram subjetividades, emoções e sentimentos do momento histórico, social e pessoal vivido por seus redatores. Logo após tomar posse do território missionário, D. Alonso, um menino em processo de escolha de sua vocação e depois na companhia do frei Luiz Atienza, sempre guiados por exímios remadores e conhecedores da geografia e das populações marajoaras, mapearam e conheceram a jurisdição da Prelazia de Marajó. Nessa primeira visita, desobrigaram-se em diferentes povoados, realizando inúmeros batizados, casamentos, primeira comunhão e extrema unção.<sup>350</sup> Esses religiosos anotaram quão “ignorantes” eram essas gentes, mas notaram também possibilidades de estabelecer diálogos promissores para promover a educação cristã.<sup>351</sup>

Este primeiro contato, no entanto, não permaneceu tão otimista, depois que a desobriga se tornou uma linha de frente da política missionária nas décadas seguintes. Assim, aspectos de identidades marajoaras apareceram de modo ambíguo em narrativas de agostinianos. Se algumas passagens festejaram a boa receptividade, o espírito de colaboração e o sucesso,<sup>352</sup> outras foram tomadas pela teimosia, desinteresse e decepções,<sup>353</sup> como a desvelar a inconstância da cosmovisão e da alma de povos rurais.<sup>354</sup> Essa visão construída pelos religiosos agostinianos sobre populações marajoaras, parece reviver, em pleno século XX, sinais da tese de Vieira, que identificou, no século XVII, as nações indígenas da Amazônia como “árvores de murta”. Segundo essa tese, o indígena da região tinha semelhanças com essa árvore europeia, porque precisava, frequentemente, ser podada, uma vez que seus galhos teimavam em crescer, desfigurando rapidamente o formato dado pelo jardineiro.<sup>355</sup>

Padre Agostinho Belmonte escreveu, em 1943, que no meio daquela majestosa natureza, o homem marajoara aparecia como um ser mesquinho, deprimido física e moralmente, completamente diferente dos Nheengaíba, antigos habitantes do arquipélago, de compleição robusta, descendentes

de raça belicosa, que resistiram tenazmente aos primeiros conquistadores, somente afrouxados pela intervenção do grande Vieira.<sup>356</sup> Mais uma vez, a memória religiosa é reafirmada como única capaz de civilizar e catequizar populações marajoaras, tanto no passado, quanto no presente. Porém, a dificuldade de moldar e enraizar orientações eclesiais na vida da população daquele presente fissurava relações com o passado da história regional. Em 1950, padre Faustino Legarda, depois de anos lutando para disciplinar comportamentos de moradores de Soure e Afuá, frustrado, redigiu: “mesmo com todas essas iniciativas o pobre missionário sempre vê ou depara a mesma ladeira íngreme: a inconstância de quase todos”.<sup>357</sup>

Um conjunto de problemas apareceu nos entremeios das desobrigas. Na visita de comunidade em 1990, descrita por um dos novos padres, responsável pela paróquia de Portel, mostrou-se como a falta de um guia, detentor de conhecimentos sobre a região, continuava sendo grande embaraço para o religioso. “Foi duro pra nós. Não conhecíamos os rios, nem as comunidades, e ninguém nos informou como fazer o roteiro da visita às comunidades. Mas o Fr. José, na raça e na vontade, assumiu esta missão evangélica de visitar e conhecer as comunidades rurais, enfrentando as dificuldades próprias do desconhecimento desta realidade pacajaense, anapuense e camarapiense”. Dependente de trabalhadores e seus saberes locais para locomover-se na região, o sacerdote precisava aprender a lidar com inesperadas situações. No ano de 1955, padre Antonio Goya, no seu “flamante Aritaua”, precisou retornar no início da visita em realização aos ribeirinhos da contra-costa e do rio Anajás, porque o velho Pedro, antigo remeiro da paróquia, sentindo a despedida da vida, desistiu da empresa e decidiu voltar imediatamente para junto de sua família em Afuá. “Não queria morrer empunhando a arma que foi sua própria vida e a personificação de seu existir, os remos”, assinalou Frei Faustino Legarda. Mesmo tendo recuperada sua saúde, a viagem precisou ser adiada.<sup>358</sup>

Esses limites estiveram conjugados a outros. As características não somente físicas da região, mas também a concepção de vida e trabalho de seus habitantes enfraqueciam, em determinados momentos, a luta dos padres para realizar as desobrigas.

Depois que a borracha atingiu as culminâncias de preço, não houve mais quem quisesse trabalhar em outro serviço, e quando por descuido apresentava-se um homem, era exigido a importância de vinte cruzeiros diários, acrescida ainda a comida e muita delicadeza por parte do missionário, pois se este por acaso lhe falasse com razão, de maneira mais áspera, o remeiro soltava no primeiro ponto, ficando a canoa ocupada somente pelo padre; e este então tinha que remar, noites inteiras, para alcançar outro ponto.<sup>359</sup>

O pagamento e o tratamento apresentado pelo reverendo parecem não ter sido agradáveis a ribeirinhos remeiros, fazendo-lhe exigir melhor remuneração e relação sociável. Ao falar das exigências do remeiro, frei José Soares deixa expor como o uso inadequado de sua autoridade poderia intimidar relações pessoais e de trabalho com moradores da região. Fez parte ainda, daquele contexto vivido pelo padre, o sentimento de revolta motivados pela região ao exercício de sua missão. “O sacerdote, nesta região, além de estar sujeito aos constantes perigos de vida, quer venham de doenças, quer de naufrágios, não deixa de dar grande preocupação tratar do alimento, e defender-se dos terríveis temporais, e às vezes contra os bichos, quando principalmente tem de dormir no mato”.<sup>360</sup>

Livrar-se dos naufrágios, de picadas de insetos e bichos peçonhentos, adaptar-se à alimentação ofertada pelos ribeirinhos, aprender a viajar em casco a remo, à vela, a motor, a cavalo, de jipe ou de bicicleta, em tremendos lamaçais, eram outros desafios necessários de serem superados, pelos religiosos, para desobrigar-se nos espaços marajoaras. Na década de 1960, os padres de Salvaterra anotaram que realizaram suas correrias missionárias auxiliados por uma moto e uma bicicleta.<sup>361</sup> “No tempo do verão era relativamente fácil a viagem, mas no inverno eram difíceis, quase impossíveis, e acontece que muitas vezes, em vez de o aparato levar o padre, é o padre que tem que carregar o aparato; quando é a bicicleta, o padre consegue carregar, mas quando é a moto, o trabalho atrapalha sua vida e se cansa, porque a moto pesa... é a cruz em forma de moto”.<sup>362</sup>

Em 1956, o pároco de Afuá registrou trinta e cinco viagens realizadas, em média, para conseguir atingir espaços do interior de Afuá,

Chaves e Anajás, escolhidos pela desobriga.<sup>363</sup> Algumas dessas viagens demoravam 10, 20 e 30 dias e outras levavam entre sessenta a setenta dias. Geralmente, cada visita gastava três dias. Um para se chegar à localidade, outro para celebrar os atos sacramentais e o terceiro para voltar. Em 1959, nas visitas aos povoados e capelas no espaço rural sourense, padre Isidro Zapata foi acometido de grave doença. Quando estava a cavalo, desobrigando-se com aqueles moradores, sentiu os rins e precisou fazer viagem urgente para Belém, onde operou de um cálculo renal, que lhe deixou, três meses, hospitalizado.<sup>364</sup>

Por ser a desobriga o trabalho de maior responsabilidade do religioso, pelo menos até a década de 70, foi recorrente, entre os escritos, exposições de contabilizações dos tempos demandados por essas visitas aos povoados rurais, nos circuitos da paróquia. Em 1974, entre outras informações, o pároco de Afuá apresentava cálculos de suas viagens: “Durante o ano de 1973, se fez 45 saídas que, contando três dias gastos para cada uma, totalizou 135 dias, somando mais 30 dias para outras desobrigas que se fez, mais sete de Semana Santa, 20 de retiro em Soure, somou-se 192 que o padre passou fora de sua paróquia”.<sup>365</sup> Para diminuir a demora das viagens nas “correrias missionárias”, assim como a falta de braços para o remo, num tempo em que marajoaras das florestas voltaram a se envolver com os “sacrifícios da borracha”, em seu segundo ciclo (1939-1945), as paróquias passaram a reivindicar melhores transportes.

Em 1957, no final da segunda reunião geral dos Prelados da Amazônia, o presidente Juscelino Kubitschek esteve presente para assinar decretos e convênios entre a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia – SPVEA e as prelazias. Assim, com esse apoio, o bispo do Marajó conseguiu destinar parte dos recursos, concedido pelo governo federal às obras planejadas pela Prelazia, para adquirir um barco motorizado à Paróquia de Breves. Ainda que pequeno, por ser de apenas 4 toneladas, causou alegria e estranhamento ao pároco, já em processo de adaptação aos antigos meios de transporte da região. “Devo confessar que estranhei bastante, pois acostumado a andar de canoa a remo e agora de motor... me pareceu muito fácil; mas para que a alegria não fosse completa, no segundo dia quebrou o semi-eixo do

motor e tive de passar a noite encostado no barranco até que apareceu outro barco e me rebocou”.<sup>366</sup>

Melhorar o transporte utilizado pelos religiosos em desobrigas tornou-se grande preocupação do bispo da década de 1960, não apenas porque reduzia distâncias entre povoados e paróquias, permitindo ao sacerdote visitá-los com maior frequência, mas também porque, a partir daquela década, pastores protestantes já deslizavam com maior facilidade e rapidez em lanchas equipadas, “como se fossem os donos dos rios e do mar e os padres da desobriga tinham que se sujeitar a rudimentares embarcações”.<sup>367</sup> A desobriga tornava-se a célula viva da paróquia, pois permitia não somente a vida econômica, com a realização de sacramentos, peregrinações<sup>368</sup> e festas, mas também era a arma contra os males a abater-se sobre o povoado, especialmente em tempo de expansão do protestantismo. “En estas ocasiones el Padre aprovecha para encender la luz de la fe en los corazones apagados de unos y avivar el fuego ya existente de otros; y ahora más que nunca ya que el peligro protestante ronda en todos estos lugares. En algunas villas, dicho sea de paso y con mucha honra para ellos, los católicos han sabido defender la integridad de su verdadera fe”.<sup>369</sup>

Na intenção de descrever como funcionava uma desobriga, frei Dolsé assinalou: “O sacerdote visita pontos determinados. Aí vão caboclos, que é a casa do patrão, onde se sentem à vontade, pois o ambiente já lhes é conhecido. Assistem à missa, ladainha e a algumas práticas. Alguns confessam e comungam; na realidade passam o dia com o padre. Tiremos as desobrigas, aumentarão os amasiados, outros ficarão pagãos por muito tempo, outros virão confessar ou casar na paróquia, mas passariam como um relâmpago, pois não poderiam demorar por falta de recursos”.<sup>370</sup> Para além de outros pecados cometidos por homens e mulheres de ambientes rurais, identificados pelos regulares em suas desobrigas, em diferentes espaços e tempos, amasiamentos incomodaram e foram alvo de constantes denúncias. Muito inquietava o religioso o fato de encontrar, naqueles povoados, famílias numerosas sem nenhuma vivência sacramental.

Na visita pastoral de agosto de 1976 à paróquia de Afuá, o bispo D. Alquílio Alvarez encontrou o padre José de Juana em processo de arrumação de sua viagem para o interior. Depois de realizar seus com-

promissos, resolveu embarcar no Iate Semeador para ajudar o sacerdote em seu trabalho. Nesta desobriga, o bispo realizou 150 casamentos de pessoas em estado de amancebia. Esse número significativo de matrimônios foi resultado de permanentes pregações feitas pelos padres contra uniões irregulares. Como os religiosos percebiam existir uma forte relação entre ribeirinhos, especialmente na realização de batizados de seus filhos, entre outros argumentos utilizados a favor do matrimônio, ganhava expressão o direito de poderem participar do batismo, na condição de padrinhos de seus parentes, amigos e vizinhos.

Os ataques àquele modelo de família, constituído à margem da orientação eclesiástica, estavam em alta na sociedade paraense, especialmente no espaço belenense.<sup>371</sup> Desde a República e depois, entre 1916 e 1940, um conjunto de legislações foi elaborado para disciplinar comportamentos, ditos imorais, em um país mergulhado por intenso processo de modernização e urbanização.<sup>372</sup> Reflexos da economia da borracha faziam-se sentir não somente na construção da arquitetura da cidade de Belém, mas nas moralidades apresentadas pelos moradores. Nos espaços rurais do Pará, como campos e florestas marajoaras, é provável que outros tangenciamentos foram urdidos em torno das chamadas “famílias espúrias”, uniões conjugais que “não passavam pelo consórcio idealizado pela Igreja, protestantes e Estado”.<sup>373</sup>

Mesmo que em nível estadual, católicos, protestantes e governo se galvanizassem em defesa de seus interesses particulares, nos espaços marajoaras, a prelazia não deixou de coser outros convenientes diálogos. Desse modo, mediando a presença da Igreja no meio rural, o poder político local parece ter se envolvido em todos os fazeres e viveres das paróquias. Em 1967, os padres de Portel, em meio à narração da desobriga e seus cenários, expuseram o apoio conseguido para suas viagens.

[...] generalmente son puntos ya marcados, pero este año conseguimos visitar casi toda la Parroquia, gracias a los que fueron candidatos para Alcalde, pues aprovechamos las conducciones de ellos para poder trasladarnos de una parte a otra; y en esos días pudimos sentir un poco los sentimientos,

las necesidades, y hasta el medio de vida de nuestra Parroquia, pues una cosa es visitarla en esas salidas para hacer las Fiestas y otra en estas ocasiones cuando todos van a exponer las necesidades y cuando se visita prácticamente chavola por chavola, donde se ve pobreza y la miseria que es lo que reina, prácticamente la esclavitud blanca.<sup>374</sup>

Os religiosos esforçavam-se, com certa frequência, por fazer duas visitas, como já foi possível perceber anteriormente. A primeira para realizar os sacramentos e a segunda para a festa do padroeiro do lugarejo. Nessa narrativa, imagens de pobreza, miséria e exploração do trabalhador, mesmo de cor branca, são características que, ao serem recorrentemente destacadas, reafirmam modos como a Igreja via e lidava com marajoaras e seus habitares. Nos jogos de visões que procuraram descrever aqueles moradores, ganham-se expressões, olhares e tratamentos dispensados por ribeirinhos, assim como sentidos atribuídos à presença do padre na localidade.

Nos ritmos dessa questão e nos calorosos dias de agosto de 1977, o iate Semeador da paróquia de Afuá partiu para suas plagas de evangelização. Sua tripulação estava formada, além de piloto e motorista, pelo veterano José Garcia e o inexperiente e novato, João Antônio. Foram 25 dias de viagem entre rios, selvas e gentes.<sup>375</sup> Frei Graciano descreveu que, ao se aproximarem dos lugares onde deveriam parar, entre curiosas miradas, calorosos apertos de mãos recebiam, em grande frequência, de idosos, jovens e crianças ali situados e dos outros que, depois de desembarcarem de suas lanchas, montarias e cascos, imediatamente iam cumprimentar os religiosos. Sobre isso, ele diz: “Ainda se encontram pessoas maiores, que pedem a bênção ajoelhadas”.<sup>376</sup>

Comumente, o padre chegava a esses lugares no final da tarde. Assim, após as boas-vindas e acolhidas, sempre calorosas dos populares, fazia rápida apresentação, realizava a novena dedicada a Maria, com pequena explanação de um trecho do Evangelho e depois cantos. O dia seguinte era o mais importante, com o lugarejo repleto de pessoas, os religiosos abriam os trabalhos: celebravam a eucaristia, casamentos, confessavam e, ao final, realizavam o batismo de numerosas crianças.

Padre Graciano, em relato de rir no presente, revelou o ambiente turbulento que se tornava aquele momento de sagração e adesão ao catolicismo: “Qué griterío y orquesta desafinada, Dios mio!”.<sup>377</sup>

Além dos atos litúrgicos e sacramentais, as desobrigas tornavam-se um motivo de festa e celebração para a população ribeirinha. Ali, vivenciaram congraçamentos, partilhas e trocas de informações sobre a vida e o trabalho, fazendo, daqueles momentos, territórios para renovar sociabilidades, mesmo sob olhares restritivos de vigários. Frei José Soares, nos anos de 1970, de maneira um tanto decepcionada, descreveu cenários de povoados do interior de Afuá e dos modos de viver de suas populações.

São numerosos os lugares deste município que visitamos durante o ano com motivo de suas festas, do patrono local ou de outros santos que por devoção ou tradição costumam celebrar. Com um ambiente carregado de festas, música, baile e bebida, é difícil e quase impossível realizar um apostolado eficiente. A missão do sacerdote, nesse caso, se reduz a celebrar a missa, batizar um cem número de crianças com seus pais e padrinhos despreparados, alguns matrimônios e falar largamente ao escasso número de pessoas presentes na missa ou novena. E como estes lugares são tantos é impossível visitá-los em outras ocasiões, a não ser que fosse aumentado o número de sacerdotes.<sup>378</sup>

O jeito de ser e viver a religiosidade, por parte de populações marajoaras, desestabilizava o projeto de evangelização pretendido pelo sacerdote nas desobrigas. Como lidar e entender aquela gente que lhe rendia as melhores formas de respeito, mas parecia não entronizar seus sermões e pregações? Este foi um dos grandes nós que os padres procuraram desatar no decorrer de sua presença entre as populações ribeirinhas. Os limites de sua formação, tradição cultural religiosa e dificuldades de traduzir códigos festivos apresentados por suas alteridades enfraqueciam suas forças. Discuto esses intrincados relacionamentos de modo mais efetivo no 5.º capítulo; por hora, sigo atento aos movimentos vividos pelos agostinianos em seu calvário pelas águas. Nesses meandros, se os padres procuraram visibilizar as precárias condições de vida dessas populações, mas não

menos importante, deixaram de referenciar penosos incômodos físicos causados por variadas e demoradas desobrigas. O tratamento ofertado à alma de (in)fiéis marajoaras era o martírio de seus corpos.

El misionero en estos viajes no encuentra descanso, es una continuada vigilia. Cuando pone el pie en tierra y la noche extiende su manto lúgubre qué no diera por poder pegar sus párpados! A la llegada del misionero se reunen los habitantes de todo el contorno; las casas no pueden contener el enorme gentío, y mientras llegan las horas de la madrugada, unos cantan, otros bailan; aqui las viejas hablan, allí los niños lloran; entre tanto el misionero... sufre sin poder pegar los ojos. Así fue la última noche del P. Fr. Zacarias. (...).<sup>379</sup>

No mês de setembro de 1975, sobre o cansaço físico e as dificuldades enfrentadas por padres para realizar a desobriga, registros paroquiais de Portel deixaram ver essas realidades: “Encontré o Pr. José un poco cansado pues tenía llegado aquel día de la desobliga sin lancha y en un pequeño “escale”. Sobre a atitude do religioso ainda avaliou: “Admiro su grande corage y amor por las almas”.<sup>380</sup> As desobrigas permitiram aos religiosos maior conhecimento sobre os territórios da prelazia, seus habitantes e suas culturas. Além disso, descrições sobre condições de vida ganharam páginas e páginas em registros paroquiais e, mesmo que poucas servissem à construção e efetivação de projetos sociais, eram e são informações importantes para a história da comunidade.

O tempo das visitas, nestes povoados, variava geralmente. A média era entre uma semana e dois meses. Tudo dependia do número de comunidades e de suas distâncias, como também dos compromissos assumidos pelo padre na sede do município. Algumas vezes, os religiosos estiveram acompanhados de missionários que visitavam a região, ou mesmo de leigos engajados em trabalhos paroquiais. Em 1975, um padre de Portel e dois encontristas percorreram o longo rio Anapu, “grande e povoado” e passaram 12 dias em trabalho de desobriga.

Na certeza de deixar sementes da palavra de Deus para “um dia dar fruto”, o padre redator completou: “tivemos possibilidade de conhe-

cer um pouco esse povo do interior simples e bom, mas que poderíamos dizer com uma frase mui comum – “deixados ao Deus-dará”: sem escolas, sem assistência médica, sem assistência espiritual, sem condução. Sem dinheiro e sem esperança por enquanto de sair daí”.<sup>381</sup> Já entre os dias 5 e 28 de maio de 1992, Frei José esteve em viagem aos setores Camarapi e Anapu, ali “constata que a maioria dos cristãos só estão munidos com o sacramento do batismo. O analfabetismo impera, incidindo em ignorância religiosa. A pobreza em que vivem é alarmante”.

O tempo do padre em cada local dependia da quantidade de trabalho que precisava realizar. No início da década de 70, quando nasciam as primeiras Comunidades de Base, além das celebrações dos sacramentos em curso, o religioso precisava ficar mais tempo em cada comunidade para reunir, orientar e planejar, com a equipe de liturgia, como deveria ser o trabalho de evangelização. Nesse momento, as CEB’s começaram a praticar duas políticas pastorais: os cultos dominicais e as aulas de preparação para a 1.ª comunhão, o ensino do catecismo, conforme será melhor discutido no próximo capítulo. Frei Cleto Millán, já em 2002, nas visitas dos padres às 113 CEB’s existentes nos limites geográficos das paróquias de Afuá e Chaves, assinalou: “Em cada comunidade estamos quase 24 horas, fazendo uma avaliação, ajudando a resolver problemas, incentivando, orientando, partilhando a fé, celebrando os sacramentos etc. Além da visita pastoral, fazemos outras visitas por motivo das festividades”.<sup>382</sup>

Os esforços para tornar aquelas experiências de convivências católicas, no espaço rural, por meio de lideranças leigas, irradiação do projeto de uma evangelização pautada nos sacramentos estão entre as principais metas missionárias no presente. Para isso, entre as principais diretrizes planejadas, procuraram-se realizar encontros com dirigentes comunitários, estudo de cartilhas de formação nas CEB’s, cursos bíblicos, gincanas e curso de reciclagem para catequistas. Nesse processo, começaram a surgir algumas pastorais, no espaço rural, como da catequese e crisma, da família, do batismo, anteriormente restritas à cidade. Obviamente, antes dessa reestruturação da vida pastoral nas paróquias, em antigas desobrigas pessoas eram crismadas, por exemplo, sem nenhuma preparação. Em Afuá, depois de intenso trabalho dos padres, o

atual bispo do Marajó, D. José Luis Azcona, acompanhado de Frei Cleto Millán, visitaram cinco setores do interior, efetivando o sacramento da confirmação na vida de 342 pessoas.

Expressando disposição para viver um novo modelo de catolicismo, dadas as aberturas e desdobramentos do Concílio Vaticano II, a Prelazia de Marajó, mesmo esforçando-se por praticar a inculturação em sintonia com a valorização de sinais da cultura local, como instrumentos evangelizadores, não deixou de combater o fazer festivo da região, a crença nos saberes e rituais afroindígenas e todo seu universo de misticismo composto, continuamente atualizado e sempre capaz de incorporar novas linguagens para fundir-se em outros lugares na luta por manter-se viva.

Décadas atrás, lembranças escritas por frei Faustino Legarda, pároco de Afuá em 1948, mesmo num clima de tristeza pela visita feita ao túmulo de frei Zacarias, morto por afogamento em 1945, mostraram ambiguidades do projeto missionário. “Já tenho percorrido, por duas vezes, ambas paróquias e rezado em três ocasiões, na triste e solitária tumba do inesquecível amigo, condiscípulo e colega Fr. Zacarias, chorando e invejando-lhe a sorte: como os mártires, também, os missionários são fogo e vítimas no altar da religião”.<sup>383</sup>

O sacrifício exigido pela missão dos agostinianos recoletos, ao mesmo tempo em que procurava envolver e disciplinar saberes e ancestrais nas formas de religiosidades locais ou em diásporas, cerceando a liberdade com que populações mestiças marajoaras viviam suas crenças e expressões de fé, fazia do padre um auto-flagelado, martirizado no trabalho místico, individualmente realizado. Assim, em nome de um projeto monoteísta e globalizante espreado por todos os cantos e recantos do planeta, prescrições e diretrizes que a Ordem procurou viver e consolidar na região, oriunda de ordenamentos elaborados nas últimas décadas do século XIX, trazia implícito um sistema centralizador que conglomera poderes eclesiásticos e econômicos com resultados extremamente penosos, tanto para missionários quanto para ribeirinhos, seringueiros, açazeiros, lavradores, vaqueiros, pescadores, carregadores, barqueiros e demais populações que vivenciam o ser marajoara.

Nos meandros dessas desobrigas e para além delas, os padres agostinianos curtiram sentimentos de saudade; criaram estratégias para viver princípios da comunidade religiosa, mas não conseguiram ficar encapsulados diante de orientações, críticas e fragilidades de seus superiores, tanto os instituídos na região como aqueles situados em outros escalões eclesiásticos. Sobre essas intrincadas redes de relacionamentos de vozes consonantes e dissonantes, o texto viaja a partir de agora.

### **3.3 Solidão, intercâmbios e tensões**

“Ahora los religiosos no tendrán que permanecer tres y hasta cuatro meses seguidos fuera de casa, sin encontrarse con otro sacerdote, como antes acontecía. Las almas serán mejor atendidas, recibiendo con más frecuencia los Sacramentos y las instrucciones de la religión”.<sup>384</sup> Assim documentou, em ritmo de alegria, frei Dolsé, quando, em 26 de junho de 1940, a Ordem dos Agostinianos Recoletos tomou posse da Paróquia de Breves. O padre não imaginava, contudo, como outros olhares produzidos por novos religiosos que, cruzando águas do Atlântico, divergiriam de sua escrita, ao escreverem sobre suas vivências com aqueles povoados marajoaras. A Vicária do Brasil, no afã de sintetizar o conjunto dessas vozes religiosas, numa espécie de avaliação do movimento trilhado pela Ordem nos Marajós, território da mais autêntica experiência de missão no século XX, assinalou:

Todos hemos dejado la patria para amar esta. Todos hemos dejado la familia, el ambiente, el clima, las comodidades. Todos hemos abandonado nuestro idioma para hablar otro que no mamamos con la leche materna. Algunos hemos dejado dos, el de nacimiento y el oficial para escribir este trabajo. Hemos dicho que se han hojeado libros, boletines y revistas. Pero tal vez el libro más consultado haya sido el diccionario de la Lengua Española.<sup>385</sup>

Voltar-se para referentes familiares parece ser uma atitude imediata para quem se coloca na liminaridade de suas fronteiras físicas e culturais. Padres agostinianos, ao imigrarem da Espanha para os diversos Brasis (Goiás, Santos, São Paulo, Rio de Janeiro, Marajó), precisaram não somente aprender a língua portuguesa, mas também superar experiências solitárias, especialmente porque vinham de orientações comunitárias.

Seguindo a filosofia de sua Ordem, que sempre os ensinou que o trabalho paroquial deveria ser realizado por no mínimo três religiosos numa mesma paróquia, em terras marajoaras, viram desestabilizar-se esse preceito, porque as correrias missionárias exigiam contínuas separações e solidões. “Os cinco meses de desobriga desestruturavam a rotina da vida comunitária da Ordem nas paróquias, pois os tempos de visita pelo interior colocavam o religioso a serviço dos fiéis, sem tempo nem hora para nada”.<sup>386</sup> A mais atual crônica acessada, durante as rotas de pesquisa, elaborada em 2006 por frei Cleto Millán de Afuá, mostra que os agostinianos da Prelazia de Marajó ainda não podiam festejar a plenitude de sua filosofia comunitária, pois embaraços, limites e solidões continuavam a ser sentidas pela Ordem na região.

Somos uma pequena comunidade Agostiniana Recoleta, que está no norte da ilha de Marajó, distante das outras comunidades. [...] Aqui a vida possui características especiais, devido a que as Paróquias têm muita extensão territorial, onde vivem as comunidades ribeirinhas, às vezes também muito distantes. Isso faz com que às vezes a vida da comunidade passe por momentos especiais. Este trabalho pastoral no interior faz-se com quase a metade do ano, como somos só dois religiosos, um está na cidade e outro no interior. Ou seja, estar só dois na Missão, é estar às vezes cada um sozinho, a muitas horas de distância um do outro: mais distante que desde o norte ao sul da Espanha.<sup>387</sup>

A solidão tornou-se um problema para a missão agostiniana nesses quase 90 anos de presença no grande arquipélago. Para enfrentá-la, em seus planejamentos regionais e locais, padres elaboraram frequentes

estratégias. Assim, não foram poucas as vezes que, no seu reduzido tempo, organizaram viagens para visitar irmãos das paróquias vizinhas. Religiosos de Salvaterra visitaram os de Soure. Os de Afuá, mesmo nas longas 30 horas, alcançavam Breves e os padres de Breves faziam intercâmbios com os de Portel. Nas diretrizes da prelazia, estavam elencadas várias atividades necessárias aos religiosos para manterem-se unidos uns aos outros. Muitas vezes, o próprio bispo precisou deixar a casa prelatícia para ir viver, comunitariamente, com outros padres em suas paróquias. As distantes águas marajoaras a separar a maioria das paróquias (veja Afuá e Soure/Salvaterra, Portel e Soure/Salvaterra ou Afuá e Portel),<sup>388</sup> o número reduzido de religiosos, pois nas maiores jurisdições eclesiásticas ficavam, no máximo, três (Soure e Breves), e as várias atividades assumidas, especialmente nos povoados rurais, pouco lhes permitiam cumprir aquelas diretrizes.

Por esses motivos, o retiro espiritual que “retempera o espírito e suavizam os árduos labores apostólicos”,<sup>389</sup> geralmente ocorrido em Soure, depois da assistência espiritual dada pelo padre à multiplicidade de tradicionais festas de São Sebastião, espraiadas por toda a região, era esperado com grande ansiedade pelos religiosos. “Findas as correrias, depois da festa de São Sebastião, como nos anos anteriores, rumei para Soure, a fim de descansar, por alguns dias, em santa paz, em companhia de S. Exc<sup>a</sup> e dos demais companheiros e, também, reconstituir as forças físicas, dando, juntamente, vigor às morais na meditação do Santo Retiro. Em fevereiro, tornei às lidas missionárias, reencontrando o apostolado, sem descanso e sem desânimo”.<sup>390</sup>

Aquele acontecimento, além de seu caráter religioso, avaliativo e social, porque era o momento em que cada paróquia relatava avanços e dificuldades e, conjuntamente, produzia o planejamento anual da prelazia, tinha um significado especial para o padre, pois era o tempo dos intercâmbios humanos. Esses momentos foram quase sempre prorrogados por inúmeros afazeres desempenhados pelos sacerdotes nas comunidades católicas em que pertencia. Entre eles, seu tempo era consumido na preparação e realização de celebrações, sacramentos e visitas. Se a congregação era composta de dois religiosos, enquanto um dava conta de cuidar das

“ovelhas” dos espaços urbanos, o outro precisava proteger aquelas que se encontravam espalhadas nos caminhos de rios, furos e igarapés.

Assim, perdidos na imensidão do arquipélago, situados em suas paróquias, padres agostinianos curtiram saudades, solidões e limites em seus ofícios. As paisagens insulares onde estavam estabelecidos quebraram princípios de sua Ordem. A vida comunitária era vivida solitariamente. Entretanto, se as famosas desobrigas causavam tristeza e solidão, o reencontro com seus pares fazia com que as letras missionárias ganhassem conotações positivas, representadas pelos sentidos de alegria e prazer, como pode se depreender da pena de Fr. Faustino Legarda.

Frei Antonio em Afuá! Com quanta satisfação não publica o missionário esta notícia, depois de 5 anos de árduo trabalho e em solidão tão prolongada. Também, acontecimento tão singular, veio envolvido em grande susto; porque, ao entrar em casa, eu, depois de uma viagem de 15 dias, às duas horas da madrugada, inquietei-me bastante ao verificar a transformação na casa. Quando fui dormir, para aproveitar o resto da noite, deparei com Frei Antonio, dormindo: ficando com os cabelos arrepiados, pois não sabia de nada. Serenados os ânimos e feita a apresentação, como foi longo e apertado o abraço de boas-vindas.<sup>391</sup>

Situações inusitadas, influenciadas pelo regime das águas marajoaras, também interferiram no tempo das vivências agostinianas na Prelazia de Marajó. Frei Faustino, sem saber quando seu companheiro de comunidade chegaria e envolvido com os afazeres da vida pastoral, perdido nas longas correrias missionárias ou talvez pelo tempo em que já estava sozinho, estranhou a presença de seu irmão e as mudanças promovidas na residência sacerdotal. Vinte anos depois, esse religioso já estava fazendo parte de uma nova comunidade e realizando tantas outras viagens. Agora era ele quem deixava a Paróquia de Portel com apenas um religioso. “A meados de outubro de 1973 chegou de férias o padre Jesus e encontrou tomando conta da casa-paroquial o padre Faustino Legarda, que logo depois viajou para Soure, ficando de novo só o padre Jesus e levando quase dois meses sem ver a face de um padre”.<sup>392</sup>

Na Semana Santa de 1962, a pena de Frei Dolsé, superior e pároco de Breves, deslizou com grande alegria, ao compor as memórias anuais daquela casa. “Pues era la primera vez que nos juntábamos en esta ocasión tres sacerdotes”.<sup>393</sup> A alegre escrita, pelo padre, explicava-se pela constante solidão sentida em seus trabalhos pastorais. Outro momento que permitia intercâmbios entre religiosos de paróquias marajoaras era nos últimos dias de festas dos santos padroeiros do município. Naquele mesmo ano de 1962, mas em outra ocasião, Fr. Dolsé escreveu haver ocorrido na cidade de Breves algo de extraordinário, pois vieram de Soure os padres Melchor Rey, reitor do seminário e Juan Ignácio, que muito ajudaram na organização dos cantos religiosos e sermões durante as novenas, assim como na celebração especial com batizado de 39 crianças, no dia 26 de julho, dia de Santana, padroeira dos breveses.<sup>394</sup>

Assim, o tempo das festas na sede dos municípios tinha também valor especial para o padre, pois o retirava do sacrifício da desobriga e o colocava, geralmente, em contato com religiosos oriundos de outra paróquia para ajudá-lo nos festejos. “Breves momentos de paz e felicidade, compensam largamente intermináveis dias de tribulação e agruras. [...] Nesses curtos dias que os missionários principalmente os que labutam por quase o ano todo isolados, vividos numa comunidade de sentimentos, de ideias e de tudo, enfim, tão fraternal e franca”,<sup>395</sup> redigiu em 1948 Frei Faustino. Nos momentos de carência de mão de obra para o trabalho, especialmente nas festas religiosas ou para partilhar a dor da perda, como foi o caso da morte de frei Zacarias, a comunidade agostiniana paraense fez-se solidária com os religiosos dos Marajós. Após a perda do Fr. Zacarias, por exemplo, passaram uma semana em Soure os padres Elias R. de Santa Mônica, José Puche de N. Sr.<sup>a</sup> do Pilar e José Soares do Coração de Jesus.<sup>396</sup>

Depois foi padre Isidro Zapata quem esteve uma semana em Belém, ajudando os agostinianos da capital na realização da festa de N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação. Com a chegada das irmãs Agostinianas do Ultramar, no final da década de 1950, para dirigir os colégios de Breves (Santo Agostinho) e Soure (Stela Maris), passaram a ajudar em diferentes atividades realizadas pela Paróquia, não ficando restritas somente à instrução escolar a elas

encomendadas. Na Semana Santa de 1968, as irmãs de Breves “vinieron trabajar como verdaderas y abnegadas misioneras”<sup>397</sup> em Portel. Já em 1975, Frei Román Echávarri reclamava de sua solidão comunitária: “[...] nunca estuvo Salvaterra tan pobremente asistida, en cuanto al número de sacerdotes de refiere, como en el momento presente. Todos los párrocos anteriores contaron con la colaboración de un coadjutor e compañero”.<sup>398</sup>

Estando, portanto, sozinho em Salvaterra, distante 10 minutos em canoa motorizada de Soure, padre Echávarri procurava conter o isolamento comunitário, visitando seus irmãos da Ordem responsáveis pelos trabalhos pastorais naquela sede da prelazia, pelo menos uma vez por semana. Conforme suas memórias escritas, no período em que esteve sozinho na direção da paróquia, contou com a ajuda ímpar do já conhecido entre os escritos, frei Faustino Legarda que, apesar de seus quase 60 anos, procurou dividir o peso das desobrigas, realizando grandes viagens de bicicleta aos povoados ligados a Salvaterra, como Condeixa, Joanes e Monsarás. Essas viagens duravam de 20 a 30 horas de bicicleta somente para ir, tráfego caminhos nem mesmo acessíveis ao jipe, dada a enorme quantidade de água que caía durante a internada marajoara.

No mês de agosto de 1977, religiosos e leigos de Breves, atendendo ao pedido da Paróquia de Portel, viajaram até aquele município para ajudar a comunidade católica na realização da festividade de Nazaré. Essa atividade visava não apenas à participação naquela grande manifestação mariana, mas também estreitar laços de amizade com os movimentos existentes entre as paróquias. No mesmo ano, vários jovens de Soure estiveram em Portel “a fin de intercambiar experiencias”.<sup>399</sup> As proximidades de Afuá com Macapá, por exemplo, também permitiram fortes laços de amizade.

Em 1951, os padres da Veneza do Marajó aceitaram o convite dos padres de Macapá para ajudá-los na evangelização de sua grei. No mesmo ano de 1977, frei José de Juana narrou: “Em julho nos honraram com sua visita Sórora Antônia e Sórora Josefa, da comunidade de Breves, passando uma semana participando do movimento paroquial e colocando em ordem a sacristia e os armários da casa”. Nesse mesmo mês, D. Alquílio passou dez dias e depois participou da desobriga. Ao final, to-

dos se desejaram um agradável retorno e suplicaram que se repetissem aquelas visitas.<sup>400</sup>

Avaliando as experiências dos intercâmbios paroquiais, o pároco de Breves noticiou ter sido inúmeros os religiosos que visitaram sua comunidade, inclusive membros da Casa de Belém. Dessa forma, com algumas paróquias, foi possível colaborar no trabalho pastoral e nas saídas para o interior. O próprio bispo fez várias visitas, não somente para realizar o sacramento da Crisma, mas também colaborar nos trabalhos pastorais. Entretanto, com exceção do retiro e encontro anual, promovido em Soure, o regular assinalou a impossibilidade de estudar, planejar, conviver, debater dificuldades e encontrar saídas coletivas, o que feria o sentido de ser de uma pastoral de conjunto.

O trabalho em parceria com as paróquias vizinhas foi constante. Realizações de encontros, retiros espirituais, ajudas em celebrações especiais, fizeram parte dos esforços para enfrentar o tão propagado “ilhamento e o isolamento das comunidades missionárias”. Eram nesses contatos que padres trocavam informações da vida e de suas responsabilidades religiosas, assim como tomavam conhecimento dos problemas interna ou externamente vivenciados pela Ordem nos Marajós. Para isso, os livros das casas de missão dedicaram um lugar para registrar, em várias passagens, a movimentação vivida pela paróquia em torno das chegadas e saídas de religiosos, religiosas, seminaristas, vocacionados ou mesmo leigos engajados, para partilhar o trabalho de evangelização em desenvolvimento.

Os próprios organismos superiores à prelazia fizeram avaliações, reconhecendo que poucas experiências de intercâmbios conseguiram realizar e participar. Nos relatórios apresentados pela Vicaria do Brasil, evidenciam-se enormes distâncias entre a Província, a Vicaria e a Prelazia. Uma das saídas apontadas foi participar de reuniões bianuais para estreitar os laços entre os religiosos que trabalham na região norte e sul. O vicário reconheceu haver necessidades de maiores intercâmbios entre as paróquias, porque mesmo comunidades vizinhas, como Soure e Salvaterra, Breves e Portel, em função da carga de trabalho dos religiosos, raras vezes conseguiram viver essa vida comunitária. Considerando as

especificidades da região, conforme apontou esse representante da hierarquia eclesiástica, reverendos, para vencerem a solidão, a distância, o atraso, entre outros, precisavam ajudar-se mutuamente. Mais uma vez, mesmo sem referendar, rios, águas, transportes e falta de recursos foram entraves às vivências gregárias entre os agostinianos.

Aspecto também desagradável, para alguns religiosos, foram suas frequentes transferências, situação batizada, nos documentos da Ordem, de troca-troca dos padres. Ainda que não houvesse nenhuma legislação explícita deliberando sobre tal questão, entre as décadas de 30 a 60, emergiram, pelos escritos da Ordem, recomendações para um religioso não ultrapassar mais de cinco anos de experiência missionária, atendendo a uma mesma paróquia, sob a justificativa de não se deixar contaminar pelos vícios da vida local. Manter sempre certa distinção e distanciamento aos costumes e modos de vida dos paroquianos poderia dizer muito da qualidade do trabalho executado e do respeito indispensável à autoridade eclesial. Na condição de missionário, o religioso deveria exercer a provisoriedade dos espaços e relações com suas gentes, tanto para acumular maior nível de aprendizagem quanto para livrar-se de comentários maldosos e apegos sentimentais desnecessários ao sacerdócio.

Dessas recomendações, depreendem-se tentativas de negação do passado anterior à presença da Ordem na região, especialmente após a expulsão da Companhia de Jesus e durante todo o longo século XIX, quando padres seculares foram descritos e classificados como carentes de formação eclesiástica e de zelo duvidoso em relação aos seus compromissos sacerdotais. Era preciso, portanto, afastar-se dessa imagem negativa, que comprometia o sucesso do novo projeto recristianizador em expansão nos Marajós. A realidade vivida, porém, demonstrou-se mais complexa, porque revelou várias situações e complicações que precisaram ser dirimidas em seus contextos específicos, sendo esquecidas, muitas vezes, as orientações preestabelecidas. Como explicar, por exemplo, os longos anos de experiência de frei Dolsé, frei José, o baixinho, em Breves; Faustino Legarda, Jesus Cizaurre, Cleto Millán, em Afuá; João Inácio, em Soure, entre outros que não ficaram somente cinco anos?

Por ser uma temática inserida em dimensões internas e secretas de vivências da Ordem, a documentação trabalhada não expõe motivos de transferências dos padres antes de cinco anos ou o porquê de sua permanência depois de completar o tempo sugerido. Mesmo assim, os livros paroquiais, por serem também espaços utilizados pelos redatores para expressar seus desabafos e indignações, não somente em relação às convivências com o povo, mas com a própria Ordem e irmãos congregados, deixaram indícios que permitem recompor bastidores dessas experiências. Na década de 90, um religioso em litígio, com atitudes que considerou despótica, por parte de seu superior, em uma casa de missão da prelazia, explicou por que procurou documentar aquela difícil e desgastante relação.: “Escrevo estas linhas não para criticar somente, mas para mostrar que a história verdadeira de uma comunidade se dá desde muitas situações conflitivas e não só de glórias ou de imagens santificadas por belas visitas que, ao meu ver, precisam levar mais em conta cada realidade com suas peculiaridades”.

Semelhante a essa visão concreta da realidade vivida pelos agostinianos na região, o pároco de Portel, em 1991, apresentou leitura de sua auto-referência: “Nossa presença no Marajó, ademais de nos oferecer muita alegria e esperança, provoca em nós angústia e perplexidade, devido a dúvida que surge em alguns religiosos da Província a respeito das missões. A ambiguidade de como se leva a cabo o interesse por este ministério provincial”.<sup>401</sup> Desse modo, foi que, em 1969, Fr. João Ignácio estranhou o fato de deixar o antigo trabalho em realização na Paróquia de Salvaterra, sob a parceria de frei Agostinho Alegre, para substituir frei Dolsé que, desde a década de 40, tinha assentado sua provisória e longa missão em Breves. Frei João escreveu tratar-se de uma mudança considerada por todos os religiosos como inconveniente, “quando os dois éramos queridos pelo povo e nosso trabalho, a nosso parecer, produtivo em breve o fruto almejado”.<sup>402</sup>

Para frei João, estava em jogo tanto a relação de pertencimento, já estabelecida com Salvaterra, quanto a dificuldade de ter que substituir “a um dos mais benementes religiosos de nossa querida Prelazia de Marajó, Fr. Dolsé Garcia, ótimo religioso, trabalhador que soube

manter entre os breveses aquela religiosidade, respeito, honra e dignidade sacerdotal, qualidades que peço a Deus me conceda para continuar simplesmente a tarefa que já foi dura e hoje é celeiro puro do meu predecessor”.<sup>403</sup> O sentimento de frustração que tomou conta de frei João explica-se não apenas porque havia sido “transferido inoportunamente”, mas, especialmente, porque seu projeto de ajudar a Paróquia de Salvaterra ia por água abaixo. Contou que, ao voltar de suas férias da Espanha, recebeu de seu pai e irmão a quantia de 800 dólares para aplicar em seu trabalho apostólico, em qualquer lugar onde se encontrasse.

Desse modo, tendo se compadecido da dura economia vivida pela residência de sua antiga comunidade religiosa, desejou construir uma canoa de pesca para enfrentar a “penúria e dificuldades que poderiam chegar com a carestia de vida, diminuição de missas, motorização da Paróquia etc”.<sup>404</sup> No desejo de fazer render seu dinheiro, emprestou a Raimundo Castro a quem, por segurança, pediu-lhe 4 vacas, na intenção de gerar dividendos para o trabalho apostólico. Assim, como não pôde realizar seu projeto, declarou a fortuna para ser usada na congregação de Breves, porém, naqueles primeiros dias de março de 1969, não sabia onde empregar, porque não conhecia a realidade e a necessidade do novo espaço em habitação.

É perceptível como a sugestão de bispos sobre transferências de padres de uma paróquia a outra geralmente não era contestada na reunião anual de planejamento, quando a decisão era comunicada. Elas se faziam sentir em escritos internos da comunidade e, possivelmente, em cartas trocadas entre amigos e familiares e em burburinhos produzidos nos bastidores dos encontros eclesiais. Se os comunicados de transferências nem sempre foram acolhidos pelo padre com o espírito da obediência, as convivências entre si também não foram tão tranquilas como se poderia imaginar. Nos finalmente de um relatório anual, encaminhado à Província de Santo Tomás de Vila Nova, um pároco redigiu: “Para terminar, uma nota negativa: não se deu, entre ambos, algo importante como a comunicação sincera de sentimentos e uma compenetração profunda e séria no trabalho”. Em outro relatório, frei Juan Pérez documentou que as convivências na casa de Afuá tinham se desenrolado entre alegrias, intimidades, tensões, vazios e cansaços. “Nos vimos

también torpemente flacos y con ausencia de sensibilidad de unos para con los otros en determinados momentos; quiere decir que se dejaron notar los egoísmos, descuidos e indolencias comunitarias”.<sup>405</sup>

As visitas realizadas por superiores da Ordem nas paróquias também adentraram diversas dimensões, expondo reconhecimentos tanto de avanços quanto de fragilidades na organização da vida e do trabalho evangelizador. Se os elogios foram constantes, aumentando a autoestima dos religiosos em missão, sinalizações de erros não deixaram de aparecer entre as brechas dos escritos. Em 1984, o representante do vicariato do Brasil, em visita a uma das paróquias marajoaras, estranhou a ausência de vigários. Soube que estavam viajando de férias para a Espanha. Nessas circunstâncias, questionou: “Se o sentido da fé agostiniano é a comunhão, a partilha, a vida em comunidade, como lidar com a carência de religiosos que quebra a filosofia da fé?”<sup>406</sup>

O movimento de avaliação entre prelazia (local), vicariato (Brasil) e província (Espanha), apesar da hierarquia não foi unilateral. Em dados momentos, quando responsabilidades não foram cumpridas, religiosos marajoaras ecoaram também suas vozes. Em 1984, os padres de Soure expressaram repulsa por não receberem, de onde mais esperavam, apoio econômico para a implantação da Escola Doméstica, projeto considerado pela comunidade católica como fundamental à formação de variados ofícios entre adolescentes, jovens e adultos. “Como nossa Província não atendeu nosso apelo, nem reconheceu esta obra de grande importância e necessária em Soure, ao não escutar nosso rogos e súplicas de D. Alquílio, recorreremos a outras fontes de financiamento”. Ironicamente, o redator encerrava aquela notícia agradecendo; “aquí fica neste livro nossas gratidões ao Conselho Provincial de 1984, na negativa de ajuda às missões de Marajó, em Soure, à Escola Doméstica”.<sup>407</sup>

Em 1996, um pároco tecia ferrenha crítica a um visitador pela forma como conduziu a atividade de avaliação da trajetória da comunidade. Segundo o religioso, a visita não agradou à comunidade e o seu fracasso ocorreu porque o superior da missão considerou apenas algumas vozes, em detrimento da maioria. Essa atitude foi vista como imposição individualista, quebradora da liberdade, confiança, abertura e respeito

indispensável à vida missionária. “Limitou-se o visitador a quase um monólogo de normativas, fruto da falta de acolhida e escuta aos irmãos todos da comunidade. Para a maior parte dos congregados, deixou péssima impressão. Ao menos se alguém quer mais cumprimento das normativas da ordem, que dei exemplo e então cobre quanto quiser dos irmãos. Por agora basta, o tempo vai falar muito e isto hoje e amanhã”.

Naquele ano, mas em outro contexto, o visitador que já tinha se integrado como membro de uma paróquia recebeu a incumbência de cuidar das obras de infraestrutura, especialmente da Igreja e da nova habitação dos padres. Todavia, pouco conseguiu realizar. O pároco o criticou pela desordem em que estavam afogados os trabalhos paroquiais e o planejamento para iniciar a construção, não levando em consideração o fator climático da região. A vivência agostiniana, naquela paróquia, parecia ir de mal a pior, culminando em manifestação pública de desabafo agressivo do novo integrante da comunidade contra o pároco, em pleno momento de oração da Ordem.

Por trás de um ingênuo laudes escondia-se um desejo inconfundível de autoritarismo que a própria situação de súdito não lhe permitia. O desrespeito pelo padre, irmão e à comunidade foi um escândalo que somente nossos superiores não entenderam assim. [...] É preferível entender como um distúrbio de alguém afetado de sua sanidade, embora assim não o quisessem reconhecer e preferisse optar pela consciência dos atos, o que agrava os fatos. Deixar tanto autonomia a uma pessoa com claras evidências de déspota gerou tudo que levou ao meu pedido de transferência.

É visível que, nos mais variados lugares, por onde religiosos estabeleceram e deixaram rastros de suas convivências, houve sinais de arranjos, partilhas e tensões. Não estiveram isentos dessas emaranhadas relações os próprios retiros espirituais, quando todo o clero marajoara se sentava para avaliar sua trajetória anual e planejar as novas diretrizes a serem adotadas. No retiro de 1983, o pároco de Soure, ainda que informasse haver tido ótima participação dos componentes, diálogo e

desejo de caminhar conjuntamente, não deixou de assinalar: “apesar de existir como sempre aqueles irmãos com pouca vontade de colaboração comum”.<sup>408</sup> Na avaliação dos resultados obtidos por uma paróquia, em 1984, primeiro ano de separação do planejamento pastoral com a semana de retiro, o redator tentou, com sua pena, abrandar possíveis desencontros entre religiosos e religiosas: “Podemos caracterizar fora de alguns pequenos tropeços com as irmãs, de ótimo”. No ano de 1986, em Portel, o pároco escreveu que não houve troca-troca de padres, “mas no que se referia às irmãs, a superiora achou por bem e sem comunicação oficial, retirá-las por todo o ano de 1987 do município”.<sup>409</sup> Nesses termos, é possível dizer que “pequenos tropeços” e outros tropeções enfraqueceram, na ótica da Igreja, a “nova consciência missional” que pretenderam enraizar na região, fosse envolvendo convivências internas ou externas entre religiosos e religiosas.

Para D. José Luis Azcona, a origem desses conflitos entre regulares não pode ser explicada apenas pela falta de formação pastoral ou desinteresse pelo povo, mas é preciso considerar, de modo premente, que alguns padres apresentam personalidades psicologicamente difíceis, resultantes de uma identidade pouco humanizável e sociável. De acordo com o bispo, o fato de existirem religiosos com esses traços identitários resulta da “falta de preparação suficiente para o diálogo, para a conversão”. Por fim, na sua capacidade sincera e verdadeira de reconhecer dificuldades e limites na trajetória da vida missionária nos Marajós, revelou:

Tem alguns padres em que a personalidade deles não é a mais apropriada para realizar o ministério pastoral, isso eu tenho que reconhecer, não posso negar. A meu ver, essa questão é parte concomitante à missão da igreja, uma das fraquezas é esta, a deficiência dos missionários. Nem sempre a nossa igreja do Marajó tem apresentado modelos de missionários, tenho que reconhecer. Isso se explica, devido, sobretudo, à própria história pessoal daquele que se esforçou por se fazer religioso.<sup>410</sup>

O argumento apresentado por D. José, sobre um dos motivos de fraqueza do trabalho pastoral na região, fica melhor compreendido

quando o pesquisador se encontra, corpo-a-corpo, com narrativas de planejamentos não realizados, projetos fracassados, eventos cancelados, redigidos pelos próprios párocos. Nessas passagens, frustrações, decepções e lamentos tomam conta das escrituras religiosas, evidenciando descontinuidades e fragmentações que o enraizar-se da prelazia experimentou nos pântanos marajoaras.

Quando um religioso assumia outra paróquia, suas primeiras impressões versavam entre inexperiências, elogios e críticas ao trabalho anteriormente deixado por seu irmão de congregação. Como as atividades não paravam, era preciso tomar o bonde, em movimento, para se inteirar ao longo do processo.

Em 1990, os novos padres, destinados a Portel, expressaram suas dificuldades para promover o 5.º Encontro de Casais com Cristo, deixado engatilhado, anteriormente, por seus antecessores. “Foi difícil pra nós, pois a gente não conhecia ninguém e sem dinheiro.”<sup>411</sup> Esses novatos regulares, logo que assumiram a direção da comunidade portelense, assinalaram: “A casa do padre praticamente está acabada, novinha em folha; a lancha está acabada e foi batizada de Santo Agostinho, um pouco de reforma ficará, mas vai dar”,<sup>412</sup> porém,

o antigo motor de luz doado pela prefeitura já havia sido vendido; a máquina do cinema, depois de ter sido fechada, estava em péssimas condições; o sítio (de propriedade da comunidade religiosa) já fora abandonado; dos dois caminhões se fez um que não está em boas condições, o motor de um deve ser vendido senão não servirá pra mais nada; a paróquia estava numa situação muito precária economicamente e com muitos compromissos econômicos; as igrejas protestantes soam ao todo entre 13 a 15 prédios, onde fazem culto, a única em construção.<sup>413</sup>

A falta de visão empreendedora, zelo pelo patrimônio da paróquia, criatividade e iniciativa para fortalecer o movimento eclesial, da mesma forma, carisma para lidar com o povo, são algumas razões que diferenciaram o trabalho dos padres nas diversas paróquias. Talvez

esses aspectos pudessem facilitar a avaliação, feita pela hierarquia prelatícia, quando decidia pelo troca-troca entre missionários.

Evidentemente, tais aspectos não eram os únicos ponderados, assim como o próprio religioso poderia dirigir-se ao bispo, para convencê-lo de sua transferência, alegando dificuldades de adaptação, relacionamento, saúde frágil ou excesso de tarefas. De todo modo, a multiplicidade de razões para a constante movimentação de padres em circuitos da prelazia demonstra esforços dos bispos por ajustar, controlar e intervir, diretamente, nos rumos e velocidades dadas por cada religioso em sua paróquia.

O conjunto dessas convivências em que transitavam alegrias e tristezas, sociabilidades e conflitos, dominações e contestações, imbricaram outras experiências, relacionando o movimento religioso e sua inserção na realidade sociopolítica situada nos raios da paróquia. Entre essas experiências, ganhou visibilidade o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base e a questão social regional, com destaque para os empenhos e opções de vida de D. José Luis Azcona.

## CAPÍTULO IV

# **Nos rastros da inculturação: Comunidades de Base e questões sociais**

*É necessário estar atento ao mundo eclesial mais amplo e às tendências e práticas nas igrejas locais. Ai descobrimos dinamismos latentes e experimentações significativas que podem levar a revisões futuras nas orientações gerais da instituição. [...] Como se desenhará, aos poucos, neste terceiro milênio, uma Igreja mais transparente, participativa e comunicadora da Boa Nova (Evangelho) para os novos tempos?*

Luiz Alberto Gómez de Souza  
*As várias faces da Igreja Católica*



## 4.1 A igreja sem Vieira: superando as desobrigas

As imagens oníricas dos Marajós formados por grandes florestas, campos, rios, fauna, indígenas e costumes primitivos, produzidas por padres agostinianos fixados na região a partir da década de 1970, reimprimiram, com maior nitidez, uma poética da aventura vivida pelos primeiros religiosos, personalizados no retrato de padre Antônio Vieira. O elã missionário definitivamente tornava-se, naquele contexto e nos seguintes, o grande mote, no imaginário da Ordem, para a reconquista espiritual marajoara. Para alguns religiosos aventureiros, a frase “Salvar almas para Deus” significava que precisavam assumir a estratégica postura de catequização adotada pela Companhia de Jesus. Nessa concepção, o padre deveria ser o grande protagonista e o único mensageiro da palavra salvífica, nunca pensado como o unificador de valores e práticas distintas aos seus padrões culturais, como estava sendo preconizado e que, para isso, era preciso assumir outras posturas, reconstruindo suas identidades.

Certamente, os religiosos dos anos 70 não encontraram mais aqueles indígenas “selvagens”, temidos e aguerridos dos tempos coloniais que floream as narrativas de viagens dos primeiros cronistas com mortes de padres em rejeições ao projeto de conquista portuguesa. Encontraram, outrossim, uma população afroindígena, envolvida em complexas cosmologias, capazes de garantir espaços para diferentes crenças, ritos e festas. Assim, “lejos de hacer poesia naturalista o de recordar viejos tiempos colonialistas”, nas viagens de desobriga, esses religiosos foram ganhando compreensão de que, se aquele primeiro papel social, pensado para o padre, precisava mudar, era imprescindível valorizar o potencial energizante das famílias de espaços ribeirinhos e campestres, habitantes de povoados marajoaras. Foi então que, no espocar da década de 1970, orientados por diretrizes do Concílio Vaticano II, moradores de Afuá, sob a orientação de dois religiosos, começaram a pensar em “fomentar y crear una base comunitária en la fe, com personas encargadas de acoger y promover esa fe en estos interiores”.<sup>414</sup> A partir de agora, acompanham-se aspectos e complexas dimensões relacionadas a essas vivências na região, mas deixando em descanso, por um período, memórias do imortal padre Vieira.

Em 1977, a Prelazia de Marajó tornou-se porta de entrada para a ação missionária de mais um religioso que, nascido na Província de Toledo, Espanha, veio com o intuito de amadurecer sua experiência sacerdotal. João Antônio Gonzalez, de 25 anos, neo-sacerdote, formado na efervescência da primeira década pós-Vaticano II, chegou à região onde as experiências de evangelização ainda estavam enraizadas dentro dos padrões da desobriga. Mais do que isso, os Marajós ainda eram um forte reduto sustentador de uma Igreja imiscuída na lógica do pensamento dual: sacerdote x povo; letrado x ignorante; mundo regular x mundo secular; vida religiosa x vida social. Encaminhado para a paróquia de Afuá, em parceria com frei Jesus Maria Cizaurre, em 1978, iniciou um movimento que, aos poucos, mudaria a face da evangelização e a própria concepção de Igreja e de povo conformada na região. Tratava-se da fundação das primeiras Comunidades Eclesiais de Base no sentido norte do arquipélago.

O movimento de renovação proporcionado pelo Concílio Vaticano II, na tese do “aggiornamento”,<sup>415</sup> no intuito de construir uma Igreja para e com o povo, nas singularidades físicas e culturais, começou a ganhar contornos muito próprios nos Marajós. Em diálogo com esse padre, que fez do movimento das CEB’s um jeito diferente de pensar religião e questão social, tornou-se possível recuperar indícios de esforços iniciais de uma paróquia para romper com o sentido construído pela própria Igreja, em torno de seu papel na vida de populações marajoaras. Em sua leitura, a desobriga possuía uma terminologia negativa e pouco poderia contribuir com um acompanhamento que visasse à conformação de uma consciência cristã e política no seio da comunidade. Desobriga significava que o povo, depois de ser assistido burocraticamente pelo padre, em rápida visita realizada para ministrar os sacramentos do batismo, confissão e casamento, estava livre de seu compromisso religioso durante o resto do ano. Assim, desobrigar-se era retirar-se, livrar-se da obrigação cristã.

Conjugando a recente formação sacerdotal na Espanha, os padres João Antônio e Jesus Maria, em busca de leituras e conhecimentos da experiência brasileira, entraram em contato com os livros do bispo Dom Pedro Casaldáliga<sup>416</sup> que, em 1971, assumiu a Prelazia de São Felix do Xingu e inaugurou um forte movimento de contestação à dominação lati-

fundiária na Amazônia. Desse modo, na periferia da própria prelazia, que ainda tinha seu facão enterrado na dominação patrimonialista-patriarcal, evidenciadas em relações de apadrinhamento a fazendeiros, madeireiros, grandes comerciantes e agentes políticos, esses padres convidaram populações de Afuá, Chaves, Anajás e parte de Breves a pedir o divórcio às antigas formas de catolicismo sustentado pelas desobrigas e romper com as mais de quatro décadas de intensas complementaridades e acordos estabelecidos com essas elites econômicas e políticas marajoaras.

Relembrando convivências com D. Arquílio Alvarez (1965-1987), bispo que começou a dirigir a Prelazia no contexto do Vaticano II, e acompanhando o surgimento das CEB's e memórias cristalizadas na cidade de Soure sobre D. Alonso da Consolação (1930-1965), D. José Luis Azcona expõe como a hierarquia eclesiástica esteve fortemente atrelada a um poder local que fazia da região latifúndio para plantar seus próprios interesses. Segundo D. Azcona, quando chegou a Soure, em meados da década de 1980, a cidade guardava uma memória onipresente de D. Alonso. Ele estava na boca tanto dos antigos padres quanto da população. De identidade e personalidade forte e combativa, polemizou com o arcebispo de Belém, D. Alberto Ramos, em defesa de seus interesses, que ganharam espaços na imprensa. Homem trabalhador, de espírito empreendedor, polêmico, enérgico, porém “super benemérito”, perenizou a imagem “que tinha feito muito pelo Marajó, pois conseguiu levantar a estrutura da igreja”. Ele foi um bispo que marcou profundamente a história da Prelazia, por suas decisões firmes e seguras.

De todo modo, sendo um homem de seu tempo, foi um forte aliado de famílias influentes na região. Para o lado de Soure e Chaves, esteve apadrinhado pela família Cacula que, frequentemente, estava no comando ou decretava quem comandaria o poder político desses municípios; para o lado de Breves, mantinha estreita ligação com madeireiros e comerciantes. Se por um lado facilmente conseguiu arrancar apoio para a construção de igrejas, capelas e equipamentos para o espaço sagrado ou moradia aos padres; por outro lado, confirmou a dura submissão do povo e dos trabalhadores de fazendas, pesqueiros, seringais, matas de extração da madeira, serrarias, entre outros espaços.

Já D. Alquílio, ainda que tivesse participado das últimas reuniões de preparação do Concílio Vaticano II, por estar na região desde a década de 1940, expressou a D. José embaraços e dificuldades para enfrentar os novos desafios de ser Igreja na região. Querido pelos padres e pelas pessoas por seu jeito carinhoso e carismático de tratá-los, esse segundo prelado ficou conhecido como bispo-pai. De postura pouco combativa e consciente de suas responsabilidades, enquanto prelado, não deixou de perceber a dificuldade dos sacerdotes em inserir suas práticas missionárias nos ares do novo concílio, a fim de assumirem outra postura diante das novas exigências religiosas e sociais.

Sempre desde que eu conheci, destacou que deveria ter uma preparação teológica maior para enfrentar o pós-concílio e tudo o que estava vindo das novas pastorais, da Renovação Pastoral, do Regional Norte II, de Brasil, de “Medellin”, de Puebla, de tudo. Então ele teve consciência da necessidade de uma adaptação e sempre ficou com pena, apesar de que nós o animávamos, dizendo: “não, o senhor já sabe demais, não precisa de prólogo, não”, mas ele sempre levou consigo essa preocupação e revelou isso muitas vezes.<sup>417</sup>

De acordo com D. José, o prelado cruzou fronteiras de dificuldades para reorientar a ação pastoral da prelazia, diante dos antigos laços estabelecidos com alguns povoados, especialmente em raios de fazendas, quando deixou de visitá-las em função das formas como seus proprietários pensavam e sustentavam a relação Igreja e poder local. Romper com tradicionais elãs e compromissos, historicamente estabelecidos com senhores de terras e gado, não foi tarefa fácil. A querela com Alacid Nunes, governador do Estado, grande latifundiário da região, e seu padrinho de ordenação episcopal, em torno do sítio Betânia, lugar de retiro espiritual e encontros comunitários, foi um grande esforço agenciado para romper antigos arranjos que prendiam a Igreja ao poder secular.

Por ter uma localização privilegiada, o governador desejou que a Igreja lhe vendesse a área da Betânia para poder construir um grande hotel com acesso e visibilidade para toda a baía ao seu redor, facilitando

o desenvolvimento do turismo na região. A negativa de D. Alquílio fez Alacid Nunes autorizar a construção de um sistema de energia elétrica, no meio da rua, em frente ao sítio, com barulho ensurdecador para limpar com qualquer forma de concentração desejada pela Igreja.

Em geral, assinalou D. José Luis, aquele bispo conseguiu negociar os interesses da Igreja com certa facilidade, porque apesar de a região, historicamente, ter se constituído em palco de inúmeros conflitos, absteve-se das lutas sociais que poderiam ser gestadas pela instituição religiosa, para não entrar em relações de força com poderosas formas de dominação. Quando pipocou no Brasil o movimento da Teologia da Libertação, “mostrou prudência, cuidado e coerência”.<sup>418</sup> Nesse contexto, a hierarquia eclesiástica marajoara, existente até meados da década de 1970, não inspirava nenhuma prática capaz de despertar uma consciência cristã politicamente engajada com questões sociais locais. Entretanto, o frei João Antônio e o frei Jesus Maria, percebendo a necessidade de aproximar o diálogo da paróquia com problemáticas sociais da região, dentre as quais saltavam aos olhos a expansão de novos ordenamentos culturais, que passaram a invadir a vida familiar em espaços urbanos e rurais, abraçaram a causa para a criação das CEB’s marajoaras.

E o que fizemos nós? Começamos a criar em cada núcleo uma pequena comunidade, onde se visava o enriquecimento da fé, a celebração da fé e o sentido comunitário no mais básico da humanidade, da antropologia das pessoas, trabalhando e ajudando, sobretudo no incentivo ao protagonismo da comunidade para que pudesse funcionar na ausência do padre. Assim, esses comunitários se converteram em lideranças religiosas de forma ordenada, com tarefas e responsabilidades diferenciadas, dirigentes, secretários, catequistas, administrador, tudo isto constituía a comunidade. Esse trabalho tem marcas visíveis, pois hoje vemos que todo Marajó está discriminado em comunidades autônomas.<sup>419</sup>

O movimento de criação das primeiras CEB’s, ou mesmo de sua expansão, era multifacetado e um tanto quanto ambíguo, por uma sé-

rie de motivos que envolviam velhas práticas, orientações eclesíásticas, compromissos políticos e dificuldades de inculturação por parte dos religiosos.<sup>420</sup> Se a Igreja das quatro primeiras décadas se debateu em disciplinar relações do povo com suas antigas devoções domésticas, agora essa mesma Igreja via, em antigos vícios, uma potencialidade energizante a ser valorizada e explorada. Sobre esse aspecto, comentou Dal Corso: “Agora, a ignorância de antes passa a ser fidelidade, uma virtude preciosa. Exemplo típico de uma história contada pelos outros; o camponês, sem mudar de situação, mudou de lugar, ninguém como ele representa melhor a tradição, a fidelidade, a ordem ‘natural’ ameaçada pela cultura urbano-moderna, porque, como dizem os bispos, é “no campo, onde a existência humana é mais perfeita”.<sup>421</sup>

Pelo que aponta a documentação da Ordem, em 1968, já começavam a organização das primeiras Comunidades Eclesiais de Base no espaço rural brevense, especialmente nas vilas São José, Antônio Lemos, serraria Sansão Maia, visitadas periodicamente por frei José; vila do Jaburizinho, pelo padre Feliciano e São Miguel dos Macacos, pelo pároco Frei Dolsé. Nesses lugares, assinalou o pároco: “Hemos organizado el culto dominical, realizado, en la ausencia do sacerdote, por personas instruidas para este fin. La asistencia a estos actos religiosos es verdaderamente consoladora”.<sup>422</sup> Já frei João Antônio, quase sempre muito alegre em seus escritos e pessoalmente, em 1979, narrou a força de ser Igreja das nascentes comunidades de Afuá, por reavivarem práticas da vida religiosa dos sacerdotes: “Son las pequeñas comunidades las que, en la actualidad, se están constituyendo en células vivas y activas de esa iglesia universal; son estas comunidades donde la fuerza del Espíritu Santo se está haciendo presente con fuerza en el silencio; se trata de un grupo de personas que expresan su fe en Dios a través de la oración y del compromiso evangélico”.<sup>423</sup>

Nos interstícios desse pendular processo, levado a cabo de modo mais consistente pelos padres de Afuá e depois espraiado para outras paróquias, a Prelazia de Marajó recebeu da Santa Sé, no nascer da década de 1980, reconhecimento dos rumores causados pelo novo trabalho pastoral em desenvolvimento na vasta região.<sup>424</sup> A inversão da tese da ignorância religiosa ganhou destaque no documento.

A grande religiosidade do povo favoreceu, de certo modo, a primeira evangelização, e deixou aí muitos vestígios de natureza devocional e folclórica de forte interesse, necessitando certamente de ser purificados e aperfeiçoados com o tempo. A orientação pastoral deste período pós-conciliar e a série dos elementos oferecidos pelo programa apostólico da Amazônia, são hoje motivo para nos congratularmos com V. Excia. pelo visível progresso na fé, deste povo cristão, e pela aplicação dos princípios contidos naqueles documentos, à formação das CEB's, à formação dos líderes pastorais, dos jovens, e de modo particular à pastoral familiar.<sup>425</sup>

A forte religiosidade de tradição oral encontrada pelos agostinianos, nos anos 1930, metaforicamente, tornava-se o barro com o qual os padres operaram para fazer novos homens pastoralmente catequizados. Por seu turno, o que até a década de 60 deveria ser aposentado como aspecto folclórico de vivências passadas, agora seria reintroduzido com outras roupagens para entrar na órbita da Igreja inculturada.<sup>426</sup> Para o Vaticano, as enormes dificuldades apresentadas na “penúria pessoal, problemas econômicos”, dificuldades de transportes e comunicação, além da extensão territorial, aumentavam, realçavam o mérito e enriqueciam a experiência dos padres erradicados nos Marajós. Nesse festejar das conquistas por escrito, numerosos agentes pastorais qualificados, se não eram substitutivos do sacerdócio ministerial, multiplicavam a mensagem salvadora de Cristo para a Santa Sé. A vivência, porém, traduziria outros entraves para o projeto das CEB's conseguir se efetivar. Porquanto a Igreja passava a valorizar os traços culturais locais, os marajoaras tinham construído uma concepção da instituição eclesial como prestadora de serviços burocráticos sagrados (sacramentos) e mantenedora de algumas obras sociais (círculo operário, casa de saúde, colégios Stela Maris e Santo Agostinho, oficina de primeiros ofícios).

Frei João Antônio e Frei Jesus Maria, ainda que extremamente motivados pela construção do novo movimento paroquial, expressaram o problema que foi muito caro para a Igreja contornar, pois esbarrava nos dois principais grupos responsáveis pela efetivação do projeto nas paróquias: sacerdotes sem nenhuma experiência com militância social e política e

população duramente subjugada aos comandos dominantes. O primeiro aspecto pode-se captar da leitura das palavras de D. José Luis, quando refletida sob a falta de tradição na Prelazia de Marajó, para enfrentar, de maneira autônoma e firme, discursos e práticas de grupos econômicos e políticos regionais, expõe a grande dificuldade ainda hoje enfrentada pela Igreja para empreender uma luta sociopolítica coletiva.

Eu vejo uma falta de formação na área social de nossos pastores, apesar de serem excelentes, dedicados, entregues, porém, são carentes do conhecimento de como se organiza a estrutura de nossa sociedade, como ela funciona de fato, quais as influências políticas, como se articula em particular dentro do Marajó, que dependências políticas sustentam práticas aqui no Pará e no Brasil. Em geral, não existe um estudo de conjuntura da política local, é por isso que, por exemplo, diante dos desafios graves como aqueles em que elenquei no início (prostituição infantojuvenil, narcotráfico, malversação do dinheiro público), os padres ficam como que de mãos atadas. Eu reconheço que não estão à sua altura e não sabem como respondê-los, precisariam de uma formação atualizada e permanente, porque isso é vida social em comum, isso é ser Igreja, um organismo vivo que desenvolve, cresce e tem excrescências. Há mortes que precisam ser recuperadas. Para isso, precisaríamos de grupos com um bom nível de compreensão dessas problemáticas em militância e estudo contínuo.<sup>427</sup>

A posição assumida por D. José para desvelar fragilidades do trabalho sociopolítico a ser realizado pelos religiosos, concomitantes às atividades eclesiais em suas paróquias, explica sua trajetória de vida, visão de mundo e atuação política, frente a grandes dilemas experienciados pela Prelazia de Marajó na contemporaneidade. Sem explorar aqui essas dimensões, porque serão trabalhadas ao final deste capítulo, importa ainda recuperar outro aspecto que adensa o entendimento das posições assumidas pela maioria dos padres marajoaras: o lento processo para libertar-se das “acomodações criadas pela própria desobriga”.

Os sacrifícios e privações sofridos por esses religiosos, nas inúmeras viagens aos povoados, estavam ligados a um modo extremamente fragmentado e descontínuo de ver a realidade e seus habitantes. O homem e a mulher marajoara, para alcançarem a identidade de cristãos, precisavam tão somente realizar os principais sacramentos, sem necessariamente apresentarem familiaridade com os novos ensinamentos em expansão. Tal virada só aconteceu com a reconfiguração geográfica e política da prelazia em comunidades eclesiais de base.

Para reestruturar os provisórios espaços das desobrigas e dar às capelas outra função religiosa e social, tornou-se necessário enfrentar a solidão de um passado formado por uma mentalidade e uma prática popular, esvaziada de experiências de enfrentamento direto a atitudes autoritárias e desumanas de chefes políticos e econômicos, a quem ribeirinhos marajoaras eram submetidos sob a prerrogativa de deverem inúmeros favores.

Tivemos problemas no sentido de que a comunidade se constituía numa experiência de força social, porque eles se ajudavam e alguns comerciantes que exploravam antes a comunidade, ameaçaram de morte até alguns deles, porque não compravam nos seus comércios. Refiro-me pelo menos lá no Cururu, por aquelas bandas. Então a comunidade trouxe uma riqueza não somente religiosa, mas política e antropológica. Ajudou a pensar as questões sociais como a educação, a saúde, os valores do compartilhar. Para desenvolver essa consciência cristã e política, realizamos vários encontros, periodicamente tínhamos encontros, que foi uma coisa muito boa, no sentido de que os encontros também começaram a incentivar uma vida cristã de forma excêntrica clara, para descentralizar da dependência do padre.<sup>428</sup>

Uma linha social e de formação política tornou-se carro-chefe no novo jeito de fazer-se da comunidade cristã. Os significados do evangelho foram buscados na vivência concreta dos povos das águas e florestas. Dessa forma, os padres de Afuá procuraram modificar os sentidos que, anteriormente, eram dados para suas visitas, no tempo das desobrigas. Sustentaram sua argumentação na ideia de que “nuestros amigos, los ca-

boclos, necesitaban de liberación de la pobreza en que viven, liberación de su incultura, injusticias, esclavitud en no pocos casos”.<sup>429</sup> A primeira formação que incentivou e orientou religiosos da Prelazia de Marajó, a mudar a rota da evangelização, rumo aos ventos soprados do sul do Brasil, aconteceu no IV Encontro Pastoral da Amazônia, realizado entre os dias 24 e 30 de maio de 1972, na cidade de Santarém. O evento tinha a pretensão de esboçar, conjuntamente, um plano pastoral capaz de estimular dioceses, prelazias e paróquias a ingressarem numa nova forma de ser Igreja.

A discussão básica versava sobre o desafio para “desempoderar” a paróquia, centrada na pessoa do padre, socializando atividades pastorais com a participação das populações locais. A base comunitária, fraterna, solidária, alicerce do catolicismo primitivo e popular foi recuperada como matriz essencial em direcionamentos a serem adotados na formação das CEB’s. Para o espaço marajoara, vaqueiros, pescadores, agricultores, lavradores, extrativistas, entre tantos outros ofícios desenvolvidos entre trabalhadores de terras e águas foram convidados, com toda sua experiência devocional em santos e crenças no conjunto de entidades afroindígenas, a serem sujeitos eclesiais e agentes transformadores da realidade em que estavam inseridos.

Nesse encontro, estiveram D. Alquílio Alvarez e alguns padres que, ao voltarem, começaram a ensaiar novos passos para aprofundar e expandir o sentido de ser das CEB’s marajoaras. Inspirados em diretrizes que trouxeram do evento de planejamento pastoral, religiosos agostinianos centraram preocupações em trabalhar diretamente com as famílias, pois entendiam ser a matriz para irradiar o novo projeto de evangelização por campos e florestas. Nesse sentido, era indispensável potencializar líderes religiosos locais para formar animadores e dirigentes com capacidade de fomentar leituras da bíblia e frequências à catequese. Além disso, o plano visava incentivar o trabalho social na comunidade, bem como cursos de formação de lideranças comunitárias.<sup>430</sup> Os ecos desse interesse, entretanto, como já foi possível mencionar, ressoaram nas principais paróquias, em sons abafados por vivências eclesiásticas conformistas. Assim, a Prelazia de Marajó tornou-se um

campo de múltiplas e diferentes experiências na formação das Comunidades Eclesiais de Base.

Em 1999, por exemplo, frei Cleto Millán, falando sobre as 104 CEB's existentes sob a jurisdição de Afuá (interior do próprio município, Chaves, Anajás e parte de Breves), apresentou um ponto de vista que permitiu observar diferenças existentes dentro da própria paróquia e como o religioso procurou agir para não deixar as comunidades, com maiores dificuldades, perecerem. “É um trabalho pastoral importante e difícil. Tratamos de dar força à sua fé com a pregação, os sacramentos e a consciência clara da realidade. Às vezes encontramos comunidades fracas e pouco organizadas. Nós temos que organizar, iluminar, orientar, corrigir, animar, incentivar”.<sup>431</sup>

Diferenciando-se do movimento levado a cabo pelos padres de Afuá, em 1975, Salvaterra mostrava já ter entrado anteriormente na nova onda católica iniciada pela direção de um padre, porém, restringindo-se ao campo religioso. “En algunos de los muchos centros de población del interior del municipio funciona las llamadas Comunidades de Base, centrada su atención casi exclusivamente en el Culto Dominical. Son las mismas establecidas por el P. Navarro, en su corto, pero fecundo paso por Salvaterra”.<sup>432</sup>

Em 1978, Breves, ainda que com maior vivacidade, também limitava sua reorganização pastoral às celebrações litúrgicas. “Aquí están surgiendo varios núcleos de cristianos que se reúnen para celebrar el culto dominical, fiestas religiosas, etc. Tenemos la dificultad de poner al frente de esas comunidades personas preparadas, pues no todo se hace con buena voluntad”.<sup>433</sup> Três anos antes, em 1975, o pároco de Soure, com a intenção de enfrentar o problema da falta de preparação, narrou o insucesso de um curso organizado pela Paróquia do Menino Deus: “Tínhamos preparado e convocado aos principais líderes das nossas comunidades interioranas para uns cursos de aperfeiçoamento. Estava tudo prontinho: comida, alojamento, apostilas. Eram uns 16. Só comparecem 2. Os demais, por dificuldades de transportes e outras causas não puderam vir. Então, resolvemos fazer os cursos nas próprias bases”.<sup>434</sup>

O rosário de dificuldades que tomava conta das paróquias para fazer-se uma Igreja genuinamente popular, multiplicou-se com o surgimen-

to das CEB's. Além das distâncias e seus enormes caminhos de água, falta de transporte, comunicação e carente formação política da maioria dos padres, religiosos e religiosas foram obrigados a enfrentar o desencontros de populações locais com códigos do mundo letrado, problemática inerente a questões sociais bem mais profundas vividas na região. Irmã Rita de Cássia, da Comunidade Filhas da Divina Graça, com sede em Soure, em sua experiência, nos primeiros anos de 2000, com dirigentes leigos de celebrações dominicais, no espaço rural de Melgaço, mostrou que, apesar de haver uma grande força de vontade por parte de alguns comunitários, a disseminação de uma prática evangelizadora em localidades rurais estava comprometida pelo baixo índice de escolarização apresentado por esses potenciais agentes de pastorais.

Essa religiosa mineira ainda percebeu outro problema que inviabiliza a montagem de uma pastoral eficiente e contínua: a movente migração realizada pelas famílias ribeirinhas no interior da floresta marajoara. Há um modo de vida sazonal ligado ao tempo da natureza capaz de interferir diretamente no tempo da religião. Desse modo, o trabalho de formação dos agentes precisa estar sempre iniciando pela frequente mudança dos dirigentes comunitários.

Os agentes não são constantes, então, sempre é preciso estar nos primeiros passos, pois a cada encontro são novos os participantes. Assim, não conseguem serem multiplicadores que possam repassar conteúdos para outros e pouco se tem conseguido fazer neste sentido por estes fatores. A *inconstância* dos agentes, sua fé frágil, seus limites humanos são também dificuldades encontradas em todas as cidades e não favorecem a execução de um bom trabalho pastoral. Eu diria, em termos de potencialidades, que a maior potencialidade é a própria pessoa, mas infelizmente elas próprias ainda não descobriram isso.<sup>435</sup>

Para além da tese da inconstância da alma marajoara, conectada à perene luta do projeto evangelizador missionário iniciado pelo padre Antônio Vieira, o depoimento de irmã Rita expõe dilemas enfrentados pelas paróquias, situadas em regimes de águas, para consolidar

a experiência pastoral tão visível em cidades amazônicas e brasileiras. É preciso ainda focalizar desta narrativa que o centro da formação de lideranças leigas rurais, desenvolvido pela Paróquia de Melgaço, volta-se ao trabalho pastoral, expresso em orientações para celebrações dominicais, aulas de catequese, crisma e preparações para o batismo atualmente ministradas em algumas comunidades.



Comunidade Eclesial de Base, no interior do município de Melgaço. Famílias ribeirinhas, sempre na companhia de muitas crianças, demonstram esforços por participar de uma vivência religiosa capaz de sustentar seus sonhos e expectativas de vida. Em cena, irmã Eunice, afrodescendente, da Comunidade Filhas da Divina Graça, em dia de visita pastoral. Fonte: Paróquia São Miguel de Melgaço, 1998.

Apesar da ausência de uma formação capaz de integrar vida pastoral, política e social, durante esses cursos e encontros, vivências compartilhadas por leigos engajados potencializam reafirmações de identidades destes marajoaras, enquanto povos rurais de rios e florestas,

envolvidos em dilemas e problemas semelhantes. Todavia, não ajuda a constituir um movimento paroquial capaz de enfrentar conjuntamente lutas em torno de direitos sociais básicos como educação de jovens e adultos, ambientes educativos de qualidade, postos médicos equipados com pessoal qualificado e medicamentos suficientes, programas de geração de emprego e renda, entre tantas outras necessidades, quase sempre esquecidas pela gestão pública municipal.

O professor Vanderlei Lobato Castro, nascido na Vila Corcovado, município de Breves, cujas experiências de vida versam por redutos e centros da militância no movimento de leigos em espaços rurais e urbanos da Prelazia de Marajó, ao contar suas vivências relacionais à nova proposta de formação religiosa com o surgimento das CEB's, recuperou questões que ajudaram a pensar concepções de catolicismo entre homens e mulheres da floresta.

Em 1974 eu fui morar em Anajás, nesse tempo, o padre ia duas vezes à cidade. Em junho para a festividade de Santo Antônio e, em dezembro, para a do Menino Deus, depois a igreja ficava praticamente fechada. Quando eu vi aquilo, estranhei um pouco, pois vinha de uma experiência de grande frequência em atividades paroquiais. Eu e minha esposa, então, pedimos para abrirem a Igreja, varremos, isso era uma terça-feira. Quando eu coloquei o primeiro toque do sino, o pessoal chegou, no segundo, começou a sair, no terceiro, não tinha mais ninguém na igreja. Isso foi verdade, parece graça, mas não é. O pessoal não entendia o toque do sino e aí aos poucos eu tive que ir argumentando, trabalhando e montando as equipes para fundarmos a comunidade católica.<sup>436</sup>

A experiência dos moradores de Anajás com as desobrigas, ladinhas e festas religiosas dedicadas a santos domésticos pode explicar o estranhamento vivido pelo professor Vanderlei, quando ali chegou e viu a distância entre moradores, celebração do terço e culto dominical na igreja. Para iniciar o movimento paroquial, esse professor mobilizou crianças, jovens e adultos, apoiado pelos padres brevenses, Ramon Allende e José Garcia. Um ano depois, a cidade começava a ter vida religiosa. Foi

instituído o culto das crianças, dos jovens e dos adultos. Interessante foi a estratégia adotada para atrair as crianças à Igreja: “Eu levava um quilo de bombons que era distribuindo somente para os menores que assistiam ao culto dominical. Isso era uma forma de chamá-los para a Igreja. Passados seis meses, depois que eu os conquistei, já não levava mais o atrativo, mas eles continuavam a frequentar não somente a Igreja, como as aulas de catequese organizadas com ajuda de algumas jovens”.<sup>437</sup>

Mobilizando moradores urbanos e dos igarapés próximos à cidade, o professor Vanderlei e a equipe de leigos conseguiram alterar o modo como aqueles habitantes relacionavam-se com a vida paroquial. Mesclando atividades tradicionais (ladainhas, procissões e festas de santo) com modernas (culto dominical, formação de catecúmenos, grupo de jovens, apostolado da oração), uma vida comunitária mostrava-se emergente em Anajás.

Para a comunidade aprender os cantos a serem entoados, assim como atraí-las às celebrações, os padres de Breves doaram à Paróquia de Anajás uma eletrola a pilha, porque não havia luz elétrica na cidade, seguido de frequentes discos de vinil. Segundo o professor Vanderlei, a música, o som e a letra começaram a colocar as pessoas para dentro da Igreja. Nessa motivação, o movimento foi se espalhando para os espaços rurais, lembra o professor.

A partir daí, os ribeirinhos, que moravam dentro dos igarapés, vinham à cidade me convidar pra ir celebrar o culto, pra rezar com eles. Então, como nós já tínhamos equipes formadas, tinha sábado que eu não ficava na cidade, já ia para os igarapés e tenho certeza de que eu e minha esposa contribuímos com criação de umas 55 comunidades católicas no município de Anajás, porque moramos na cidade e depois no baixo Anajás, numa Vila chamada Porto Alegre. Lá nós continuamos também a nossa participação na Igreja Católica, dirigindo, celebrando culto com a comunidade, cantando, participando das ladainhas, das festas de santos com eles, nós nunca desprezamos isso, porque isso está em nós e tivemos essa grande aprendizagem em Anajás, no período de 74 a 79.<sup>438</sup>

A experiência do professor Vanderlei encontrou-se com a experiência da professora Jurema no rio Jaburu, na vila Palácio de Cristal, no município de Breves, e ali fundaram, em 1979, a comunidade católica. Professora Jurema tinha compartilhado a fundação da comunidade N. Sr.<sup>a</sup> de Nazaré, em 1977, no rio Macacos, quando exercia as funções de leitora e cantora. Uma lembrança interessante, daquele período, recuperada por esta professora, diz respeito ao sentido de ser Igreja no espaço rural. As famílias ribeirinhas frequentadoras dos cultos dominicais partilhavam entre si alimentação e atividades esportivas. “Os domingos eram sempre muito animados, minha tia, depois que terminávamos a celebração, servia para todo mundo café, bolacha e manteiga. Às vezes, matava porcos, patos, galinhas para oferecer almoço a todos que ali se congregavam”.<sup>439</sup>

O surgimento da comunidade católica, na vila Palácio de Cristal, ajudou a resolver uma antiga querela com a vila Paraíso, localizada mais abaixo do rio Jaburu. Nessas vilas, havia uma intensa produção de palmitos enlatados e beneficiamento de madeira. A luta de seus proprietários para superar-se um ao outro atingia diretamente a relação entre os moradores. Professor Vanderlei lembrou que, aos poucos, conseguiram fazer os moradores da vila Paraíso participarem de cultos dominicais na vila Palácio de Cristal. O coroamento desses esforços efetivou-se com a visita de frei José, quando organizaram um churrasco de confraternização entre aqueles ribeirinhos que viviam afastados entre si, pelos jogos de poder de seus patrões.

Outro episódio esclarecedor de mudanças promovidas pelas CEB's, no seio dos povoados rurais, aconteceu na própria Vila Palácio de Cristal. Depois de minimizada a querela entre as duas vilas, um comerciante da Paraíso, por ter posse e prestígio social, foi convidado a ser padrinho de batismo de várias crianças. Todavia, nunca tinha frequentado nenhuma celebração dominical na comunidade Palácio de Cristal. Como nesse momento já se iniciava, naquela CEB, um processo de frequência para as pessoas gozarem do direito de participar dos sacramentos, o padre proibiu o comerciante de assumir a função de padrinho naquele batismo.<sup>440</sup>

É provável que a vergonha sentida pelo comerciante se transformou em revolta contra o padre e o dirigente da comunidade. O fato

demonstra como a mentalidade dominante ainda estava presa a antigos costumes ensinados pela desobriga, quando qualquer pessoa poderia batizar, fosse ela presente ou ausente da vida religiosa. Como não havia vida comunitária, não existia nenhum impedimento para inserir-se em atos sacramentais. A luta para fazer a população entender os sentidos sacramentais do batismo na vida humana durou muitos anos. Hoje, a Igreja conseguiu instituir a orientação, porque são raras as famílias que reclamam o direito de batizar seus filhos sem frequência em celebrações e cursos de preparação para pais e padrinhos.

A constituição das comunidades eclesiais de base ganhou força no Marajó das florestas, por concentrar a maior extensão territorial e populacional da prelazia. De todo modo, as experiências não chegaram a despertar a formação política em lideranças leigas. Se em Afuá, os primeiros padres dos finais da década de 70 procuraram, em cursos e encontros de formação de lideranças, fazer as “manifestações religiosas populares traduzirem-se em compromissos religiosos, políticos, sociais”, a fim de que “a fé estivesse metida em todas essas realidades”, para o lado de Breves, conforme a professora Jurema, os encontros não assumiram esse caráter.

Eu fui ter experiência com a ideia de uma Igreja politicamente engajada nas questões sociais, no final da década de 1980, quando, já trabalhando na Paróquia de Melgaço, participei de formações no Instituto de Pastoral Regional (IPAR), em Belém, com padres todos de esquerda e com uma concepção de Igreja nitidamente comprometida com a transformação das realidades locais. Hoje essa minha veia de luta para que a comunidade de Melgaço constitua suas associações, seja de pescadores, trabalhadores rurais e, especialmente de mulheres, foi despertada nesses encontros.<sup>441</sup>

Dentro dessa trajetória vivida, a professora Jurema ainda recuperou a importância das produções musicais regionais nascidas em Assembleias do Povo de Deus, realizadas de quatro em quatro anos, geralmente na cidade de Breves, por localizar-se em posição de fácil acesso e possuir melhor infraestrutura para sediar eventos capazes de reunir paroquianos de toda a

Prelazia. Os produtores dessas composições, geralmente leigos engajados em trabalhos paroquiais e CEB's, artistas da terra que, incentivados pela Igreja, produzem essas canções, expõem leituras críticas dos problemas sociais visíveis na vida humana marajoara, ajudando a construir rostos e vozes para particularizar a Igreja marajoara. As canções procuram animar e transformar as celebrações em momentos de festa e diversões na presença de Deus, aspecto emergente, pode-se dizer, em distantes e diferentes lugares do imenso Brasil nas últimas décadas do século XX.

A presença dessas músicas em celebrações litúrgicas, nos vários espaços dos municípios marajoaras, potencializa a expressividade oral de culturas locais e regionais, por meio de suportes de ampla comunicabilidade com CDs, fitas cassetes e programas de rádio comunitárias instaladas na sede desses municípios.<sup>442</sup> O CD *Missa Marajoara*, por exemplo, com letra da professora Nazaré Oliveira, produção de Baltazar Dias e interpretação do grupo musical “Família Luz”, de Belém, divulgado em celebrações, encontros missionários, assembleias do povo de Deus, a partir da década de 1990, vem cruzando o universo da cultura popular e da cultura religiosa sacramental. Cantos de entrada, perdão, glória, salmos, aclamação ao evangelho, ofertório, elevação e pós-elevação, Pai-Nosso, abraço de paz, comunhão e ação de graças, estruturados em rituais de uma celebração litúrgica, ao mesmo tempo em que reforçam a tradição das missas, renovam-as com elementos e linguagens de culturas orais ribeirinhas dos Marajós.

“Oh!, amassadeira, deixa o açai, vem pra cá dona de casa, larga tudo e vem rezar, meu bom barqueiro, solta o barco, Deus te chama, vem louvar e agradecer esse pai que a todos ama”. Nessa estrofe, a linguagem oral e cotidiana da região amazônica marajoara revela-se como estratégia positiva na efetivação do projeto evangelizador em expansão na região. Relacionando e diferenciando trabalho e reza, os versos ainda deixam ver que muitos grupos populares vivem imersos em tempos de escassez de alimentos nos Marajós, sendo obrigados a conviver com raquíticas sobras da floresta, depois de verem suas riquezas sucumbirem frente à predatória exploração madeireira e palmiteira ali instaladas. Tangidos a trabalhar de domingo a domingo na pesca, em roças, caçadas, embarcações e extração do açai, maior sustento dessas

populações, alimento da alma fica, muitas vezes, restrito a festas e devoções aos padroeiros.

Mesmo diante de carências cotidianas, essas gentes são chamadas a cantar e participar de celebrações religiosas, invocando a presença divina “pela força da oração” como possibilidade de salvação social e espiritual. Esse aspecto reforça o estilo criado pelo marajoara para comunica-se com seus santos e santas. Em Melgaço, por exemplo, as histórias de São Miguel, santo visto como principal morador da cidade, capaz de prenunciar tempos de desgraça e libertação do povoado, sinalizam aspectos da comunicação entre os moradores e o santo.<sup>443</sup> Na última estrofe do canto “Vamos cantar, Marajó, vamos cantar”, emergem imagens do cotidiano de ribeirinhos sem conforto, em sazonais tarefas, deslocando-se em pequenas embarcações no regime das águas, problemas superados pela fé que ajuda a esquecer a dor, “o sonho morto e a triste lida”.

As composições musicais religiosas, surgidas a partir da década de 1980, tornaram-se uma importante linguagem de denúncia e pistas do compromisso social para ser assumido pelo cristão engajado. Se tais canções são expressões de esforços e ações de emergentes grupos populares, ligados a propostas progressistas para fazer de cultos dominicais, reuniões e planejamentos pastorais um momento de reflexão sobre os problemas sociais, é preciso visualizar, nos marcos das desobrigas realizadas entre 1930 a 1960, o que os padres documentaram e interpretaram das condições de marginalização e subalternização a que populações urbanas e, especialmente, rurais, historicamente tinham sido conduzidas.

Como foi possível observar, descrições da realidade social marajoara apareceram desde a primeira viagem realizada por D. Alonso. Entretanto, seu caráter foi mais de informar autoridades eclesásticas sobre a ignorância religiosa, justificando a necessidade de criação de uma infraestrutura adequada para o exercício da missão, do que expressar uma preocupação política com as condições de vida da população. Essas preocupações emergiram somente a partir de meados da década de 1970, em algumas paróquias que, buscando romper conservadorismos, antenaram-se à luta em prol do povo menos favorecido.

Frei João Antônio redigiu, em 1979, que aquela boa gente passava muito mal. O egoísmo, a injustiça, o abuso de poder feria com frequência a dignidade humana do povo marajoara. Ao refletir sobre as condições sociais da região situada entre Afuá, Chaves, Anajás e parte de Breves, questionou qual o papel apresentado pelos padres da prelazia. O que percebeu, no entanto, que em algumas paróquias, havia um maior envolvimento, participação e preocupação do religioso com questões sociais e políticas locais. “Sem embargo, somos conscientes de que, todavia, nos faltam muito trabalho por fazer, como o de: convertendo-nos mais autenticamente ao evangelho, aprofundar mais a realidade que nos rodeia, tratar mais de perto e com mais frequência, nossas famílias, ser mais valentes na hora de denunciar o pecado, estar mais comprometido com os pobres... etc”.<sup>444</sup>

Um dos poucos documentos a respeito da situação social de habitantes marajoaras anterior a 1970 foi composto por frei Faustino Le-garda, de Afuá. Segundo o religioso, o esquecimento espiritual de 20 anos (1926-1946) de Chaves destruiu o sentimento religioso daquelas gentes, com claros reflexos na vida social. “Infelizmente, o abandono em que, necessariamente, vive Chaves, dilacera a alma do missionário. De 10 doentes graves, 8 morrem com assistência do sacerdote, sendo sepultados como cristão”.<sup>445</sup>

Distante dos pequenos núcleos urbanos existentes no arquipélago, naquele período, essas populações geralmente recorriam aos saberes da medicina popular, sob a mediação de um pajé, curador, benzedor ou pai de santo. Muitos, por serem oriundos de famílias, cujas identidades sustentam-se em crenças no poder de cura de santos e respeito ao padre, aprenderam a valorizá-los nos momentos nevrálgicos da vida. Por isso, mesmo interpretados como afogados na superstição, em geral não recusavam os últimos sacramentos, “nem resistem ao último toque da graça divina”.<sup>446</sup> Em alusão ao professor Cândido da Costa e Silva, é possível dizer que tanto o marajoara como o sertanejo agenciam seus “recursos salvíficos independente da função mediadora dos ministros, embora guardem, inconscientemente, as margens da ortodoxia dos clérigos”,<sup>447</sup> pois mesmo após a instalação da prelazia, marajoaras continuaram in-

terligados a dinâmicas culturais de rios e florestas estruturantes de suas crenças e mitologias locais.

Nas letras agostinianas, esses “pobres marajoaras” viviam em habitações cobertas com palhas, desprovidos de qualquer cuidado higiênico de padrões europeus, mal alimentados e vestidos. Portanto, propensos aos mais diversos tipos de enfermidade, pois “a assistência médica era quase nula”.<sup>448</sup> Salvaterra era a paróquia que, com a ajuda externa, mantinha um ambulatório no espaço urbano e um médico para atender a população uma vez por semana. Os espaços de trabalho eram variados: madeira, palmito, agricultura, pesca, pecuária, mas assustava aos padres o fato de continuarem utilizando métodos rudimentares na produção de sua existência e não receberem qualquer incentivo governamental para melhorar sua produção.<sup>449</sup>

Em Afuá, a população trabalhava em duas fábricas de palmito,<sup>450</sup> com índice de produção e movimento regular de pessoas empregadas. Existiam também seis serrarias com movimento quando a madeira não estava escassa. Outras atividades realizadas com um número reduzido de trabalhadores são: pesca, cultivo, canoieiros-transportistas, funcionários da prefeitura. A economia afuaense se apoiava fundamentalmente na rentabilidade das fábricas palmitadeiras e madeiras.<sup>451</sup>

Os redatores ainda observaram, em Afuá, a existência de um excessivo número de comércio. Dado o tamanho da cidade, era de se estranhar que em uma única rua estivessem instaladas dez pequenas casas comerciais. Nesse “complejo fenício”, viam-se os altos custos de muitos produtos postos à venda. A crise que se abatia na economia do país era ali sentida em maiores proporções. As distâncias de quase 50 horas entre o município e Belém encareciam o preço de mercadorias por agregar, além do custo dos transportes, o abuso dos comerciantes que, livres de qualquer fiscalização, poderiam acrescentar o percentual de sua preferência na venda de seus produtos.

No lado oriental do arquipélago, mais precisamente em Salvaterra, insalubres condições de vida manchavam a fotografia da realidade

sociorreligiosa desejada pela paróquia. Na década de 70, as principais famílias habitantes desse município, que, para as proporções do grande arquipélago, era o menor em extensão (1.044 km<sup>2</sup>), construíam seu sustento na pesca artesanal e na agricultura de subsistência.<sup>452</sup> Já as fazendas existentes na contra costa do arquipélago, pertencentes ao município de Chaves, foram palco de desenfreadas explorações de vaqueiros descendentes, na sua maioria, de africanos. Alguns desses trabalhadores, certa vez contaram aos religiosos da desobriga a seguinte história: “En una fazenda de gado, varias familias y con hijos en abundancia, reciben de su patrón por mês la cantidad de 60 cruzeros – unas 630 ptas. – un poco de fariña, azúcar, café...y El! Vaya usted con Dios! Así fue como se lo contaron a nuestros religiosos los preocupados trabahadores de aquella fazenda.”<sup>453</sup>

Como fica evidente, ao longo dos rios estava situada “uma grande quantidade de famílias”. Para o lado de Afuá, trabalhavam na extração do palmito e madeira, já para as bandas de Chaves, dedicavam-se à criação e cuidado do gado de grandes fazendeiros, além da agricultura de subsistência, como a farinha e outros gêneros agrícolas. Na fronteira desses municípios ou dentro de suas próprias cercanias, outra parcela da população trabalhava no cultivo, na pesca, ou como empregada de serrarias e fábricas de palmito de pequenos e grandes empresários.<sup>454</sup>

As crônicas de algumas paróquias foram, então, tornando-se espaço de divulgação de sofrimentos de homens e mulheres, explorados e submetidos a regimes de trabalho desumanos, vitimados pelo egoísmo de poucos sobre muitos.<sup>455</sup> A origem dessa perversa situação, segundo os agostinianos, são formas de administração carregadas de “autoritarismo e sujeiras de muitos empresários e prefeitos”.<sup>456</sup> Esses “donos do poder”, apoiados pelo “protagonismo” exercido por hierarquias mais elevadas, fazem camuflar as mais diversas formas de injustiça em que estão soterradas famílias trabalhadoras marajoaras.

Desemprego, salários baixos, preço altos dos gêneros da cesta básica, falta de assistência médica, mortalidade infantil por desidratação, burocracia no processo de aposentaria de idosos, falta de escolas em espaços rurais e destruição da floresta foram firmando o mosaico de

problemáticas alinhavadas pelas letras religiosas, desenhadas, especialmente, por padres de Afuá.<sup>457</sup> Há, entretanto, uma visão sustentadora do modo como agostinianos conceberam populações marajoaras que, em parte, condena-as como responsáveis pelo caótico quadro social onde estão mergulhadas.

O povo marajoara não pensa em geral no futuro, sobretudo nas pequenas cidades, só pensa no hoje. Temos comida para hoje, pronto, para de trabalhar. Não colocam dinheiro no banco, uma economia de sobrevivência, não é uma economia que está pensada para o futuro. Por exemplo, quando um membro da família possa ficar doente, muitas pessoas chegavam à paróquia pedindo uma ajuda, que fizéssemos listas para que o povo colaborasse para levar um parente ou amigo a uma cidade maior.<sup>458</sup>

Com outra roupagem, a percepção de frei Manoel parece retomar o imaginário da preguiça indígena, manifestado na forma como marajoaras lidam com a concepção capitalista de acúmulo de bens e a não importância dada às diretivas do planejamento racional cartesiano na organização de suas vidas diárias. Para mudar essa mentalidade, resultante da ignorância religiosa e todos seus malefícios à efetivação do projeto de recristianização, a preocupação recaiu na formação escolar e catequética. Nessas condições, entre as décadas de 1930 a 1960, o processo de escolarização sustentado e defendido pela Igreja voltou-se ao combate à mentalidade supersticiosa, degenerada, conformista e imoral, aspectos considerados pelos padres como dominantes entre populações marajoaras. Com isso, tornavam-se porteiras fáceis à inserção e expansão do protestantismo na região, como será visto no capítulo Guerra Santa no Coração da Amazônia, especialmente as querelas em torno da construção do Colégio Santo Agostinho, na década de 60, comparado com o “martelo na cabeça dos hereges filhos de Lutero”.<sup>459</sup>

O caráter polissêmico das relações sociais entre campos e florestas mostrou-se na configuração das experiências de escolarização. Para o lado dos Campos, especialmente nas cercanias das fazendas, Sonia

Araújo acompanhou, por exemplo, que o aparecimento e a prática vivida em escolas-de-fazenda, constituídas a partir da década de 1930, revelou-se o último reduto da dominação de elites das fazendas sobre famílias de vaqueiros. Longe de ser um espaço para a liberdade e promoção social, as unidades de ensino foram gestadas para perpetuar formas de dominação e subjugo de vaqueiros e de seus filhos.<sup>460</sup>

Para o lado das Florestas, é curioso verificar que, mesmo as décadas pós-70, constituindo-se nos tempos de lutas pela escolarização das populações rurais marajoaras, quando começou a ser defendida a construção de unidades de ensino aclimatada com realidades e saberes locais, a Igreja não deixou de ver a escola como a maior aliada para a formação religiosa e pastoral, o que, de certa forma, gerou tensões com visões do ensino laico em expansão no Brasil e na Amazônia. Embates iniciados no período republicano, quando ocorreu a separação Igreja e Estado e a conseqüente popularização do pensamento laicizante e racional, reverberam na atualidade regional, ainda que em outras proporções e sentidos.

A trajetória da escolarização na região, no entanto, seguiu difícil caminho, com omissões da própria Igreja, ao não se colocar em defesa de sua expansão para os ambientes rurais. Desse modo, a carência de escolas e precários espaços físicos existentes, o pouco compromisso, titularidade e reduzidos vencimentos percebidos pelos professores, a falta de acompanhamento pedagógico, propostas curriculares descoladas dos anseios dos povos de rios, campos e florestas, a insensibilidade de um calendário escolar a respeitar temporalidades do trabalho na região, além do reduzido e inseguro transporte escolar e alimentação escolar insuficiente e de baixo poder nutritivo conformam retratos de um modelo educacional excludente. No rol de complexas teias de vivências sociais surgiram, a partir da década de 80, rotas de migrações com expressivo número de famílias marajoaras, especialmente ribeirinhas que, ao serem postas na clandestinidade dos direitos sociais, forjaram movimentos de idas e vindas a núcleos urbanos, dentro e fora da região.

Esse fenômeno migratório ocorrido internamente no sentido floresta/cidade assumiu proporções variadas na região. Os núcleos urba-

nos de Breves e Portel, formados nos raios dos seringais e, de modo mais contemporâneo, na extração e exportação de palmito e madeira para o exterior, açambarcaram o maior contingente migrante. Alimentados pelo sonho de conquistar facilmente trabalho em fábricas de palmito e grandes serrarias, homens e mulheres da floresta deixaram seus antigos espaços de moradia na ventura de uma vida melhor na cidade.<sup>461</sup> Diferente de outros ambientes em que o fenômeno da industrialização, urbanização e crise da economia agrária modificou a paisagem física e humana de antigos núcleos urbanos, nos Marajós, mesmo em cidades consideradas de maior porte logístico, o processo de expulsão de populações rurais indica razões peculiares a dinâmicas internas da região.

A extração desenfreada de palmito e madeira, a apropriação de grandes extensões de áreas verdes por empresas extrativistas, a pesca predatória, as promessas políticas de emprego e habitação, bem como o ineficiente serviço público de atendimento escolar, hospitalar e assistencial motivaram constantes idas dos marajoaras às cidades, especialmente na região de florestas. A respeito dessas migrações, D. José Luis, em entrevista a Daltro Paiva e Lilian Leitão, explicou que o espaço rural tem se tornado inabitável em função da exploração irracional das matas. A consequência desse fluxo aparece na produção de uma falsa expectativa de vida melhor nos núcleos urbanos, descaracterizadora de identidades marajoaras, dado o teor desumanizador das novas formas de conviver na cidade.<sup>462</sup>

Esse movimento, que não é linear, vive também seus refluxos. Famílias em migrações às sedes municipais, depois de perceberem não ser possível conseguir seu sustento no local, retornam para suas antigas e pequenas áreas de moradia na floresta. Outras, como se nota em Breves e Portel com maior expressão, mesmo não tendo alcançado o sonho de trabalhar em fábricas, serrarias, prefeitura e comércios, inventaram novos modos de viver, para não abandonar a cidade. Um dos espaços onde, frequentemente, são encontrados pais e filhos lutando por sua existência são os portuários, seja vendendo frutas, doces, salgados, cafés, ou fazendo carretos, carregando mercadorias ou vendendo seus

próprios corpos, como os casos de jovens ou menores de idade encontradas por trapiches e embarcações em práticas de prostituição.<sup>463</sup>

Mesmo assim, conhecendo os dados censitários desses territórios, quanto ao número de habitantes no meio urbano e rural, constata-se que, com exceção de Breves, Soure e Salvaterra, entre 54% a 92% das famílias marajoaras ainda habitam áreas rurais, seja em grandes, médias e pequenas vilas ou em isoladas habitações ao longo dos rios. Muitas, para continuarem vivendo nesses antigos espaços, inserem-se em novas dinâmicas profundamente perigosas para garantir seu sustento, como será demonstrado nas páginas finais desse capítulo.

Dentro desse entendimento, a partir de agora, são acompanhadas as lutas de evangelização em liames de enfrentamentos políticos, empreendidos por aquele que, para a sociedade marajoara, tornou-se a maior expressão, na atualidade, de defesa da região. Trata-se da trajetória do bispo D. José Luis Azcona, no fazer-se de um sacerdote que, nos últimos dez anos, alargou espaços de denúncias de crimes e violências cometidas contra populações marajoaras.

## **4.2 De volta com Vieira: D. José na mira da história**

A atualidade de padre Antônio Vieira na história da Amazônia fez os padres agostinianos não o esquecer por muito tempo. Mesmo nos tempos de nascimento das CEB's, quando, aparentemente, essa memória esteve sob penumbra, é provável que os esforços de muitos religiosos ora ou outra acionasse seu espelho missionário. Na virada do século XX para o XXI, como já foi possível sinalizar no segundo capítulo, bispos marajoaras desejaram fazer de sua luta socioreligiosa um prolongamento das batalhas empreendidas pelo padre colonial frente às autoridades da província.

Nessa inspiração, do púlpito das igrejas, em sermões inflamados contra insuficientes atitudes de paróquias e paroquianos para modificar suas práticas cristãs e calarem-se, muitas vezes, diante de escandalizantes formas de escravização dos marajoaras, a que empresários, fazen-

deiros, elites políticas municipais, regionais e estaduais cometem ou são coniventes, D. José Luis ganhou espaços de audiências públicas. Em câmaras, assembleias legislativas, fóruns, reuniões de cúpulas, ele alcançou os midiáticos meios de divulgação para publicizar, com as armas da palavra, uma renitente batalha, especialmente contra a formação de uma rede de aliciadores de exploração sexual pelo território marajoara, resultando, recentemente, em ameaças de morte. Hoje, D. Azcona compõe a lista dos duzentos nomes que andam com sua vida por um fio ao lado de Dom Erwin Kreutler, bispo de Altamira e Dom Flávio Giovenale, de Abaetetuba, por revelarem os abusos contra o povo e as contradições do modelo de desenvolvimento implantado na Amazônia.

O documento que inaugura esse novo momento da história da prelazia é o pronunciamento *O povo marajoara na ótica da Igreja Católica*, publicizado em 1999, em toda a região, redigido pelos bispos D. José Luis Azcona Hermoso, da Prelazia de Marajó e D. Ângelo Rivato, bispo da Diocese de Ponta de Pedras. Baseados em Índices de Desenvolvimento Humano – IDH, emitidos pelo Programa das Nações Unidas para Desenvolvimento – PNUD, em parceria com o Ipea, IBGE e Fundação João Pinheiro, os assuntos apresentados denunciam o triste quadro socioeconômico em que os Marajós, em suas 16 unidades federadas, foram historicamente empurrados. Enquanto a média do IDH nacional era de 0,781, a média da região estava abaixo de 0,500.

Com apresentação do professor José Varela, profundo conhecedor da história regional, o pronunciamento foi gestado a partir das Regionais Norte I e II, realizadas em Manaus, em 1997, quando se reuniram bispos da Amazônia Brasileira para esboçar o novo plano pastoral à Igreja na Amazônia.<sup>464</sup> Sintonizado com a temática da Campanha da Fraternidade, Fraternidade e os Desempregados e o Projeto de Evangelização Rumo ao Novo Milênio, o documento procurou chamar a atenção da população, lideranças e autoridades públicas ao grave estado de penúria vivido entre campos e florestas marajoaras.

Instituindo-se como vozes “dos que não mais conseguem clamar para exigir melhores condições de vida a suas famílias”, os bispos marajoaras imiscuíram-se em revelar que as faces da pobreza na região são

processadas com um contingente elevadíssimo de excluídos, pois mais de 90% da população é classificada como pobre e dentro desse percentual, a maior parcela encontra-se em estágio de miséria absoluta. Para essas autoridades eclesíásticas, o modo desastroso como a globalização e a filosofia neoliberal entraram nessa região, historicamente agredida pela exploração, dominação, pobreza e marginalização, reforçou e vem perpetuando pilares estruturais de sustentação da dívida social impagável com povos insulares dos Marajós.

Nas portas do novo milênio, o pronunciamento pretendeu ser um elo entre marajoaras, lideranças locais, leigos engajados, autoridades civis e eclesíásticas para assumirem a opção preferencial pelos pobres, retomando prescrições do Vaticano II e, especialmente, a Conferência de Medellín, que melhor enfatizou realidades latino-americanas. Reconhecendo e tomando para si erros marcantes na ação missionária da Igreja marajoara, sobretudo nos difíceis contextos coloniais, quando padres deixaram de lado princípios da vida cristã, os bispos expressaram seu pedido de perdão aos filhos do grande arquipélago.

Expondo um diagnóstico chocante da realidade regional, o escrito dos bispos descortinou graves problemas sociais que situaram os Marajós entre as regiões de maior desigualdade social da Federação brasileira. Concentração fundiária, alto índice de analfabetismo, evasão e repetência escolar, crianças em idade escolar fora da escola, distorção idade-série, falta de escolas profissionalizantes, trágico quadro da saúde, falta de equipamentos, remédios, profissionais qualificados e ambientes adequados de trabalho, elevados surtos de epidemias como tuberculose ou malária, devastação da floresta com extração desenfreada e em larga escala de madeira e palmito ou para a implantação de áreas de pastagens, pesca predatória dos diversos pescados e do camarão, agricultura de subsistência baseada em métodos rústicos, poluição dos rios, precariedade das formas de transporte, reduzido alcance das linhas telefônicas e o desemprego estrutural compõem retratos das tragédias que se abatem sobre penalizadas populações marajoaras.

Inspirados no evangelista São Lucas quando escreveu: “se eles calarem, as pedras gritarão” e na encíclica *Rerum Navarum* do papa

Leão XIII, em sua máxima “parecer-nos-ia faltar à nossa missão, se calássemos”, os bispos afirmaram que, na raiz dessas problemáticas, o clientelismo das elites políticas e o conformismo dos marajoaras estruturam um modelo de sociedade extremamente desumana, excludente e injusta. As formas mais bizarras de fazer política no mundo moderno ainda estão arraigadas no modo como candidatos a cargos de deputados, prefeitos e vereadores encaminham suas campanhas eleitorais. “São formas de corrupção eleitoral pelas quais se faz a compra do voto do eleitor pobre, em agudo estado de necessidade, que o obriga a receber favores de toda a natureza, como cestas básicas, óculos, camisas e dinheiro. Nessa condição de pobreza e dependência, o eleitor é manipulado e controlado pela figura do cabo eleitoral que nada mais é do que um intermediário de benesses ou transações que asseguram a compra do voto”.<sup>465</sup>

Recorrendo a uma aparente sensibilidade frente a sofrimentos dos marajoaras, os candidatos a cargos políticos aproximam-se, o máximo que podem, dos eleitores, no tempo das eleições, a fim de convencê-los a venderem seu voto, num ato de “verbalização estéril, inócua, demagoga, por isso, infecunda”. Esses agentes políticos, depois de eleitos, refugiam-se no centro urbano com suas altas remunerações em relação ao mínimo percebido por populações marajoaras. Diante desse quadro, escrevem os bispos que “não se pode deixar de manifestar uma profunda indignação, pois, se trata de uma falta de respeito e, até mesmo, uma verdadeira zombaria ou escárnio sobre um povo, imobilizado pela miséria”.

Para enfrentar os gritantes problemas de uma região considerada, pela Constituição Estadual, como área de proteção ambiental do Pará, legalmente garantida ao desenvolvimento de políticas de sustentabilidade que valorizem suas vocações econômicas, visando à emancipação e melhoria de condições de vida da gente marajoara, os bispos conclamaram sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas, autoridades econômicas e políticas, bem como a população em geral, à construção de um plano regional de desenvolvimento sustentável, com programas específicos voltados ao combate à miséria e de políticas setoriais, que

leve em conta necessidades e especificidades de cada ambiente físico e social.

Depois de participar da formulação desse pronunciamento, cuja repercussão ganhou dimensões regionais, sendo apresentado, inclusive, na Assembleia Legislativa do Estado do Pará, D. José Luis Azcona abriu frente de combate, há pelo menos seis anos, no difícil terreno que configura uma consistente rede de tráfico humano na rota Belém-Macapá-Guiana Francesa ou de lá pra cá, semelhante ao sucedido com a forte quadrilha de traficantes de cocaína que sai do Suriname e se alastra pelas cidades marajoaras e amazônicas. Em matéria disponível na *internet*, Dom José Luis explicou à Câmara de Deputados e ao Senado Federal que a Marinha brasileira não tem condições de controlar a extensa região de fronteira, por isso armas, drogas, mulheres e crianças passam pela desembocadura do Amazonas em direção à Guiana e ao Suriname sem maiores problemas. Algumas dessas vítimas são menores de idade que acabam submetidas a forçadas práticas de escravidão, cujos destinos finais são prostíbulos na Holanda e na Espanha.<sup>466</sup>

A repercussão e notoriedade do problema ganharam corpo em julho de 2006, quando o bispo compareceu à Secretaria da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, para denunciar que pais e moradores marajoaras revelaram aos padres da prelazia a presença de aliciadores de jovens, adolescentes e crianças à prostituição infanto-juvenil, turismo sexual e tráfico internacional de adolescentes.<sup>467</sup> O presidente da comissão, Luis Eduardo Greenhalgh, ao considerar a gravidade das informações dadas a conhecer pelo prelado, porque apontava para mais de 20 jovens exportados ao exterior, cuja face de maior nitidez eram meninas menores de idade, designou Amarildo Geraldo Formentini, assessor técnico da Comissão, para averiguar a problemática *in loco*. Instalou-se, a partir daí, uma forte investigação realizada em duas etapas, durante o ano de 2006, no Pará (Belém, Breves, Currealinho e Portel), Amapá (Macapá e Oiaipoque) e Guiana Francesa (Caïena). A comissão de investigação contou com o apoio da Prelazia de Marajó, TV Liberal, Polícia Federal, Ministério Público Federal e Conselho Tutelar de Breves.

Inserindo-se, disfarçadamente, na rede de prostituição, o assessor Amarildo conseguiu captar, em território marajoara, nas conversas com as meninas, que autoridades como o juiz de Direito Roberto Valois, o vereador Adson Mesquita, o delegado Lázaro Falcão, outros aliciadores e funcionários públicos de Macapá, ao facilitarem a expedição de passaportes, desvelaram rostos de sujeitos sociais envolvidos no complexo quadro denunciado pelo bispo marajoara. Ouvindo meninas e suas famílias, Amarildo detectou essa inserção no crime, como resultado de uma falsa ilusão para se obter dinheiro fácil, apresentada por aliciadores que, conhecendo o baixo grau de estudo das jovens e adolescentes, ainda justificam a prática com o discurso de não exigir escolarização e preparo intelectual.

Em extremas condições de vulnerabilidade social, vítimas da prostituição explicaram à autoridade parlamentar que, com o dinheiro prometido, ajudariam sua família a sair da situação de miséria. Segundo o relatório do assessor técnico da comissão, “os aliciadores e seus comparsas preferem buscar meninas em localidades mais pobres e cada vez mais isoladas. Em muitas situações, até mentem para as meninas e suas famílias alegando que elas irão trabalhar como empregadas domésticas. E, somente quando já estão comprometidas e envolvidas, descobrem o verdadeiro trabalho”.<sup>468</sup>

Na concepção da prelazia e da comissão da Câmara de Deputados, a sociedade marajoara, por sua omissão, fruto de intimidações e medo de represões a escândalos familiares, reforça a prática dos aliciadores, pois histórias são conhecidas por muitos moradores, mas a maneira como olham e relacionam-se com a justiça os faz preferir o silêncio. Em Breves, a onda da prostituição constituiu-se em grave caso de saúde pública, pois meninas menores, com quase ou nenhuma orientação, ao envolverem-se em relacionamentos sexuais sem prevenção, contraem DST's e destroem seus sentimentos e autoestima. Infância e adolescência tragadas, sonhos traficados e vendidos, culturas e identidades locais dilaceradas, tudo isso são palavras que poderiam concluir o relatório apresentado pela prelazia, quando não se embaraçou para revelar a vi-

sível e camuflada guerra vivida, cotidianamente, por muitas famílias ribeirinhas, especialmente no Marajó das Florestas.

O conjunto das denúncias, apuradas pela Câmara de Deputados, reforçou o relatório apresentado por D. José ao Senado Federal, em 2008, e trouxe a Belém o presidente da Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI da Pedofilia, senador Magno Malta (PL–ES), em abril de 2008, para ouvir novas denúncias e depoimentos de acusados que engrossaram a rede de prostituição infantojuvenil no Pará. Nessa nova sessão de denúncias, afirmativas do bispo sinalizaram que, nas cidades de Breves e Portel, meninas e meninos, entre 11 e 16 anos, vendem seus corpos e dignidades em navios e balsas transportadores de mercadorias e cargas pelo Amazonas. “Em troca de alimentos ou combustível, as crianças se aproximam das embarcações em pequenos botes e oferecem serviços sexuais. Em muitos casos, os pais são coniventes, mas em outros, os menores tornam-se vítimas de redes organizadas que os enviam a bordéis, onde sofrem abusos de comerciantes, médicos e professores e, até mesmo, de políticos locais e autoridades”, constituindo-se, conforme o prelado, em extrema violação dos direitos humanos.<sup>469</sup>

Na leitura do prelado, o poder público, mesmo ciente do triste retrato da vida na região, até aquele momento não tomou todas as devidas providências. Segundo ele, as autoridades policiais são, geralmente, cúmplices por fazerem vista grossa com os casos de tráfico humano. “No Marajó, a Polícia Federal descobriu um esquema organizado por uma quadrilha, no qual 178 mulheres, delas também menores, sendo 52 de Breves, foram enviadas para prostituição na Guiana Francesa”. No desenho desse quadro, D. José Luis tem apresentado outros casos, como de uma menina de Portel, detida pela Polícia Federal de São Paulo, no aeroporto de Guarulhos, que embarcaria a Madri, na Espanha, para prostituição na Europa.<sup>470</sup> No ano de 2006, em Portel, foi realizada uma audiência pública com a finalidade de tratar do abuso sexual contra uma menina de 14 anos, praticado pelo madeireiro Roberto Lobato da Cruz, filho do prefeito da cidade, Ademar Terra da Costa. Essa denúncia, apresentada pelo bispo, levou à sede do município a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. A participação do Pro-

motor de Justiça, na cobertura do crime, tardou a condenação do acusado, fazendo a comunidade local pedir seu afastamento do caso, porque solicitou à menor a assinatura de uma falsa declaração como se tivesse recebido 500 reais para mentir sobre o abuso.

A delegacia de Portel, com capacidade para onze pessoas, alojava 61 presos em dezembro de 2007. Conforme declarou D. José Luis, deste total, 17 eram acusados de envolvimento no narcotráfico, cinco meses depois já estavam todos em liberdade. Entre as seis mulheres encarceradas, cinco eram oriundas do mesmo crime, com a presença de uma reincidente sexagenária. Por esses termos, comentou o bispo: “O tecido social do Marajó está se esfacelando cada vez mais, por ser refúgio de pessoas degeneradas. Dois prefeitos me disseram que, dentro de alguns anos, o narcotráfico irá eleger todos os prefeitos da região”.<sup>471</sup>

A denúncia do prelado sobre a prostituição infantojuvenil, adicionada às evidentes práticas de narcotráfico noticiadas pela grande imprensa paraense, mexe com dois poderosos problemas regionais, nacionais e internacionais, os quais, nos Marajós, por seu labirinto de rios e florestas, ganham proporções assustadoras e difíceis de resolução, sem uma atuação conjunta e sequente de todos os órgãos governamentais e não governamentais. Na metáfora do rio como avenida e da embarcação como automóvel, a vida ribeirinha vira alvo de ataque. Em diálogos com moradores do rio Tajapuru, famoso nas crônicas de viagens, desde o século XVII, porque leva balsas, navios, barcos, pessoas, mercadorias, ações e intenções para o Amazonas, são comuns tiroteios, resultantes de perseguições policiais a quadrilhas de traficantes de armas e drogas, em rotas de comércio Belém–Caiena.

Segundo essas narrativas, hoje não se pode mais deixar a casa sozinha, devido à forte onda de assaltos em evidência. São assaltadas tanto as embarcações que circulam pelo rio quanto as habitações. Existem grupos especializados para saquear balsas e levar os mais variados equipamentos, como televisão, aparelhos de som, bicicletas, geladeiras e outros produtos que depois são vendidos a preços menores para moradores locais ou de Breves, Melgaço e Portel. Dentro desse contexto, a vida nas margens desse rio ou em suas ligaduras deixou de ser, para

muitas famílias, uma convivência com o modo de vida da floresta. O esgotamento da madeira e do palmito, assim como a significativa diminuição dos mariscos, transformaram os trapiches, de um número considerável de moradores, em postos de venda de óleo diesel comprado nas balsas. O problema não está na venda do óleo, mas na origem do produto, que, geralmente, é desviado pelos comandantes, quando vão abastecer nos locais autorizados pelas empresas para quem trabalham.

Assim, enquanto umas famílias asseguram seu sustento em assaltos a balsas, outras vendem óleos roubados ou, então, usam ou permitem que seus filhos vendam seus próprios corpos para continuarem vivendo nos espaços de rios e florestas. São crimes destruidores da dignidade, dos valores e princípios humanos. Para não ser mais conivente com esse movimento insurrecional de pessoas abandonadas pelos poderes públicos, pela justiça e pela própria Igreja, o bispo da Prelazia de Marajó colocou-se à escuta de vozes insurgentes e deparou-se com famílias emocional e espiritualmente desestruturadas. Por isso, envolveu-se nessa luta desigual pela reabilitação social de populações marajoaras, especialmente daquelas em estágio de maior abandono, vulnerabilidade e miséria social.

Hoje, D. José Luis Azcona, na mira da história regional, está marcado para morrer e virar arquivo de lembrança da história marajoara. Questionado sobre como tomou conhecimento das ameaças de morte, contou ter sido em 2007, quando começou a trabalhar na investigação da presença do tráfico humano na rota Marajó-Guiana Francesa.

O primeiro alerta veio de um membro da Comissão de Direitos Humanos da Câmara de Deputados, em Brasília, que o avisou ser alvo, junto a outros, de tiras especializados. O fato foi depois confirmado em lista com nome de 15 pessoas, entre as quais estava assinalado seu nome. Em acidente inusitado e não explicado, o mesmo membro da comissão, que noticiou a D. José identidades das pessoas marcadas para morrer, em 9 de dezembro de 2007, veio a falecer. Tal indício foi para o bispo prova concreta das informações recebidas.

Em depoimento fornecido aos meios de comunicação, o bispo marajoara falou nunca ter imaginado viver essa forma de ameaça. Hoje,

porém, a iminência da morte tornou-se um pensamento constante. Ao pegar o barco para Breves, por exemplo, pensa ser um local fácil para o matarem. Quando está no espaço rural, em celebrações de crisma, dentro das matas e nos rios pequenos, imagina não ser difícil uma voadeira chegar e fazê-lo arquivo morto. “Penso na morte, mas não estou ansioso ou com medo.<sup>472</sup> É um pensamento que até me enche de satisfação, porque se morrer será pelo Evangelho e isso é uma graça divina”.<sup>473</sup>

Depois das viagens realizadas por processos e meandros de montagens das CEB's na região, sondando como a prelazia inseriu-se, historicamente, nas questões sociais e acompanhado aspectos da trajetória de D. José Luis Azcona em defesa dos marajoaras e de uma Igreja politicamente engajada nas problemáticas de vivências socioculturais, a próxima parte avança para três campos de mediações culturais, que colocaram bispos, padres e religiosos em expiações e estranhamentos. São eles: festas, presença protestante e rituais afroindígenas.

# PART III

# Cruz e bastidores da missão: religiosidades, conflitos e identidades locais

*A civilização cristã moderna quis incluir socialmente e converter simbolicamente as diversidades do Novo Mundo, mas para fazê-lo foi obrigada a repensar seu poder de sentido e seu sentido de poder. [...] É difícil pensar no grande debate racionalista e moderno sobre a “religião” e seu papel na história sem pensar nos missionários, primeiras testemunhas do “ateísmo” e das “superstições” dos outros.*

Nicola Gasbarro  
*Deus na aldeia*



## CAPÍTULO V

# **Santos e festas: estranhamentos, sociabilidades e continuidades**

*As festas religiosas emergiram dos estudos de história cultural como um local privilegiado para se pensar o exercício da religiosidade popular e sua relação dinâmica, criativa e política com os diferentes segmentos da sociedade, seus próprios pares, representantes do poder, autoridades locais, setores eruditos e reformadores católicos [...]. Também foram valorizadas como um atraente caminho para se conhecer uma coletividade, suas identidades, valores e tensões, através das atitudes, dos comportamentos, dos gestos e do imaginário presentes em suas celebrações.*

Martha Abreu  
*O império do divino*



## 5.1 Trânsitos do sagrado

Muitos santos, muitas festas. Formas de viver o sagrado que espantavam e intimidavam agostinianos situados em paróquias nos Marajós, especialmente em espaços rurais, mesmo quando o Brasil já havia adentrado em diligente movimento de negação às antigas práticas festivas em honra da multiplicidade de oragos domésticos. No panteão da religiosidade marajoara, São Sebastião e N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição talvez brilhem, em maior esplendor, entre a infinidade de santos transitados pela região, irradiados em inúmeros oratórios. A forte presença do culto a São Sebastião, nos dois lados do grande arquipélago, foi explicada por frei Benjamin Remiro, em 1967, pela forma como a população associa seus problemas ao poder do santo. Sendo São Sebastião o protetor contra pestes e epidemias e estando a região de campos cercada por espaços de criações, onde abundam bovinos, equinos e suínos, e a região de florestas em grandes, médias e pequenas criações de xerimbabos domésticos como patos, galinhas, peru, além de suínos, “todos querem ter o santo para os casos de necessidade”.<sup>474</sup>

Josebel Fares, em *Cartografias marajoaras*, recupera histórias do santo mártir. Conta ser ele protetor de muitas cidades amazônicas e, nos Marajós, “protetor das matas e dos animais, por isso tem a afeição de fazendeiros. Na umbanda, ele é Oxossi, o santo das matas”.<sup>475</sup> As marcas da cultura indígena também se apresentam na confecção do mastro. Já Antonacci, ao mergulhar em retalhos do movimento de peregrinação e flagelação, realizado pela Ordem dos Penitentes da Cruz, a partir de entrevistas com seu mestre, Joaquim Mulato, em Barbalha, no Ceará, focaliza relações que imbricam o sofrimento de pobres e excluídos ao do santo guerreiro e ao de Cristo flagelado e crucificado, para redimir uma humanidade perdida e renegada.<sup>476</sup> Apesar das ressignificações operadas pelo culto a São Sebastião no Brasil, lembranças de cicatrizes chagadas do martírio sofrido por Cristo e pelo santo parecem agregar sentidos semelhantes a grupos constituídos por religiosidades oralmente transmitidas em diferentes espaços dos Brasis urbanos e rurais.

Em 1965, frei Antônio Goya foi encarregado de acompanhar as festas em honra a este santo, nas localidades de Chaves, Afuá e Anajás. O re-

ligioso espantou-se com o número de 27 lugares onde precisava fazer-se presente somente no interior de Chaves.<sup>477</sup> Já em 1974, frei José narrou a necessidade de traçar um planejamento para o mês de janeiro, visando à cobertura e acompanhamento da quantidade daquelas festas. “Como no se puede asistir el mismo día 20 a todos los lugares, se van distribuyendo las datas de su celebración, y así se da asistencia a todos los que tienen devoción al Santo. Una particularidad del mes de Enero es que la mayoría de misas que encargan son en acción de gracias a San Sebastián”.<sup>478</sup>

No contexto dos anos de 1930, quando D. Alonso iniciou o movimento de conquista do território dedicado à Ordem, observou como aquela diversidade e quantidade de santos e festas ainda conservava um modo de fazer religioso que, desde o final do século XIX, já vinha sofrendo fortes intervenções da Igreja Ultramontana, porém, nos Marajós, estavam mais firmes do que nunca. Era como se as gentes da região vivessem em outro mundo, distante das mudanças em expansão na sociedade brasileira. Certamente, o mundo era o mesmo, mas as enérgicas orientações hierárquicas tinham pouca ressonância em territórios do “abandonado Brasil”. Sem perceber que tradições religiosas à margem de circuitos eclesiásticos dominantes eram sinais de específicas maneiras para relacionamentos com o sagrado, cultivados por populações marajoaras via processos de transmissão oral, o bispo as classificou como expressões de “ignorância religiosa”. Como inteligentemente percebeu Maués, “[...] as concepções do catolicismo popular, que religiosos procuraram controlar, nem mesmo chegavam a compreender, por não participarem dele, com exceção de alguns padres [...]”.<sup>479</sup>

Manoel Pacheco, 73 anos, e Maria Pacheco, 70 anos, filhos de Manoel da Paixão Pacheco – descendente de pai português e mãe indígena – nascidos no rio Macacos, espaço rural do município de Breves, tiveram suas infâncias e adolescências conectadas a espetáculos de religiosidade popular que localidades brevenses constituíram em torno das irmandades. Em diálogo conjunto com esses antigos ribeirinhos, hoje habitantes de Macapá, conduziu-se a pesquisa para navegar em memórias que trouxeram a plasticidade e o colorido das festas no contexto dos anos de 1950. Reconstituindo cenários e tempos em que vozes, batidas de instrumentos

musicais, performances e vivências davam destaque a Irmandades de São Sebastião, São João Batista, Santíssima Trindade ou N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, dirigidas por leigos em suas identidades de presidentes das festas, mestres da bandeira, mordomos, rezadores e cantadores, Manoel e Maria ajudaram a visualizar um Marajó de vida religiosa gregária, autônoma, festiva.

Filhos de uma família em que o pai era um sábio autodidata, versado em religiosidade de matrizes orais, nas práticas de capitulação de ladainhas e manejo de instrumentos musicais diversos, Manoel incorporou esses saberes, tornando-se um afinado músico, e Maria, uma rezadeira e capituladeira de ladainha, em “latim por música”, deixando seus irmãos mais velhos orgulhosos por suas habilidades vocais. Segundo Manoel Pacheco, todo o ritual da festa era musicalizado; da “levantação a derrubação” do mastro, ele e seus irmãos Pedro Pacheco, Álvaro Pacheco, entre outros músicos, acompanhavam toda a ritualística, fazendo dobrados com cantos tradicionais do catolicismo popular.<sup>480</sup> Lembrou que, após a derrubada do mastro, o ambiente do salão era tomado por uma grande festa, na qual ribeirinhos saíam carregando o marco sagrado em ritmo de procissão, dançando e festejando o encerramento daqueles alegres dias, em que o universo religioso mediou não somente a confirmação da fé, a apresentação e o pagamento de promessas, mas também reafirmou laços comunitários e sentidos de ser da Irmandade.

Essa religiosidade fortemente atualizada em famílias de rezadores, tocadores e cantadores marcou profundamente a vida de seus membros. A professora Jurema Pacheco, ribeirinha que migrou do interior do espaço rural, no município de Breves, à pacata cidade de Melgaço, em 1983, a convite do prefeito eleito, para assumir o cargo de secretária do setor de educação, nasceu, compartilhou e ajudou no avivamento dessa fé popular, agregada a festas para santos e derrubação do mastro.

Eu lembro que em alguns lugares onde nós participávamos, as festas duravam até 15 dias. O mastro era levantado no início do festejo para ser derrubado somente no final. Para enfeitar aquele instrumento sagrado, eram utilizados frutos extraídos da natureza como o açaí, banana, plantas e outros

elementos, ofertados como dádiva do suor e labuta desenvolvidos por trabalhadores da floresta, representando seu sustento diário, além da bandeira com o desenho da imagem festejada. Durante aqueles dias em que passavam hasteados, os produtos ofertados eram purificados pelo santo. Então a hora da derrubada era muito esperada pelas pessoas. Todos desejavam levar consigo qualquer produto ou pedaço da madeira do próprio mastro. Acreditando ser “bento”, esses objetos eram usados em chás para curar enfermidades. Um lugar que ficou gravado em minha memória foi Gurupá, quando em 1969 fomos batizar o Pedrinho, na festa de São Benedito, como pagamento de uma promessa feita por meu pai.<sup>481</sup>

Contextualizada em seus universos e necessidades cotidianas, religiosidades comungadas por populações ribeirinhas do Marajó das Florestas ressignificaram rituais e símbolos, do catolicismo popular, espriados em territórios brasileiros. Em outra passagem de seu depoimento sobre experiências com festas, santos e peregrinações, a professora Jurema falou que aqueles momentos se constituíam em tempo de união, confraternização, reencontro de parentes e amigos. “Parecia que as pessoas trabalhavam em função da construção daqueles episódios festivos, porque ali encontrariam uma forma de felicidade ainda que momentânea”.

Nesses ambientes festivos, práticas de uma economia solidária eram compartilhadas. Passando ao largo da lógica de compra e venda de produtos alimentícios, como se veem em espaços de festas contemporâneos, proprietários de irmandades preparavam-se meses antes para o banquete da festa. Maria Pacheco lembrou que porcos entre 80 e 100 kg eram reservados para serem consumidos nos dias festivos. “Todo mundo se alimentava, ninguém pagava nada, não havia distinção entre ricos e pobres, pretos e brancos, em nome do santo, nos uníamos para celebrar a vida, o nosso trabalho, a saúde de todos”.<sup>482</sup>

Em seu depoimento, a professora Jurema ainda narrou que o jantar ofertado acompanhava uma ritualística hierárquica. Primeiramente, assentavam-se à mesa músicos e puxadores de ladainhas e, logo em seguida, toda a população era servida em mesa ornada de boi, porco e galinha, animais criados exclusivamente para aquele acontecimento anual. Cuidar bem

dos músicos e puxadores de ladainha era um preceito bíblico aprendido em tradições orais por aquela população. Esses rezadores representavam, para os sentidos da religiosidade local, a continuidade do trabalho desenvolvido pelos primeiros apóstolos seguidores dos ensinamentos de Jesus.

Importa reter, desses universos, apropriações e recriações. Longe da presença do padre, autoridade que, ao se aproximar das populações ribeirinhas, recebia distinta e respeitosa atenção, mesmo quando visto como fiscal de cultos e festas, os rezadores, como uma espécie de capelães, assumiram, durante muito tempo, o lugar do poder eclesiástico. Nos espaços rurais, famílias desses agentes da fé recebiam da população um tratamento especial, assim como o dono da irmandade, muitas vezes, o presenteava pelo serviço religioso realizado.

Desse modo, presenteá-lo era uma oferenda para cumprir compromissos atados com o próprio santo e a realização de sua festa. Entretanto, Maria, Manoel e Jurema Pacheco, como muitos ribeirinhos de identidades firmadas por práticas de uma religiosidade devocional, autônoma, longe das interferências de sacerdotes, viram padres da Prelazia de Marajó chegarem e imporem restrições, assim como foram inserindo-se em outras práticas religiosas. Contudo, não se desvincularam de seus antigos torrões de aprendizagem cristã. A lúcida e afetiva memória composta e a forma como narraram aquelas primeiras experiências de formação religiosa são representativas na tessitura de significados atribuídos às suas trajetórias de vida.<sup>483</sup>

Entre os processos de mudança, Manoel e Maria deixaram ver como irmandades foram sofrendo baixa e entrando em desuso com o advento do Papa João XXIII, no contexto do Concílio Vaticano II. O surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, na década de 1970, produziu um refluxo daquelas religiosidades domésticas, mesmo que o poder das tradições locais conseguisse sustentar vivências em torno de alguns antigos oráculos, como São Sebastião e N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, para citar apenas dois de grande expressividade na região. O culto à N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição tem grande força e expressão nos Marajós; além das muitas comunidades rurais a cultuá-la como seu orago protetor, duas paróquias realizam grandes festas para homenagear essa santa de tradição

portuguesa que, no Brasil e na Amazônia, ganhou outras apropriações. Salvaterra, na parte leste, e Afuá, na parte norte do arquipélago, construíram essa devoção antes mesmo de emanciparem-se politicamente.

Frei Graciano González, procurando descrever como era o afuaense da década de 1970, assinalou que a maioria vivia no interior, sentia imenso carinho e respeito por “sua Mãe Velha”, a Imaculada Conceição. Esse respeito e carinho traduziam-se, muitas vezes, na doação de presentes: velas, produtos do lugar, criações ou gado. Tais donativos sucediam-se ao longo do ano, principalmente no dia de sua festa, 8 de dezembro,<sup>484</sup> cuja equivalência faz lembrar Oxum, orixá do amor e das águas doces no universo afrodescendente. Mais adiante ainda escreveu: “Muchos afuaenses acreditan en Dios a su modo: le respetan y le temen. Otros, son un verdadero ejemplo de confianza en El. Su simpatía, sin embargo, es más abierta para con su patrona, María Inmaculada”.<sup>485</sup>

Memórias escritas e orais do surgimento do povoado trazem a presença de dona Michaela Arcanja Ferreira. Conforme memórias orais preservadas no município, essa senhora teria construído uma casa comercial, antes de 1845, dando início ao povoamento de Afuá, em área de terra pertencentes ao distrito da vila de Chaves. Entre os moradores que para ali migraram, ganhou destaque, nessas memórias, seu Mariano Cândido de Almeida, fervoroso devoto de N. Sr.<sup>a</sup> Conceição, por sugerir a construção da primeira igreja para a santa. Antes de morrer, dona Michaela doou a terra e todos seus bens à protetora do lugar. Assim, hoje os afuaenses não apenas festejam N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, como sabem que todas as terras, pertencentes ao município, foram resguardadas no passado, sob a proteção da santa. Daí que os padres Agostinianos, quando assumiram a paróquia em 1946, encontraram um povoado enlaçado em grande devotamento a sua padroeira. “Desde pequenos, toda esta gente ‘mamo’ de suas tradições familiares a devoção da Imaculada, sua mãe velha”.<sup>486</sup>

A festa movimenta todo o município, e o clima humano modifica-se; ninguém quer perder mesclas sagradas e profanas permitidas pelo evento, observava um agostiniano na década de 60. Segundo suas impressões, “os dias de mais realce são o círio e procissão fluvial em oito de dezembro. Primeiro se acompanha a imagem da virgem pelos rios,

rodeando o povo em uma procissão bonita e original, depois, no dia de mais afluência de público, sucedem-se os diferentes atos religiosos e profanos: eucaristia, batismo, casamento, bingo e leilão dos donativos recebidos, música, danças, bebedeiras”.

A força de determinadas tradições festivas nos Marajós, como é o caso da Imaculada Conceição em Afuá, apesar de todas as cláusulas restritivas que a prelazia procurou estabelecer, especialmente contra os chamados atos profanos, sustentou vivências e experiências devocionais, as quais parecem ter feito o próprio sacerdote tolerá-las, ou desenvolver certa habilidade para negociar algumas mudanças e preservar outras, evitando maiores tensões. Em 1969, os padres de Breves explicaram ter conseguido convencer o povo da inutilidade e dos grandes gastos auferidos com a contratação de bandas de músicas de Belém. Mesmo que “não faltassem línguas diabólicas para contrariar”, substituíram aquela atração pelo melhor investimento na Igreja e no arraial.<sup>487</sup> Já em Portel, entre os anos de 90 e 91, os padres festejaram proibições municipais instituídas contra festas dançantes realizadas pela cidade no tempo da quaresma e no círio de N. Sr.<sup>a</sup> de Nazaré. Assinalaram que, com aquelas proibições, puderam contar com a participação maciça de populares nas celebrações.<sup>488</sup>

Em descrição empolgante, sobre a Festa de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, na despedida do milênio, frei Cleto Millán documentava:

Com certeza é o evento mais relevante vivido na paróquia durante o ano todo, pelo grande número de participantes. O círio celebrou-se no dia 28 de novembro nas três modalidades: fluvial, aéreo e terrestre. No círio fluvial participaram 50 embarcações muito bem enfeitadas. Foi presidido pelo nosso bispo, D. José Luis. Deu muita gente. Foi uma grande manifestação de fé e amor à nossa Mãe Imaculada. A balsa na qual ia a Santa se converteu num templo lotado de fiéis, louvando e bendizendo ao Senhor e N. Senhora. Um povo com coragem que aguentou, cantando e rezando, uma forte chuva que apareceu quase ao final. Todos molhados, mais com um coração cheio de força espiritual.<sup>489</sup>

O conjunto das narrativas sobre a Paróquia de Afuá, quando se referiu à realização do festejo, não mencionou conflitos ou crítica a posturas de moradores e devotos. É óbvio que embates de interesses, ideias, modos de organizar e conduzir a tradição, assim como tensões e disputas em torno do controle da festa foram experienciados em Afuá e em outras tantas realidades marajoaras. O que chama a atenção é o fato de poucas comunidades agostinianas situadas nos Marajós terem deixado ver, em suas crônicas, teias de difíceis relacionamentos e modos de fazer festivo, entre orientações da paróquia e ressignificações populares.

Tal silêncio expõe interesses diversos, que permearam o fazer-se desse espetáculo de religiosidade popular. Já na festa de Conceição, em Salvaterra no ano de 1957, os padres fizeram questão de realizar somente sua parte religiosa, procurando eliminar o profano, mas assinalaram que isso criou muitas dificuldades e dores de cabeça. Mesmo assim, festejaram resultados provisórios de intervenções públicas por eles apoiadas. “Sentimos algum contentamento, porque não houve o carnaval desenfreado de outras partes e não houve em todo ano quase nenhuma festa dançante, na cidade, quero dizer”.<sup>490</sup>

Diferente de Afuá, que aparenta manter uma relação lúdica, mágica e direta com N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, sem expor os conflitos internos com a profanidade no mundo sagrado, em outros Marajós, festas profanas deixaram padres com os nervos à flor da pele. “É uma das maiores pelepas para o missionário lutar contra estes abusos que tanto profanam a nossa religião. Por exemplo: se celebra uma missa ou reza-se uma ladainha com alguma pomposidade a continuação considera-se como coisa necessária fazer festa dançante e em consequência embriaguezes, falta de respeito e brigas”.<sup>491</sup>

O olhar intolerante para tradicionais modos de viver a fé, em ambientes marajoaras, levou os padres a classificá-los como rudes e atrasados. A expressão daquele jeito de ser religioso só era compreensível, no olhar doutrinário do regular, para quem estava perdido nas trevas da incivilização, atraído pelos mais diversos tipos de pecados. Para tanto, era necessário domesticar aqueles desviantes comportamentos apresentados, por meio da instrução, moralidade e práticas orientadas por um projeto religioso racional, moderno e civilizador.<sup>492</sup>

“La gente de estos lugares es bastante ruda y está muy atrasada, por eso se preocupa más con la fiesta profana de que con la religiosa. Habiendo música, cohetes, danzas y bebidas, la fiesta es para ellos grandiosa. El misionero, a pesar de su trabajo para corregir estos abusos, aún sufre al ver los efectos que de aquí se siguen: riñas, “trancadas”, alguna que otra cuchillada y lo que es peor: La falta de moralidad”.<sup>493</sup>

Desse modo, a multiplicidade de festas, com seus aspectos lúdicos e alegrias ruidosas,<sup>494</sup> dedicadas a santos com muita música, danças, bebedeiras aparentemente sem fim, era prova cabal de que traços de matrizes afroindígenas de celebrações, marcadas em religiosidades e sociabilidades marajoaras, faziam agostinianos recuarem, em dados momentos, em suas campanhas para instituir no coração do povo um catolicismo esclarecido.

Maués observa que, na mentalidade do povo, determinadas práticas consideradas pela Igreja como profanas, têm sentidos especiais.<sup>495</sup> Dançar, beber e amanhecer o dia confraternizando-se é uma forma de celebrar a vida sob a proteção do santo. Romeiros e devotos não concebem tais vivências como desrespeito à divindade. Em suas compreensões, ao participarem primeiro dos atos sagrados, obtêm o consentimento do santo para depois usarem e abusarem das dimensões nominadas como profanas. Desse modo, é visível como a alegria do povo é a tristeza do padre. Consciente das dificuldades para enraizar novas formas do fazer religioso, em virtude do fugidio tempo compartilhado em cada lugarejo, o regular tocava em problemática que, na concepção da Igreja brasileira e amazônica, era uma de suas grandes fragilidades: a falta de sacerdotes.

Em 1974, frei Graciano Gonzalez, nitidamente decepcionado pela dificuldade que a Paróquia de Salvaterra enfrentava para integrar os moradores “numa autêntica vivência do cristianismo”, comentou: “O sentimento religioso do povo é um fato positivo, mas muitas vezes Deus e os espíritos se confundem em suas emoções e necessidades religiosas. Talvez se o religioso puder se relacionar com ele mais intensamente se poderá chegar a esta vivência religiosa autêntica. Todavia, faltam braços dispostos para o trabalho e meios econômicos para poder sustentar um programa de formação e acompanhamento espiritual mais dinâmico”.<sup>496</sup>

Viajando ainda nos horizontes do imbricado mundo sagrado/profano, a festa de Santa Rita, numa capela rural de Soure, em 1954, foi palco de cenas transgressoras do sentimento religioso.

Em certo lugar se celebra a festa de Santa Rita. Eram três horas da tarde. Dois homenzinhos que haviam bebido juntos uns copos de aguardente (branquinha) se desentenderam. Depois de fazer alguns malabarismos, o mais fraco correu e se escondeu, mas o outro o alcançou e já ia dar-lhes uns socos, enquanto ele a grandes gritos implorava: Santa Rita dos Impossíveis, velei-me! Nesta altura apareceu o padre missionário e acabou colocando a paz no lugar. Será milagre de Santa Rita? Situações como estas se repetem com frequência nestes campos e rios marajoaras.<sup>497</sup>

A visão recriminadora e irônica do padre ao lamento e pedido do bêbado devoto para Santa Rita o livrar da surra que estava na iminência de tomar, como a acusar não ser digno de tal graça, revela a mentalidade de uma Igreja disciplinadora frente a práticas de viveres festivos, que burlaram comportamentos entre campos marajoaras. Por essas circunstâncias, a hierarquia eclesiástica, com a finalidade de evitar atos dessa natureza, os quais manchavam a festa, em 1977 reuniu padres, freiras e leigos para construir um plano pastoral que, entre outras linhas de frente, esboçasse diretrizes e orientações às festividades de santo. Foram discutidos dois contextos: as festas realizadas nas paróquias e as realizadas em casas particulares. As determinações procuraram distinguir, primeiramente, a parte sagrada da profana. Caberia ao padre e à equipe de liturgia da paróquia organizar o cerimonial religioso, enquanto o lado profano ficaria sob a responsabilidade da diretoria.

Preocupava os religiosos, contudo, a identidade dos membros dessas diretorias, pois a maioria era pessoas influentes politicamente nos municípios (prefeito, vereadores, comerciantes, empresários, fazendeiros), mas sem grande presença na vida pastoral da comunidade. Sem força política e eclesiástica para romper ainda com o antigo modo de organização, a prelazia lutou por inserir o pároco no acompanhamento

do processo de escolha dos membros a dirigirem a festa religiosa, acreditando que, dessa maneira, era possível entre os piores, selecionar os melhores, ou pelo menos fazer campanha a favor de determinado grupo mais afinado aos interesses da paróquia.

As festas do espaço rural envolviam outros meandros sociais. Na década de 70, a Prelazia de Marajó iniciou um processo de valorização da religiosidade popular. “Nós temos que respeitar e aproveitar os elementos válidos desta religiosidade como primeiro passo para uma catequese cristã”, pronunciavam frequentemente agostinianos. Dentro desse entendimento, não era possível varrer festas e santos dos espaços urbanos e muito menos rurais, pois além de serem sustentáculos econômicos das paróquias, eram espaços apropriados para se efetivar o tão pretendido processo de conversão cristã aos sacramentos.

A Igreja marajoara tinha clareza de que, apesar de todos os esforços para inculcar Jesus Cristo como centro da vida religiosa, a aprendizagem dos mandamentos e a vivência dos sacramentos, subtraindo o tempo das festas, a participação dos marajoaras era exígua nas celebrações. Não poderia, no entanto, aceitar antigas formas de fazer festas desenvolvidas por alguns proprietários rurais. Assim, tornou-se preocupação dos padres a identidade do promotor desses festejos. Era preciso distinguir o promotor honrado, religioso, honesto, do promotor que utilizava a memória do santo para auferir lucros em prol de seus interesses. Sobre esse segundo promotor, o plano pastoral se posicionou: “Con este último el padre no deberá colaborar a la explotación de la gente y actuará en consecuencia, no yendo a tales fiestas y prohibiendo las listas y promociones para la causa de los Santos”.<sup>498</sup>

Mesmo que o plano esboçasse uma nova ação contra aquelas práticas, os regulares demonstraram entender a dificuldade para impor o controle nos antigos espaços de festa, pois, no entorno daqueles promotores, estavam muitos moradores mediados por relações religiosas e de compadrio. Esses ilhéus, ao participarem de ritos festivos, fossem no levantamento, derrubada do mastro e entoação de *ladainhas civis*,<sup>499</sup> quando o padre não estava presente, ou nas missas em ação de graças ao padroeiro com batizados e casamentos realizados sob a direção do reverendo, um

consistente e frequente processo de reafirmação de identidades culturais estava em curso. Nas crônicas religiosas, são recorrentes as menções e decisões adotadas para normatizar aquelas antigas festividades aos moldes da orientação prelatícia. A atitude é justificada, muitas vezes, sob a crítica de que os fazedores de festas utilizavam o nome do santo para seu bel prazer, extorquindo, muitas vezes, o dinheiro arrecadado nas peregrinações feitas aos toques de tambores, reco-recos e violas por foliões.

Na obra *Marajó*, Jurandir, ao trazer diálogo do tabelião Lafaiete, tesoureiro da festa de N. Senhora, em Ponta de Pedras, e coronel Coutinho, seu presidente, revela como responsáveis pela economia dos festejos, ambos desviavam parte das receitas e bens doados pelos fiéis devotos, sem deixar de criticar a postura da igreja quando os negócios envolviam dinheiro.

– Bem, meu compadre, vamos ver o saldo dos festejos. Tenho que prestar contas no Arcebispado o mais cedo possível. Você sabe como são os padres por dinheiro.

O tesoureiro dos leilões e das esmolas de Nossa Senhora baixou a cabeça, alisou nervosamente os joelhos e fungou fundo.

– Compadre, o que foi então que você fez com os cobres da santa, compadre. Olhe que não quero ver as despesas, quero o saldo. Me conte afinal o que houve...

[...]

– Compadre Lafaiete, Capitão Lafaiete, não é nem uma nem duas nem quatro que você mete a mão no pobre dinheiro da santa [...].

[...]

– Afinal, meu compadre, convenhamos, aqui e que ninguém nos oiça, meu compadre. Você soca a fê dessa boa gente na entreperna de qualquer cabocla. Você está velho. Olhe as contas a Deus, olhe as contas ao nosso compadre Santanás, ó pecador...<sup>500</sup>

Coronel Coutinho, “dono da vida e dos campos”,<sup>501</sup> pelo poder e prestígio que gozava perante a sociedade civil, eclesiástica local e regional, depois de chamar a atenção do tabelião, disse que pagaria o dinheiro desviado. A atitude do velho coronel, aparentemente solidária, escondia motivos de enlaçamento pessoal entre o coronel e o tabelião.

Quantas escrituras, Nossa Senhora era testemunha, arranjei pra aquele homem. Quantos leilões comeu e quanto gado da santa. E dizer que a santa deve sacudir a cabeça com a pouca vergonha de seus festeiros. E Ormindá, era ou não era filha dele? [...] E a torre para os sinos? Sim, conhecia a torre. Era aquela bela casa de veraneio no Mosqueiro, com moinho de vento e motor elétrico, feita à custa dos devotos. O órgão era aquela D. Ermelinda comendo passas em Paricatuba com uma caboclinha lhe catando o cabelo.<sup>502</sup>

A relação entre o coronel e o tabelião, ao extrapolarem suas identidades de presidente e tesoureiro da festa, na narrativa de Dalcídio, demonstram como festas religiosas, na década de 1920, em campos marajoaras, estavam imbricadas a outras redes de vivências sociais, numa sociedade paternalista, latifundiária, marcada por práticas de trocas de favores e do domínio de poucos sobre muitos.<sup>503</sup> O emaranhado de relações que arrolam mudanças ou permanências dessas antigas festas religiosas e suas tradições em algumas localidades é de extrema complexidade. Não há uma decisão única por parte dos padres quando se trata de apoiar, ou não, a realização de uma festa com seu festeiro. O tipo de relação costurada por cada reverendo com o chefe de uma comunidade ribeirinha esclarece muito mais a fragilidade ou o forte controle eclesiástico exercido do que a orientação geral recebida de seus superiores.

Se o catolicismo sacramental procurou disciplinar antigas práticas religiosas, não conseguiu de todo modo extirpar relações do fiel com o santo. Para o bispo D. José, “há uma concepção falsa de que Santo Antônio, São Sebastião, São Jorge, Nossa Senhora vai salvar uma pessoa. O lugar desses santos é depois de Cristo”. Assim, vê a consciência católica marajoara pouco lúcida, por ser portadora apenas de uma identidade formal, o que corrói e enfraquece uma prática cristã autêntica. O prelado atribui a existência dos diversos problemas, nos quais a região está mergulhada, à falta de centralidade da religiosidade vivida nos Marajós. A formação, o desenvolvimento sociológico e político para uma prática concreta de enfrentamento aos gritantes problemas vividos pela

região acontecerão, conforme essa perspectiva, somente quando a sociedade civil colocar Cristo no centro de suas preocupações.

Nesta direção, mensagens presentes nos programas da Festividade de São Miguel Arcanjo em Melgaço, nos anos de 1987, assinaladas pelo próprio D. José Luis Azcona, ressaltam e divulgam a religiosidade letrada e sacramental em terrenos marajoaras dominados pelas devoções. Em um desses suportes comunicacionais, visualizam-se três principais aspectos nesse tipo de texto impresso: a preocupação em explicar quem é São Miguel Arcanjo, como deve ser a relação dos moradores com seu padroeiro e a questão social da região. “São Miguel é o anjo forte do Senhor, enviado por Deus aos seus eleitos para proteger seu povo com a forte espada poderosa da santa fé que liberta aos cristãos de todo perigo de alma e de corpo. [...] Miguel significa: Quem como Deus? Ninguém”.<sup>504</sup> Nesse primeiro aspecto, emerge a preocupação de alinhar outro tipo de convivência entre os moradores e o santo.

Entre o emaranhado de perspectivas para representar os santos e o Pai Criador, a questão social da região ganha preocupações nas palavras escritas e sermões do bispo D. José Luis Azcona e dos padres agostinianos, deixando ver essa preocupação nas festas religiosas em tempos atuais. Ainda trabalhando com o programa da festividade de São Miguel, faz-se necessário focar esse ângulo: “São Miguel foi escolhido por Deus para derrotar aos demônios (Ap. 12,7ss). [...] Que em nome de Deus, ele afaste do nosso povo todo perigo, doença e calamidade!”

O Programa da Festa situa São Miguel Arcanjo na ordem do mundo espiritual. Ao invocar Cristo para lembrar problemas de doença, calamidade, fome, tribulação, angústias, perseguições presentes na região, relaciona devoção e sacramentos, requerendo outras apropriações para as práticas de fé nos Marajós. Nessa bricolagem, na ótica do voto, prevalece o poder do santo que, concretamente, parece melhor resolver suas questões mais imediatas. Além disso, tradicionalmente, os populares desenvolveram fortes laços afetivos com essa forma de sagrado, profundamente marcante em suas identidades religiosas.

Por esses termos, pesquisas de Amaral Luz iluminam significados impressos em mensagens proferidas por religiosos diante de um públi-

co heterogêneo a escutá-lo. Neste nível de compreensão, assinalou o autor: “Interessa-nos, assim, pela confecção da dramaticidade alegórica das festas presente nos diálogos, nas canções, nas representações, nos entremeses e nos autos como integrante de um projeto evangelizador, no qual a “boa-nova” haveria de ser proclamada para todos de forma legítima, devota, verdadeira e bela”.<sup>505</sup>

Nas regiões em que o acompanhamento eclesiástico era esporádico, geralmente realizado no máximo duas vezes por ano, fosse a visita anual, quando eram ministrados os principais sacramentos, ou as festas de devoções, a religiosidade de matriz oral, mesclada a saberes e crenças afroindígenas, longe de imposições e proibições a práticas de peregrinação e esmolação com seus santos, enraizou-se com maior consistência. Isso acabou gerando maiores conflitos entre populações e religiosos quando ali se instalaram em definitivo. Melgaço tornou-se lugar emblemático, nesse processo, devido às dificuldades sentidas pela Prelazia em nomear um padre para trabalhar na comunidade. Daí a tradicional festividade de São Miguel Arcanjo seguiu o longo século XX e percorre o XXI, escrevendo sua história em espaços de rios e florestas, sob a direção de leigos foliões, com seus instrumentos musicais, mediados por cantorias, rezas e benditos.<sup>506</sup>

No período de 1995 a 2000, depois que a paróquia já não era mais atendida por padres de Portel ou Breves, mas pela Comunidade Filhas da Divina Graça e pelo padre Sebastião de Assis, polêmicas em torno da festa, do arraial e, especialmente, do trabalho desenvolvido pelos foliões agitaram o município, gestando um conflito com o sagrado, aparentemente deslocado da história de outras querelas religiosas, como a que agitou Belém em torno do Círio de Nazaré, nas primeiras décadas do século XX, ou em algumas paróquias no interior do Pará, por continuarem imersas debaixo de andores de santos e em cima de arraiais e festas.<sup>507</sup>

Tradicionalmente, os foliões saíam 45 dias antes do início da festa, no segundo sábado de setembro, em trabalho de esmolação e peregrinação com a imagem de São Miguel pelos rios do município, arrecadando donativos, rezando e cantando, inclusive na fronteira Melgaço-Portel, Melgaço-Bagre, Melgaço-Breves e Melgaço-Gurupá, como a aglutinar, via devoção religiosa, populações rurais do Marajó das Florestas.

Quando o padre chegou em 1995, ficou sabendo que 30% do dinheiro arrecadado na esmolação eram retirados para pagar o trabalho realizado pelos foliões, uma forma encontrada pela comunidade para ajudá-los, economicamente, por serem oriundos de famílias humildes. Sob essa alegação, logo nos seus primeiros anos, aboliu a tradição e decidiu sair sozinho com o santo para visitar as comunidades rurais.

O município se movimentou, ecos da floresta e da cidade uniram-se em reclamações contra o padre e as irmãs. Moradores, devotos e romeiros passaram a afirmar que representantes do clero chegaram para destruir a principal tradição de Melgaço. Sem a presença dos foliões e sua chegada triunfal na abertura da festa de São Miguel, sentidos da religiosidade local estariam desrespeitados, aspecto central da justificativa apresentada pelos devotos do padroeiro em defesa da permanência da antiga prática festiva. O conflito foi tão latente e expressivo que ganhou o universo da política. Em 2000, na efervescente campanha a prefeito, muitos populares recorreram aos candidatos para não deixarem a tradição se perder. Em comícios que agitaram a cidade, um dos pretendentes ao cargo eletivo, entre velhas e conhecidas propostas, prometeu salvar sentidos da festa, porque também era devoto daquele santo guerreiro e jamais gostaria de ver a maior festividade de Melgaço perder seu brilho. Por coincidência, esse candidato foi eleito e, no ano seguinte, pagou com o dinheiro público os 45 dias de peregrinações realizadas pelos foliões por rios e florestas do município.

Assim, a festa de São Miguel continua a iniciar-se no segundo sábado de setembro, sob o comando de batuques e cantorias sonorizadas, que chegam com vozes e gestos de exímios foliões, num efervescente reunir de grupos sociais habitantes da cidade-floresta. Incorporando sujeitos históricos representantes de um catolicismo popular, essa festa, na atualidade, renova-se com a inserção da banda de música da cidade em romaria fluvial pela baía Guaricuru, sinalizando ressignificações e mediações entre o tradicional e o moderno.

## 5.2 Recriando identidades

A devoção a São Miguel impactou o novo grupo de religiosas que passou a dirigir a casa de missão em Melgaço. Irmã Eufrásia Amélia deixou ver seu espanto diante do modo como a população da floresta lida com seus santos. “A devoção que eles têm nos santos é como nós temos no Cristo. O santo é Jesus Cristo para eles”. Essa percepção foi-se desenvolvendo quando, na primeira viagem de Belém a Melgaço, ao aportar em Breves, viu a grande estátua de Sant’Ana. Para a religiosa, oriunda de Soure, com uma experiência de devoções já em franca exposição, mesmo que no Marajó dos Campos a luta cultural estivesse centrada contra poderes de crenças afroindígenas, o significado inicial encontrado para explicar a visão daquele monumento foi de insulto. Porém, ao chegar a Melgaço percebeu que

São Miguel não era apenas um santo como eu costumava ouvir, um arcanjo, em Melgaço ele é uma pessoa. Ele é alguém do cotidiano com quem se conversa. As pessoas vêm à paróquia e me dizem: irmã eu trouxe aqui essas fitas, esse dinheiro, eu gostaria que você falasse para São Miguel que eu não pude ir diretamente com ele, porque estou com muito reumatismo. Outro aspecto é que as pessoas ao irem ao grande altar, não vão diretamente ao Santíssimo, mas dirigem-se diretamente para São Miguel e depois para os outros santos. Elas não têm conhecimento de Cristo Sacramentado.<sup>508</sup>

O primeiro impacto sentido por irmã Amélia a fez avaliar como negativa a maneira de convivência dos melgacenses com o sagrado. O passar do tempo permitiu-lhe entender que a carência de sacerdotes, religiosas e missionários para ministrar princípios da catequização fizeram da religião *locus* da onipresença de santos. Para a religiosa, a expressão de crença dominante em Melgaço não é o pajé ou o pai de santo, fortemente visto nos campos marajoaras. Ali impera e reina soberanamente São Miguel Arcanjo. O santo é o maior líder político local, pois é o único em quem se acredita poder resolver todas as necessidades. Por isso, mo-

radores da cidade e da floresta, não raras vezes, desejaram batizar filhos e netos na proteção do Arcanjo.<sup>509</sup> Segundo irmã Amélia, em alguns momentos de inscrição para o batismo, depois de assinalado o nome dos pais da criança, o padrinho não é nada mais que o santo guerreiro.



Imagem do Arcanjo Miguel no andor envolto em símbolos da devoção popular, renovados com recursos naturais do Marajó das Florestas. Nessa foto, os rostos marajoaras sinalizam traços da forte mestiçagem constituída na região. Local: Melgaço. Foto da Pesquisa, 29/9/2005.

A relação entre as irmãs e os devotos de São Miguel foi mediada por tolerâncias e trocas culturais. As religiosas reconheceram ser impossível mudar a mentalidade popular de modo repentino. Orientadas por uma perspectiva inculturada na fé do povo, passaram a valorizar o que para elas era importante do sistema de crenças. Hoje, segundo a irmã Amélia, a população está se aproximando mais do Cristo Sacramentado, dando um outro sentido para suas devoções. Todavia, as perspectivas apresentadas para que os santos sejam vistos como media-

ção, uma ação de Deus no exercício de um preceito evangélico, em se tratando de São Miguel, não conseguem enraizamento.

O encontro entre culturas gera não apenas a recomposição de novas identidades, como ocorreu nas mediações entre a irmã Amélia e os devotos de São Miguel, mas marcaram também lugares de diferenças operadas por símbolos, representações e visões de mundo. O sujeito social deixa-se conhecer somente em relação ao outro, por isso as identidades redefinem-se quando postas no “entre-lugar” de seus antigos referentes, na interação com seus estranhamentos, medos e fascínios.<sup>510</sup> Dentro desse campo de compreensão, em diálogo com o bispo D. José Luis Azcona, para captar sua percepção sobre dimensões identitárias e de pertença à religiosidade marajoara, frente a suas experiências espanholas, em fala contagiante, narra deslumbramentos diante da riqueza na gestualidade, simplicidade, em simbiose com marcas de viveres marajoaras.

Fiquei deslumbrado, fiquei impactado pela diferença, precisamente pela diferença. Eu vinha da Europa, dos meus estudos acadêmicos, minha teologia, minha filosofia, meu doutorado, minha experiência pastoral e, ao chegar aqui como provincial, visitando os missionários em Marajó, eu sofri um verdadeiro impacto pessoal, como religioso e como alguém que tinha sido chamado desde sempre para a missão. E o primeiro impacto, repito, foi esse deslumbramento, foi esse ficar diante de um mundo estranho e, ao mesmo tempo em que me agarrava, me prendia poderosamente, porque pela simplicidade de sua vivência religiosa e cristã nas manifestações litúrgicas, nos cantos, na liberdade com que levantavam os braços e expressavam sua religiosidade, pela imponência da natureza marajoara tanto nos rios quanto nas matas, pelo exotismo, por esse mistério amazônico que é, eu não compreendia, e que estava misturado, sobretudo, com a minha vocação missionária. Esses foram os contatos mais diretos, pois, com o Marajó, que me levaram a pensar na possibilidade de imediatamente quando terminar meu mandato de

provincial, poder vir aqui como voluntário missionário, os anos que fossem, talvez toda vida”.<sup>511</sup>

Reconhecendo visíveis contrastes que a cultura europeia produziu em seu próprio corpo, ao formá-lo em sua fé e comportamentos, aqui chegando, como provincial, em 1985, deparou-se com uma cultura que lhe permitiu recuperar sensibilidades perdidas no epicentro europeu consagrado a formas de religiosidade letradas. Emocionado, D. José almejou fazer-se missionário para conviver e aprender com a expressiva religiosidade marajoara, “os anos que fossem, talvez toda vida”. No contexto da narrativa, emergiram evidências de êxtases diante das fortes marcas de gestualidade, musicalidade e sonoridade, originárias de matrizes orais ameríndias e/ou africanas entre populações locais. O encantamento do prelado permitiu sentir que a cultura religiosa europeia, de matriz racionalizante, não vingou tolher o corpo de seus iguais. Como assinalou Vigarello: “O corpo especialmente quando a relação com a escrita e o livro não é geral, pode revelar uma profundidade por vezes inimaginável”.<sup>512</sup> A esse respeito, o bispo ainda comentou:

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

O peso do movimento romanizador na Espanha indica ter produzido efeitos perversos para populações formadas nas intermediações com diversos santos. Deslocados de seus altares, santos populares enfileiraram-se em sacristias e esconderijos secretos. A narrativa de D. José ajuda a perceber como o silenciamento dos santos reverbera na domesticação de corpos e seus sentidos. A realidade marajoara, por ter trilhado outros caminhos, muitas vezes nas sombras de controles eclesiásticos, como já foi possível evidenciar nas partes anteriores deste trabalho, permitiu a D. José vivenciar uma espiritualidade dos sentidos, até então adormecida pelos longos anos de sua formação religiosa e pastoral.



Procissão de São Miguel Arcanjo. Em cena, expressividade, vocalidade e gestualidade da religiosidade popular, ribeirinhos, moradores urbanos, visitantes e religiosos, em coro, entoando Igreja Marajoara. Rua 31 de Março. Local: Melgaço. Fonte: Arquivo pessoal (2005).



Missa campal dirigida por D. José Luis Azcona, em frente à casa dos padres da OAR, na cidade de Breves, em tempo de festa de sua padroeira, Sant'Ana, ano de 1998. A cena registrou pompas do oficial catolicismo sacramental em espaço marajoara. Fonte: Arquivo da Paróquia de São Miguel, Melgaço.



Missa Campal. Força da religiosidade ribeirinha explodindo nos espaços convencionais da celebração eclesial no Marajó das Florestas. Vibrantes rostos negros, mestiços, pardos, brancos, representados por vozes, imagens, gestos e coloridos, cantando, rezando, pedindo e agradecendo pela vida, ao lado da Igreja Matriz de São Miguel Arcanjo, em Melgaço. Fonte: Arquivo pessoal (2005).

Gestos, toques, vozes e cores são simbologias do vigor e persistência das culturas de tradições orais. Apesar de enlaçadas por formas e expressões do letramento ocidental cristão, não foram enquadradas e, ainda hoje, se apresentam livres e espontâneas, alheias a imposições da religiosidade de cunho institucional. Sem fragmentar sentidos e sentimentos do corpo dos populares marajoaras, essa religiosidade festiva, comunitária e integrante ganha expressão em comunicabilidades próprias, constituídas em conexões com a natureza de culturas gregárias. D. José Luiz Azcona, nesta passagem, ainda permite captar estranhamentos do ser ribeirinho pouco articulado a ditames uniformizadores do pensamento erudito ocidental. Mesmo após longas décadas de tentativas de controle eclesiástico, ainda hoje consegue expressar-se dentro de energias cósmicas de sua fé e crenças, acionando sentidos e performances de religiosidades oralmente experimentadas e transmitidas. Muitos elementos dessa “espiritualidade dos sentidos”, revelados na dimensão tátil, visual, sonora e mística, são heranças de ritos e crenças afroindígenas.

A manifestação desse forte legado levou a criativas associações com santos do catolicismo ibérico. Para não sucumbirem diante da política missionária de domesticação de corpos e mentes, grupos herdeiros de tradições orais, ao serem tangidos a práticas de batismo, participação em celebrações litúrgicas por ocasião de desobrigas ou visitas pastorais, ensino do catecismo, leitura da *Bíblia*, entre outras formas de evangelização, encontraram em festas de santos lugares propícios para reatualizarem seus códigos de comunicação por meio de vigorosas rezas, gestos, batuques, cantos e danças, reacendendo o fogo de suas ancestrais divindades. Nesses meandros, essa “espiritualidade dos sentidos”, nascida de injunções entre saberes e religiosidades afroindígenas com expressivas devoções a santos do catolicismo popular, sustenta um modo de vida marajoara essencialmente festivo, comunitário e solidário no avesso de práticas de devoções individuais pregadas e realimentadas no ocidente cristão.

É a espiritualidade que está por detrás dos foguetes, de queimar foguetes. No início eu pensava que seria exclusivamente uma expressão de alegria, como era na Espanha, que dispara foguete quando é dia de festa. Tudo bem, mas aqui é mais, o foguete e as pistolas expressam também a oferenda da gente, das pessoas, através do disparo dos foguetes, que sobem, que explodem, que fazem o barulho, que a pessoa estaticamente contempla a subida dos foguetes, como uma oblação de si mesmo através da simplicidade, do som, e de novo sentido, dos ouvidos e do olhar para com Deus. Como homenagem de entrega para Deus através dos sentidos, para a explosão do barulho que é sagrado, não é só porque é festa, como na Europa, ouvir o disparo está envolvido em sacralidade, não é um elemento festivo, é sagrado, característica de sacralidade que isso pode ter. Também com uma espiritualidade dos sentidos e que vai na experiência da comunidade que participa numa procissão, e se sente unida com Deus através dos outros, que os outros são importantes também na minha comunicação com Deus, que eles estão na procissão, olhando, estando a olhar, a ver as lágrimas de determinado irmão. Quando passa Nossa Senhora os vemos, pois descalços, os sacrifícios, isso é uma parte da comunhão que estão participando com Deus através da comunidade, através do grupo que entra nessa experiência e nesta demonstração de religiosidade, e isso na Europa não é tão claro, aqui sim, essa dimensão comunitária, me apareceu muito vivente, toda a dimensão dos sentidos, o apalpar, o tocar um pouco na imagem, na fita, cores, tudo isso que envolve o mundo da religiosidade, sobretudo nas procissões e novenas, com mais novenas, me impactou profundamente, e foi um tipo de espiritualidade que tive que aprender. Não foi fácil para mim, racionalista, entender que isso pudesse ter um certo tipo de espiritualidade, expressão de religiosidade, ou da comunicação com o sagrado, concreto com Deus, com Nossa Senhora, com os santos ou com Jesus Cristo, a partir desses elementos a gente compreende que é assim, que a gente precisava também inculturar-se, nesse tipo de religiosidade.<sup>513</sup>

Um modo de viver o sagrado conectado a sensibilidades de todos os sentidos é facilmente identificado no espetáculo plástico e colorido produzido por procissões religiosas com intensa participação popular. Princípios da vida cotidiana, como unidade, comunhão, participação, são acionados para que a oração, o pedido e a graça sejam escutados e alcançados pelo devoto. O sacrifício da peregrinação é arrimo da vida em comunidade; todos se ajudam, todos torcem um pelo outro, há um sentimento comunitário a irradiar a caminhada. Sem o outro, o irmão, dificilmente é possível alcançar a plenitude do perdão, da dádiva divina. Essa convivência ajuda a recuperar valores humanamente tragados pela sociedade do consumo. Despertar o espírito de partilha, valorizar expressões de religiosidade popular, como códigos, valores e costumes locais, promover mudanças na política de reeducação cristã em vivências inculturadas, no ritmo do Vaticano II e da Conferência de Medellín, cara a muitos religiosos, como D. José e padre Giovanni Gallo, constituiu-se em um desafio a ser enfrentado.

Gallo, ao fazer-se marajoara, passando a residir em Jenipapo, município de Santa Cruz do Arari, abdicou de regalias que sua condição de religioso europeu poderia legar. Para isso, interagiu com o intrincado modo de vida regional e quis experimentar, no corpo e nos sentidos, as intermediações do urbano e rural, do sagrado e profano, dos homens e santos. Ao compartilhar com diferentes moradores e trabalhadores do chamado Marajó dos Campos a luta pelo sustento, procurando aculturar-se em movimentos de vida desse pedaço desconhecido do Brasil – fosse acompanhando pescadores na salga, na safra, passando semanas na beira do rio, “no galho do pau”, numa pequena embarcação perdida na imensidão do arquipélago, ou fazendo-se uma voz “que clama entre as águas” contra isolamentos sociais –, começou a construir entendimentos de que a lógica de uma cultura só pode ser captada quando comungada na relação com seus semelhantes.

Em sua obra *Marajó*: a ditadura da água, padre Gallo narrou, no tópico Um romeiro do Círio de Santa Cruz do Arari, uma experiência de participação que permitiu questionar valores de sua cultura de origem. “Estou preparado psicologicamente. Procurei libertar-me do meu modo de pensar

e de crer, para ter condições de fazer esta caminhada junto com meu povo. Quase entrei na máquina do tempo: esta procissão para mim é voltar à Idade Média. Estou bem pertinho da Santa. [...] Quando é minha vez eu também carrego a berlinda”.<sup>514</sup> Na condição de padre e atento observador, ao estranhar sua forma de ler o mundo religioso local, quando passou a conviver com os marajoaras, mergulhou em forte conflito de identidade. Deixando-se morder a vista na poeira da cultura ribeirinha, mesmo sem esconder preconceitos, sentiu que a racionalidade da cultura cristã ocidental foi incapaz de alcançar sentidos e significados do universo sagrado vivido por populações em comunidades dispersas nos Marajós.

Eu fico pensando. Neste alvoroço de sons e de vozes, eu me sinto sozinho, perdido no caminho da vida. Isso mesmo, este Círio que estou fazendo cabisbaixo, esquecendo todos, pensando só em mim mesmo, parece o símbolo da vida. A gente sai na alegria dos cantos, da música, das luzes: tudo belo, tudo fácil. Mas adiante a caminhada se complica, um estrepe no pé, a poeira pega na garganta e tira o fôlego. A reza esmorece, quase não tem mais sentido. A banda começa mais uma vez, com entusiasmo. “Um barril de chope”, ninguém diria que a toada é litúrgica, porém ajuda a caminhar e aqui caminhada é oração.<sup>515</sup>

Experiência difícil de ser compreendida por um olhar disciplinado, que expressa sua fé por um único gesto de contrição, silêncio e respeito. A polifônica religiosidade popular, compartilhada no Coração da Amazônia, colocou padre Giovanni Gallo em dimensões liminares.<sup>516</sup> Manifestando-se por meio de linguagens de culturas vocais com seus ritmos, sons, tonalidades, teatralizações variadas nos fortes entoares de cantos, ou silenciares de vozes para alcançar promessas em meio à multidão, hierofanias marajoaras mostraram-se explosivas a códigos de interpretação religiosa do padre Giovanni. Nos quadros cosmológicos de populações locais, essas práticas de festejar emergem como sinais de fáceis trânsitos sagrado/profano, polos divergentes para a religiosidade sacramental de matriz europeia.



Na procissão de São Miguel Arcanjo, fotos permitem acompanhar devoto em transe, numa “espiritualidade dos sentidos”, materializando uma comunicação direta e silenciosa, expressa numa feição de possível necessidade humana, sob o manto do padroeiro. No mesmo espaço, a religiosidade popular se efetiva com a cena de um devoto, em estado de agradecimento, por graça recebida por meio da veste angelical, completando vias de comunicação homens e santos: pedido e agradecimento da dádiva recebida. Local: Melgaço. Fonte: Arquivo pessoal (2005).

Gallo, colocando-se em clandestinidade como religioso, parecia antecipar seu futuro, pois, anos mais tarde, depois de contendas infundáveis com o bispo da Prelazia de Ponta de Pedras, preferiu abandonar a batina e as orientações da Igreja oficial, mesmo que seu ser religioso e social nunca tenha se desvinculado dos princípios da vida sacerdotal.<sup>517</sup> No contexto da procissão, redigiu palavras em crise, ao apresentar embates sofridos, para entender essa gente “que faz tudo diferente do que manda o catecismo religioso”. “Eu digo: – “Senhor, ajuda-me a crer, como este povo, como antes. Não dá para voltar atrás, demasiadas coisas aparecem na minha vida, lavando, filtrando, deformando a paisagem do mundo, do meu mundo. Eu não posso mais ser o mesmo. Senhor, que eu possa entender este povo que acompanha a Santa”.<sup>518</sup>

Observando, atentamente, performances, palavras faladas, cantadas, Giovanni Gallo, em meio à multidão de marajoaras no círio da padroeira de Santa Cruz do Arari, recuou para si, intencionando despir-se de normas construídas pelo catolicismo oficial para disciplinar “desvios” de

vivências populares.<sup>519</sup> Convivendo com situações inusitadas, percebeu leituras produzidas em torno de determinados comportamentos/posturas, como incapazes de alcançar significados atribuídos por romeiros marajoaras nas demonstrações de devoções e crenças à padroeira.

Já é noite. Alguém liga a lanterna, uma mulher acende umas velas. Eu sou pateta e quero sempre dar palpites: “Desculpe, com este vento não dá...” A mulher me olha com dois olhos tristes (Deus sabe o que ali está escondido), não responde, se encolhe debaixo da berlinda, quase no desespero de que se apaguem. Eu fico olhando desconfiado. Dona Amélia compreende que eu não compreendo e me diz num cochicho: “Se Deus ajuda...” Agora entendo, é promessa. Aquela mulher, com as suas velas, juntas num feixe, para que se ajudem uma à outra, dentro dum chapéu, continua tropeçando, dando to-padas, mas aguenta porque Deus ajuda.<sup>520</sup>

Em outra passagem, padre Gallo continua descrevendo como integrou-se e sentiu na pele os efeitos da procissão da padroeira de Santa Cruz do Arari: “À frente com a liberdade dos filhos de Deus, cantando, rezando, rindo, conversando, de braços dados, a passo de dança. [...] Um bêbado, cambaleando, se empurra e coloca uma nota de dez cruzeiros entre as flores da berlinda. E o vento a leva... alguém hoje vai encher a cara, em honra da Padroeira”. Sentindo sua fé enfraquecida porque não conseguia sentir sensações de felicidade que via expressa em rostos de diferentes romeiros, questionando, inclusive, se a reza deles não valia mais do que a sua, o reverendo esforçou-se em pensamento e, procurando silêncios de sua intrusa presença, deixou impressões escritas: “Eu, quietinho, atrás da Santa, repito: “Oh! Nossa Senhora, eu quero ter a fé deste povo, que sente a presença de Deus na maresia do lago, que a sente mesmo nas suas mãos com as fitas, com cera, com os foguetes. Quero a fé de Bom-Bom que vai ao meu lado com a mortalha que não usou, a fé daquele pai que leva no colo um anjinho”.<sup>521</sup>

Por dentro do espetáculo da religiosidade popular marajoara, o padre italiano sentiu-se intruso, diferente, incapaz de ler, naquele ambiente,

sinais de mediações de homens com santos. Assim, ver o romeiro acompanhar a santa, tropeçar, levantar-se, acender uma vela que não consegue ficar acesa, mas que, unida a outras, parece ganhar força contra fortes ventos que sopram na cara da procissão, constituíram etapas da peregrinação, não atingidas por Gallo. Na perspectiva popular marajoara, a caminhada de uma procissão é a metáfora da vida, pois representa a vitória do povo de Deus alcançada pela força das devoções nos santo(a)s experienciados em comunhão. Lendo os Marajós como uma cultura religiosa construída com heranças de seus viveres, já que ensinamentos de manuais religiosos tiveram pouca ressonância nas orientações práticas de suas convivências, Gallo ainda assinalou: “o caboclo tem sua própria cosmologia, não conhece a palavra, porém segura com ciúme o conteúdo”.<sup>522</sup> Tal apreensão indica como ensinamentos da erudita religião cristã foram filtrados por valores e crenças do universo cultural marajoara.

A atitude do padre Giovanni em querer vivenciar, na condição de romeiro, experiências da religiosidade popular da região, foi uma forma de expor à população que, mesmo a Igreja Oficial desconsiderando muitos aspectos daquela manifestação de fé, almejou colocar-se como tradutor da tensa relação do catolicismo oral e letrado. Anterior a essa convivência, na condição de um romeiro “fora do lugar”, o religioso italiano curtiu incompreensões que puseram, na arena da luta cultural, mentalidades assentadas na devoção aos santos e abandono a essas formas de expressões locais.

No artigo *Nossa Senhora me perdoe*, padre Giovanni narrou a motivação e mutabilidade de cultos e festas a diversas Nossas Senhoras, na região do Arari. A tradição começou com devoções a Nossa Senhora das Graças, em intensa explosão de fé espalhada em todo o interior, atingindo diferentes lares, do peão ao fazendeiro, monopolizando promessas. Quando pressentiu sinais de cansaço, ilhéus dos campos colocaram em órbita Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, seguida de Nossa Senhora do Bom Remédio.

Para sustentar tradições, romeiros, moradores e elites locais fizeram com que N. Senhora pudesse viajar de avião ou barco para alcançar interiores de municípios do Arari, promovendo deslocamentos de famílias de diferentes condições sociais e recantos da região, a fim de participarem de

celebrações religiosas em honra da santa peregrina. Segundo padre Gallo, essa prática reafirmava o costumeiro milagre que as chegadas de determinados santos, em povoados rurais, possuem para magnetizar multidões.<sup>523</sup> Apesar dessa intensa participação, Gallo assinalou que em uma dessas romarias estava ausente da região: “Sinto muito não ter apreciado esta forma de devoção popular: pelo menos uma vez na vida teria saboreado a consolação de ver a minha igreja cheia de povo”. Tal enunciação aponta percalços do catolicismo oficial, em sua política de cooptar o maior número de pessoas para participar das tradicionais celebrações religiosas.

Ausências de populares em liturgias oficiais permitem leituras sobre como culturas locais possuem artimanhas para frear tentativas de avanços do universo místico institucional, expresso em diferentes folhetos (lecionários) que são doados ou disponibilizados na entrada à igreja. Por meio de orientações sistematizadas, tais suportes de leitura escrita, utilizados em missas, procuram disciplinar comportamentos espontâneos e comunitários de populares, pretendendo acomodá-los de modo silencioso e individual em manifestações de sua fé. A presença de pessoas na igreja somente em festas de padroeiros e na Semana Santa pode ser uma visível demonstração de distância ao modelo letrado e canônico de celebrações religiosas.

Reproduzindo falas de populares, indícios da infinita memória oral que não se cala quando deseja expressar a força de suas crenças e tradições, Giovanni Gallo, embaraçado, registrou: “– O senhor devia estar aqui... às seis horas o povo já estava esperando a pé, para acompanhar a Santa até Santa Cruz. Tinha gente, gente, a igreja não aguentou. E as notas amarradas nas fitas, só da graúda, de cinquenta, de cem, de quinhentos... Falam de trinta, quarenta mil cruzeiros e mais... Nossa Senhora raspou a nuca a São Pedro...” Se as arrecadações nas novenas de São Pedro, padroeiro da igreja dirigida pelo padre italiano, de baixa concorrência, não rendiam nada ou poucos sete cruzeiros para a Igreja, as gordas doações como promessas, adquiridas no tempo das festas de Nossa Senhora, demonstraram que a condição social do romeiro não é um limite para aprofundar relacionamentos com seus santos. Doações, promessas e oferendas são realizadas à luz de suas percepções, interesses, crenças ou vivências comunitárias. A relação dos romeiros com a santa demonstra semelhança

no envolvimento do paciente com o pajé, trabalhada no Capítulo 7. Nesses dois casos, há um esforço do popular para cumprir suas obrigações.

Apesar de o reverendo procurar diferentes maneiras para colocar-se favorável à iniciativa dos moradores em torno da organização e condução das festas, sua ausência foi lida como tentativa de fuga, “para não encontrar a Santa, é que tinha dado a ordem de trancar a porta da igreja”, conforme burburinhos na cidade. Tal ação, nuança táticas populares para enfraquecer possíveis atitudes de restrições advindas de poderes eclesiásticos, mesmo diante de um religioso estrangeiro esforçado em compartilhar saberes e devoções locais.

### **5.3 Transgressões e atualizações**

Deslizando para tempos de criação da Prelazia, é possível assinalar que mesmo nas principais e primeiras paróquias, como Soure e Breves, onde a presença dos padres e irmãs ocorreu logo, entre a década de 1930 e 1940, processos de recepção dos ensinamentos teológicos agostinianos não foram incorporados imediatamente pelas populações locais, do mesmo modo como lugares eleitos para a catequização tornaram-se de fácil conquista.<sup>524</sup> Muitos foram os momentos em que conflitos se evidenciaram. Em Belém, por exemplo, na comunidade São José, onde desde 1899 os Agostinianos estavam instalados, em tempo de festa de sua padroeira, N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação, os padres proibiram a organização do arraial, por ser um espaço de profanação da fé católica.

Lamentamos que, mais uma tentativa tenha sido feita para se introduzir nesta celebração piedosa o arraial, cegueira dos que compreendem que as funções religiosas só são fructuosas quando animadas por diversões profanas, parecendo pouco importante o desejado escopo: a santificação das almas. Si a festa de N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação não tivesse outro motivo para clamar pela conservação de seu caracter exclusivamente piedoso, e pelo respeito as determinações da autoridade, bastaria o de ser promovida por uma confraria que está sob a direcção de uma

das mais antigas e beneméritas ordens religiosas. Não! O arraial não se firmará, como instituição, onde nunca foi admitido.<sup>525</sup>

Nesse campo, é preciso lembrar que se os religiosos investiram contra algumas devoções e práticas, persistências de um catolicismo ibérico, não deixaram de instituir outros cultos mais modernos a santo(a)s de suas tradições, tanto agostinianas espanholas como das indicações romanizadoras. Dentre elas, destacam-se o culto ao pai da comunidade, Santo Agostinho; N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação; Santa Mônica; Santa Rita de Cássia; Santo Ezequiel Moreno; Santo Tomás de Vila Nova, além das orientações oriundas do catolicismo ultramontano, como o forte incentivo à Irmandade do Centenário Sagrado Coração de Jesus; São José; N. Senhora e Sagrada Família, para mencionar os principais.

A luta de D. Alonso, para instituir N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação como uma santa devocionada pelos moradores de Soure começou desde sua posse em 19 de outubro de 1930. “Al atardecer improvisamos una solemnísimá procesión, netamente recoleta, y que de veras sorprendió a los Buenos moradores de Soure. Monseñor Fr. Gregorio trajo de España una bellísima imagen de Ntra. Sra. de la Consolación, obra del escultor señor Navas Parejo”.<sup>526</sup> O padre cronista narrou ainda que, naquela noite, foi rezado o santo rosário e organizada uma procissão em frente à casa paroquial. “El pueblo no veía la imagen, y en aquella ânsia esperaba silencioso, hasta que abierta una de las ventanas aparece circundada de luz y em riquísimas andas, la bellísima imagen de Ntra. Sra. de la Consolación”.<sup>527</sup>

A interpretação do reverendo, ao procurar sacralizar o evento de posse de um prelado estrangeiro com sua santa, quase a expressar seu enraizamento imediato em terras marajoaras, esqueceu de mencionar possíveis atrativos que movimentaram populações mestiças, cujos referenciais devocionais estavam assentados em outros santos do catolicismo popular, em entidades do mundo religioso africano e caruanas do universo indígena, fortemente vivos em muitos territórios do grande arquipélago. Dez anos depois, frei Dolsé García escreveu que os meses de maio, junho e setembro eram de celebrações, sendo o último dedicado

a N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação, “a quien el pueblo de Soure profesa devoción muy especial y com su respectiva solemnidad”.<sup>528</sup>

Em Belém, a comunidade agostiniana também se empenhou para criar o culto à santa Rita de Cássia. Em 1978, o padre Dionísio documentava alegre que a devoção à *Santa dos Impossíveis* crescia com muito fervor. Tendo o encerramento da festa coincidido com um domingo, favoreceu a presença do povo na celebração em homenagem ao novo símbolo de religiosidade. “Sem embargo, ultrapassou toda expectativa na hora da missa solene, quando o templo ficou muito pequeno para comportar (albergar) os muitos devotos. Testemunhos oculares, afirmaram que foi maior o número de participantes que não puderam entrar”.<sup>529</sup>

Em alguns espaços, religiosos adeptos de manifestações culturais, percebendo o jeito festivo com o qual populares lidavam com danças, músicas e cantos, instalaram, no raio da paróquia, equipamentos sonoros para divulgar canções de diferentes gêneros. A ideia era “lançar ao vento toda classe de música: religiosas, modernas, folklóricas y hasta alguns pasodobles y sevillanas”.<sup>530</sup> Sem deixar de valorizar composições e ritmos da tradição musical espanhola, Frei Graciano de Salvaterra, em meados da década de 1970, acreditava que, como aquela população era totalmente sensível à canção, proporcionar-lhe um ambiente sintonizado com expressões daquele tipo de musicalidade estaria não somente alegrando-a, mas também despertando nela a formação cristã e pastoral.

Todavia, indicativos apontaram que a proposta de inculcar canções originárias da Espanha, no seio das festivas culturas locais, não encontrou grande ressonância, sobressaindo-se mais composições nacionais e regionais. Se essas músicas estrangeiras não germinaram em solo marajoara, não foi diferente o enraizamento que os religiosos tentaram obter com novas devoções.<sup>531</sup> Ainda que a prelazia, inspirada em tendência de descentralizar o movimento religioso urbano de suas antigas matrizes, instituindo novas capelas e igrejas, cujo(a)s patrono(a)s fossem novo(a)s santo(a)s, a maior participação dos populares continuou centrada nas antigas festas, especialmente do(a) padroeiro(a) do município.

Desse modo, os esforços para a montagem de uma nova cartografia religiosa, em espaços urbanos marajoaras, vêm instalando novas e ressig-

nificando velhas devoções pela própria Igreja. Em Breves, o surgimento de bairros geralmente coincide com a instalação de uma comunidade católica. No centro da cidade está a matriz da padroeira Sant'Ana, já o bairro Cidade Nova, criado na década de 1980, viu nascer imediatamente a comunidade São Benedito. A partir da década de 1990, com a expansão urbana e o aparecimento de novos bairros, outras devoções foram instituídas. O bairro da Castanheira festeja Santo Antônio; Riacho Doce, Santa Mônica; Aeroporto, Santa Rita; Santa Cruz cultua Santo Ezequiel Moreno; Cidade Nova II, São José e Jardim Tropical, N. Sr.<sup>a</sup> de Fátima. Já em Salvaterra, em 1973, Frei Juan Antonio escrevia: “Neste ano, com a ajuda da Prelazia, se levantou uma Igreja na 5.<sup>a</sup> rua para melhor serviço ao povo de Deus, já que a Igreja fica muito longe para todos. A população manifestou grande alegria e entusiasmo com a nova Igreja”.<sup>532</sup>

Em contexto dos anos de 1970, o avanço do processo migratório no sentido floresta/cidade, ocorrido no município de Portel, quando famílias ribeirinhas deixaram suas antigas propriedades rurais e vieram tentar emprego na indústria de laminados norte-americana, Amacol, ali instalada na década de 1950, fez os padres de Portel preocuparem-se com a vida espiritual desses migrantes. Procuraram, então, implantar uma política de expansão do catolicismo *pari passu* ao aumento populacional urbano. “Además, para poder atender mejor a las personas que viven más distanciadas, nos hemos vistos obligados a habitar para el culto una iglesia antiquísima, dedicada al Divino Espíritu Santo y que se encuentra en el barrio donde tuvo origen la ciudad de Portel.”<sup>533</sup>

Quase duas décadas depois, padre Salvador Aguirre continuava mostrando como, para a Igreja, expandir a cidade era expandir a paróquia. “Como la ciudad se extiende por la periferia, a lo largo del tiempo se han ido construyendo capillas y centros comunitarios, donde se realiza la celebración de la Palabra y otros actos religiosos. Estas Comunidades Urbanas son: Centro, Tijuca (São Miguel), Bosque (Santa Rita de Cássia), Vila Velha (Espírito Santo), Cidade Nova (Santa Mônica), Muruci y Retiro (São Benedito)”.<sup>534</sup>

José Antônio Vasconcelos, afroascendente, filho nativo de Melgaço, ordenado padre em 2005, atualmente pároco de Soure, ao ouvir

comentários e reflexões relacionadas à vivência e ao aparecimento desses cultos religiosos em torno de outro(a)s santo(a)s, reconheceu que, em Soure, apesar dos 79 anos que afastam o núcleo urbano do primeiro aparecimento de N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação, ainda hoje é bastante reduzido o número de fiéis a demonstrar devoção a essa santa. Ao contrário disso, a velha devoção ao Menino Deus continua tomando conta da cidade.

Orientações dos padres sobre instituições ou reduções de devoções e formas como paroquianos as traduziam dependeram das relações estabelecidas. Mesmo o religioso sendo representante direto da Igreja Oficial, sua personalidade e modos de conceber expressões de fé frente a comportamentos manifestos pelo povo diversificaram sentidos de reações para tolerar ou recusar práticas populares vividas na contramão de ensinamentos eclesiásticos.

Se no final do século XIX até a aprovação do Concílio Vaticano II, em 1964, houve maior dose de intolerância por parte da Igreja marajoara, ao lidar com antigas devoções cultuadas pelos ilhéus marajoaras, o que resultou em proibições, anulações e reconfigurações de alguns cultos e festas, a partir da década de 1970 e, especialmente, no alvorecer dos anos 1980, o caráter mais racional da orientação eclesiástica também não deixou de vir recheado de tensões.<sup>535</sup> Assim, o direcionamento apontado pelos agostinianos, ao indicarem o tipo de relação que o marajoara deveria estabelecer com seus antigos santos e com as novas devoções espanholas ou romanizadoras, foi alvo de silenciosas contestações. Padre Manoel González, já em 2008, procurando traduzir como o povo católico precisava encarar o santo, mesmo reconhecendo os avanços na política evangelizadora sacramental, com angústia, expressou a dificuldade enfrentada pela Prelazia de Marajó para conviver com o desinteresse de muitos paroquianos por esse tipo de orientação.

Quando celebramos a São Sebastião, Santa Rita, Santa Mônica, em realidade a Igreja e nós temos que celebrar com a misericórdia de nosso Deus, que derramou nestas pessoas, que agora são santas, essa graça, esses dons por terem se tornados santos e exemplos vivos para nós. Os Santos são a pro-

va que a santidade não é impossível, muitas pessoas como nós, pessoas simples, pessoas humildes, pessoas idosas, pessoas jovens e adultas, já são santas. Então, é um exemplo vivo para nós. Essa vivência com os santos, contudo, às vezes pode acarretar algum problema ou alguma dificuldade no sentido do lugar onde essa devoção é colocada; às vezes colocam acima de mais. Graças a Deus, o povo está entrando nessa orientação, mas muitos, às vezes, continuam colocando o santo, a santa em cima de N. Senhor Jesus Cristo. Muitos participam só da Igreja quando é a festividade de um santo ou uma santa da devoção dele. Por exemplo, não participam todos os domingos da santa missa na Igreja Matriz.<sup>536</sup>

Nesse campo, é preciso recuperar outra dimensão que permitiu maior consistência para os laços entre o devoto e o santo: a afeição que alguns padres estabeleciam com os moradores. O costume de levar santos para a igreja mostrou ser uma prática antiga no catolicismo. Em algumas paróquias, essa relação fez com que anteriores determinações eclesiais não fossem cumpridas, prevalecendo muito mais o pedido do paroquiano e a condescendência do padre. Para que tais tradições fossem submetidas ao peso da hierarquia religiosa, muitas vezes foi necessária a intervenção do poder prelatício.

Na paróquia de Breves, no início da década de 1950, D. Gregório Alonso, em sua visita pastoral, deparou-se com aquele velho costume que os moradores tinham de presentear a matriz com seus santos. Surpreso, escreveu: “Tem-nos estranhado a multiplicação de altares e imagem na matriz; damo-nos conta das dificuldades que encontram os vigários, muitas vezes, para se oporem a certos e determinados pedidos. Para facilitar-lhes este dever e para evitar que a igreja se encha de imagens e altares, determinamos que não será permitido erigir, de hora em diante, mais altares, nem proceder a bênção de novas imagens destinadas ao culto nesta igreja matriz de Breves sem a prévia e expressa licença do Exm<sup>o</sup> prelado de Marajó”.<sup>537</sup>

Acostumada com a multiplicidade de santos a povoar seus oratórios particulares, a população brevense, com aquela resolução, experimentava um exemplo do controle eclesial que tentou ganhar corpo na região.<sup>538</sup> A mediação realizada pelo bispo para impedir os padres de não se deixa-

rem contaminar e dominar pelas relações e pedidos dos populares expressa tanto a força da religiosidade popular quanto a indisponibilidade do vigário para entrar em desacordo com seus paroquianos. Talvez não vendo grandes problemas naquela atitude, o padre deixou para que a autoridade máxima da prelazia assumisse o confronto. Não se pode esquecer que muitos santos doados vinham de famílias influentes, econômica e politicamente, na cidade, assim, desconstruir um pedido poderia representar não somente distanciamento de seus membros das celebrações e atividades paroquiais, como também baixa nos patrocínios almejados pela comunidade religiosa.

As teias relacionais com moradores e, especialmente, membros de elites políticas e econômicas deixaram a Igreja em grandes embaraços para tomar decisões que os desgostassem. Três anos antes da determinação do bispo, os padres de Breves elogiaram as ofertas recebidas da classe empresarial brevensense. Eles registraram que, em 1949, a imagem de N. Sr.<sup>a</sup> de Fátima e os altares laterais da Igreja de Sant'Ana foram ofertados pelos sócios da Breves, Indústria de Madeira, Srs. Mourão e Otávio Malheiros.<sup>539</sup> Em 1950, a Pia Batismal foi doada por outro sócio da Breves Indústria S/A, Sr. Marcelino, e o segundo confessionário da Igreja, doação de sua esposa, Sr.<sup>a</sup> Noemia Pinto Acioli,<sup>540</sup> assim como as portas do vaivém, na frente da igreja, que serviam de para-vento, também estavam no rol daquelas doações da indústria de madeira. Em 1951, a mesma firma construiu os 22 bancos para a Igreja.<sup>541</sup>

Fernando Diel, discutindo o caráter autoritário da reforma do catolicismo no Brasil, intensificada com as orientações da Pastoral Coletiva de 1915, aborda a dificuldade que o poder regular sentiu para substituir os santos tradicionais dos santos romanizadores. Durante muito tempo, a Igreja se viu obrigada a ser espaço para as duas devoções. Se o padre empurrava os antigos santos para a sacristia, os populares forçavam-no a encontrar um lugar dentro do próprio templo para eles. Conforme Diel: “Os párocos, quase sempre pressionados pelo povo, encontraram uma solução intermediária para mediar o conflito e construíram altares paralelos ao redor da Igreja, onde eram colocados os santos antigos. Assim era muito comum, e ainda hoje é: enquanto o padre celebra a missa, o devoto reza o terço para seu santo, dando as costas para o padre”.<sup>542</sup>

Para o contexto brevense, mesmo que a partir daquela determinação, os moradores deixassem de trazer seus santos domésticos para o espaço dos santos da restauração católica, como N. Senhora, São José, Sagrada Família e o Sagrado Coração de Jesus, a relação íntima e familiar com seus oráculos continuou a toda prova. Em 2 de fevereiro de 1973, a paróquia noticiou que foram roubadas da Igreja matriz de Sant' Ana as imagens da própria padroeira, de São Joaquim e de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, relíquias antigas e de grande valor econômico e histórico. A população, ao tomar conhecimento do sacrílego roubo, entrou em convulsão. O ocorrido virou manchete na grande imprensa paraense, deixando ver o empenho e envolvimento de diferentes setores para recuperar o “tesouro roubado”.<sup>543</sup>

O jornal *A Província do Pará* noticiou esforços dos populares que, apoiando o delegado, saíram em diligência para capturar o culpado.<sup>544</sup> Já o pároco registrou ter viajado para Belém, com alguns moradores, a fim de fazer uma busca em antiquários, acompanhados por uma polícia secreta, autorizada pelo delegado do interior de Belém. As buscas, contudo, depois de 15 dias não tinham conquistado sucesso e, na volta para Breves, a imprensa paraense noticiou que as imagens tinham sido encontradas na porta da igreja, no município de São Sebastião de Boa Vista. Naquele momento, a festa estava somente iniciando. Organizou-se, em Breves, uma grande comitiva representada por autoridades, como o prefeito, o pároco e muitos moradores. A chegada dos santos roubados no porto de Breves foi narrada com muita emoção pelo padre redator: “Algo nunca visto foi a entrada na cidade, foguetes, lágrimas, povo em massa, percorriam as ruas carregando as imagens, gente que fez promessa pediam para eles também levarem. Missa em Ação de Graças, a igreja abarrotada foi um dos detalhes que perduraram eternamente na história desta Paróquia de Santana, a recuperação das imagens devolvidas, acho, por ladrões arrependidos”.<sup>545</sup>

O espetáculo de reencontro dos moradores com seus entes sagrados é uma memória que a própria Igreja pareceu não se eximir de reatualizar. Mesmo sem ter dimensão dos significados atribuídos ao ocorrido por cada morador, dada sua relação direta com cada santo, é possível imaginar quão fortes deviam ser os laços de afetividade, respeito e gratidão que uniam homens e santos, naquele contexto. Sobre esse intrínseco e simbólico en-

volvimento, Maués aponta que “as imagens de santo não são simples objetos inertes, já que, num processo simbólico que combina a metáfora com a metonímia, os sujeitos populares concebem as imagens como partilhando também dos ‘poderes’ das entidades espirituais celestes”.<sup>546</sup>

Aspecto ainda importante de situar nos emaranhados caminhos abertos por vivências entre diferentes religiosos e variados marajoaras, no que tange a santos e festa, diz respeito aos sentidos atribuídos por padres à renda gerada pelas festividades. Na acepção de frei Salvador Aguirre, “el objetivo primordial es recaudar fondos económicos para la manutención del patrimonio y ejecución de proyectos de interés parroquial”.<sup>547</sup> Dentro desse entendimento, crises econômicas vividas pelos municípios, no período da festa religiosa, refletiam diretamente na avaliação do sucesso ou fracasso da manifestação.

A Paróquia de Portel foi a que mais noticiou insucesso nas festas de N. Sr.<sup>a</sup> da Luz e Nazaré, quando a crise da madeira atingiu o mercado estrangeiro, levando à demissão vários pais de famílias. Como a extração do produto envolvia famílias urbanas e rurais, na crise de 1975, entristecido, o pároco noticiou o reduzido número de pessoas que vieram à cidade participar da festa de N. Sr.<sup>a</sup> da Luz, realizada entre os dias 19 de janeiro e 2 de fevereiro.<sup>548</sup> No mesmo ano, a festa de N. Sr.<sup>a</sup> de Nazaré era narrada com semelhante tom de tristeza. Contava o regular que, no segundo domingo de agosto, a paróquia celebrou a festa mais popular e concorrida do ano, mas a falta de recursos financeiros, em função da crise do mercado da madeira, cujo ponto culminante foi a demissão de aproximadamente oitocentos operários da fábrica de madeiras e laminados, encolheu e retirou a alegria da festa. Em 1993, o pároco voltava a narrar: “A situação econômica do nosso povo não está muito boa, as serrarias fechando e o Collor ainda confiscando dinheiro. Ausência dos interioranos na festa de N. Sr.<sup>a</sup> da Luz é a nota triste. A recessão econômica é causa desta situação. Assim percebemos que, em anos retrasados, realizavam-se nesta data mais de cem batizados. Nesta oportunidade, só se fazem 15 no dia da festa”.<sup>549</sup> Em 1967, o pároco de Afuá escreveu que o lado econômico da festa foi um triste fracasso, pois a música “que mais parecia um saco de gatos, levou a melhor parte; consumiu-se o reduzido saldo do

ano anterior com que contávamos remediar deterioramento, muitíssimo avançado da velha igreja e foi pouco concorrida”.

As festas de santo, ao longo dos mais de 90 anos de presença agostiniana no arquipélago, sofreram variadas transformações em diferentes pontos de vista. Se o campo econômico foi alvo de grande interesse, por ser o tempo de maior arrecadação à realização de atividades e projetos paroquiais, não menos importantes também estiveram o campo das atitudes e comportamentos. Apropriações, usos, transgressões e significados variados mereceram atenção tanto nas escrituras, quanto em percepções de religiosas, como expressou Irmã Rita. “Eu lamento que em algumas comunidades as festas estejam se tornando comércio e em outras, uma verdadeira profanação, nas quais pessoas estão com objetivos bem contrários à fé. Isso precisa de providências urgentes e de uma resposta mais positiva dos próprios paroquianos para defesa da fé e da tradição”.<sup>550</sup>

Os conhecimentos produzidos por agostinianos e outros religiosos que trabalharam/trabalham na prelazia sobre devoções locais contribuíram para reordenar vivências sociais quando tentaram orientar populares a incorporar elementos díspares à sua lógica de pensar e viver o sagrado. Sem conseguir mudar matrizes sustentadoras de cosmovisões marajoaras, padres e religiosas perceberam ser necessário utilizar outras táticas de convencimento. Por esses termos, se os religiosos se esforçaram para captar o modo de ser marajoara, a fim de manusear com maior habilidade seus códigos culturais, esse caminho, entretanto, não foi via de mão única, pois moradores da região também sutilmente aprenderam como envolver religiosos em seus universos.

Não por acaso, mesmo que crenças locais fossem desconsideradas, representantes do poder eclesiástico obrigaram-se a tolerar e respeitar a existência e continuidade daqueles cultos e rituais tradicionais, porque, do contrário, não seria possível atuar e propagar sua proposta evangelizadora naquele ambiente. Independente das transgressões, abusos e ressignificações apresentadas pelos moradores no tempo das festas, os padres compreendiam ser aquela manifestação religiosa um mal necessário, porque somente naquele momento conseguiriam realizar diferentes desígnios da missão. Para além dos lucros a serem obtidos, a festa criava

o tempo da efetiva evangelização. Evangelizar pela festa e pelo santo tornou-se mote dos novos rumos missionários assumidos por todas as paróquias marajoaras. Atualmente, as festas de santo incorporam diretivas dos projetos de evangelização brasileira e regional, sem deixar de ser o espaço da reafirmação de identidades, reencontros e sociabilidades.

#### **5.4 Renovadas sociabilidades<sup>551</sup>**

Em Breves, município considerado como o de maior importância à visibilidade e expansão evangelizadora da Ordem, entre outros aspectos, por agregar um maior número de habitantes, situar-se em lugar de passagem de diferentes embarcações e possuir melhor infraestrutura urbana, duas festividades realizadas, para além do calendário oficializado pela Igreja, são sinais de como religiosos respeitaram, não conseguiram ou preferiram não se envolver com aquelas manifestações de fé. Tratam-se das festas do Divino Espírito Santo, realizada há mais de 50 anos por dona Sebastiana Carneiro dos Santos, e a festa de São Pedro, criada pela família de seu Waldemar da Silva Carvalho, cujo orago preservado data de mais de 100 anos.

A primeira festa surgiu como pagamento de uma promessa ao Divino Espírito Santo por ter concedido à Dona Sebastiana o milagre de livrar-se das complicações sentidas na gestação de sua filha Enilda dos Santos Pereira. Encontrando-se em situação de perigo, a devota recorreu ao santo, estabelecendo com ele um trato: se não deixasse a criança que carregava em seu ventre morrer, como dívida, anualmente o festejaria em sua casa até o final de seus dias. A promessa tornou-se, assim, uma festa tradicional que procurou reatualizar códigos de uma religiosidade de tradição oral, comunitária e popular, hoje em desuso na maioria das organizações e planejamentos festivos, especialmente em espaços urbanos. Em diálogo com Dona Sebastiana e sua filha Enilda, acompanhamos cenas e vivências da festividade em honra ao Divino realizada no pentecostes. D. Sebastiana, ajudada por Enilda, que “nasceu na/da festa”, recuperaram a movência de lugares onde o Divino em

forma de pomba era festejado.<sup>552</sup> Nessas lembranças, a urbe brevese ainda não apresentava traçados de seu retrato moderno.

As festas passadas foram realizadas em várias outras casas grandes que existiam antes de ser realizada lá no barracão. Ela aconteceu um tempo na casa de seu Pedro Fernando, hoje situada na Avenida Rio Branco, em frente ao Colégio Santo Agostinho, depois no seu Júlio Sena em frente ao Colégio Miguel Bitar. Esses lugares faziam parte da antiga estrada de Breves. Por fim, viemos pra cá pro bairro do Aeroporto, quando meu pai preparou o barracão de madeira. Aqui era a entrada da estrada e ainda não tinha delegacia, maçonaria, não tinha nada, depois que fizeram todas essas construções.<sup>553</sup>



D. Sebastiana Carneiro dos Santos e sua filha Enilda Maria dos Santos Pereira, afrodescentes, em frente ao oratório instalado na sala de estar da casa de Dona Sabá, como a abençoar a família e aos visitantes. Nesta imagem, fitas bandeirinhas, flores de plástico e de papel em coloridos vivos e fortes enfeitam o lugar sagrado com suas imagens e gravuras de santo, dando destaque para o Divino Espírito Santo em forma de pomba. Fonte: Arquivo pessoal (2007).

O fazer-se da festa do Divino acompanhou o povoamento, crescimento e mudanças na cartografia das habitações de Breves. No início da década de 60, a comunidade agostiniana estava há duas dezenas de anos à frente da Paróquia de Sant'Ana e a Breves Indústria despontava como uma das maiores exportadoras de madeira do Estado do Pará. A inexistência de energia elétrica, no espaço para onde a imagem migrou, fez com que muitas festas fossem realizadas à luz de lamparina e conjugado de energia acompanhado de bateria, transportado de outros lugares para fazer funcionar a aparelhagem convidada a abrilhantar as programações festivas. “Mesmo sem luz, o pessoal vinha pela estrada, ninguém perdia. Às vezes dava problema na bateria, então, o pessoal ia até a vila de Corcovado, quando não conseguiam resolver a bronca aqui”.<sup>554</sup>

Tirar a madeira para fazer o mastro, prepará-lo com enfeites, levantá-lo para que a festa pudesse ser iniciada, derrubá-lo para decretar seu término, realizar ladainhas domésticas, compartilhar alimentos e diversões dançantes foram etapas de um ritual que dona Sebastiana, apoiada por seu esposo e filhos, procurou seguir desde as primeiras festas. Apropriando-se de saberes de uma religiosidade devocional aprendida com seus pais, a promesseira, ajudada por muitos moradores, conseguiu fazer com que sentidos solidários e gregários não se perdessem em malhas de fortes alterações que o cotidiano dos costumes rurais sofreu com a complexificação do viver na cidade de Breves.

Desse modo, Enilda narrou que as noitadas eram/são patrocinadas por famílias tradicionais da cidade, como símbolos do pagamento de suas promessas, e a participação de funcionários da saúde, educação, do Banco do Estado, entre outros, salpicavam/salpicam de brilhantismo os dias festivos. Após as ladainhas, conduzidas por rezadores e cantadores, filhos de uma cultura da voz, são servidos gratuitamente para todos os festeiros e festandos comidas como arroz com galinha, vatapá, mingau, pipocas, bolos, pães e refrigerantes, num espetáculo comunitário raramente visto em outros espaços da cidade.

Entre as noitadas, há uma exclusiva para crianças, que movimentam o barracão do Divino no bairro do Aeroporto. Dona Sebastiana diz que “é menino, menino, desconforme!”. Os menores participam de ativi-

dades recreativas com brincadeiras, cantos, recreações conduzidas por Enilda e outras pessoas. “É muito bacana, gratifica nossos esforços ver a felicidade no rosto de todos”.<sup>555</sup> No último dia da festa, ao som de músicas, danças, vendas de cervejas e refrigerantes, para pagar algumas despesas, é ofertado para todas as pessoas um grande almoço. Dona Sebastiana e famílias promesseiras preparam feijoada, arroz, macarrão, porco, galinha e a tradicional e esperada maniçoba. A comilança se prolonga por toda a tarde, até às 18h, quando acontece a derrubada do mastro, que segue com a procissão do santo e ladainha de encerramento. A responsável pela alegre comunhão sagrada comentou que, anualmente, por estar crescendo o número de participantes, os rituais finais em honra ao Divino acontecem ao ar livre, fora do barracão.

Como se viu em outra passagem desse texto, o bairro do Aeroporto é dedicado, atualmente, à Santa Rita de Cássia, devoção incentivada e instituída pelos padres agostinianos. Quando questionei sobre a participação dos padres na festa do Divino, Enilda apresentou a falta de comunicação como definidora da distância. Por trás disso, a força de tradições locais visibiliza liberdade e possibilidade de grupos populares para conduzir suas devoções. Segundo a depoente, o padre sugeriu que levassem o santo à capela de Santa Rita, a fim de ali participar de missa, mas, por motivos não revelados, essa sugestão ainda não foi materializada. Alguns congregados dessa capela, também participantes dos rituais dedicados ao Divino, sugeriram que houvesse uma integração entre os dois santos, o que pode vir a ocorrer futuramente. Concretamente, a festa que nasceu como uma promessa segue autonomias frente às orientações do catolicismo esclarecido. É provável, se vier a instituir-se, poderá perder muito dos significados de suas simbologias. Somente o tempo revelará possíveis mudanças e os caminhos a serem trilhados pelo Divino em Breves.

Dentro desse campo de religiosidades de tradições orais em universos urbanos, outro grupo popular, que vem reafirmando sua devoção doméstica em honra a São Pedro, também ganha destaque na cidade de Breves. O contador dessa história é seu Waldemar Carvalho, 64 anos, ribeirinho brevense, mas nascido no interior de Melgaço, que entre suas várias identidades como pai-de-santo, rezador, curador, puxador de la-

dainha e cantor, sobressai a de organizador dessa festa. Em entrevista para esta pesquisa, seu Waldemar narrou que a festa de São Pedro era organizada muitos anos atrás pelos avôs de sua esposa, no interior do município de Breves, no rio Gijudeu, roteiro da Campina na fronteira com Melgaço. À medida que a família se colocou em migrações internas, o santo e sua festa também o acompanharam, ou melhor, era sob a proteção do santo que essa família ribeirinha encomendava suas viagens, afazeres, sonhos e vivências cotidianas. O santo e sua festa, então, desceram abaixo da vila Corcovado e lá a tradição fez raízes. Como os primeiros donos morreram, seus filhos herdaram o oráculo e seguiram realimentando costumes da religiosidade familiar. O primogênito da família, depois de alguns anos, migrou para a Vila São Miguel dos Macacos e o santo e sua festa para ali também caminharam. Em todos esses anos, o santo era festejado com levantação e derrubação do mastro, ladainhas e festas dançantes.

Com o tempo, o filho primogênito do primeiro dono do santo veio a falecer e o ente sagrado ficou nas mãos de sua esposa. Essa senhora, ao mudar-se para Breves, deixou de festejá-lo, mesmo que a devoção em sua casa permanecesse. A esposa de seu Waldemar, tomando conhecimento da chegada do santo à cidade, resolveu pedi-lo para retomar a tradição familiar, cultivada há mais de cem anos. Foi, então, que seu Waldemar, vindo de outras tantas experiências como cantador, rezador, tocador e folião passou, a partir da década de 70, a residir no espaço urbano brevense, tornando-se responsável pela realização daquele antigo costume familiar.

A ritualística do festejo de São Pedro, assim como a do Espírito Santo, ganhou terreno em Breves, porque número significativo da população conformadora da cidade era proveniente do espaço rural/florestal e trouxe consigo “aquele jeito de gostar de festa de santo, mastro, ladainha, comida, dança”.<sup>556</sup> Assim, ao participarem do evento religioso, encontravam ali sentimentos de pertença, o seu pedaço, como assinala Magnani: “todos sabem quem são, de onde vem, do que gostam e do que se pode ou não fazer”.<sup>557</sup>

Depois da reafirmação da festa de São Pedro, no espaço urbano brevense, seu Waldemar foi socializando compromissos e um grupo

de pessoas assumiu responsabilidades com a estrutura organizacional do evento. A definição das tarefas acontece no dia da derrubada do mastro, o primeiro, segundo e terceiro participantes a darem o golpe no instrumento sagrado serão os juízes da festa do ano seguinte. Suas obrigações consistem em conseguir a árvore, pintá-la e prepará-la. Na queda do mastro, os três primeiros a alcançar a bandeira tornam-se juízes da bandeira, com a responsabilidade de mandá-la confeccionar. Semelhante à festa do Divino, a celebração a São Pedro ocorre sem a presença da Igreja agostiniana, quem a conduz é um grupo de capituladores, cantadores e músicos da ladainha, durante quatro noites. Forma-se também uma rede de colaboradores e doadores de alimentos e bebidas sem álcool para serem gratuitamente distribuídas ao longo das noitadas. “Tudo é uma união, todo mundo se ajuda, porque o santo é forte e concede muitas graças. As chaves por ele carregadas são provas dos milagres realizados”, explicou seu Waldemar.

A festa de São Pedro acontece entre os dias 26 e 29 de junho. Durante as noites são realizadas ladainhas cantadas e tocadas e, logo em seguida, é servido o lanche para os presentes. No último dia, após a derrubada do mastro, quando se fica conhecendo os responsáveis pela próxima confecção daqueles símbolos de uma religiosidade gregária e mística, conduz-se a procissão pelas ruas do bairro. Os rituais finais são constituídos de reza e cantoria da ladainha, jantar para rezadores e participantes e “depois a palha voa direto, o povo cai na festa no barracão”, que está todo enfeitado de bandeirinhas, desde o primeiro dia.

Diferente da festa do Divino, que já ensaia aproximações com a capela de Santa Rita e poderá contar futuramente com a presença do padre, o festejo a São Pedro reafirma códigos de uma religiosidade aprendida em outros tempos, contextos e relações, sem a presença e intervenção da autoridade eclesiástica. “Nós não temos comunicação com os padres. A gente faz com o nosso costume de antigamente. Entendeu? Antigamente, a pessoa vinha, pegava o santo e fazia a sua festa, não tinha que participar da paróquia nada. Tudo que eu recebo aqui, as colaborações dos meus amigos são doadas, no dia todos bebem, todos comem, não sobra um centavo”.<sup>558</sup> As trajetórias de vida de seu Waldemar,

esposa, filhos e cunhados, todos integrantes do grupo de apoio da festa, foram forçadas nas margens dos conhecimentos de uma religiosidade letrada. Para o narrador, estão muito claros os sentidos resguardados por uma festa de santo sem a interferência da Igreja: união, partilha, doação, persistência dos ritos tradicionais e inexistência de lucros.

Tanto Dona Sebastiana e sua filha Enilda quanto seu Waldemar fazem investimentos de seus próprios proventos como assalariados ou aposentados, com o intuito de quitar algumas despesas necessárias para a festa não perder seu brilho e continuar os satisfazendo, pessoal e espiritualmente. Assim contou Enilda: “Eu já paguei a música com meu dinheiro. A minha mãe cansou de comprar porco com o dinheiro dela, porque pra ela isso é um prazer, se não fizer, ela sofre muito e atrás dela a gente também”. Completou seu Waldemar: “O dinheiro da música desse ano, eu tirei do meu bolso mesmo, paguei consciente, graças a Deus. Não usei um tostão de ajuda dos outros, porque o que nós pegamos é pra doar no dia, todo mundo comeu, bebeu, dançou e pronto, acabou a festa, acabou tudo”.

Diante desses esforços, festas e santos persistem em serem realizadas na urbe brevense, reafirmando rituais de um catolicismo doméstico e comunitário. Ambos mobilizam e reconfiguram uma teia de relações afetivas, muitas vezes rompida pela migração no circuito floresta-cidade. Aspecto interessante é que algumas famílias, mesmo não tendo deixado de habitar o espaço rural, pela sua familiaridade com o santo, suas gentes e suas festas, atravessam para o ambiente urbano na intenção de não deixar enfraquecer laços de amizade e identificações com aqueles códigos de religiosidade popular.

As significativas transformações urbanas ocorridas em Breves e a força das duas festividades, divergentes às atuais práticas de festejos organizados pelos padres agostinianos em igrejas e capelas em cada bairro da cidade, apontam grandes esforços operados por grupos religiosos provenientes de tradições orais para reordenar “seus estoques simbólicos, laços de parentesco e vizinhança”.<sup>559</sup> Obviamente, esse universo simbólico não é um todo coerente, unitário, mas, apesar de apresentar um conjunto fragmentado de normas e valores, permitem mediações culturais em coexistência de tradições de origem rural com crenças religiosas, conheci-

mentos empíricos e valores da própria sociedade urbanizadas, mais individualista e moderna. Não se trata de resquícios folclóricos de um mundo rural em desuso, pré-capitalista, mas de expressões contínuas de um teimoso modo de vida que, ao caminhar com seus códigos, linguagens e simbologias e misturar-se a universos culturais criados pela chamada era tecnológica e consumista, criativamente mostram outras possibilidades de praticar lazer, entretenimentos, rezas e festas.

Desse modo, realizações de procissões, sejam terrestres ou fluviais, com santos como Sant'Ana e São Sebastião, em Breves, São Miguel, em Melgaço, N. Sr.<sup>a</sup> da Luz e N. Sr.<sup>a</sup> de Nazaré, em Portel, N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, em Afuá e Salvaterra, Menino Deus, em Soure, Santo Antônio, em Anajás e Chaves, ou de tantos outros padroeiros domésticos, como o Divino Espírito Santo e São Pedro, sinalizam a poderosa força silenciosa dos romeiros que, com seu próprio jeito de expressar sua fé, reverenciar seu santo, inscrevem a presença de religiosos nas cerimônias como “uma folha deitada sobre o rio Amazonas”.<sup>560</sup> O espetáculo religioso é essencialmente do povo, o diálogo é direto com o(a) santo(a). Nas procissões, comenta Isidoro Alves, “o ato de pagamento de promessa se dirige quase que diretamente à Santa, ao Santo, e não passa pelas intermediações do sacerdote, das súplicas e orações da liturgia católica”.<sup>561</sup> Hoornaert, a partir de reflexões de Carlos Moreira Neto, elabora importantes considerações sobre o catolicismo amazônico. Trata-se de um cristianismo autônomo, que se propaga na quotidianidade da vida, com pouca interferência de mediações sacerdotais e intensamente inspirado em dinâmicas da devoção.

Um cristianismo firmemente ancorado na ética da solidariedade e da resistência, da honestidade e do compadrio. Um cristianismo indígena, tapuio, caboclo, moreno, que não discute com os padres nem duvida das verdades por estes apresentadas, mas simplesmente não depende deles para sobreviver. [...] Um cristianismo altamente significativo para as pessoas que nele vivem imersas, mas muito discriminado pelas elites, que professa um “credo” extremamente simples, que pode ser resumido na expressão “fé em Deus”, e no qual os valores cristãos convivem com valores religiosos de raízes indígenas

e africanas. Um cristianismo que permite a complementação de outras religiões e não é intolerante, se confunde com a comunhão humana baseada na “fé em Deus”. Um cristianismo que corresponde ao sentimento que todos têm de serem pobres ou, pelo menos, marginalizados, explorados e injustiçados. A persistência dos horizontes não europeus – indígena e africano – poderá, com o correr do tempo – fortalecer a eficácia política desse cristianismo, mas esse tempo ainda não chegou, pois o trauma da compulsão e da violência cultural com que se formou esse cristianismo ainda não foi ultrapassado.<sup>562</sup>

Essas fortes marcas da religiosidade popular, ao adensar orientações do catolicismo ibérico e de religiões afroindígenas, envolvendo mundos sensíveis e invisíveis, revelam o movimento que percorreu a história da região marajoara e da própria Amazônia, em suas lutas pela efetivação e aceitação de outras formas de fazer religioso, cujo único caminho não seja o hegemônico pensamento cristão e eurocêntrico.<sup>563</sup> Depois que a Igreja Católica se fez presente de modo mais direto nas paróquias, o cerceamento das liberdades festivas sempre foi visível. Em diferentes lugares e momentos históricos, os padres procuraram disciplinar essas manifestações, tentando controlar crenças locais e desqualificar ancestrais relações entre a cultura e a natureza tão fortemente vividas. Ao atacarem antigas tradições, procuraram desestabilizar todo um sistema de símbolos de vida que se expressava para além de exteriorizações sagradas, pois um rico cotidiano de formas de ser e viver estava em forçado silenciamento ritualístico dos sacramentos. O convite constante dirigido pelos regulares em missas e sermões para os populares experimentarem o martírio penitente de Cristo, renunciando ao pecado, à luxúria, às festas profanas, visa incutir a recepção de um projeto salvífico, cujas bases estão assentadas na vida após a morte, aparentando possível diferença da relação imediata, direta e de troca estabelecida entre o devoto e o santo.

Assim, julgando os marajoaras como adeptos de uma fé difusa e indefinida, a Igreja agostiniana leu suas festas como rudes, abusadas e imorais, o que serviu de justificativa para aplicar medidas que pudessem impor limites em seus “arcaicos” costumes. Em pleno século XXI,

ainda é possível acompanhar imposições por parte de alguns padres em espaços rurais, na tentativa de marginalizar modos de festejar graças alcançadas ou celebrar a existência da vida. Entre tantas conversas espontâneas, captadas ao longo da pesquisa, registrei uma estratégia utilizada por um padre para que populares não praticassem festa dançante após a celebração litúrgica. Disse-me o padre: “Falei a eles que, se realizassem a festa profana, não teria missa e nem os sacramentos planejados”.

O jeito peculiar e diferente com que populações marajoaras agenciavam e vivenciavam sua religiosidade, entretanto, quando a Ordem Agostiniana Recoleta chegou à região, demonstrou, de antemão, para os padres que não seriam fáceis as mudanças pretendidas. As visíveis intolerâncias dos poderes locais, ao procurarem combater práticas de cura, festas em honra de santos ou entidades da floresta e das águas, cujo referente é sempre a cultura e os conhecimentos vindos de fora, sinaliza que “nós”, marajoaras, ainda estamos na fase da luta pela memória, pelos saberes, religiosidades e identidades, resistindo de variadas maneiras contra novas, diferentes e renovadas forças de opressão. Nas próximas páginas, o texto recupera querelas antigas e reatualizadas que fizeram dos pântanos marajoaras palco de encontros e confrontos contínuos entre católicos *versus* protestantes.

## CAPÍTULO VI

# **Guerra santa no coração da Amazônia: católicos *versus* protestantes**

*O protestante na América Latina não pode ser visto apenas como a presença de uma organização religiosa, antes de tudo é um fenômeno da sociedade, implicado nas relações entretidas pela modernidade, e isso desde as colonizações portuguesas e espanholas até hoje. [...] O protestantismo existe como questão e problema no seio de uma ordem social e política que jamais deixou de considerá-lo como planta exótica, não obstante os sincretismos tecidos pelos próprios protestantes.*

Jean-Pierre Bastian  
*O protestantismo na América Latina*



## 6.1 Uma intrusa presença

Na edição n.º 71, de 12 a 18 de março de 2004, o semanário *A Gazeta*, que circula em Macapá, trazia estampado em sua principal manchete a notícia: *Guerra Santa*. Ilustrando a reportagem com fotos do pároco de Afuá e do pastor da Assembleia de Deus, o impresso tornava público um conflito em tremenda evidência naquele município, desde agosto de 2003. Tratava-se de um Projeto de Lei encaminhado à Câmara Municipal, pelo prefeito Miguel Santana, do PMDB, cujo teor versava pela doação de um terreno, em área nobre, na rua principal da *Veneza do Marajó*, à Igreja Assembleia de Deus, da qual era membro. O clima de tensão que tomava conta e dividia a cidade, entre outras motivações, fazia reviver uma perene disputa por territórios e almas entre católicos e protestantes, desde as primeiras décadas do século XX na região. Antes de serem evidenciados sentidos e desdobramentos dessa querela contemporânea, importa trazer sinais da atuação do protestantismo entre populações marajoaras e enfrentamentos com o catolicismo espanhol.

Crônicas, relatórios e memórias da Ordem dos Agostinianos Recoletos dedicaram longos espaços para falar daquela “intrusa presença”, que continuamente desestabilizava seu projeto de implantação e expansão do catolicismo, em região difícil de ser controlada em função das distâncias, incontáveis e perigosos cursos d’água, dificuldades de transporte, número reduzido de sacerdotes, carência de lugares sagrados, entre outros aspectos. No primeiro relatório escrito sobre a prelazia em 1932, D. Alonso colocou a par os superiores da missão, nos Marajós, sobre o perigo causado por aquela visível presença na vida “daquele povo humilde e ignorante”. Escrevia dizendo: “Vai introduzindo-se de uns anos a esta parte, o protestantismo de um modo alarmante. Além do dinheiro norte-americano, tem vindo em auxílio dele o costume, aqui generalizado, de celebrar os Santos Mistérios da Religião em qualquer casarão, muitas vezes, até desprovido, de asseio e demais circunstâncias devidas”.<sup>564</sup>

Excetuando a chegada de imigrantes alemães à Amazônia, na segunda metade do século XVIII, no auge da política pombalina de povoamento da região e alguns poucos viajantes aqui em circulação

nas primeiras décadas do XIX, segundo Dreher, a primeira tentativa de penetração protestante, no Vale Amazônico, deu-se, em 1839, com o missionário da Igreja Metodista dos Estados Unidos, Daniel P. Kidder. A região passou a ser palco do querigma missionário do protestantismo no país: “Converter o Brasil ao protestantismo e ao progresso”.<sup>565</sup>

A partir daí, sucessivas e novas entradas de diferentes formas de protestantismos alcançariam rincões amazônicos, tanto mediante sua presença direta, quanto por meio da disseminação de suas bíblias e novos testamentos naqueles espaços. Lembranças de Manoel Pacheco e Maria Pacheco dão conta de recuperar a chegada dessa literatura no espaço ribeirinho marajoara antes de a *Bíblia* católica ganhar popularidade entre cidades e florestas amazônicas. Entre esses antigos moradores de Breves, ainda que envolvidos com a religiosidade popular de orientação católica, a primeira *Bíblia* a circular, nos anos de 1960, foi de enunciação protestante, demonstrando a facilidade de penetração de pastores e sua literatura entre marajoaras.<sup>566</sup> A primeira viagem realizada por D. Alonso para fazer o reconhecimento dos povoados pertencentes à Prelazia de Marajó coincidiu com a visita pastoral de D. Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém, aos povoados amazônicos, quando adentrou áreas de campos e florestas encomendadas à Ordem dos Agostinianos Recoletos.<sup>567</sup>

Nessa viagem pelos campos, dentre as muitas observações sobre a geografia, nomes curiosos de rios, localidades, causos, fatos engraçados, linguajar “caboclo” da região, o religioso excursionista deparou-se com “indesejáveis protestantes” a desaguar nos rios, cruzando atalhos de labirínticos espaços marajoaras. Na percepção do arcebispo, a chegada dos protestantes constituía uma intrusa presença, porque a região Amazônica havia sido encomendada, desde o período colonial, ao catolicismo. Daí ser necessário engrossar tintas de seus escritos para combatê-los, tanto pelas letras, quanto por discursos e sermões oralmente transmitidos.

Lustosa narrou ter tomado conhecimento de que uma família humilde, nascida e criada na religião católica, apesar da enorme carência de sacerdotes para atendê-la, conservava sua fé cristã. Como nesse tempo o dólar americano “derramava por toda a parte, improvisados ‘pastores’”, facilmente as populações locais entraram em contato pelo “bafo pestilen-

to” protestante, com aquelas falsas doutrinas. Segundo D. Antônio: “Infelizmente, nossos patrícios da zona rural, sem meios de se defender, sem possibilidade de examinar as credenciais que o pastor queira apresentar, de embaixador da verdade, sem preparo para analisar a doutrina que lhe é impingida, por vezes vai vítima desses emissários”.<sup>568</sup>

Orientados por pregações daquele pastor, a família ribeirinha passou a sentir “ódio pelas imagens”, levando-a a cometer enorme sacrilégio contra suas antigas devoções, tão fortemente veneradas em seu oratório doméstico. O ápice daquela profanação aconteceu quando um dos membros da família atou, no rabo de um foguete, uma daquelas imagens. O arcebispo, lembrando provérbio português que reza “quem cospe ao céu, no rosto lhe cai”, contou que o foguete voltou, caiu sobre a cobertura de palha da pobre casa da mesma família e a incendiou toda.<sup>569</sup> Em defesa dos símbolos do catolicismo, arcebispos, bispos e padres denunciaram “as falsas atitudes e a ignorância protestante” quanto aos conhecimentos das Sagradas Escrituras. D. Antônio de Almeida Lustosa, em outro artigo intitulado *Coisa de pasmar*, registrou proezas de pastores norte-americanos que, procurando divulgar sua seita, em discursos sem fundamento e de errônea interpretação bíblica, quiseram abafar a “boa fé” de ribeirinhos marajoaras.

Arvorado em magister, de um dia para outro um pobre homem a quem falece o preparo para compreender o que lê, é natural que dislates de todo o feitio e calibre impinja ele aos seus pobres ouvintes. E o ingênuo caboclo vendo a lábia do pregador, sem luzes para distinguir a charlatanice da verdadeira doutrina, vai aceitando, muitas vezes, toda a baboseira que lhe é ministrada. Alguns têm o bom senso de refugar as invocações que o pastor lhes traz, pelo fato de destoarem do que ouviram sempre dos seus antepassados. Contudo, as acusações que ouvem contra Nossa Senhora, contra os sacramentos, etc. causam-lhe um mal intenso: o abalo da fé.<sup>570</sup>

A retórica de D. Antônio preparou o caminho para tornar público, aos leitores do *A Palavra*, um fato sucedido naquela “zona indefesa” com um pobre homem picado por uma cobra venenosa, em ambien-

te onde jararacas e cascavéis constantemente faziam suas vítimas. Um pastor protestante, ao tomar conhecimento da infeliz sorte daquele ribeirinho, “foi visitá-lo com toda a gravidade e lhe disse: Agora, meu irmão, é preciso cortar fora teu pé”.<sup>571</sup> Como o homem estranhou a orientação, o pastor revidou, assinalando ser preceito bíblico, o qual não se podia contrariar sob pena de punição divina, pois as Santas Escrituras eram bem claras: “se teu pé te escandaliza, corta-o e lança-o fora”.<sup>572</sup>

D. Antônio, com a intenção de assegurar a veracidade da narrativa e expor a “santa ignorância” protestante escreveu: “Se o leitor não conhece o autor destas linhas tem todo o direito de pôr em dúvida o que acaba de ler, pois em matéria de disparates pouca coisa terá lido tão pejada de estultice. Em pleno século XX!”.<sup>573</sup> Instrumentalizando-se com as armas da palavra e do conhecimento teológico, naquele território de *Guerra Santa*, o arcebispo recuperou a passagem completa do fragmento bíblico, apresentado pelo pastor, para demonstrar como os Santos Livros não poderiam ser manuseados e interpretados por qualquer indivíduo, “mas somente a homens doutos e sob o controle da mesma Igreja, que é inspirada pelo Espírito Santo”.

Num tempo de grandes exigências de formação sólida para o clero brasileiro, Dom Antônio, ao recuperar o Evangelho de São Matheus em seu capítulo 18 e versículo 8 – “Assim, se a tua mão ou o teu pé te escandaliza, corta-o e lança-o fora de ti: é melhor entrares na vida manco ou aleijado, do que tendo duas mãos ou dois pés e seres lançado no fogo do eterno” –, satirizou a apropriação da passagem bíblica pelo pastor. Sua atitude, em trazer aqueles fatos colhidos na visita pastoral, pretendeu desqualificar a intensa atuação protestante na região, apimentando o embate católicos *versus* protestantes, travado em torno do manuseio e difusão dos ensinamentos presentes nos livros sagrados.

Vale lembrar que um dos pontos de vulnerabilidade da prática desenvolvida pela Igreja Católica junto aos seus adeptos, na concepção filosófica protestante, era a falta de utilização da bíblia. Enquanto os primeiros pastores embarcados pelos rios da Amazônia, no início do século XIX, procuraram popularizar as diferentes linguagens comunicacionais sagradas, com destaque para *A palavra de Deus*, os padres

restringiram-se à prática da desobriga, participando das festas de santos, conduzindo ladainhas e realizando batizados e casamentos.

Desse modo, desqualificar o uso da *Bíblia* pelos pastores fazia parte do revide católico ao ataque protestante. Torna-se, nessas circunstâncias, compreensível o tom empregado por D. Antônio quando entrou em contato com a história do homem picado pela cobra e com a recomendação dada pelo pastor. O arcebispo finalizou aquele artigo de 1932, afirmando que a leitura dos textos bíblicos exigia “grande sensatez, inteligência, preparo e luzes do céu”. Desse modo, posicionou-se: “Enquanto o protestantismo admitir o *livre exame*, será uma sementeira de despropósitos e crimes de todo o quilate. Para terminar, acrescentarei que felizmente o nosso pobre homem ficou bom e continua a ser bípede, graças ao pontapé que deu na hermenêutica do pastor. Na ordem natural das coisas, pelo fato de se ter um par de pés é que pode dar um pontapé; no caso do nosso amigo, pelo fato de ele dar um pontapé é que ficou com o seu par de pés”.

Ainda que a intenção primeira daqueles artigos fosse noticiar, aos leitores do jornal católico, acontecimentos presenciados nos bastidores da visita pastoral, ocorridos em povoados amazônicos, por meio de uma escrita em estilo espontâneo, capaz de revelar fatos e curiosidades daquele mundo aquático e rural, D. Antônio, sob o pseudônimo de “Um Excursionista”, não conseguiu despir-se de sua identidade religiosa. Satirizou vários textos de posições políticas e visões constituídas em torno dos complexos processos e dificuldades pelos quais passava a Igreja na Amazônia, entre eles a indesejada presença protestante. Por esses termos, é possível afirmar que a força da representação protestante, nos espaços amazônicos, inscreveu-se como importante capítulo nas letras missionárias católicas.

No arcebispado daquele pastor católico, a Igreja na Amazônia dilatara-se em prelações para tentar aproximar paróquias e povoados da orientação eclesial. A intensa atuação de D. Antônio ficou conhecida nos estudos sobre a região. Interpretado como repressor, conservador, assistencialista<sup>574</sup> e responsável por reatar relações entre Igreja e Estado no Pará, reafirmou posições que, desde os tempos de D. Macedo Costa (1861-1890), a Igreja assumiu contra o pensamento liberal, o marxismo, a maçonaria, o espiritismo e o protestantismo. Aquele líder reformador e da *Questão Religiosa*,<sup>575</sup>

em vários momentos, denunciou a disseminação de “bíblia falsificadas e outros opúsculos heréticos”,<sup>576</sup> pelo protestantismo americano, contribuindo para atizar a *Guerra Santa* em palavras que passaram a pipocar em jornais, revistas, cartas pastorais e livros de ambos os lados.<sup>577</sup>

Um dos espaços criados, no século XIX, para a divulgação do pensamento eclesiástico foi a imprensa católica. Em 1930, circulava no Pará o jornal *A Palavra*, que publicou todos os escritos produzidos por D. Antônio, ao longo de suas visitas pastorais, material depois transformado na obra *À margem da visita pastoral*, reeditada em 1976, pelo Conselho Estadual de Cultura do Pará. O arcebispo, ao tornar públicas suas impressões dos comportamentos de pastores protestantes, chamava a atenção da sociedade paraense, especialmente do clero e do laicato, sobre a necessidade de expandir o projeto de evangelização, por toda região, para estorvar a ação pentecostal na Amazônia.

A guerra declarada de católicos contra a presença protestante no Brasil e suas diferentes ramificações (presbiterianos, metodistas, batistas, luteranos, pentecostais, anglicanos, adventistas, entre outros)<sup>578</sup> escondia fragilidades do seu próprio projeto de Igreja, implantado no país no final do século XIX. José de Souza Martins, em prefácio à 3.<sup>a</sup> edição da obra *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, do sociólogo Antônio Gouvêa Mendonça, assinala que o modo comunitário como o protestantismo, de tendência presbiteriana, adentrou espaços vividos por populações rurais pobres, imersas numa crise de sociabilidade tradicional e identitária, facilitou sua rápida expansão. Tudo isso em função de verem a Igreja romanizadora substituir suas devoções religiosas tradicionais e brasileiras.

Dentro desse debate, situando os Marajós, visualizam-se práticas de um protestantismo descolado de exigências maiores para se fazer presente nas localidades. É preciso não esquecer que, enquanto o catolicismo ultramontano impunha restrições para funcionar, exigindo a construção de espaços próprios para o sagrado, pastores protestantes celebravam os mistérios de sua religião em qualquer espaço, “muitas vezes, até desprovido, de asseio e demais circunstâncias devidas”, como denunciou D. Alonso quando noticiou sua presença em 1932 entre os povoados marajoaras.

Na batalha em defesa de suas ideias cristãs, literaturas católicas e protestantes digladiaram-se. Enquanto o catolicismo procurava explicar que o abandono religioso vivido pelas populações locais, sua ignorância cristã e a falta de sacerdotes eram elementos determinantes para seus fiéis não resistirem às pregações e discursos persuasivos utilizados por pastores protestantes, o protestantismo, por sua vez, mostrava como a Igreja Católica, ao estranhar-se, bebendo em dogmas, prescrições e restrições impostas pela Santa Sé, criou barreiras para o contato direto com o povo. Desse modo, mesmo que o protestantismo elaborasse ferrenha crítica ao catolicismo popular e todo seu conjunto de símbolos, rituais, cores e plasticidades, sua crítica não recaía sobre o povo, mas na incapacidade dos padres de convertê-los para uma religião que pregasse a “mensagem verdadeira”.

Nesse campo, a pesquisa desenvolvida por Mendonça permite acompanhar a presença protestante no Brasil a partir do olhar de seus membros e documentos, o que de certa forma investe visões e posições tradicionalmente desconsideradas nas pesquisas em humanidades. Comumente, as obras sobre a história do protestantismo no Brasil foram elaboradas ou por católicos ou adeptos do catolicismo que, por sua vez, valeram-se de documentos produzidos pela Igreja Católica. Mendonça, no capítulo O catolicismo brasileiro na visão do protestantismo tradicional, percorreu escritos e posições de missionários presbiterianos frente “a religião de nossa sociedade”. Discutindo a visão do missionário Ashbel G. Simonton, que viveu no Brasil no período de 1859 a 1867 e trabalhou na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, por ele fundada em 1862, chamava, por exemplo, a atenção dos fiéis de sua Igreja “para a falsa segurança que seguir a religião da maioria confere, principalmente porque ela não está estruturada sobre o conhecimento dos fundamentos da fé, mas sobre os costumes e sobre o rito inconsciente do batismo”.<sup>579</sup>

No conjunto dos missionários que se destacaram em posições contrárias ao catolicismo, Mendonça recuperou posições e escritos de Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), especialmente em sua obra *O problema religioso da América Latina*, quando diz “talvez a maior polêmica católico-protestante já processada no Brasil”.<sup>580</sup> Nessa obra, conforme Mendonça, Eduardo Carlos Pereira não nega o reconhecimento que deve ser

dado ao catolicismo por ter conservado os credos, os grandes dogmas da cristandade e por seu valor como guardiã da “ideia”; por suas crenças tem gestado, no meio do povo, caracteres nobres, contudo, é aberrante “seu apego à tradição, à nova trindade Jesus, Maria e José, aos santos e às obras meritórias, indulgências, absolvição sacerdotal, purgatório, missa, culto à Virgem Maria, monopólio do clero, uso mágico dos sacramentos, além da visão do Papa como corporificação da Igreja visível [...], *portanto, desfigurou o cristianismo e se tornou pagão*”.<sup>581</sup>

Completa o pensamento de Eduardo Pereira, ainda na interpretação de Mendonça, a concepção de que o fracasso civilizador da América Latina foi provocado pela missão católica, responsável pelo atraso moral e material comparado ao desenvolvimento e avanço tecnológico dos países protestantes. Para encerrar a discussão sobre olhares fabricados por missionários evangélicos contra o catolicismo, o autor recolocou a polêmica entre o pastor Álvaro Reis e o conhecido padre Júlio Maria, na primeira década do século XX. O padre Júlio Maria polemizou não somente com os protestantes, mas também com os próprios religiosos viciados em práticas arcaicas de um fazer religioso pouco operante para os novos tempos. Na perspectiva de Júlio Maria, o excesso de devoções e festas apenas conduzia o povo a diversões, resultantes em extravagâncias e gastos indevidos. Tais práticas não contribuía para uma formação religiosa sólida, pautada na doutrina cristã e ancorada em princípios claros e racionais. Em sua crítica, a prática dos protestantes, veementemente revidada por Álvaro Reis, afirmou ser o protestantismo uma negação política, religiosa e da autoridade da igreja.<sup>582</sup>

Na réplica de Reis, além de outros pontos já depurados por pastores presbiterianos, o conjunto de elementos supersticiosos usados em celebrações católicas, fruto da ignorância religiosa, tornava o fiel um fanático, fetichista, folclórico.<sup>583</sup> Esse debate levou Reis a discutir o papel da educação religiosa e moral na formação do povo, aspecto que gestou, nos Marajós, um dos primeiros embates mais acirrados entre católicos e protestantes. Em 1950, dez anos depois que os agostinianos assumiram a Paróquia de Breves, um grupo de protestantes dos Estados Unidos, provavelmente apoiados pelo capital madeireiro ali em pleno esplendor, instalou-se em Breves e iniciou seu projeto de evangelização, tanto no espaço urbano,

quanto no rural do município. Entre suas construções, fizeram um internato para meninos e meninas de formação escolar e cristã, isso começou a destacar-se aos olhos dos agostinianos, não somente pelo trabalho evangelizador realizado por aquele “intruso grupo”, mas também pelo número de alunos cooptados para frequentar seu centro de formação religiosa.

Para entrar com armas semelhantes, naquele mesmo território de conquista espiritual, e conter o avanço protestante, os padres de Breves decidiram construir um colégio e entregá-lo a uma comunidade de religiosas.<sup>584</sup> Era, então, no contexto da *Guerra Santa*, que irmãos agostinianos do ultramar se inseriram na história da Prelazia de Marajó e muitos contribuíram, não somente na instrução intelectual e religiosa das populações urbanas, mas também no trabalho social, especialmente conduzindo as escolas domésticas de corte, costura, tecidos, bordados, assim como na organização do trabalho pastoral e ajuda na realização dos intercâmbios entre as paróquias.

D. Alonso, ao entrar em concordata com os padres, decidiu por construir o Colégio Santo Agostinho, acirrando a rixa entre católicos e protestantes. Os padres de Breves escreveram que os evangélicos não os suportavam verem passar pela avenida, quatro vezes por dia, quando a obra foi iniciada. Recorrentes notícias foram produzidas naquele contexto, expondo a movimentação dos protestantes e as táticas usadas pela Igreja Católica para intimidar o avanço da perigosa doutrina na cidade. A esse respeito, quando o colégio já deixava ver sua edificação, o pároco de Breves noticiou: “Esta construção já está metendo medo nos protestantes, pois já estão vendendo as construções que eles têm na avenida principal da cidade, para retirar-se a um lugar mais reservado”.<sup>585</sup> A cidade de Breves foi nesse contexto, espaço de pertinente disputa. Pastores insultaram padres de um lado, padres revidaram de outro e o instável movimento por territórios, prestígios e almas intensificou-se.

Frei José Suarez, na década de 40, enfatizou que o fervor depositado nas construções, visava, com veemência, zelar pela conquista das almas, muitas delas escravas de seitas difundidas por aquela vasta plaga, principalmente o protestantismo.<sup>586</sup> Apesar de reconhecer que a tese da ignorância religiosa tornava a população católica vulnerável às cooptações de

missionários evangélicos, ora ou outra, o padre ganhava um consolo, um lenitivo, quando conseguia a combater. Esse escrito mostra quanta dor de cabeça a atuação dos pastores provocou nos padres, assim como deixa indícios, inclusive, de que a luta cultural se compôs de táticas e artimanhas continuamente reelaboradas. Como se tratava de batalhas irregulares, descontínuas, vitórias e derrotas foram sempre provisórias.<sup>587</sup>

Procurando usar ferramentas e eficientes estratégias de jogo, a Igreja contou, nesse momento, com um forte apoio da administração municipal, auxiliando-lhe com a doação de uma invejável e enorme área, medindo 440 metros de frente e 560 metros de fundo, para a construção do colégio, localizado à avenida Rio Branco. Hoje, quem trafega por aquela avenida, depara-se não apenas com a grande obra em reforma e ampliação constante, mas ao seu lado a Igreja de N. Sr.<sup>a</sup> do Perpétuo Socorro e o Centro de Formação Teológico e Pastoral Tagaste. Eram claros os objetivos dos agostinianos com a construção do colégio: diminuir a incidência de formação protestante na cidade e consolidar Breves como um município maciçamente católico. Sabiam que a escola protestante, sendo um internato, viria a ser potencialmente um lugar de atração de crianças carentes, muitas oriundas do espaço rural. Formados dentro dos princípios da religião protestante, poderiam ser grande perigo para a consolidação hegemônica do catolicismo no município.

O *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, assim como os boletins anuais, registraram, em detalhes, todos os momentos de construção do colégio católico, desde a instalação da primeira pedra, em 8 de dezembro de 1954, até o início das aulas no ano de 1964. Sobre a construção, frei Dolsé, o padre que maior empenho dedicou para ver o trabalho concluído, porque foi “pedreiro, carpinteiro, orientador e fiscal”,<sup>588</sup> escreveu:

Esta grande obra projetada e iniciada a base de muitas humilhações e trabalhos do bispo prelado de Marajó, começou agora a dar os frutos esperados. Tem sido um verdadeiro martelo dos hereges protestantes. Durante as edificações assustou e afastou da cidade aos filhos de Lutero e, agora, ao iniciar as matriculas, está despovoando um centro de ensino dos meninos hereges,

existente fora da cidade. Também foi uma feliz ideia dedicar este colégio ao grande “Martelo dos Hereges”, Santo Agostinho.<sup>589</sup>

Em 1969, auge da expansão das diretrizes eclesiásticas do Vaticano II, aprovado em 8 de dezembro de 1965, a Prelazia de Marajó, já com seu segundo prelado com D. Alquílio Alvarez, começou a pensar caminhos práticos para utilizar o novo documento.<sup>590</sup> Sabia que a reestruturação do antigo trabalho, disseminado há quase 40 anos, não seria nada fácil. Muitos padres, porém, escreveram entusiasmados com os avanços e vitórias conquistadas, especialmente no combate à teologia protestante.

Antes, los colegios de los separados estaban llenos; ahora casi vacíos. No me extrañaría que cerraran. Su propaganda, como siempre, por método indirectos van recogiendo los niños, hijos de los colonos desperdigados por haciendas, bosques y ríos, los transportan a Breves en su lancha motora y les dan enseñanza, alimentos y ropas. Así, poco a poco, les van metiendo en la cabeza sus teorías escripturísticas. No se contentan con eso. Desprestigian a los sacerdotes y ridicularizan el culto y ceremonias de la iglesia. Más que hacer, deshacen. Ahora, con el Concilio, parece que están más suaves. Pero es que también, que nosotros avanzamos, ellos retroceden. A ver si ahora tienen más de hermanos que de separados.<sup>591</sup>

É notável como métodos utilizados pelos protestantes, antes do Concílio Vaticano II, intimidaram muitos católicos. A capacidade empreendedora para a construção de escolas, igrejas, orfanatos, hospitais, entre outros patrimônios materiais, semelhante ao verificado, por exemplo, em Belém, mostra que o monopólio no campo da formação religiosa e do atendimento social, antes sob o comando da Igreja Católica, estava diluindo-se entre diferentes religiões e segmentos sociais. No contexto marajoara, embora a documentação trabalhada não tenha mencionado, além de Breves, outras construções e formas de assistência social foram desenvolvidas pelas igrejas protestantes. É provável que a multiplicidade de entrada de pastores norte-americanos na região, desde o início do século XX, seja forte indício dos contatos ali estabelecidos com poderes locais e habitantes da região. A alegria expressa pelo

padre Antônio González, ao mostrar possíveis recuos na forma “agressiva” como os pastores protestantes penetravam territórios “alheios”, recupera uma forte arma utilizada pelos pastores para percorrer maiores áreas em menor espaço de tempo: a qualidade de seus transportes.

São recorrentes, nos escritos da Ordem, reclamações dos padres sobre o transporte utilizado para fazer as desobrigas, “período em que o religioso entra em contato com seu rebanho e ver o destroço que o ‘lobo’ faz com ele”.<sup>592</sup> Frei Antônio, da Paróquia de Afuá, em 1964, encaminhava relatório anual para a província, expondo a precária realidade do trabalho de evangelização desenvolvido na região. Para realizar, durante três ou mais meses, as visitas aos povoados marajoaras, o missionário recoleto continuava obrigando-se a viajar “en los mismos botecitos que usaron los primeros padres, que vinieron o pasaron por estos lugares”.<sup>593</sup> “Por otro lado, vemos que son pocos los ‘lobos’ (pastores) protestantes que no tengan sus ‘voadeiras’, y no es solo eso, últimamente ya están dando dinero, alimentos y ropas y en sus embarcaciones ya usan alto-falantes y otras cosas para atraer a los católicos y diáconos y de porteros, ellos están bien modernizados en cuanto nosotros estamos firmes in fide”.<sup>594</sup>

A luta dos padres fez o transporte melhorar em muitas paróquias, não chegou a obter as velozes voadeiras nas quais muitos pastores deslizavam *en el corazón de la Amazonia*, mas a qualidade da embarcação passou a ter espaço mais apropriado e confortável para as necessidades básicas, assim como incorporou motores mais potentes. Por constituir-se em uma “pastoral viajera”, a queixa dos padres expressou a necessidade de a Prelazia levantar recursos junto a órgãos financiadores de missões católicas no Brasil para a confecção de embarcações. Se esses novos transportes não conseguissem competir com as lanchas dos “irmãos separados”, pelo menos retirariam os padres da dura faina de viajar em barcos, cuja vida andava por um fio para perecer nas correntezas do Amazonas.

Assinalei em anteriores parágrafos que, mesmo a documentação agostiniana não tendo mencionado construções de outros espaços de formação educacional protestante, localidades rurais e sedes paroquiais não deixaram de ver surgir igrejas e templos evangélicos. Como ambas as religiões procuraram utilizar-se de diferentes linguagens comunicacionais

para propalar seus ensinamentos cristãos entre os marajoaras, quando os aparelhos de alto-falantes começaram a se popularizar nas capitais, fizeram questão de instalá-los em suas igrejas, julgando estarem munidas dos melhores equipamentos de som à inculcação de sua doutrina cristã.

Nasciam, por esses fins, outros lugares e suportes de expressões da *Guerra Santa*. Em 1962, o pároco de Salvaterra, pretendendo mostrar a mídia utilizada pela paróquia para fazer frente aos protestantes, noticiou que, durante dois meses, por meio dos melhores alto-falantes da localidade, ajudado pelo presidente do Centro Agostiniano, duas vezes por semana executavam programas e notícias religiosas.<sup>595</sup> Em 1992, o pároco de Portel, ao comunicar a necessidade de a paróquia adquirir três novos alto-falantes, devido aos antigos já estarem “roucos e cansados de tantas lutas”, recolocava tensões e disputas entre a “Voz Católica de Portel” e a “Voz da Assembleia de Deus”. “A ‘Voz Católica de Portel’ é uma instituição. É um instrumento de divulgação das coisas da Igreja que os padres antigos idealizaram. É tão popular que até a perda de um chaveiro é divulgada. Aos domingos, às 6h30m. da manhã, quando quase todo mundo está dormindo, as “bocas de ferro” da torre anunciam com músicas religiosas a proximidade da missa das 7h. Imediatamente escuta-se a “Voz da Assembleia de Deus”. Mas quem fala mais alto é a voz da Igreja”.<sup>596</sup>

Se a Voz Católica de Portel, em 1992, falava mais alto aos domingos, deixando os padres com ar de vitória naquela arena de disputa de sons, anúncios e pregações, não podiam esquecer o “estardalhaço” feito pelos protestantes, em novembro de 1974, ao sediarem, naquela cidade, a Convenção Evangélica do Pará. Nesse contexto, o pároco entristecido reconhecia terem os “irmãos separados” conseguido deixá-los “muito carejados”. A longa semana de forte propaganda protestante tomou conta de Portel e atraiu número considerável de moradores, inclusive católicos. Para não “entregarem o ouro de mãos beijadas”, os padres convocaram os paroquianos a participarem de um cursinho sobre o livro *E Ele viveu entre nós*. Mesmo sentindo a força da programação pentecostal, a superação de expectativas e a profunda mobilização promovida na cidade, o pároco registrou ter sido bastante frequentada a atividade por ele realizada.

O enraizamento, a expansão e a consistência do protestantismo, em Portel, era de conhecimento dos agostinianos. A documentação eclesiástica, quando tratou do assunto, justificou que o quadro já havia sido mais triste, pois aquela paróquia só foi incorporada definitivamente à Prelazia em 1964. Assim, o abandono espiritual no qual ficaram esquecidas aquelas populações urbanas e, especialmente, rurais, na concepção católica, as fez facilmente serem atraídas pelo discurso “enganoso” dos “hereges filhos de Lutero”.<sup>597</sup> Em 1998, o *Livro do Tombo* expressava: “Devido nossa presença tardia, a Igreja protestante é numerosa e seus membros bastante ativos. No interior esta presença também é muito forte”. Em Breves, como é possível imaginar, há também uma atuação expressiva.

Em 2000, os padres procuraram explicar os motivos daquela “intrusa” e visível presença. “As igrejas protestantes pentecostais perturbam estes fiéis católicos desamparados, muitas vezes, por falta de acompanhamento, de presença do sacerdote ou líderes formados e responsáveis. Gente de boa fé, mas com fome, enfermidades, sem dinheiro, estas seitas oferecerem curas, salvação imediata, milagres, além de intimidar suas consciências com o perigo de se condenar se não seguem suas inspirações”.<sup>598</sup> Nessa mesma pista em que justificativas católicas transitavam para explicar os incômodos protestantes, frei Manoel Gonzalez comentou: “Temos muitos problemas com os protestantes, pois existem muitas igrejas e seitas de muitas denominações a explorar o povo. Como, na maioria das vezes, as pessoas são cegas, pobres economicamente e ignorantes na fé cristã, tornam-se presa fácil para o discurso ilusionista dos pastores”.<sup>599</sup>

Católicos e protestantes recriaram e alteraram o cotidiano marajoara. Em diferentes contextos e espaços estavam sempre se encontrando e comumente se galvanizando. Em 1990, o conflito alcançou o cemitério de Portel em dia de finados. Antecipando-se aos católicos, os protestantes instalaram seu sistema de som para a celebração, no final da tarde, em frente à capela do cemitério, apossando-se do ambiente sagrado. Quando os católicos chegaram para arrumar o espaço destinado à missa dos finados, depararam-se com o novo cenário pronto para o espetáculo religioso pentecostal. Contrariamente, o que as pessoas assistiram foi um “racha garganta” entre os dois grupos, quase chegando ao extremo

do corpo a corpo. “Os cristãos não deixaram os crentes fazerem o culto, que depois acabaram abandonando o local, pois perderam a parada. Às seis horas, começamos a celebrar a santa missa”.<sup>600</sup>

Na mensagem escrita para o programa da festividade de N. Sr.<sup>a</sup> de Nazaré, no ano de 2001, D. José Luis Azcona chamou atenção para o modo como os protestantes negam-se a acolher as festividades católicas de Portel. Em sua concepção, a grande indiferença e intolerância religiosa enfraquecem política e religiosamente a vida do município. Lamentando, escreveu: “Por meio da procissão, o povo de Portel, publicamente, de modo oficial, externa socialmente o que leva no coração. [...] Pena que os nossos irmãos separados não se unam a este coral secular profetizando pelo Espírito Santo em honra da Mãe de Deus e do Povo Dele e de modo especial, de nosso povo tão sofrido”.<sup>601</sup>

Se do lado católico é fácil convidar o protestantismo para uma celebração comunitária, do lado protestante é difícil contar com a adesão do catolicismo. Mesmo que o cristianismo seja a religião pioneira de presença europeia na América, justificando sua fundação com os primeiros cristãos perseguidos pelo império romano por disseminarem os ensinamentos de Jesus Cristo, a maneira como a reforma luterana expôs a Igreja romana para o mundo abriu fendas para um infinito conflito religioso. A pouca utilização da *Bíblia*, a falta de segurança no plano da salvação, o apego ao paganismo e à mitologia ou “à intervenção de amigos na corte do céu”, tanto para pedidos quanto para a confissão, a apresentação de um Deus cruel e vingativo, além de combaterem essas dimensões, a concepção protestante condenou a água benta, rosários, relíquias, benzeduras, sinal da cruz, justificando que esse excesso de superstição levou à incredulidade e ao desinteresse do homem para um encontro mais íntimo e profundo com o sagrado.

Era preciso, a partir de sua presença, conforme redigiu a mística protestante, reconstruir a mente humana contaminada por aqueles universos pagãos. O caminho, portanto, era introduzi-la na lógica moderna, racional e objetiva de religião, pois, fazendo cerimônias pueris, acreditando em milagres e peregrinações, o homem continuaria marginalizado tanto no plano espiritual, quanto no plano material. “É importante situar que a abertura da Amazônia ao capital internacional norte-americano

teve como um de seus sustentáculos a filosofia protestante. “Religião e comércio são servos que, unidos com a bênção de Deus, servem para a promoção dos interesses mais nobres e mais altos da humanidade”,<sup>602</sup> redigiu, na primeira metade do século XIX, o missionário James Cooley Fletcher (1823-1901). Julgando-se detentores de visões mais altas que os missionários católicos, pastores proclamaram o desenvolvimento da região amazônica como sinal do desenvolvimento espiritual de sua gente.

Para a ética protestante deixar o espírito se contaminar pelos velhos costumes de religiões pagãs, como continuava incentivando a fazer o catolicismo, era prova cabal de sua incivilização e mergulho permanente no espírito das trevas. Somente o contato com o pensamento esclarecido poderia purá-los dos vícios da fé católica, libertando-os da exclusão completa a que estavam submetidos. Desse modo, defensores do liberalismo, do pensamento científico e moderno, de uma política econômica em larga escala, via avanço capitalista em todas as áreas do desenvolvimento técnico, a filosofia protestante forçou a Igreja Católica a revisões que lhe foram muito caras ou a adotar política pastoral que pudesse competir com sua orientação ministerial.<sup>603</sup> Mesmo que constituições desde o Império, já apontassem para a liberdade religiosa, gestando para o contexto contemporâneo práticas de tolerância e respeito a expressões diversas de cultos sagrados, ainda hoje católicos e protestantes continuam a se insultar e fazer do território marajoara palco de Guerra Santa.

## **6.2 O padre contra o prefeito**

Em defesas de seus princípios, dogmas e interesses, o exasperado diálogo entre católicos e protestantes em muitos espaços torna-se de surdos. Nos Marajós, entre as décadas de 1990 e anos 2000, houve tentativas para a realização de celebrações ecumênicas. Contudo, as aproximações fracassaram, talvez pelo modo diferente de conduzir a prática cristã. No olhar dos padres agostinianos, o insucesso ocorreu porque os pastores utilizaram espaços de cultos especiais para cooptar à sua Igreja, membros da Igreja Católica.

O ecumenismo em Marajó é uma utopia. Tudo que você faça por aproximar dos “irmãos separados”, no final vai contra você. Na teoria protestante, a Igreja Católica não é importante, mas Jesus Cristo. Eles tiram a importância da Igreja para que o povo católico se desligue do catolicismo. Depois que você adere ao discurso e a regra deles muda completamente. Na Assembleia de Deus, o cristão fica vigiado, suas liberdades são tolhidas. Se de repente alguém sente necessidade de sair, eles usam um discurso ideológico de que está condenado ao fogo do inferno, que deixa a pessoa em pane. Que Igreja é essa que oprime, onde o cristão não pode fazer seu exame de consciência e optar de modo livre por sua formação e vida cristã?<sup>604</sup>

Frei Cleto Millán ainda contou que, até chegar a Afuá, nunca tinha se deparado com um protestante. Assim, logo ao se encontrar com muitos deles e perceber suas atitudes, ficou assustado, especialmente por desrespeitarem os próprios espaços sagrados do catolicismo. Tomou conhecimento de que, em capelas rurais, o pastor pregou para convencer os católicos a aderirem à religião protestante. Decidiu, então, declarar guerra contra seus concorrentes por espaços e almas. “A sedução é muito grande, os filhos das trevas são muito mais espertos que os filhos da luz”.<sup>605</sup> Desse modo, o padre proibiu os católicos de participarem de cultos protestantes, mesmo em celebrações especiais como colação de grau, momento comum em que alunos, por suas relações de amizade, sejam católicos ou protestantes, geralmente frequentavam as duas celebrações.

A atitude do pároco aconteceu quando, segundo ele, durante um culto de formatura, na Assembleia de Deus, a secretária de Educação, antes assídua participante da Igreja Católica, “dobrou os joelhos e aderiu à seita protestante”. O fato serviu de alerta para que os católicos estivessem atentos aos movimentos e táticas protestantes, analisou o padre. A decisão tomada pela secretária, “mulher adulta, formada, no calor da emoção deixar-se dominar por palavras ilusionistas do pastor”, era, para frei Cleto, sinal claro de iminente ameaça de adesão ao protestantismo por parte do povo católico de Afuá. Para evitar a repetição daquele fato, porque expressava a derrota do catolicismo, o padre exigiu que as cele-

brações de colação de grau fossem realizadas ao mesmo tempo em ambas igrejas. “Quanto mais distantes estivermos deles, melhor será para nós”.

Conforme dados apresentados por esse pároco, Afuá é a única paróquia da Prelazia de Marajó onde as igrejas protestantes estão diminuindo. Nas últimas pesquisas divulgadas pelo IBGE, as igrejas protestantes viveram uma queda, de 16% para 13,71% naquele município. Já nas outras paróquias, a Igreja Católica recuou. Esse religioso contou que, ao voltar de Breves, viajando pelo Furo Grande, ficou assustado com grandes serrarias e apenas duas capelas. Em Breves, os protestantes são 19,88%, em Melgaço 31,47%, a terceira maior, e em Bagre, que ficou muito tempo desassistida de sacerdotes, apresenta índice de 34%, sendo a paróquia mais protestante de todo o Pará.

No entendimento do padre, os protestantes, ao utilizarem métodos científicos, apresentam-se, nessa arena de cooptações, mais preparados para introduzirem-se no meio do povo católico. Isso explica porque esforçar-se, cotidianamente, em orientar o povo de Afuá para se manter distante dos sedutores pastores evangélicos. “Nosso povo não é culto, não tem como se defender, vive numa fé ainda pautada na religiosidade popular, apesar de todo o trabalho pastoral que procuramos desenvolver. Como o engano é muito grande, os pastores prometem tudo, prosperidade temporal, você confia e perde sua fé. O melhor é manter a distância”.<sup>606</sup>

Os protestantes, vistos pelos católicos como dominadores de consciências, interesseiros, gananciosos, usurpadores da boa índole do povo e de seus bens físicos e espirituais, em Afuá, constituíram grupo a ser fortemente contestado e mantido em permanente vigilância. Afastar-se de seus caminhos e de suas práticas era senha para a vivência do catolicismo no vasto território marajoara. A realidade política local, porém, era uma forte aliada não somente para o enraizamento do protestantismo naquele imenso pântano, mas também para sua expansão. Miguel Santana, prefeito municipal em dois mandatos (1997-2000 e 2001-2004), desde sua primeira gestão, conforme depoimento de Frei Cleto, optou por fazer uma administração excludente, sendo evangélico “dotou as vilas protestantes de tudo: escola polo, água, posto de saúde. E às vilas católicas? Deu-lhe sua indiferença, deixou-as ao Deus dará”.

Naquele clima, o prefeito, “que parecia um pastor”, tornou Afuá um centro de visitação e difusão do protestantismo. Frequentemente, o município recebia pastores de diferentes cidades brasileiras, inclusive de São Paulo, os quais eram convidados a acompanharem o gestor em sua comitiva pelo espaço rural. O padre não duvida que essas viagens, além de tentarem vender a imagem de uma municipalidade de forte presença evangélica, constituíram-se em grande movimento proselitista. Ao utilizar métodos atraentes, como convite para jantar ou ofertas de benesses da administração pública, o prefeito pretendia “dobrar pessoas para o protestantismo”. “Nesse período, a igreja protestante tão beneficiada, aparecia diante da sociedade como se fosse uma Igreja muito poderosa, organizada para planejar atividades evangélicas e sociais”.

Diante desse quadro, Frei Cleto, embasado em observações e orientações de D. José Luis Azcona, começou uma forte campanha junto aos católicos de Afuá para que, no período de eleições, não votassem em candidatos protestantes. Tomando como referência o triste retrato da realidade ribeirinha, deixado pela administração protestante, especialmente o abandono às comunidades católicas, o padre entendia a prática excludente, da gestão pública, como uma tática sabiamente pensada para enfraquecer o catolicismo no município justamente onde estavam assentados seus pilares: nas CEB’s.

Se o pároco fica numa atitude passiva, a coisa pega muito contra a comunidade católica, porque supõe dar espaço para eles. Por isso que, digamos, o trabalho pastoral tem que contemplar essa parte de defesa, essa atuação de esclarecimento da prática política, porque isso é uma situação de injustiça e discriminação condenada pela Constituição Brasileira, que não acata privilégios de uns sobre os outros, por motivo nenhum e, principalmente, religioso. Ninguém deve ser privilegiado ou prejudicado.<sup>607</sup>

Foi nessa efervescência que, em 15 agosto de 2003, o prefeito Miguel Santana encaminhou à Câmara Municipal o Projeto de Lei 009/03, visando doar um terreno com 505,96 metros quadrados à Assembleia de Deus,<sup>608</sup> cuja finalidade, conforme sua mensagem apresentada ao legislativo, era a “construção de um prédio capaz de abrigar um auditório

e várias salas para funcionar com secretaria, haja vista que hoje Afuá é o Centro Regional que abrange os municípios de Afuá, Anajás, Chaves e parte de Breves. Esse terreno se enquadrará dentro dos projetos da Igreja, razão pelo qual o prefeito sensibiliza-se com os argumentos do pedido do Pastor da Igreja para doação do mesmo”.<sup>609</sup>

Ao tomar conhecimento da existência do projeto, o pároco de Afuá ficou completamente preocupado com os rumos dados pela administração à gestão e uso da coisa pública. Na sua leitura, a atitude do prefeito era o ápice das injustiças nas quais o poder político local tinha mergulhado a hierarquia eclesiástica e o povo católico do município, pois declarava sumária prioridade à religião do gestor. Em documento encaminhado à população do espaço urbano e rural, Frei Cleto Millán elencou várias atitudes adotadas pelo prefeito Miguel Santana, explicitando indiferença à Igreja Católica.

No contexto em que o Projeto de Lei ganhou publicidade, os católicos haviam iniciado, por meio da Associação Amigos da Nova Igreja Matriz de Afuá, grande campanha para arrendar fundos à construção do novo templo dedicado à N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição. Considerando a especificidade do terreno da cidade sobre pontes e as dimensões planejadas para a obra, o projeto arquitetônico consumiria a área do antigo salão paroquial. Nessas condições, era inadmissível, para os católicos, o fato de a prefeitura doar faixa de terra significativa e em posição estratégica à Assembleia de Deus, quando historicamente todo o terreno onde a cidade está assentada, pertence, por direito consuetudinário, à padroeira e mãe dos afuaenses, doada pela sua primeira moradora, dona Micaela Arcanja.

Em seu escrito, o pároco procurou noticiar aos populares como o prefeito vinha se relacionando com a Igreja Católica. Na reunião com autoridades políticas do município, em agosto de 2003, organizada pela associação católica, com a finalidade de apresentar o projeto da nova matriz, o prefeito não compareceu. Na sequência, a associação solicitou uma audiência com o mesmo gestor, não lhe sendo concedida. A diretoria da festividade de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, no biênio 2003-2004 também tinha provado da indiferença de Miguel Santana, quando não foi recebida em reunião na qual solicitaria patrocínio para a confecção dos programas da

feira. A paróquia, então, recorreu ao prefeito de Anajás, Sr. Mundico, que não somente financiou os programas, como também se dispôs a trazer a banda municipal de música para tocar na procissão da santa. Questionando frequentemente ações e intenções do prefeito protestante, a Igreja Católica, sob o comando do padre, decidiu ser preciso inteirar-se melhor do assunto em tela, procurar orientações jurídicas, apoio político e ir para a trincheira, porque entendia que a intenção do gestor não era apenas para os protestantes construírem um auditório com o objetivo de sediar convenções evangélicas no município, mas também erigir no espaço o maior templo da Assembleia de Deus de toda a região marajoara.

Naquele agosto de 2003, o grande dilema da Igreja Católica era não saber quando a câmara colocaria o projeto em votação. Os documentos confeccionados pela Paróquia de Afuá expressam clareza das principais armas à disposição do prefeito para vencer aquele duelo. A princípio, entre os onze vereadores da Casa de Leis de Afuá, o gestor contava com a adesão de oito. Desses, um vereador declarava-se protestante, mas o restante fazia parte da bancada do governo. No apagar das luzes de 18 de fevereiro de 2004, Miguel Santana, sem respeitar o regulamento interno da Câmara, que determinava pelo menos 24 horas de antecedência para a inserção de qualquer pauta numa reunião ordinária, entregou ao presidente da Câmara o Projeto de Lei, pedindo-lhe que fosse votado no dia seguinte.<sup>610</sup>

Ao tomar conhecimento da notícia, o padre imediatamente foi à rádio da cidade e divulgou um pronunciamento contra a atitude do gestor. Em seu discurso, convocou o povo católico a comparecer à tarde na praça da câmara, visando pressionar os vereadores para não aprovarem o referido projeto. Sentindo não ser suficiente aquela convocação, no dia seguinte, ainda bem cedinho, o religioso organizou um carro-som e percorreu as ruas da Veneza do Marajó, objetivando chamar pessoalmente a comunidade católica ao ato público. Aproveitando a oportunidade, denunciou manobras elaboradas pelo prefeito e suas medidas impositivas contra os 85% dos habitantes declarados católicos do município. Os novos confrontos entre católicos e protestantes estavam anunciados. A partir dali, outros embates, jogos de poder e estratégias ganhariam múltiplas ressonâncias e desdobramentos.

Ao saber da atitude do padre, o prefeito mandou preparar um potente som e o instalou fora da câmara, com o intuito de desarticular o planejamento dos católicos. Entretanto, não conseguiu abafar o coro de vozes da comunidade local que, aproveitando-se dos primeiros ecos da *Guerra Santa*, inseriu ali suas, até então, inaudíveis queixas sociais e interesses pessoais. O semanário *A Gazeta de Macapá* apontou que o clima de tensão trazia inúmeras reclamações, como o descaso com a saúde, a apropriação ilegal de terra por parte da prefeitura, a falta de fiscalização da Vigilância Sanitária, a prática ditatorial da gestão pública e o conjunto das irregularidades que tempos depois condenaram o prefeito.<sup>611</sup>

O relatório redigido por frei Cleto demonstra que o povo católico lotou a câmara de maneira nunca vista, cantando, batendo palmas e esquentando o clima da revolta. “O prefeito não estava presente, porque não teve coragem de se enfrentar com o povo católico, porém, um funcionário da prefeitura filmou tudo o que ali acontecia”.<sup>612</sup> O medo da Igreja Católica, todavia, era que, apesar de toda a pressão popular, o poder Legislativo aprovasse o Projeto de Lei pelo fato de o prefeito contar com ala majoritária, naquele momento 7 contra 4. Era preciso uma atitude inteligente para mudar o prescrito. Depois de quase todos os vereadores posicionaram-se, o vereador Eliudo Pinheiro, do grupo de oposição, conhecendo o regulamento interno da Casa de Leis e compreendendo a necessidade de transferir a votação para o próximo mês a fim de ganhar tempo e tentar outras mobilizações e articulações, ao usar a palavra extrapolou o horário da reunião e conseguiu seu intento. Na sequência, houve outros acordos e reuniões, novos discursos, velhas tensões e táticas de cooptações de ambos os lados.

Os pastores protestantes, Raimundo Nonato e Jadson Borges, ao serem entrevistados pelo repórter do *A Gazeta*, demonstraram estar calmos à espera do veredicto final, pois depositavam assegurada confiança no “poder do prefeito em relação à maioria da câmara”. Apontaram ser Afuá um polo da Assembleia de Deus que supervisionava mais de 12 templos, porém carente de espaço para desempenhar as atividades sociais. “Mas estamos falando para os fiéis não entrarem em conflito, no dia da votação vamos ficar orando”.

D. José Luis Azcona, em carta redigida pelo pároco, ao tomar conhecimento do barril de pólvora em que se transformou Afuá, imediatamente posicionou-se no artigo *A cidade de Afuá, Marajó, revoltada contra o prefeito e os vereadores*, publicado no *O Liberal*, jornal da grande imprensa paraense. Em linguagem ferina e chocante, o prelado saiu em defesa do padre e da população católica local, adjetivando o ato do prefeito como arbitrário, fatídico, tirânico, absolutista, antidemocrático, arrogante, marginal, fanático, inconstitucional, catastrófico, ilegítimo, discriminador, excludente, desumanizador, perigoso, perverso, desestabilizador do social.

Entre outros argumentos apresentados para os vereadores não se deixarem “sujeitar a pressões ideológicas” daquele que se julgava “senhor e dono de Afuá”, pois o ponto de partida da atividade política é a “dignidade inalienável da consciência”, D. José Luis Azcona recuperou o sofrido quadro do desenvolvimento humano do município. Por estar situado entre os 12 piores em qualidade de vida, envolvendo educação, renda e longevidade, o bispo demonstrou que aquele desnecessário litígio desvirtuava a atenção do poder executivo e legislativo de preocupações essenciais, prioridades sociais básicas à vida da população de Afuá. Atestou que a cidade clamava urgente por outras construções públicas, entre elas destacou uma nova agência para os correios, banco, ampliação do hospital, auditório municipal e, especialmente, um posto de bombeiros, considerando a singularidade da habitação urbana ser, na sua maioria, de madeira, propensa a incêndios e rápidas destruições.

Enquanto o prelado de Marajó articulava, a nível estadual, contra a posição assumida pelo prefeito, enviando também documento aos vereadores católicos do município e pedido de fidelidade à Igreja e aos 85% do povo católico, na Paróquia de Afuá o clima era de grande organização, constantes reuniões e elaborações contínuas de textos, gritos de guerra, faixas e cartazes. Inicialmente, sob orientação jurídica encaminharam ao juiz de Direito da Comarca de Afuá uma Ação Popular, com mais de 1.000 assinaturas, alegando inconstitucionalidade do projeto. O padre contou haver, naquele contexto, muitos moradores interessados em endossar a manifestação, mas mostraram-se receosos de retaliações por terem vínculo empregatício com a administração pública municipal.

Ao espaço rural,<sup>613</sup> expuseram a situação e conclamaram todas as CEB's para o dia 23 de março, às 18h, quando aconteceria a reunião final para votação do Projeto de Lei.<sup>614</sup> Diferentes documentos e convocatórias foram redigidas pelo poder regular para demonstrar aos vereadores que o político católico, quando se encontra numa encruzilhada daquela, “era necessário obedecer a Deus antes que aos homens”. Junto dessas mensagens, recorrentemente assinalaram que votar a favor do Projeto de Lei era cometer um grande erro político, pois ofenderiam os sentimentos religiosos do povo católico, detentor do poder de escolha de quem deveria ser ou não eleito e reeleito, por ser maioria absoluta no colégio eleitoral do município. Entre os vereadores católicos, estava o relator da Comissão avaliadora do projeto, Sabá Santana, coordenador de 90 CEB's da Diocese de Macapá, muitas delas em fronteira com Afuá, e, por isso, contava com número significativo de moradores eleitores do município em litígio.

Com grande habilidade e utilizando sua força política eclesiástica, a Igreja convocou uma estratégica reunião em Macapá. O grupo foi formado por Dom Carlos, bispo auxiliar de Belém e bispo em exercício de Macapá, D. José Luis Azcona e frei Cleto Millán, além do convidado especial, Sabá Santana. A proposta era convencer o vereador a posicionar-se contra o Projeto de Lei, pela sua ilegalidade e por ser um ato que poderia provocar a exacerbação do conflito e a exumação de todo o grupo político no poder. O vereador reclamou de perseguições por parte da Igreja, porque o padre transformava suas missas em palanque para denegrir a imagem da classe política local. A falta de diálogo e a intransigência de padre Cleto, para Sabá Santana, estavam afastando os católicos da Igreja. O pároco por sua vez, denunciou o contínuo ato de vigilância de seus discursos, ações praticadas pelo prefeito e apoiadas pelos vereadores situacionistas. Acenou, diante das outras autoridades eclesiásticas, estarem seus sermões em gravação por um espião infiltrado na Igreja a mando do prefeito. “O padre não pode ficar calado diante das injustiças. A situação era complicada, pois espiões vigiavam todos os meus passos. Levavam minhas homilias e colocavam em reuniões para encontrarem alguma prova que pudesse depor contra mim”, assinalou frei Cleto, ao lembrar daquele recente e conflituoso tempo.<sup>615</sup>

Segundo o pároco, no retorno a Afuá, deparou-se com um medo generalizado por parte da administração pública em função das proporções que ganhava a Guerra Santa. Os anteriores acordos estabelecidos com os vereadores haviam sido quebrados. Nas conversas com essas autoridades, usando a palavra escrita como arma de intimidação, o padre tornou público ao grupo político um forte pronunciamento elaborado para ler na rádio afuaense Madejus. Solicitado por Sabá Santana a não publicização do documento, porque prometeu apresentar parecer contrário ao Projeto de Lei, Frei Cleto disse ter guardado aquele instrumento de combate para usá-lo caso o cerco se fechasse contra os católicos.

A movimentação de ambos os lados não cessava. Enquanto católicos se preparavam para o grande dia 23 de março de 2004, planejando minimamente estratégias a serem adotadas, à espera das populações ribeirinhas e da presença dos meios de comunicação de Macapá como o semanário *A Gazeta de Macapá*, a Rede Amazônica de Televisão, a TV Amapá e a TV Tucuju de Macapá, os protestantes apoiados pelo prefeito, sabendo da identidade festiva marajoara, apropriaram-se de ferramenta atrativa do mundo católico, organizando para a hora da votação uma grande programação, na quadra de esportes, com bingos gratuitos, no intuito de “seduzir”, desarticular e “manobrar” a população católica da passeata para a festa.

O tão esperado e temido dia chegou. O prefeito, com medo da reação popular, tentou uma última cartada para desmobilizar o movimento católico. Solicitou a Sabá Santana que fosse à paróquia e marcasse uma reunião com o bispo, o pároco e sua bancada, no máximo seriam 10 pessoas. Aceito o pedido, na reunião o prefeito se mostrou muito assustado com a agitação da cidade, os perigos em evidência e as profundas consequências que poderiam trazer à história do município. O gestor comentou haver pessoas armadas prontas para se aproveitarem da situação para quitar velhas rixas políticas. Em entrevista ao repórter do *A Gazeta*, Miguel Santana falou que as mobilizações contra o projeto eram religiosas, com um cunho de incentivo de seus opositores. Destacou esforços da administração para promover diálogos com o padre Cleto e o bispo, mas eles não aceitaram nenhum acordo. “A situação foi aproveitada pelos meus adversários políticos que minaram a situação.

Não consigo ver a ilegalidade deste projeto, o que for construído ali será para fins sociais e não estou beneficiando a Assembleia de Deus em detrimento da Igreja Católica, nunca deixei de ajudar a qualquer entidade, mas acho que cabe aos vereadores analisarem isso”.<sup>616</sup>

Na ótica do pároco, a Igreja cansou de ser enganada. Não poderia ficar de braços cruzados esperando o pior, pois “o engano e a traição estavam consumados contra mim e a Igreja Católica”, expressou frei Cleto. Segundo ele, acordos foram feitos mas nem um o poder político respeitou. O medo havia sido produzido por ele mesmo. Então, explicitar que poderia haver pessoas armadas era uma tática para não aceitar sua iminente derrota diante da população que o aclamou como administrador, mas que por suas atitudes antidemocráticas, autoritárias e excludentes, tornou-se sua principal rival.

Os nervos fervilharam. A palavra foi a última arma manipulada pelo prefeito para tentar contornar o insurgente movimento. O pároco, entretanto, não conseguiu ficar calado por muito tempo, ouvindo aqueles “argumentos terroristas” para desbaratar sua mobilização social. Mesmo sob orientação e pedido de D. José para agir com maior tranquilidade; naquele momento, padre Cleto afirmou não poder desfraldar seu povo, confiava que a comunidade católica faria uma manifestação pacífica e, portanto, ela seria realizada conforme o planejado. O prefeito tachou o padre de intransigente, o qual respondeu que o assunto era evangélico. Frente aos acontecimentos, a cidade organizou-se para participar ou assistir a maior manifestação de protesto católica, até então, vivido pela história de Afuá e possivelmente dos Marajós.

Da frente da capela de cada bairro da cidade, pessoas com faixas, cartazes e a bandeira do padroeiro seguiram à praça da matriz. Chegando lá, uniram vozes e começaram a entoar gritos de guerra como “Rei, Rei, Rei, Jesus é nosso Rei! Mãe, Mãe, Maria é nossa Mãe! Vereadores católicos, o povo não esquece! O povo unido, jamais será vencido!” e cantos, ajudados pelo carro-som que também permitia escutar à distância, hinos dedicados à N. Senhora e a Jesus Cristo, leitura de mensagens, textos sobre a inconstitucionalidade do projeto e do desrespeito das autoridades públicas com os afuaenses. Sacralizando todo o movimento, a passeata partiu com mais de 1.000 pessoas conduzidas

pelo andor e estandarte de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição e a cruz de Cristo em direção à praça da câmara. Os símbolos da defesa católica na Guerra Santa estavam fortemente apresentados.

O *A Gazeta* noticiou que por toda a cidade, desde a manhã no dia “D” da votação, não se ouvia falar em outro assunto. Os bicitáxis anunciavam, em suas caixas de sons, frases contra a aprovação do projeto, assim como a rádio Madejus, recorrentemente conclamava o povo para o ato público e expressava-se contrária à atitude de doação do administrador. “Nos gabinetes, uma série de reuniões realizadas antes do horário previsto para a sessão da Câmara, às 18h. Prefeito com os vereadores; vereadores com o prefeito; advogados e o juiz; prefeito e religiosos”.<sup>617</sup>

Assim, com o título da matéria *Não deu*, o semanário tornava pública a decisão do juiz Alessandro Ozanan de suspender a votação do projeto, dando ganho de causa para católicos, moradores tradicionais e vereadores opositores ao gestor público. Diante do interdito, o prefeito afirmou que iria recorrer, mas a exposição de sua imagem na mídia, nos Estados do Pará e do Amapá e no próprio município, junto aos vereadores, enfraqueceu as forças políticas locais a retomarem o malfadado projeto. No dia 28 de março de 2004, cinco dias depois do ato público, Cleto Millán, em documento espalhado e divulgado nos principais meios de comunicação do município, convidava a comunidade católica para uma missa em ação de graças por realizarem grandiosa e vitoriosa mobilização e conquistarem da justiça liminar em resposta à ação popular contra o polêmico Projeto de Lei sobre o terreno a ser doado pela prefeitura à Assembleia de Deus. Era a festa de uma provisória vitória que agregou diferentes motivações, denúncias, grupos sociais, mas especialmente evidenciou a força política e religiosa de um singular padre agostiniano que, em defesa do catolicismo pelo território marajoara, projetou-o para além dos raios da vida eclesiástica.

Os ecos desse conflito ressoaram nos dois lados dos Marajós. Para além da filosofia religiosa defendida por católicos e protestantes, objetivando expandir os raios de suas missões e os usos e apropriações do episódio, estava o modo como essas religiões viveram mediações com populações amazônicas. Mesmo que o catolicismo apresentado pelos pa-

dres agostinianos, nos primeiros 30 anos de presença da Ordem na região, nem sempre tenha sido sensível à valorização de manifestações de religiosidade popular, historicamente apresentou maior respeito e lutou por imiscuir-se em códigos e práticas culturais locais, defendendo a formação de uma consciência política e emancipação social das gentes marajoaras.

De outro modo, assentada na expansão do capitalismo norte-americano, nos espaços latino-americanos, o protestantismo, nos Marajós, espelhou visões de uma religião quase sempre preocupada com a implementação de sua doutrina cristã, desrespeitando, muitas vezes, identidades, religiosidades e saberes locais. Igualmente, a formação educacional e crítica de uma população, capaz de defender seus direitos políticos e sociais, não se manifestou em práticas e orientações de pastores e adeptos desse fazer religioso.



Capela dedicada a São Sebastião, no espaço urbano afuaense, um dos santos mais festejados entre campos e florestas marajoaras. Os desenhos do santo e da padroeira dos afuaenses constituem símbolos do catolicismo devocional incorporado pela hierarquia eclesiástica. Também expõem um padrão criado por frei Cleto em outras capelas urbanas e rurais ao trazer sempre a imagem do padroeiro da comunidade e do município. Fonte: Arquivo pessoal (2008).

A permanência de padre Cleto em Afuá estava imbuída de forte significado religioso, político e social para a Prelazia de Marajó, experiência poucas vezes vista na história da presença agostiniana na região. Sua atuação pode ser avaliada como uma grande conquista para a Ordem, porque defendeu com obstinação os princípios do catolicismo sacramental e inculturado numa terra com grandes riquezas naturais, culturais e humanas, mas de expressivos contrastes sociais e submissão popular a antigas lideranças políticas, ranços de práticas coronelistas e clientelistas, como se visualiza na grande maioria dos municípios marajoaras.

Sob seu comando, a paróquia conseguiu construir, com financiamento estrangeiro (*Adveniat*, *Miserior*) e local, a maior matriz contemporânea dedicada a N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, num valor de R\$ 860.000,00. Completam seu trabalho a construção das capelas urbanas com centros comunitários como São Sebastião, N. Sr.<sup>a</sup> do Perpétuo Socorro, Santa Mônica, Santa Rita, N. Sr.<sup>a</sup> do Bom Remédio, além de 34 novas capelas no espaço rural; o Centro da Pastoral Juvenil; o Centro da Pastoral Social; o Restaurante da Criança, projeto social que atende diariamente 100 crianças carentes; além do almoço, participam de atividades culturais, coreografias e formação cristã; e o Projeto Estrela, apoiado pela ONG Haren Alde, com atendimento de cesta básica a 94 crianças carentes.



Nova Matriz de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição em Afuá, marca da opulência e do poder eclesiástico na terra que nasceu sob sua invocação. O início dessa construção mexeu com mitos e lendas do povoado, pois a destruição do velho templo provocaria, na lógica ribeirinha, a fúria da enorme serpente que vivia sob a custódia dos pés da santa. Fonte: Arquivo pessoal, 2008.

Conforme memórias desse religioso, os longos 11 anos do ministério sacerdotal, em Afuá, tornaram-se um rico tempo de aprendizagens.<sup>618</sup> “Eu fiz aqui coisas que na minha vida nunca imaginava em fazer. Cresci muito como pessoa, padre, pastor, tudo isso devo ao povo de Afuá”. Hoje, 27 de março, data em que essa passagem do texto está sendo redigida, padre Cleto Millán Garcia, nascido em Reboledo de la Torre, Província de Burgos, na Espanha, filho de agricultores, primogênito de uma família de sete irmãos, completa 68 anos. Avaliando sua trajetória em terras marajoaras, situado sempre em Afuá, desde quando tomou parte da missão, porque não é religioso “que esquenta a cadeira e rápido vai embora”, por meio de uma longa e rica entrevista ainda expôs fortes marcas de sua vida.

Vim para Marajó para viver a realização de um antigo sonho e um verdadeiro chamado. Para mim foi uma bênção. Apesar de todas essas pedras, essas lutas, sinto-me feliz. Enfrentei muitas dificuldades, a luta que empreendi contra os protestantes e a leviana administração pública, fez de mim um homem perseguido, ameaçado de morte, mas tenho um povo que me ama e me respeita, nunca fui tão feliz na minha vida, quanto estando aqui. Não procuro os aplausos nem o amor, porque estou aqui com uma motivação espiritual, estou aqui para agradar a Deus, cumprindo minha missão como religioso. Foi realizada uma pesquisa e a minha pessoa foi escolhida como uma importante liderança em Afuá, 60% e o prefeito 40%. O padre como líder é algo importante para a Igreja Católica, mas é um tremor para antigos mandatários.<sup>619</sup>

Ciente de sua estada provisória na direção da Paróquia, porque é um estrangeiro em terra de missão, frei Cleto reconhece que, quando a saúde não lhe permitir mais, retirar-se-á de campo. Pelas marcas e transformações que a convivência com as realidades de Afuá, Chaves, Anajás – conformadoras do território onde procurou consolidar a evangelização agostiniana –, provocaram em sua vida pessoal e religiosa, hoje se identifica como marajoara. Certa vez em reunião com a comunidade católica, comentou ter anunciado: “Eu sou mais afuaense do que vocês. O povo ficou assim pensando! Eu expliquei para eles: vocês não

escolheram ser afuaenses, nasceram aqui, eu escolhi. Escolha feita por amor, por doação. Se eu puder quero morrer aqui”.

Acompanhando a trajetória desse padre nos Marajós, em sua atuação com a paróquia, comunidades da cidade e CEB's de campos e florestas, por meio do diálogo com outros religiosos como padre José Antônio, filho de Melgaço, o bispo D. José Luis Azcona e moradores que com ele conviveram, mesmo discordando de seu envolvimento em decisões políticas, por defenderem que lugar de padre é na Igreja, é visível como a vida em missão reconstrói identidades, altera percepções sobre povos e culturas e faz do estrangeiro um ser de intersticial, como poderia dizer Homi Bhabha, pois dificilmente conseguirá voltar a suas raízes operando com os mesmos códigos, linguagens e posturas disponíveis antes de se colocar em dimensões liminares.

Quando o religioso procura ser sensível e respeitar a diferença, encontra caminhos promissores para lidar e traduzir costumes, comportamentos e posições estranhas às suas práticas sociais. Nas trocas culturais estabelecidas com moradores locais, pode assumir papéis inerentes a esses espaços, influenciando a emergência de atitudes sociopolíticas e religiosas de caráter universal no local.<sup>620</sup> Nesse entremeio, palavras de padre Cleto tornam-se esclarecedoras, porque apontam como procurou lidar com populações marajoaras e seus modos de vida.

A gente começou observando calmamente esse jeito de ser marajoara, foram anos de muita aprendizagem, até conhecer as coisas melhores. Aprendi muita coisa bonita da identidade desse povo: a acolhida, a humildade, a paciência, o saber lidar com o sofrimento, a partilha. Chamou muito a minha atenção a capacidade de acolhida, as casas ficam lotadas de pessoas, sempre cabe mais um; o que se tem, dá para todo mundo, coisas que em nossa cultura européia não acontece, ali há um individualismo muito forte.

Ao experimentarem a vida na encruzilhada de seus modos de ser estrangeiro nos Marajós, muitos religiosos como frei Cleto, Faustino Legarda, padre Gallo, D. José Luis e tantos outros que vieram para consolidar a

experiência missionária e depois voltar à Província, alguns para aquinhoar altos cargos na burocracia e hierarquia eclesiástica, alteraram completamente seus comportamentos e leituras de mundo. Mesmo que nem sempre tivessem conseguido tolerar expressões culturais locais, especialmente em seus rituais de religiosidades e singulares saberes, porque estiveram a serviço de um projeto de evangelização sacramental, não se pode esquecer seus esforços para tentarem inculturar-se nos ritmos de ser e viver locais e suas opções para morrerem em território de provisória permanência.

Nas ambiguidades e contradições que o ser humano é forçado a experimentar, quando precisa lidar com códigos comunicacionais e culturais desconhecidos e instáveis, Cleto Millán assumiu um projeto de evangelização e social muito caro à sua condição religiosa. Ao desafiar e exigir mudanças de postura de poderes dominantes acostumados a festejar decisões convenientes aos seus interesses, mas socialmente injustas, amargou retaliações, tristezas, ameaças. Firme em suas posições, ainda comentou:

Para mim foi motivo de muito sofrimento, mas tinha que ser fiel à Igreja e ao povo católico. Se eu não entrasse nessa parada, Afuá seria uma outra cidade. A igreja poderia estar vivendo uma catacumba. Toda guerra tem seus mortos, eu não conheço guerra sem mortos. E os mortos são os que se afastaram da Igreja, porque não concordaram com minha atuação. O que a história falaria de nós, pela nossa omissão? Agora falam que somos culpados por essas pessoas deixarem a Igreja, mas eu continuo as convidar para a unidade, a vida comunitária na presença de Jesus e N. Sr<sup>a</sup> da Conceição. Diante disso, vai se divulgando uma má interpretação de minha pessoa.

A visão de mundo, de Igreja e de sociedade desse padre permitem conexões com o tempo de sua formação, experiência sacerdotal e social. Frei Cleto foi ordenado em 1964, auge das discussões do Vaticano II, desdobrou e aprofundou esse novo tempo de ser religioso em várias experiências antes de *inculturar-se* no *Coração da Amazônia*. Viveu a prática de professor de filosofia num seminário de São Sebastião, na Espanha; pároco de uma comunidade recém-fundada em Madri; superior de outra comu-

nidade em Granada; Conselheiro Provincial; professor de colégio e reitor de uma igreja em Motril. Finalmente, antes de vir aos Marajós, fundou e atuou no centro pastoral para imigrantes na Espanha, onde, segundo suas apreensões, despertou sua vocação missionária, pois o centro agregava leigos latino-americanos do Peru, Brasil, Cuba, Bolívia, dando-lhe dimensões dos sentidos de viver os entre-lugares da condição humana e religiosa.

Na luta empreendida para despertar o povo de Afuá a experimentar um sentimento de inquietude e recusa a formas de exclusão religiosa e social, o grande esforço, desse singular agente da fé, para trilhar veredas apontadas pelo episcopado latino-americano, associa-se à Conferência de Medellín, em 1968, a qual “pede que ele se engaje na construção de laços profundos e íntimos, inspirado por um sentimento sincero de partilha, apoiado no mesmo tipo de amor que Cristo devotou aos homens”.<sup>621</sup> Os pilares dessa nova evangelização estimularam esse agente religioso a reorientar sua prática, envolvendo-se com o amplo conjunto de signos, valores e tradições constituintes das identidades culturais da comunidade onde atua. Os sentidos desse novo fazer missionário resultam de uma premissa que exige transformação radical na relação sacerdote e povo. Na esteira de Ruffino, esse novo relacionamento assumiu “papel preponderante na gestação, alguns anos depois de Medellín, da teologia da inculturação: cada cultura na qual o missionário se dispõe a entrar traz, ocultas sob sistemas culturais e significações estranhos, as sementes da Boa-Nova”.<sup>622</sup>

Inserir-se na vida do povo de maneira integral foi uma importante orientação deixada pelo Concílio Vaticano II à ação missionária no mundo hodierno. Partindo de pressupostos inscritos na Conferência do Episcopado Latino-americano (Medellin, 1968), os bispos escreveram que fé e Igreja nascem e crescem no seio de religiosidades culturalmente diversificadas em distintos povos. Essa fé, muitas vezes imperfeita, revelada em níveis culturais inferiores, valores exteriores e efêmeros, torna-se a mina na qual os religiosos devem trabalhar para encontrar a secreta presença de Deus e a luz da verdade irradiadora do mundo. A fé das populações latino-americanas, como a sementeira e mecha fumegante, precisa ser acolhida com sensibilidade, afetividade e respeito pelo religioso, para ser purificada e fazer implodir sinais do Verbo Divino, visando uma conversão autêntica.<sup>623</sup>

Se o documento de Medellin apontou diretrizes para bispos e padres mergulharem nas experiências inculturadas, não conseguiu prever limites e dificuldades que o lidar com religiões afroindígenas representaria para muitos missionários erradicados em terra alheia como os Marajós. No contexto de 1968, ritos, festas e símbolos dessas matrizes religiosas nativas e em diáspora ainda eram latentes, apesar de terem sofrido as mais variadas perseguições iniciadas desde o período colonial. Assim, o peso da missão para a Ordem Agostiniana Recoleta sobrecarregou ainda mais, quando entrou em contato ou tomou conhecimento de ancestrais saberes locais como práticas de benzeções, rituais de incorporação, curas e todo o mundo mágico, mítico, invisível, transcendente que essas expressões e linguagens da história resguardam.

## CAPÍTULO VII

# **(In)tolerâncias da história: poderes locais e rituais afroindígenas**

*A história da humanidade é, também, a história da sua inabilidade para conviver com o outro, com o diferente. Os preconceitos que geram intolerância nutrem-se de alimentos abundantes como o desconhecimento, o desrespeito e a indiferença. A intolerância religiosa, por sua vez, está entre as formas de preconceito mais violentas, pois fere o homem no seu aspecto moral mais profundo, ao rejeitar sua concepção ontológica, gerando reações muitas vezes imprevistas.*

Rita Amaral  
*Intolerância*



## 7.1 Encantarias entre campos e florestas

O ano era 1863. O roteiro, uma visita pastoral pelo Marajó dos Campos. O personagem de destaque, o bispo D. Macedo Costa, o homem da Questão Religiosa no Pará e da I Questão Nazarena. As localidades visitadas: Soure, Salvaterra, Joanes, Monsarás e Condeixa. Em Joanes, uma proibição: deixar de celebrar os mistérios na velha capela que estava para ruir. Logo mais, com olhares repugnantes assistiu: “uma festa de índios em honra de Santo Tomé, com o tradicional *sairé*, dança característica acompanhada de canto monótono”.<sup>624</sup> Em Soure, depois de providenciar a ereção do novo cemitério, o bispo entrevistou o célebre pajé do povoado, “condenando em público suas imposturas”.<sup>625</sup>

O ano era 1932. O roteiro, uma visita pastoral pelo Marajó dos Campos. O redator da memória preservada, o arcebispo de Belém, D. Antônio de Almeida Lustosa, o homem da II Questão Nazarena. O local, Curupuacá, interior de Ponta de Pedras. O fato, tratava-se de um ocorrido no período da Cabanagem, quando São Francisco de Bórgia, para se livrar do furor iconoclasta do movimento, foi deixado sob os cuidados de uma velha escrava. Porém, atraídos pelos “bruxuleios da lâmpada que ardia ante ela”, os revoltosos irromperam de ódio contra a imagem sagrada e sacando um terçado a mutilaram.<sup>626</sup>

Dois episódios, distintos contextos, complexos processos envolvendo querelas em torno de poderes e saberes revelados em magias, divindades, símbolos, rituais e crenças, enquanto expressões da persistência e teimosia de religiosidades com fortes índices de oralidades ainda não vencidas e convencidas a sair de cena do palco da história marajoara. O mundo místico da encantaria brasileira<sup>627</sup> tem, na Amazônia Marajoara, um de seus maiores *lócus* de existência. Região culturalmente gestada na confluência de matrizes indígenas, europeias e africanas, os marajoaras de campos e florestas, em seus modos de conviver com crenças nos poderes dos pajés, benzedores, curandeiros e pais de santo, ao insistirem em curar seus corpos e de seus iguais na força desses saberes ditos tradicionais, continuam a perturbar a lógica racional/cartesiana, que orienta

projetos globais a materializarem, em culturas locais, uma concepção de vida e religiosidade monolítica e europocêntrica.<sup>628</sup>

Se o campo da religião se constituiu, historicamente, em espaço de intensa perseguição por parte dos poderes eclesiásticos e civis contra rituais afroindígenas, na contramão tornaram-se também territórios onde praticantes desses universos puderam resguardar e reafirmar suas religiosidades interligadas a divindades cultuadas por seus ancestrais. Nas artimanhas desenhadas para burlar controles e intolerâncias,<sup>629</sup> nações indígenas e africanas refizeram espaços do sagrado, inseriram outros repertórios e oráculos de matrizes culturais diversas, alguns para enlaçar trocas e influências recíprocas, outros para usar a arma dominante e não se deixar encapsular.

Os dramas e redes que envolveram territórios de religiosidades subterrâneas permitem apreender batalhas de seus praticantes, devotos e adeptos por assegurar dimensões liminares de seus modos de vida. Para dizer melhor, faz-se necessário recorrer a Certeau quando, discutindo processos de mudanças sofridos pelas culturas populares na França, a partir de meados do século XIX, identificou suas expressões religiosas como “[...] única linguagem que ainda lhe permite exprimir-se diante do triunfo da razão que deseja negá-la. A linguagem da religião poderia, nesse caso, ser o último recurso de uma cultura que não pode mais se manifestar e que deve se calar ou se disfarçar para que se faça ouvir uma ordem cultural diferente”.<sup>630</sup>

As religiões afroindígenas na Amazônia, desde o período colonial, sofreram vigilâncias da Coroa portuguesa sob o olhar punitivo da Igreja. Documentos da presença do Santo Ofício da Inquisição no Estado do Pará (1763-1769), estudados por Acevedo Marin, dão conta de expor uma série de acusações feitas contra escravos, mulatos, indígenas e moradores pobres, tanto de Belém quanto do interior da província, a respeito de práticas de feitiçaria realizadas em torno de orações para recuperar amores perdidos, adivinhações usando diferentes instrumentos como balaio, tesoura ou amuletos.<sup>631</sup>

Amaral Lapa recuperou do livro de visitação do Santo Ofício, práticas e crenças operadas por indígenas e negros como formas de exor-

cismo e uso de banhos para afastar forças invisíveis que deixavam em sofrimento populações paraenses. Esses indiciados eram punidos por praticarem curas mágicas em benzeções com ervas ou o próprio terço, realizarem orações “pseudo-católicas” ou de São Cipriano, contra quebranto, mau-olhado, feitiços e amarrações amorosas.<sup>632</sup> Apesar das formas de punição praticadas pelo poder eclesiástico, que quase sempre recaíam sobre populações socialmente marginalizadas, exploradas e desrespeitadas em seus direitos e liberdades, a professora Rosa Acevedo assinalou que “munidos de suas crenças, apoiavam-se no imaginário religioso como reduto de valores culturais agredidos pelo colonizador; a religião lhes servia de ponto de união, mas era também utilizada com vistas a sua divisão”.<sup>633</sup> Maués, ao refletir sobre as mesmas práticas e contexto histórico, comenta que “tudo isso demonstra o quanto prosseguia viva uma voz subterrânea, popular, sincrética, que representava a formação da voz nativa das Amazônias, em contato com o processo rápido e violento da conquista e colonização portuguesa”.<sup>634</sup>

A cobiça portuguesa pelas terras marajoaras transformou campos e florestas em territórios de importantes produções econômicas, sustentados pelo viveiro de homens, mulheres e culturas ali reunidas e em tentativas de submissão. É possível que os primeiros africanos tenham sido introduzidos na região, a partir de 1644, junto com as primeiras cabeças de gado *vacum* transportadas das Ilhas de Cabo Verde. Nesse mesmo contexto, enquanto Jesuítas fundavam, na parte de florestas, as aldeias Guaricurú (Melgaço), Arucará (Portel) e Araticu (Oeiras), explorando a coleta das drogas do sertão, o cultivo da cana-de-açúcar e da mandioca, no lado dos campos, outros jesuítas, juntamente com mercedários, carmelitas, franciscanos e colonos portugueses cuidavam de barganhar concessão de terras junto à Coroa para construir suas inúmeras fazendas, roças de mandioca e outros gêneros, além de mapear espaços de pesca, utilizando, inicialmente, mão de obra nativa e depois de africanos recolhidos em diversos portos do continente negro.<sup>635</sup>

Ao longo desses séculos, a história regional foi alinhavada por práticas de exploração, dizimação, resistência e astuciosas reatualizações de populações portadoras de saberes e religiosidades mestiças.

Para hierarquias eclesiásticas e civis, essas expressões culturais representavam perigos porque, ao conseguirem manter outros modos de lidar com a ideia de respeito à autoridade, ao trabalho, ao sagrado, à festa e à própria concepção de morte, sustentados em suas ancestrais tradições, questionavam a matriz apostólico-romana e ocidental. A Amazônia paraense, no contexto do bispado de D. Antônio de Macedo Costa (1861-1890), foi inserida nas orientações eclesiásticas romanizadoras, em cujo centro de seus controles e perseguições também estiveram práticas religiosas dos universos afroindígenas. Nesse enredo, torna-se compreensível porque o homem da Questão Religiosa assistiu, com eivada indiferença, o sairé de Joanes e excomungou o pajé de Soure.<sup>636</sup>

Em Belém, no tão cantado e estudado período da *Belle Époque* (1870-1912), apesar de toda a política lemistá de embelezamento da cidade e esforços para civilizar hábitos e costumes impróprios à modernidade urbano-cêntrica, de inspiração francesa, defendida pela gestão pública, Aldrin Figueiredo constatou que “não houve qualquer iniciativa em dotar os hospitais e asilos com um corpo de médicos capaz de atender as doenças mais comuns. Eram pajés e curandeiros os que, afinal, tratavam das verminoses, febres palustres e sezões, tão comuns nas populações mais pobres das capitais, do interior do Pará e do Amazonas”.<sup>637</sup> Desse modo, uma das principais metrópoles da Amazônia, em sua época de esplendor, vivia profundos dilemas para se tornar a *petit* francesa, conforme pensavam seus planejadores. Parecia que, quanto mais o poder público esforçava-se para negar aspectos provinciais da vida urbana, mais os habitantes reafirmavam antigas tradições e costumes.

O caráter heterogêneo e multifacetado das relações estabelecidas entre poder político, eclesiástico, diligentes policiais, barões da borracha, profissionais liberais, moradores e pajés aponta a invenção de complexas experiências e mediações culturais, ora divergentes, ora convergentes, ou passando ao largo das maiores tensões sociais. Daí serem perceptíveis, no contexto dos anos 30 do século XX, posturas extremamente diferentes entre o arcebispo de Belém, D. Antônio de Almeida Lustosa, quando criticou e taxou a prática da negra guardiã

de São Francisco de Bórgia como bruxaria e o interventor paraense Magalhães Barata que se protegia com a mãe de santo Maria Aguiar.<sup>638</sup>

Nos romances de Dalcídio Jurandir facilmente visualiza-se, em algumas vilas ou cidades do Marajó dos Campos, tentativas de poderes eclesiásticos e políticos locais de controlarem manifestações populares como danças de bois e arraiais festivos ou ritos afroindígenas, conforme se discute no próximo capítulo. Outra fonte na qual podem ser encontrados esses controles reside em jornais do século XIX, que circularam na grande imprensa paraense quando autoridades ou moradores, já sob orientações eclesiásticas, denunciaram “pajés, macumbeiros e feiticeiros” por suas “práticas demoníacas”. Em conversa informal com o professor Aldrin Moura, entendi que a proximidade de Cachoeira do Arari, nos Campos de Marajó, com Belém, talvez explique por que aquela cidade foi, recorrentemente, citada em matutinos da capital como espaço que vez ou outra vivia a encapsular ações e feitos de pajés daquele município.

Aspecto importante que precisa ser contextualizado antes do diálogo com indícios de (in)tolerâncias religiosas, praticados pela Ordem dos Agostinianos Recoletos, frente a religiões de matrizes africanas e indígenas, entre campos e florestas, é a forma esquemática como a historiografia paraense concebeu os Marajós. Campos de presença negra e florestas de presença indígena; nessa representação fatal, pesquisadores interessados pela história regional esqueceram de acompanhar a constante movimentação interna (do campo para a floresta e vice-versa) e externa (da região para Belém, Maranhão, Macapá, Guiana Francesa e também no seu sentido inverso), que nações, com suas tradições, credos e experiências, empreenderam na luta por sua existência física e cultural.

Mesmo que essas populações vivessem num arquipélago, não estão/estavam fadadas ao ilhamento de suas alteridades. A região, ao cravar-se na garganta do grande rio, tornou-se ponto obrigatório de passagem entre o sul e o norte paraense. Desse modo, é impossível, depois de estatísticas populacionais de 1833, confeccionadas por Monteiro Baena, como foi visto na introdução deste texto acadêmico, não questionar esse modo classificatório e separatista de pensar a construção das identidades marajoaras. Ainda que seja notória a inclinação de viajantes, etnólogos, literatos e es-

critores pela descrição do cotidiano dos campos e seus moradores negros, indicando ser ali o palco de maior predominância africana na região, não se pode mais fechar os olhos para constantes fugas internas e externas e formações de quilombos, quase sempre mestiços, ocorridas entre os séculos XVII e XIX, em Gurupá, Melgaço, Portel e Oeiras, como trazem Vergolino-Henry e Figueiredo e, nos últimos dez anos, Flavio Gomes.

Se populações negras do período colonial, em parceria com nações indígenas como Nheengaíba, Mamainase e Chapouna, que trabalharam em engenhos, roças de mandioca, construção da igreja de São Miguel em Melgaço, ou no forte de Gurupá, e nordestinos de descendência negra embrenhados em seringais da floresta, conseguiram, com maior facilidade, misturar-se a portugueses, judeus, turcos, norte-americanos entre outros que para cá se dirigiram, a escrita da história precisa ultrapassar a cegueira de ver o Marajó das Florestas como tão somente constituído pela identidade indígena. Esse lado da região também se constituiu em focos de mestiçagens e recorrentes contatos culturais. As vilas de populações de cor no interior de Melgaço, Portel, Breves, Bagre, Anajás, Afuá, as comunidades reconhecidamente quilombolas de Gurupá ou famílias negras, habitantes de espaços urbanos e rurais nestes municípios de florestas, são fortes indicativos para se rever formulações unívocas e singulares de Marajó. A fragilidade desse olhar pode estar na carência de investigações arqueológicas, antropológicas e históricas mais aprofundadas sobre o Marajó das Florestas, seja do período colonial para o contemporâneo, seja em períodos anteriores à colonização.

A descoberta, nos últimos anos, de alguns sambaquis nesta região começou a chamar a atenção de órgãos responsáveis por pesquisas arqueológicas, especialmente o Iphan e a UFPA.<sup>639</sup> Teses e estudos que gestaram importantes referências sobre grupos humanos e seus artefatos, como a conhecida cerâmica marajoara, estiveram plenamente centralizados nos tesos localizados no Marajó dos Campos. Essa opção tem profundos significados políticos e ajuda a aproximar entendimentos da fabricação restrita de Marajó que o conhecimento produzido sobre a região representou à Amazônia e ao mundo. Nessa perspectiva, retomar inspirações de Mignolo, para problematizar escritas de histórias locais dominantes e

excludentes, que parecem ter bebido na lógica da colonialidade do saber, é fundamentalmente imprescindível. Urge, então, a necessidade de novas e constantes pesquisas sobre campos e florestas, que permitam a elaboração de saberes mais amplos, densos e democráticos, inclusivos e sensíveis ao respeito pelas semelhanças e, especialmente, pelas diferenças locais.

## **7.2 (In)tolerantes olhares religiosos**

Bebendo na mesma lógica tradicional de observação da região de Campos como espaço de uma religiosidade de matriz africana e florestas de torrão indígena, está a documentação dos Recoletos. Apesar do silêncio quase declarado sobre ritos, rostos e matrizes dessas religiosidades afroindígenas, pois no percurso dos 80 anos de registro a investigação conseguiu identificar apenas três referências, não há dúvidas em relação ao descaso e mesmo intolerâncias praticadas contra benzedores, curandeiros, pajés e pais de santo nos primeiros 40 anos (1930-1970) da presença agostiniana na região e dos embaraços para tolerá-los depois de Medellín. Sinal desse preconceito vem da denominação da religiosidade indígena como superstições que, para o universo dos padres espanhóis, compreendiam tudo aquilo que pouco lhe era aceitável e coerente como expressão do mundo sagrado ou estava situado no limbo do catolicismo esclarecido. Em 1959, Salvaterra foi configurada como um lugar de pouco movimento e grande indiferença à prática religiosa estabelecida. O redator justificava a situação em virtude da falta de sacerdotes, possibilitando a católicos formarem sua religião misturada com abusos e superstições oriundas do tempo dos indígenas. Nos momentos de doença, às vezes por falta de médico e outras vezes por seguir a prática supersticiosa, “consultam-se com o pajé curandeiro da terra”, explicava irritado o pároco:

Mediante gestos ridículos feitos com a forçada aguardente que vão tomando os poucos tratam de impressionar o cliente, chamando ao mesmo tempo os mestres (espíritos dos velhos

índios que andam rodando pelo ar, para que venham ensinar o remédio certo). No fim, o pajé dá sua receita que quase sempre consiste em chás de ervas da terra. Esperando, em primeiro lugar, na graça de Deus e disciplinando cada vez mais as irmandades, propagadas na paróquia, Centro Agostiniano, Apostolado da Oração, Filhas de Maria e Cruzada Eucarística, purificaremos cada vez mais a religião, separando o grão das ervas más e da palha.<sup>640</sup>

A necessidade é apontada pelo religioso para domesticar aquelas práticas e saberes locais, que não são “sobrevivências” dos universos indígenas, mas vivas expressões de fatos religiosos ou hierofanias, para usar rica terminologia cunhada por Eliade. A crítica evidencia círculos culturais de populações de tradições orais gestados nos diferentes tempos e espaços sociais em conflitos com ensinamentos de instituições católicas. Enquadrado numa formação teológica e filosófica, o argumento do padre para o controle daquele modo de vida apontou apenas a errância e negatividade da prática. Apesar da forte presença de povoados de ascendência negra, em Salvaterra, alguns na fase de reconhecimento de sua identidade como comunidade quilombola, outros já legalmente autodenominados herdeiros da terra, na documentação da Ordem Agostiniana não aparece nenhuma expressão de suas crenças e religiosidades.<sup>641</sup> Um estudo de campo nessas áreas decerto ajudaria a compreender o movimento percorrido por essas populações na defesa, adaptação e reelaboração de antigos traços de suas vivências e relações com o sagrado. Entrevistas com D. José Luis Azcona, frei João Antônio Gonzalez, irmã Rita e irmã Eufrásia Amélia, ao falarem de práticas culturais expressas e vividas por habitantes do Marajó dos Campos, permitem entrever tanto experiências de Soure quanto de Chaves e Salvaterra.

Afuá, a Veneza do Marajó, foi desde a instalação da Ordem, em 1946, uma paróquia promissora, o mesmo não se pode dizer de Chaves, município que a ela ficou subordinado pastoralmente até a década de 1990. Ali, a força da cultura das fazendas, especialmente o modo de vida deixado por antigos negros escravos e famílias mestiças, conformou, na visão agostiniana, um tipo específico de religiosidade, cujas

expressões foram e ainda são de difícil compreensão para a lógica do catolicismo sacramental. Na década de 1970, frei José de Juana escreveu expressando diferença entre religiosidade dos campos e das florestas. “Se pôde perceber a diferença da religiosidade dos moradores dos rios de Afuá e Anajás com os que vivem nos campos de Chaves. Os primeiros muitos mais respeitosos e atentos, aceitando as orientações sobre matrimônios, batismos e formação de comunidades, os de Chaves parecem algo embrutecidos e em geral orgulhosos”.<sup>642</sup>

A diferença entre campos e florestas foi, recorrentemente, apontada pelos padres de Afuá. Para além das facilidades de navegar nos espaços de florestas e as dificuldades de atingir campos, no norte da ilha, os padres também procuraram reforçar o modo como se expressavam esses distintos moradores.

En el sentido religioso debemos destacar por una parte la “región de las islas” donde la gente es muy religiosa, acogen con gran estima al sacerdote y el Evangelio; por otra parte está “la región de los campos”, haciendas donde la gente es menos comunicativa, más fría en una palabra menos religiosa. Hay que constatar que está entrando poco a poco el materialismo.<sup>643</sup> Por una parte la región de “los campos” (haciendas o cortijos) donde la gente es de raza negra, descendiente de africanos, estos pueblos son poco religiosos, con poca cultura, gente solitaria. Por otra parte “la región de las islas”, la gente es bien diferente. Acogen con entusiasmo el Evangelio, son gente más abierta y comunicativa, etc...<sup>644</sup>

Irmã Rita de Cássia, natural de Minas Gerais, chegou à região marajoara no final da década de 90, para integrar a primeira Comunidade Religiosa nativa, Filhas da Divina Graça, criada em 1987 pelo bispo D. José Azcona. Suas experiências com o trabalho pastoral realizado em Soure, Salvaterra e depois em Melgaço permitiram-lhe construir percepções em torno do modo de viver entre as duas principais realidades regionais. Comungou a perspectiva de que na região de campos a fé do povo é mais fria, já nas florestas existe maior calor, vitalidade, o que não autoriza falar

em uma população convertida ao catolicismo letrado. A superficialidade da fé manifestada em atos, gestos e nas grandes procissões demonstraram, para a religiosa, um homem marajoara preso a sua individualidade, limitado ao rito e sacramento do batismo, pois ainda não conseguiu aderir ao projeto revolucionário de Jesus Cristo para viver a dimensão plena do serviço como leigo. Dentro desse eixo e seus limites, observa o marajoara da floresta com maior disponibilidade e facilidade para assumir, em sua comunidade religiosa, tarefas que lhes são muito difíceis, pelas dificuldades apresentadas para apreender com segurança um saber pastoral que requer um nível elementar de domínio da leitura e da escrita.

Mesmo defendendo a proposta de que urge o desenvolvimento de uma nova consciência cristã, a religiosa compreende não ser tarefa fácil para homens de campos e florestas, espaços urbanos e rurais assumirem a identidade de leigo, pois a trajetória trilhada pela Igreja Católica na região, com as visitas esporádicas dos padres nas desobrigas e as dificuldades para o estabelecimento das paróquias, foram/são barreiras que se transpõem diante do novo projeto de evangelização defendido pela Prelazia de Marajó. Entre respeito, tolerância e necessidade de equacionar mudanças de mentalidades, os sentidos assumidos pela religião, na vida do povo, fazem irmã Rita reconhecer que é preciso valorizá-los, preservá-los, pois são tradições assentadas em raízes profundas e consistentes. “A gente percebe que a religiosidade do povo é ainda uma forma de alimentar a própria vida, ele precisa crer, ele precisa esperar, ele precisa se agarrar ao Divino, principalmente nas dificuldades da vida e se este Divino está por tradição neste ou naquele santo padroeiro é então aí que ele forma sua espiritualidade, sua relação com Deus”.<sup>645</sup>

Ao expor tal compreensão, a religiosa identifica traços de heranças de fé, cujas referências estão nos antepassados. A cultura indígena que legou a existência do pajé, o líder espiritual da tribo, e os cultos chegados com as diásporas africanas para a região, tão vivas nos campos, são particularidades que precisam ser levadas em conta no processo de conversão. Trabalhar a purificação dessas formas de expressão é, para irmã Rita, um desafio indispensável, que precisa ser urgentemente assumido por todos os religiosos que constroem suas identidades missionárias em

terras marajoaras. Frei João Antonio Gonzalez, procurando apresentar sua visão do modo de ser e viver entre campos e florestas, compôs uma interpretação que traz a diferença de trajetórias entre habitantes desses espaços. Para ele, a religiosidade de pessoas das ilhas/florestas manifesta-se de uma forma muito “aberta, comunicativa, expressiva”, diferenciando-se com grande ênfase de moradores dos campos. “As pessoas de fé eram mais numerosas na região das ilhas do que nos campos, havia sempre uma maior participação nas celebrações realizadas”.<sup>646</sup>

As razões para o aparecimento dessas diferenças estariam, para o religioso, no processo de organização territorial do trabalho e na própria geografia física dos espaços onde habitaram antigos moradores. Enquanto na região de campos, indígenas, negros, mestiços viveram em cercamentos de fazendas, sem grandes contatos com o mundo externo, em função da própria dinâmica de trabalho empregada por senhores e feitores; no espaço de florestas, a diversidade de rios abertos para todos os lados, interligando e facilitando a circulação de povos e culturas, ajudou à gestação de identidades plurais alinhavadas em mediações que aglutinaram traços indígenas, negros escravos, fugitivos quilombolas,<sup>647</sup> nordestinos e estrangeiros como portugueses, judeus, turcos e norte-americanos. Daí, Frei João Antônio interpretar que a possibilidade de construir maiores mesclas culturais entre essas populações facilitou a disseminação do projeto evangelizador.

O regime das fazendas, empregado por senhores nos campos, certamente se distinguiu do regime empregado por religiosos, colonos e proprietários de terras a serem lavradas na floresta. De outro ângulo, é preciso não perder de vista formas dominantes a que vaqueiros, agricultores, pescadores, seringueiros, palmiteiros, extratores de madeira historicamente foram submetidos. Se houve maior liberdade para circular e realizar trocas culturais entre os habitantes da floresta, não se pode esquecer que vaqueiros, mesmo vivendo em fazendas, estabeleceram contatos com seus iguais instalados em outras fazendas e com o próprio mundo externo, quando visitavam as cidades, ainda que vigiados, para realizar ofícios a mando de seus senhores. O tempo das ferras do gado, as festas de São Sebastião e outros santos cultuados, em cada fazenda,

configuraram espaços para o estabelecimento de inúmeras sociabilidades. O possível desinteresse pela religião cristã, que negros descendentes de africanos e mestiços, trabalhadores dos campos marajoaras, demonstraram diante dos padres agostinianos pode ser respondido de outra maneira. É de conhecimento do mundo acadêmico inteirado em estudos do processo de catequização de indígenas e negros na colônia, como se discutirá a partir de interpretações do etnólogo Nunes Pereira sobre a presença da religião africana nos campos marajoaras, que preocupações na conversão das gentes escravizadas no espaço colonial estiveram bem mais focalizadas ao indígena do que ao africano.

Se o leitor lembrar que o mito “branco-bíblico”, da maldição de Caim, foi retomado por missionários nas colônias luso-espanholas como justificção para a servidão de negros, não fica difícil compreender o papel decisivo assumido pela Igreja na formulação da instituição da escravidão nas Américas. É preciso não esquecer que a desgraça da servidão era princípio de felicidade e salvação.<sup>648</sup> Destarte, o projeto missionário português, mesmo pretendendo retirar do estágio de barbárie africanos traficados para o Brasil, especialmente para negar suas crenças religiosas, deixou-os entregues a orientação de seus donos. Sobre essa aparente ambiguidade, vivida pela política portuguesa na catequização dos negros em diásporas pelos Brasis, a professora Josil-deth Consorte desenvolveu interessante comentário: “Desse modo, nem o monopólio do sagrado exercido pela Igreja, nem sua onipresença na vida da colônia e do Império, nem mesmo os ensinamentos recebidos das sinhás e das sinhazinhas no interior das casas-grandes e dos sobrados seriam suficientes para convertê-los inteiramente ao catolicismo”.<sup>649</sup>

Na busca do entendimento de sentidos e recepções que moradores de campos e florestas expressaram diante da evangelização dos padres agostinianos, a explicação apresentada por D. José Luis Azcona, quando questionado sobre a diferença entre a religiosidade vivida nos dois lados da região, discorda da compreensão de que habitantes de Soure, Salvaterra e Chaves sejam pouco religiosos ou detentores de uma religiosidade fria. Segundo ele, seus 24 anos de vivência permitiram afinar a seguinte compreensão: “os marajoaras dos Campos são supre-

mamente religiosos e infinitamente religiosos, seu problema reside no sincretismo pavoroso e atroz, na confusão que fazem de crenças. Em seu Olimpo entra todo mundo. Ali se vive uma religiosidade muito vinculada à natureza, aos antepassados, aos defuntos, aos espíritos, é enorme a relação com o animismo”.<sup>650</sup>

Por apresentarem tal comportamento, apesar de serem potencialmente capazes de incorporar um novo viver religioso, suas relações com crenças em seres antepassados ou do fogo, da água, da terra, do ar, da floresta, inviabilizam, na ótica do prelado, o desenvolvimento pleno de uma religiosidade que seja capaz de integrar seus valores, filtrando-os por uma outra racionalidade.<sup>651</sup> Para D. José, enquanto continuarem apegados aos seus muitos deuses, controladores de suas forças e liberdades, viverão subjugados e na passividade em relação ao cristianismo, sem condições de lutar para tomar a frente sua história. “Então para mim são duas razões muito profundas que explicam o atraso daquela região: uma cultural e a outra religiosa. Aí reside o nosso grande desafio. Na parte de florestas não enfrentamos essa complicação tão grande. Aqui o homem e a mulher já têm uma forte religiosidade, profundíssima, não está tão marcada por esses caos religiosos em que o homem fica dominado, controlado que não tem a autonomia para dizer: a história é minha”.<sup>652</sup>

Frei João Antônio Gonzalez, ao ter convivido diretamente com o saber religioso de populações de campos (Chaves e Soure) e florestas (Afuá e Anajás), percebeu que o entrave para a Ordem implantar uma catequese eficiente esteve, além da falta de transporte e dos difíceis meios de comunicação, a dificuldade em lidar com o “sincretismo” do povo. “Essa é uma dificuldade que chega até hoje. Está enraizada essa cultura arcaica como é a africana, como é a nativa, a indígena, e leva no sangue o que é a umbanda, toda esta manifestação, o que é o pajé, a pajelança, o candomblé, as misturas que passam pelo índio, mas deságua na umbanda, na macumba, na pajelança. Tudo está muito enraizado no povo, o que dificulta o crescimento de uma fé autêntica, pois eles têm participado de crenças muito fortes”.<sup>653</sup>

Na compreensão deste padre, campos e florestas participaram de uma religiosidade herdada de seus antepassados, em tradições que foram váli-

das para tempos mais recuados, quando a presença do pajé, do curador, do pai de santo, do rezador, substituíam a ausência do padre e do médico. Em tempos modernos, é difícil para o religioso aceitar que essas populações continuem utilizando os mesmos referenciais de crenças, quando todas as comunidades já estão paroquialmente constituídas em constante formação pastoral de seus dirigentes. Como entender a mentalidade de um dirigente ou membro de comunidade que, apesar de ouvir inúmeras vezes ser o centro da fé cristã Jesus Cristo, continue, seja no espaço rural ou mesmo urbano, levando seu filho para ser benzido contra quebranto e mau-olhado? Se a luta dos padres para minimizar a relação homens e santos, ou pelo menos alterar sentidos atribuídos ao orago ainda acena sinais de sua permanência, o combate a crenças em caruanas e orixás indica ao religioso que os argumentos utilizados precisam ser repensados, mesmo em tempos de liberdades e tentativas de tolerância religiosa na região.

A postura mais compreensiva de frei João Antônio, ao abordar o difícil lidar com universos culturais que beberam no catolicismo mas não se permitiram dominar, ainda que não negue o lugar social de onde fala e compreende o campo do sagrado nos Marajós, mostra a heterogeneidade de posturas e modos de conduzir o trabalho de evangelização pelos diversos padres em paróquias pertencentes à prelazia. A leitura de mundo, a formação sociocultural, sem esquecer a filosófica e a teológica, a personalidade, a psicologia humana, a maneira como se relacionam com esses universos de crença e as circunstâncias onde as práticas se manifestam, são aspectos que ajudam a compreender determinadas atitudes adotadas pelos regulares.

Frei Cleto Millán, ao falar de seus contatos com ritos desenvolvidos por benzedores e pajés, recompôs leituras e dimensões que complexificam a interpretação dos atores sociais e dos sentidos atribuídos, pelo poder eclesiástico, ao ritual xamanístico vivido na região de florestas. Numa de suas visitas às CEB's de Afuá, desembarcou numa comunidade em que o filho do dirigente estava muito enfermo. Depois de visitar a criança, procurou informações sobre ela já ter recebido algum atendimento hospitalar e ficou revoltado ao saber que o único tratamento foi conduzido pelas mãos de um benzedor. Já fazia dez dias que o menor de idade estava acamado, piorando diariamente e sem solução do pro-

blema. Conforme padre Cleto, mesmo tendo orientado a família a ir à cidade levar a criança ao médico, a chegada tardia fez o menor perecer. Assinalou que a ação de falsos pajés e benzedores da floresta, ao representar uma perda de tempo vivida pelo doente, “deveria ser perseguida pela justiça, porque muitas pessoas morrem por causa deles, prometem, não conseguem curar a enfermidade e o resultado é a morte”.<sup>654</sup>

Com o avanço da Medicina científica e as inúmeras querelas entre médicos e pajés, tão recorrentemente noticiadas em jornais do século XIX e primeiras décadas do XX, os praticantes da Medicina mágico-terapêutica reatualizaram suas concepções sobre os tipos de doenças que se desenvolvem entre as pessoas. Nas conversas realizadas ou acessadas com/sobre benzedores, curandeiros, pajés e pais de santo, todos são unânimes em afirmar haver doenças que cabem à Medicina científica resolver e outras somente com a ajuda do reino das encantarias. Certamente, se esse grupo de praticantes ouvisse o padre contar essa história ocorrida entre o filho do dirigente da comunidade e o benzedor, possivelmente não interpretaria o insucesso do trabalho realizado, utilizando-se dos aspectos racionais apresentados por frei Cleto, mas sustentariam seus argumentos buscando explicações mágico-fantásticas, envolvendo forças espirituais que atuariam sobre a vida da criança, a necessidade do sofrimento como um ato de purificação da alma, o tempo da cura. Outro aspecto a considerar é a complexidade das relações que envolvem esses sujeitos históricos.

Na pesquisa realizada pelos alunos do curso de História do Campus Universitário de Soure, por intermédio do projeto, *Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais-de-santo*, observou-se relações conflituosas entre praticantes das religiões afroindígenas. A mãe de santo Rosilda, por exemplo, quando questionada sobre sua relação com outros curandeiros, falou que dificilmente trabalha em parceria.<sup>655</sup> Segundo ela, há uma grande desconfiança, ciúme, inveja e discordância entre eles. Enquanto uns orientam a realização do trabalho de uma maneira, outros encaminham de outro modo, daí torna-se impossível o diálogo conjunto, ainda que trabalhem com a mesma linha.<sup>656</sup>

Aprofundando narrativas dessas práticas, padre Cleto ainda narrou dois episódios envolvendo a “pajelança”, como são externamente no-

minadas as práticas xamanísticas na Amazônia.<sup>657</sup> O primeiro, na visita a outra comunidade, quando viajava pelos rios breveses, na fronteira com Afuá e Anajás, para atender sete povoados do município de Breves que fazem parte da Paróquia de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição. Uma criança, por ter ficado paralítica, sua família acionou o trabalho do pajé, contou o padre. O guia espiritual, antes de realizar seus rituais de incorporação, “tirou a família da vila e a levou para morar com ele no alto de um igarapé, prejudicando a vida escolar da criança”.

Eu fiz uma parada na visita pastoral nessa moradia e escuthei o pajé, pedi que a família largasse ele, porque estava acabando com a vida da criança. E na visita seguinte o pajé continuava, lembro que enviei para a criança uma cadeira de roda, ela melhorou porque voltou para a vila. A fé do povo no poder do pajé é muito forte. Mas tudo isso é pago, eles, além de enganarem, exploram economicamente o povo. É tão interessante, que as pessoas que você menos suspeita, porque são lideranças na comunidade, eles visitam essas pessoas.<sup>658</sup>

O segundo episódio, narrado pelo pároco de Afuá, aconteceu em 2001, com uma menina menor de idade, habitante do espaço rural, que andava assustada. Certo dia, caminhando pela rua com sua mãe, a garota foi abordada por um benzedor que prometeu a mãe, além de livrá-la do susto, muita riqueza e prosperidade. Valendo-se da situação, o benzedor, em seu ritual, misturando religião e sexo, deitava a menina no assoalho, com uma *Bíblia* em cima do peito, e abusava-a. O padre, ao tomar conhecimento do episódio, em parceria com outros moradores e autoridades, denunciou o “charlatão” para a polícia, que o deixou preso por alguns anos. Parece ainda ser bastante expressiva a autoridade que exercem pajés, benzedores e curandeiros, situados nos rios de Afuá, Anajás e em fronteiras com Breves, como portadores de saberes e poderes diante de populações de origem rural. As experiências descritas por frei Cleto e sua compreensão da persistência desse tipo de saber-fazer médico-religioso, em tempos atuais, apontam múltiplos sentidos em usos e apropriações dessas práticas por variados sujeitos sociais. Independente de se questio-

nar a veracidade das demonstrações dos falsos poderes, atitudes e interesses que curandeiros e pajés apresentaram diante do religioso, importa destacar o contínuo jogo, no cenário regional, de complicadas disputas envolvendo a Igreja, a Medicina científica e os saberes locais.

Esses litigiosos relacionamentos que põem no palco da luta cultural saberes e religiosidades de populações locais, contaminadas por outros contatos, muitos oriundos de experiências enraizadas antes e depois da colônia, possuem fortes ligações com conflitos desencadeados nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX. Nesse período, marajoaras foram fortemente diligenciados em seus modos de viver e expressar crenças mistas ao associarem santos, caruanas e orixás num mosaico de práticas culturais, festas e rituais sagrados. Em alguns espaços da região, especialmente em intendências municipais, como as situadas no Marajó dos Campos, religiões afroindígenas sentiram o peso de intervenções e controles de poderes instituídos.<sup>659</sup> Na contramão das interdições, pajés, pais de santo e seus clientes não se deixaram intimidar pelas forças de poderes hegemônicos. Resistiram e reinventaram-se continuamente, seja refugiando-se em espaços situados longe dos alcances de diligências policiais, das ex-comunhões de religiosos, agregando outros elementos do mundo religioso oficial ou utilizando códigos de comunicações aceitáveis ao diálogo com a sociedade em geral. Hoje, ainda que maliciosamente, estes agentes históricos teimam a viver seus imaginários de crenças e curas, batalhando para reafirmar suas identidades históricas e religiosas.

### **7.3 O padre italiano e o pajé**

No complexo quadro delineado por olhares avessos ou tolerantes da igreja a práticas afroindígenas, inserem-se experiências do pajé Zé Raimundo, residente, em finais dos anos de 1970, no interior de Santa Cruz do Arari, município da região de Campos, pertencente à prelazia de Ponta de Pedras, hoje diocese. A história deste pajé faz parte da coletânea de artigos redigidos pelo padre italiano da ordem jesuíta Giovanni Gallo, documentados em sua obra *Marajó: a ditadura da água*. Padre

Gallo, ao chegar, em 1973, à região, deparou-se com a forte presença deste “personagem misterioso, fora do tempo, porém tão atuante”, que decidiu se inteirar e conhecê-lo melhor, porque, sendo uma realidade viva e presente, não poderia ser negada, precisava no mínimo ser estudada. Percebeu de antemão ser a credibilidade nas orientações daqueles curandeiros, tão maior que as receitas despachadas por profissionais da área de saúde.<sup>660</sup> Assim, buscou ajuda de um hábil mediador para colocá-lo em contato com um deles, a fim de entrevistá-lo e pedir-lhe permissão para participar de um ritual, por ele dirigido.

O contato foi feito com Zé Raimundo. Depois de percorrer quatro horas de canoa no entretempo marajoara, pois não era inverno, mas ainda não havia despontado o verão, o padre chegou à casa do pajé. “Zé Raimundo estava lá à minha espera. Apresentou-se com o jeito manso de um sacristão aposentado e quis se identificar: ele está em regra com a polícia, só trabalha para fazer o bem e desmanchar o mal, blá, blá, blá...”<sup>661</sup> O modo de agir e de referenciar-se diante de uma autoridade eclesiástica, estranha a seu universo, mesmo aparentando querer compartilhar de seus códigos culturais, foram estratégias adotadas pelo pajé Zé Raimundo, ao aproximar-se de Gallo. Assumindo uma posição antropológica, o visitante tentou gravar, escrever, fotografar aquele singular momento, mas o pajé lhe vetou as tentativas. “Não tenho outra escolha [...], sem renunciar a um bate-papo: procuro analisar o homenzinho que está à minha frente e que garante ter o poder de entrar em contato com os bichos do céu, da terra e do fundo”.<sup>662</sup>

Depois de despedir-se para encontrarem-se à noite, na casa de seu Corujinha, o pajé partiu e Gallo foi com “os amigos tomar uma boia, para estar em forma”. O padre, depois de passar por inúmeras dificuldades para atravessar aguaçais, “com o traseiro em banho-maria”, ou debaixo de cerca de vários retiros, fazendas e lamaçais, chegou ao Miritizal, local da casa de seu Curujinha. “A casa já está cheia de devotos. Encontro todos os que aparecem na minha missa. Quem puxa a reza lá, puxa a toada aqui. Deus é grande”.<sup>663</sup> O padre, na condição de “observador participante”, esforçou-se a não perder de vista um só detalhe que compunha a plasticidade e o colorido do ambiente. Viu “o pajé mergulhado na preparação do trabalho. Acendeu um pampeiro de velas no altazinho da casa, onde

os santos estão folgados mais ou menos como sardinha enlatadas”.<sup>664</sup> Quando vê o pajé sacudindo uma garrafa e toma conhecimento ser água benta misturada com alho para dar mais força ao ritual de incorporação, envergonhado reconhece que nada disso aprendeu no curso de Teologia.

Neste momento, o reverendo italiano esforçou-se para estabelecer interações e acordos que o permitissem entender o universo cultural daquela gente marajoara, expressa em linguagens e sentidos atribuídos ao ritual. Sabia que para criar um espaço de comunicação entre o visto e seus referenciais de religião cristã, em boa medida precisava compartilhar experiências, ainda que estas lhes colocassem em liminares fronteiras de estranhamentos.<sup>665</sup> Sua capacidade de perceber mínimos detalhes, sustentada pela necessidade de entender aquele mundo tão diverso do seu, fez o padre mergulhar em sua própria trajetória para captar limites em sua formação intelectual e humana. Nesse momento, visualiza-se aquilo que Montero chamou de “construtos de referência para a constituição de identidades significativas em torno das potencialidades da força mágica, das relações com o sobrenatural, do controle da violência e da morte etc.”<sup>666</sup>

Mas, por ser o padre um estranho, que deseja conhecer e agenciar aquele mundo místico, na intenção de intervir de modo consciente ou gestar acordos, conforme valores e códigos de matrizes letradas e europeias constituintes de sua formação identitária, traiu-se em desqualificativos que expressam sua profunda descrença. “Bebendo cachaça e fumando flechas (os medicinais cigarros com pimenta) o pajé fica atuado (*assim ele diz*) por um espírito que nele canta, dança e fala”.<sup>667</sup> [...] “um jeito de velhaco brilha nos olhos dele, uma certa agressividade, alguma coisa ambígua e misteriosa”. Gallo não conseguiu perceber que, se ele estava estudando aquela prática xamanística, pajé e populares assíduos frequentadores de suas missas também estudavam, minimamente, seus movimentos, deduzindo seus pensamentos e procurando envolvê-los em seus universos simbólicos. Há nesse processo de tradução de sentidos, um claro jogo contingente de olhares interculturais. Os atores em mediação tentam decifrar-se nas interconexões de seus valores e modos de ser.<sup>668</sup> “De repente sai com uma jogada ensaiada, eu acho. Interrompendo a dança, para diante de mim fitando-me nos olhos. Acredito em

mau-olhado mais ou menos como no bicho-papão, assim a cena me deixa completamente indiferente: fico à espera dos acontecimentos. Depois ele estica a mão para mim. Eu não sei o que fazer e fico olhando. O suspense demora e o povo me dá a dica: – Dá a mão para ele!”<sup>669</sup>

Na completa descrença e ignorância aos sentidos da sessão xamanística marajoara, o padre italiano finalizou esse escrito sobre *O pajé*, contando uma situação inusitada que lhe aconteceu no final do ritual. “De repente, em tom profético [...], o pajé diz em voz alta: – O padre é virgem”. Sem entender direito o sentido da expressão, pergunta a uma velhinha que está em seu lado, ela então confirma. “Olhos assombrados me fitam como se eu fosse um monstro sagrado. Desde agora em diante eu estou confirmado na graça divina, não existe língua malvada que possa derrubar a minha boa reputação. Graças a Deus eu tive sorte. Se o pajé tivesse dito que eu sou um safado, ninguém, nem o papa com uma carta encíclica, teria força bastante para reabilitar-me”<sup>670</sup>

Numa tentativa de reconstruir práticas culturais de alteridades em seu texto, Gallo deixou ver como religiosos, pesquisadores e outros agentes interessados nos estudos de histórias locais são agentes em mediação, elaborando sentidos e significados dessas manifestações de matrizes orais. Ao mesmo tempo, esses mediadores, se forem sensíveis a códigos e linguagens dessas culturas, conseguirão perceber a força que gestos, sentidos e palavras carregam na convivência cotidiana. Embora o padre tenha clareza de estar traduzindo para o universo letrado (inicialmente para os leitores do jornal *O Liberal*, que circula em Belém) o mundo mágico-fantástico ou o universo de crenças de populações rurais, mantidas nas margens do letramento ocidental, acompanhando considerações de Montero, é possível assinalar que “na verdade, ele procura tornar ‘compatível’ nesse processo alguns códigos privilegiados segundo a perspectiva dos agentes em relação [...]”<sup>671</sup>

Não se pode negar o esforço que Gallo realizou para lidar com sua alteridade e compartilhar aspectos da cultura local a fim de ajudá-la em sua promoção social.<sup>672</sup> Em várias passagens de seus escritos, quando expõe visões e diálogos com marajoaras dos campos, sobre os mais variados assuntos, sabe que medir as palavras ou dar respostas satisfató-

rias autoriza-lhe credibilidade e a possibilidade de adentrar em regiões secretas da cosmovisão ali dominante.<sup>673</sup> Em entrevista à uma família habitante do espaço rural brevense, foi possível recolher uma significativa narrativa, envolvendo o saber curativo do famoso pajé Estógio, que libertou o chefe familiar de grande tormento e malineza a ele impostos. Diferente das dúvidas de Gallo, o acontecimento evidencia intrincados relacionamentos que aqueles ribeirinhos estabeleceram com o mundo das encantarias e suas dimensões místicas.

O ano era 1976. O espaço, uma habitação ribeirinha perdida na imensa área do Marajó das Florestas. O fato, o proprietário da casa acordou à meia-noite com uma insuportável dor no ouvido, que depois de recorrer à esposa para ajudá-lo a resolver o problema com água morna da boca e banha de galinha, sem sucesso, pediu urgente que o levasse ao curador Estógio, aliás, ao pajé de pena e maracá, da linha pena branca. O dia já ia clareando, o irmão caçula do homem “desardorado”<sup>674</sup> em fortes gritos, ajudado no remo pela filha mais velha de 16 anos, cortaram durante três horas águas do rio Jai, furo do Água Boa, Rio Macaco, Rio Rapariga, até chegar, às 10h, à casa do “médico da floresta”. Como a sessão de incorporação só começaria às 18h, o pajé fez apenas uma leve benção, que permitiu ao paciente suportar a forte dor. No horário marcado, ao trazer o tauari,<sup>675</sup> cheirar a cachaça e sacudir o maracá, o guia foi tomado pelo caruana que, se dirigindo ao doente, falou: isso é um grande malefício que em ti puseram. Como você é um homem muito inteligente e querido, invejosos quiseram a tua destruição. Mas eu vou te ensinar um remédio e verás o que sairá de teu ouvido. Pegue baratinha,<sup>676</sup> tire o sumo e coloque no lugar em dor. O paciente voltou para sua casa, chegando ali o espaço já estava tomado por parentes e amigos que queriam saber as prescrições do pajé. Enquanto contava-lhes, a corajosa esposa tratou de providenciar o remédio. Duas horas depois, o feitiço começou a se revelar em forma de turus.<sup>677</sup> Inicialmente a esposa começou a tirá-lo com a mão, depois, auxiliada com as pontas da tesoura de barbeiro do esposo, foi expondo o malefício, 75 bichos saíram do

ouvido daquele enfeitado homem. À medida que a esposa ia retirando a malineza de seu corpo e queimando-a num fogareiro para não retornar, a dor ia desaparecendo. Ao final, a esposa curou o local afetado com creolina.<sup>678</sup> No outro dia, a vida naquela habitação ribeirinha seguia seu curso normal.<sup>679</sup>

A história contada numa roda de conversa envolvendo a mãe, que usou a tesoura para retirar os bichos, a filha de 16 anos ajudante na hora de remar e lembranças nítidas do ocorrido, pela irmã caçula, mostrava o episódio não se tratar apenas de uma prática de cura, mas envolver todo um ritual como um ato sagrado. Daí sua enorme credibilidade no coração da cultura ribeirinha. Para mostrar relações entre esse saber local, ligado aos ritos da floresta, e o conhecimento científico ao da Medicina moderna, Gallo compôs outro artigo, intitulado *Médico x pajé*, no qual o padre procurou recuperar inúmeras passagens sobre o modo como a população de Santa Cruz despreza a autoridade médica ou os remédios da farmacopeia em detrimento do poder de cura do pajé. “Na dinâmica dessas curas, é fácil descobrir os elementos ativos. O médico formado, apesar de conhecer bactérias, vírus e relativas estripulias, está em posição de evidente inferioridade em comparação ao pajé, considerando-se, evidentemente, o contexto analisado”.<sup>680</sup>

Impressionou-se com o próprio sentido dado pelos moradores ao uso desses remédios. Narrou, certo dia, ter dado um remédio a um senhor, ajudando-o a recuperar a saúde. Meses depois, o mesmo homem retornou, buscando saber se o padre não tinha um remédio estrangeiro para curar o reumatismo que o atormentava. Atendido em seu pedido, o homem foi embora e Gallo aguardou os parabéns. Quando o encontrou, ficou decepcionado: “O seu remédio desta vez pifou. Eu não acredito no pajé, sabe, mas era o jeito, não aguentava mais. Fui bater na casa dele. Ele fez um trabalho, achou na minha perna um feitiço, um negócio, sei lá... Nem vi. Ele queria me dar. Não quis, disse que desenvolvesse para quem botou para mim... Acredita? Fiquei bom”.

Discutindo os significados que remédios doados pela Secretaria de Saúde, Projeto Rondon ou Marinha assumiam na vida dessa população, assinalou que, pelo fato de serem gratuitos, não prestam. “Na sabença popular é axioma irrefutável”. Não por acaso, sempre encontrou nas prate-

leiras das casas do interior filas de vidros intactos, dividindo o enfeite da sala “com folhinhas de mulheres nuas, N. Sr.<sup>a</sup> do Bom Remédio, o rótulo do bolo santista”. Em contrapartida, quando o pajé solicita ao doente que precisa de seu serviço com a comprida lista com três pacotes de velas brancas, três velas tomba tudo, três velas gira-mundo, três velas tranca-rua, três velas pombajira, uma vela sete encruzilhadas, uma vela de afirmação, cinco velas vermelhas, cinco velas pretas, cinco velas verdes, cinco tauari, pólvora, marrafa (cachaça), vinho, três caixas de defumação “desatrapalha”, uma pena branca, uma azul, uma amarela, dois pacotes de sal virgem, dois de breu branco, dois de mirra, dois de incenso, dois de cipoí, alfazema, alecrim, sente satisfação em providenciar tudo, mesmo que lhe custe caro.

Outro aspecto observado na narrativa do padre italiano sobre a relação estabelecida entre moradores e médico ou moradores e pajé traz sentidos atribuídos ao tempo. Os médicos que visitam os povoados rurais, por terem seu horário reduzido para atender um número elevado de pacientes, enfrentam exigências dos moradores como se estivessem competindo com suas velocidades apresentadas nas consultas realizadas. Pressa, impaciência, reclamações eram/são motivações frequentes nos postos de saúde. Na relação com o pajé, no entanto, a paciência é senha para o sucesso da sessão de cura, o tempo de espera é percebido em outro grau de interesse e significação. O espaço do ritual é também o espaço da valorização humana. Escreve o religioso: “Este mesmo povo, procurando o pajé para um trabalho, espera uma noite inteira. Nem se queixa, acha normal. Precisa tempo para chamar os duendes, chupar o feitiço. Não é tempo perdido, porque o doente fica consciente de estar no centro do cosmo; bichos do fundo, caboclos, orixás rodam em volta dele, ele é o mais importante. A mulherzinha desprezada, o homem frustrado e ‘panemoso’,<sup>681</sup> a mocinha cheia de sonhos, ali se sentem importantes, valorizados”<sup>682</sup>.

Numa sociedade consumida pelo *stress*, reflete Gallo, o pajé desempenha uma importante função social. Sua atuação, nesses quadros, é extremamente positiva, porque, ao colocar no centro a pessoa humana, recupera antigos valores suplantados pela sociedade capitalista, individualista e do trabalho. Nessa concepção racional, somente os homens de boa saúde são úteis ao desenvolvimento da nação, doentes e velhos são invalidados. Na

casa do pajé, não há distinção de cor, sexo, idade, todos recebem o mesmo tratamento. Na percepção do padre, é preciso que a medicina moderna não se aproprie apenas das fontes de energia da natureza, mas espelhe-se na tradição dos pajés para humanizar o relacionamento médico e paciente. A lógica da sociedade moderna, contudo, invadiu e destruiu a relação homem e natureza, diria Gallo, degenerando a tradição dos verdadeiros pajés, chefes morais das tribos, curandeiros portadores de segredos e saberes autênticos, sábios conhecedores dos mistérios da natureza e mestres incontestáveis do conhecimento do povo marajoara. Assentado na valorização da *beleza do morto*, como categoricamente nominou Certeau, referindo-se à preocupação dos folcloristas em salvaguardar tradições e práticas postas em desuso pela sociedade,<sup>683</sup> o religioso assinala que, “ao lado do pajé curandeiro que apresenta uma certa técnica numa moldura folclórica, tem o pajé-palhaço que faz a coleção de todos os elementos estranhos encontrados na rua”.<sup>684</sup>

Neste mundo degenerado pelo desaparecimento dos principais valores, padre Gallo refletia, na década de 70, que a “pajelança”, no Marajó dos Campos, tornou-se um grave problema social, fenômeno em expansão comprometedor da saúde humana por manifestar-se também em formas de violência. Se no passado o pajé realizava os rituais em espaços distantes, escondidos, certamente pela forte vigilância, no presente “até mocinha dá *show* no centro da cidade, com horário marcado, berando alto até a madrugada. A polícia fica apreciando e gostando; claro, está cobrando”.<sup>685</sup> Na sinuosa trajetória que esclarece usos e significados dos rituais xamanísticos por seus praticantes, nos campos marajoaras, a convicta fé depositada no trabalho realizado pelo pajé torna-se, na visão do padre italiano, importante elemento explicativo para o seu sucesso. É uma fé inabalável que expressa confiança absoluta, por isso catalisadora de “forças ocultas do corpo e da mente para organizar uma contra-ofensiva que encare o inimigo-doença”. O lugar social e cultural de onde fala o faz manusear códigos inteligíveis ao seu universo de compreensão, constituindo-se em tradutor entre o mundo da medicina moderna e o das tradições marajoaras. Se o leitor atentar para os elementos listados pelo pajé, facilmente verificará tratar-se de uma religiosidade mestiça que comporta códigos culturais de universos indígenas, afros e católicos. O silêncio de

Gallo frente à presença dos pais de santo e preto-velhos, tão comuns na região de Campos, permite dizer que a identidade de pajé parece comportar todos os praticantes de religiões não católicas.

#### **7.4 Do padre ao etnólogo: africanos em misturas**

O interesse do padre, claramente manifesto a favor de uma leitura e descrição do papel social exercido pelo pajé na realidade local, faz recuperar estudos do etnólogo Manuel Nunes Pereira que, na década de 1940, desenvolveu importante pesquisa sobre a introdução, cotidiano de vida e trabalho do negro na “Ilha Grande de Marajó”. O estudioso, ao abordar o aspecto da religião africana, defendeu a predominância do pajé, do padre em detrimento do pai de santo.

Vindos para as fazendas os negros adotavam a religião dos senhores: eram batizados, aprendiam a cantar ladainhas... Os deuses da África eram abolidos. Os pajés da ilha, de descendência indígena, dominavam a mentalidade animista dos negros, fazendo-os adotar os ‘caruanas’ e os ‘bichos do fundo’. Compreende-se que hoje como ontem, naturalmente, ainda seja Mestre Modesto do Maruacá, de origem indígena, o sacerdote e o médico dos descendentes dos negros escravos.<sup>686</sup>

Por não encontrar elementos originais e puros do espírito religioso africano na documentação pesquisada e na visita realizada aos campos marajoaras, na década de 1940, semelhante a folcloristas do século XIX, que pretenderam encontrar raízes ancestrais de expressões variadas das matrizes culturais fundadoras da identidade brasileira, Pereira não conseguiu vislumbrar artimanhas e mesclas que negros africanos realizaram em defesa de suas religiosas cosmogonias.<sup>687</sup> Na concepção do etnólogo, a “falta de densidade do elemento negro na ilha” seria presa fácil à dominação do elevado contingente indígena.

Assim, o reduzido número de africanos apontado por Baena, em estatística de 1830, que revelou 2.037 negros em um quantitativo de

12.637 moradores do restrito e já dizimado arquipélago de Marajó, não permitiu aos africanos organizarem terreiros para cultuar seus deuses, realizar sacrifícios e danças sagradas. Por esses dados, não foi difícil aos missionários cooptar essa população de cor para o centro da catequese cristã. A ardente musicalidade inserida na dança do carimbó, tão difundida atualmente como manifestação afroindígena, não era lugar suficiente na análise de Pereira, para o negro traduzir seu espírito religioso, pois necessitava realizar possessões dos orixás ou dos voduns.

Na interpretação do estudioso, a Igreja Católica parece ter assumido o compromisso de catequizar os africanos que vieram à região nos mesmos moldes do projeto missionário implantado na conquista da alma indígena. Ainda que seu batismo fosse realizado na África, sabe-se, contudo, que esses corpos diaspóricos foram entregues aos cuidados de quem os adquiriu, pois não se tem notícia de um projeto de catequese formulado pela Igreja para esse grupo sociocultural. Sendo assim, a orientação de senhores, sinhás, sinhazinhas, assim como o convívio com os cultos indígenas, não foram suficientes nem para convertê-los inteiramente ao catolicismo, nem à “pajelança”, conforme apontou Consorte.<sup>688</sup>

Pereira, imbuído em provar sua tese da eliminação total das tradições religiosas africanas nos campos marajoaras, ainda enfatiza o forte policiamento realizado pelos senhores que controlavam integralmente a vida de seus escravos. Nada era permitido ao negro viver sem o conhecimento e consentimento de seu dono. “Até as ligações amorosas dos seus escravos, os seus vícios mais dissimulados...” eram fortemente vigiados. As formas como escravos procuraram negociar sua liberdade e nessa esteira sua religiosidade, mesmo convivendo com ardis totalitários das fazendas, como apontam pesquisadores da historiografia da escravidão no Brasil, não estiveram nos quadros de compreensão de Pereira. Desse modo, procurando fundamentar seu argumento de que a religião africana foi anulada pela força do catolicismo e da pajelança, o etnólogo ainda recuperou escritos do viajante Ferreira Pena, em sua visita ao arquipélago de Marajó no ano de 1874. Já que o naturalista, quando narrou sobre a religião, falou apenas do “estado miserando da religião católica” e nada

registrou sobre a africana, concluiu que era porque esta não existia “senão dentro daquele estado em que se achava a dos brancos”.

Nessa passagem, é possível encontrar outra brecha para questionar visões de Ferreira Pena e do próprio Nunes Pereira. Mesmo que situados em contextos históricos e motivações distintas, ambos parecem partir de uma concepção evolucionista e racista para analisar elementos constituintes do social marajoara. A visão de civilização e modernidade não permitia que traços culturais de povos historicamente dominados fossem revelados, a não ser pela negação de seus vícios, costumes antiquados e formas como retardaram o progresso e o desenvolvimento humano das sociedades. “Assim, em todo o vale Amazônico, as religiões negras nada de representativo nos deixaram que se ligasse ao período colonial, a não ser as ‘igrejas dos pretos’ e as irmandades de São Benedito e de N. S. do Rosário e uma ou outra sociedade beneficente, do tipo das que ainda hoje existem em Soure. (...) Procurando conhecer o que ficara das crenças e práticas religiosas dos negros escravos só encontrei raras, vagas e deformadas lembranças”.<sup>689</sup>

Nestas “deformadas lembranças”, o etnólogo escreveu que, certa noite, uma descendente de negros de Angola lhe contou que, sendo já moça, sua avó, africana pura, lhe descreveu sacrifícios humanos, realizados em terra longínqua. “Suspendiam a vítima pelos pés e a sangravam, pondo-lhe sob a cabeça uma vasilha. A assistente dançava-lhe em redor e ia bebendo do sangue que jorrava. Os tambores batiam soturnamente pela noite adentro”.<sup>690</sup> Em meio a sonhos e exorcismos frente a religiões africanas, como de medos brancos em torno de recriações da África no Brasil, é possível que uma religião africana não tenha se instalado nos campos marajoaras e em nenhuma outra parte do país nos moldes da visão pretendida por Nunes Pereira. As mediações culturais vividas entre padres, pajés, negros, senhores, indígenas e mestiços recriaram sistemas de crenças. Certamente a religião dominante, com seus métodos de coerção, amealhou a maior parte da população, mas não conseguiu controlar trocas culturais entre indígenas, negros e portugueses.

Por esse prisma, importa acompanhar análise de Vergolino, quando abordou: “A adesão ao catolicismo não foi, porém, mera aceitação, submissão ao colonizador, ou simples obediência por temor aos senhores.

Representou, ao contrário, um instrumento de sobrevivência e resistência do seu próprio universo cultural, pois ali eles encontraram na própria esfera da crença do ‘dominante’ as frestas por onde puderam driblar o sistema escravista”.<sup>691</sup> Não por acaso, as recorrentes associações afro-católicas entre entidades e santos, como Iansã/Santa Bárbara, festejada em 4 de dezembro; São Jorge/Ogum, 23 de abril; São João/Xangô, 24 de junho, para citar algumas entre as inúmeras existentes, demonstram como o campo religioso sempre foi multifacetado e profundamente mesclado. É difícil encontrar, especialmente entre o Pará e o Maranhão, para citar regiões próximas aos Marajós, expressões de religiões afro e indígenas que não tenham incorporado variadas divindades.

Vergolino evidencia, por exemplo, que duas grandes tradições de práticas afros entre o Maranhão (Tambor de Mina) e Pará (Mina-Nagô), em suas intermediações, nunca deixaram de fundir, em graus diferentes, expressões religiosas de matrizes jeje, nagô, católica e ameríndia.<sup>692</sup> Por essa bricolagem, a chamada “pajelança cabocla” da Amazônia agrega símbolos do mundo indígena, africano, católico, kardecistas e, mais contemporaneamente, vem sendo influenciada pela umbanda, como identificou Maués.<sup>693</sup> Josildeth Consorte, ao debruçar suas preocupações de estudo em movimento que percorreu religiões afro, em Salvador, recuperou importantes elementos sobre dinâmicas e contingências que africanos produziram para reconstituir experiências em espaços espalhados pelas diásporas. Assinalou que o enraizamento de matrizes religiosas africanas nos Brasis deu-se em circunstâncias e contextos diversos. “Nem todos os orixás, voduns e enquices atravessaram o oceano”, enquanto uns desapareceram outros ganharam maior importância e visibilidade no espaço brasileiro. “Os que aqui se encontram são cultuados em conjunto nos mesmos terreiros, e não isoladamente em localidades específicas, como na Terra-Mãe. Neste sentido, cada terreiro representa um território africano ampliado, abrangendo grupos provenientes de uma mesma área linguística e não apenas do lugar de origem do culto”.<sup>694</sup>

Diante dessas moventes incorporações culturais, não cabe concordar com a leitura ainda desenvolvida por Nunes Pereira, de que a mística e a liturgia negra só se disseminaram pelo vasto território amazônico no tempo

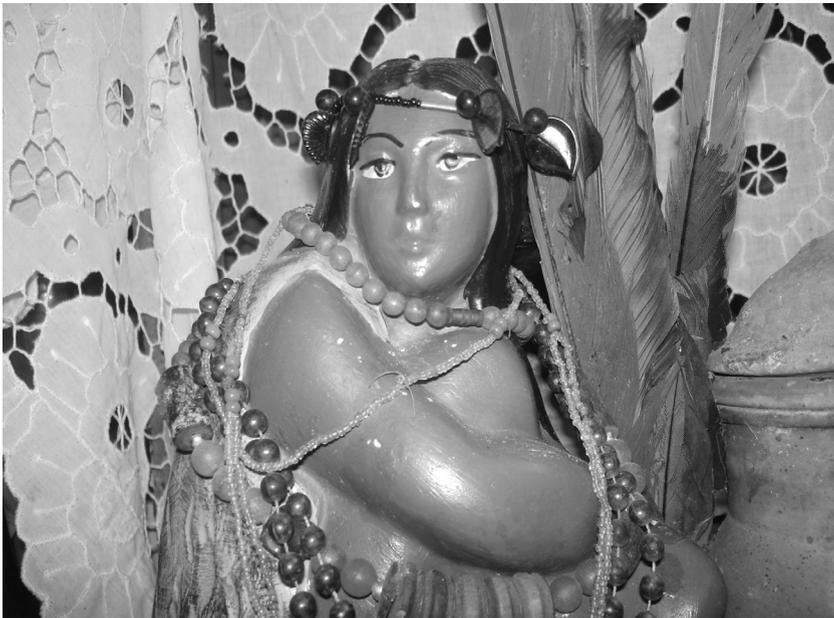
da borracha, quando maranhenses e nordestinos, ao fixarem-se em áreas demarcadas para seringais ou, como ficaram conhecidos, em seringais “brabos”,<sup>695</sup> ali recriaram crenças e costumes. A forte presença, atualmente, de terreiros de umbanda na região de Campos, especialmente em Soure e Salvaterra, onde a prática de batidas de tambores é mais divulgada, dá fortes indícios de que religiões africanas, mesmo sofrendo modificações ao longo de sua introdução na região, são oriundas da colônia e não do período Imperial, porque não foi para aquela região que se dirigiram maranhenses e nordestinos no auge do ouro negro, mas sim aos territórios de florestas onde estavam os varadouros de extração do látex. Uma entrevista do pai de santo Sebastião permite acompanhar mudanças que religiões afroindígenas viveram nos campos marajoaras, situando tempos de sua clandestinidade e tempos em que passaram a desfrutar liberdades.

Hoje em dia, não é mais como antigamente, certo, porque no tempo da minha avó era diferente. A cura era perseguida pela Igreja e pelos delegados no Marajó, porque eles não aceitavam, diziam que era bruxaria. Onde pegavam um curandeiro era preso, não era liberado. Então as curas era tudo pra dentro do mato, não existia nas cidades. Depois, com a evolução, negócio de federação que a gente paga, a gente tem livre arbítrio, pronto, acabou com esse tabu. Antigamente, Deus me livre, onde eles soubessem que existia um curandeiro, eles o prendiam.<sup>696</sup>

As memórias do pai de santo podem situar-se tanto no final do século XIX e primeiras décadas do XX quanto nos primeiros anos da Ditadura Militar, como estudou Vergolino. Para os militares, a presença de terreiros era um foco de desordem, por isso era preciso restabelecer a ordem atacando esses espaços de tambores e danças. A luta de alguns líderes praticantes de religiões afro encontrou uma saída na criação, em 10 de setembro de 1964, da primeira Fundação Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará – Feucabep.<sup>697</sup>

Para a polícia defensora do regime, enquadrar donos de terreiros numa fundação legalmente constituída dava ao governo a possibilidade de melhor vigiá-los juntamente com praticantes daqueles fazeres reli-

giosos. Assim, recriando rituais e atitudes para não sucumbir diante das forças dominantes e repressivas, a fundação ganhou reconhecimento e, nos limites a ela impostos, afirmou posições ampliando seu raio de atuação. Essa luta explica porque em Soure, entre tantos outros associados, está o pai de santo Sebastião, como em Breves há o rezador, benzedor, pai de santo e organizador da festa de São Pedro, seu Waldemar, popularmente conhecido como seu Vavá.



Ornamentos afroindígenas em divindade da Umbanda apontam fusões de religiosidades no Marajó dos Campos. Espaço do oratório do pai de santo Sebastião. Fonte: Projeto Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pai de santo: relações de trabalho e práticas Culturais no Marajó dos Campos, captada pelos alunos do curso de História/UFPA Antônio Costa Torres, Antônio Reginaldo Sales Duarte e Luiza Marta Sousa do Nascimento, Junho de 2007.

As trajetórias de vida de Sebastião e Vavá, ainda que tecidas em espaços marajoaras e com experiências distintas, evidenciam saberes de herança familiar. “Isso vem de geração. Herdei esse conhecimento do meu avô que passou pra mim. Foi ele quem me preparou. Assim, quando eu estava com

14 anos, eu tomei conta das coisas dele”,<sup>698</sup> explicou Sebastião. “O meu pai tinha esse dom. Quando ele faleceu, eu acredito que passou tudinho pra mim, porque ninguém me ensinou. Qualquer hora que a pessoa necessita da minha ajuda, eu faço uma oração pra curar sua enfermidade, eu rezo na hora. Eu fiquei com essa herança do meu pai”,<sup>699</sup> completou seu Vavá.

No universo das benzeções contra dor de cabeça, dor de dente, erisipela, quebranto, mal-olhado, das puxações para acompanhar o desenvolvimento do feto em mulheres grávidas ou consertar a coluna, é comum encontrar a procedência de saberes oriundos de gerações familiares passadas. Vêm dos avós que transmitem para os filhos e destes para os netos. Geralmente, alguns membros são escolhidos para que a tradição não pereça. Nesse campo, a pesquisa surpreendeu, nas narrativas desses agentes de fé e saberes locais, pelas relações e crenças, culturas e divindades da natureza.

Em diálogo com um ribeirinho, habitante do rio Buiussú, no município de Melgaço, exímio puxador de coluna que herdou da mãe a arte de curar corpos com “veias encaneladas”<sup>700</sup> ou rasgadas, tomei conhecimento de que, entre os óleos naturais utilizados para trabalhar regiões endurecidas ou deslocadas do corpo, está o “tacacá” da preguiça, espécie de líquido encontrado entre as articulações ósseas do animal que não sofre desses males. Segundo o puxador, o tacacá do animal é o melhor azeite que conhece para trabalhar massagens em locais inflexíveis e doloridos do corpo, pois a preguiça realiza com maestria habilidade os maiores malabarismos por carregar um poderoso lubrificante em suas juntas.

Compõem o universo das práticas desenvolvidas por muitos benzedores, puxadores e curandeiros um rosário de variadas orações que resguardam a força das tradições orais.<sup>701</sup> Algumas orações ainda que sequenciem uma estrutura rítmica católica, deixam ver santos transitados e invocados no campo da encantaria brasileira. Entre as várias orações, utilizadas por seu Vavá, para curar o corpo de seus pacientes, sobressai aquela para dores de cabeça, inveja e mau-olhado.

Com o poder de Deus, da Virgem Maria, de São Jorge, São Miguel, Santa Bárbara e todos os orixás. Meus guias de luz enviem-me ao altar superior pra que eu dê um passo nesse

filho, pra quebrar (fala-se o nome da doença). Valei-me São Jorge, valei-me Santa Bárbara, com as armas cobre e me livra dos maus olhos, dos maus pensamentos, das más línguas, dos inimigos materiais e espirituais. Santa Bárbara com seu escudo e São Miguel com tua espada transpassa e retira todo o mal do corpo desse filho, pobre criatura de Deus, manda o mundo pra ser protegido, não falhes, não o abandone nas horas de tentação, nas horas de desespero. Salve São Jorge, salve santa Bárbara e os bons mensageiros de Deus que estão de vigia de noite e de dia, guardando o seu corpo, guardando o seu espírito todos os dias. Amém.



Fonte: Breves (2007).

Na percepção desse rezador e pai de santo, antes de iniciar a oração na cabeça do paciente, recomenda-se a Deus, aos orixás e aos santos, com a finalidade de se proteger e obter fortes armas para guerrear contra forças poderosas e sobrenaturais que atormentam a pessoa necessitada.

O serviço realizado é sempre gratuito, os agrados que recebe mantêm seu oratório particular, como pode ser visto nesta foto.

Nessa imagem, visualiza-se território de múltipla pertença, em in-junções e associações de santos católicos, caboclos de origem indígena e orixás africanos. Seu Vavá conta que esse espaço é o mais importante de sua casa, poucas pessoas sabem de sua existência na cidade, somente aquelas que já recorreram aos seus serviços. Ao longo dos 30 anos, depois que passou a habitar a vida urbana de Breves, recorrentemente tem sido procurado para acudir, orar, benzer e dar passes em pessoas no espaço rural e urbano marajoara. Seu trabalho alcança diferentes necessidades humanas, vai dos amores perdidos aos tormentos de espíritos malignos. Ele mantém fortes contatos com pais de santo de Soure e Belém por meio da associação de umbandistas.

Entre suas múltiplas identidades, é rezador titular de ladainha, antigo participante da Liga Católica Brevense, constituída atualmente por um grupo de rezadores e cantadores que realizam, após a missa aos domingos, práticas de religiosidade popular em lugar específico ou em residência previamente escolhida para receber a liga na cidade. Sua trajetória de vida como curandeiro, rezador, cantador e folião de festas de santos como São Benedito de Gurupá, Santa Mônica, na vila de Corcovado, município de Breves, organizador da festa de São Pedro, marcaram profundamente sua concepção como praticante do catolicismo. Seu Vavá prefere os encontros da Liga Católica a participar de missas e sermões do vigário. Não se contrapõe às orientações do catolicismo sacramental nem à autoridade do padre, mas não se deixa dominar por suas recomendações.

Nesse universo compósito por inúmeras crenças em caboclos, mestres e encantados, importa dialogar com a trajetória familiar e de formação religiosa de irmã Eufrásia Amélia, de ascendência afroindígena, nascida em Soure, membro da Comunidade Filhas da Divina Graça. Filha de pai maçom, descendente da 5.<sup>a</sup> geração indígena, mãe, descendente de africanos escravizados nos campos marajoaras, com mistura de religiões que agrupava a quimbanda, influências da avó e o espiritismo enlaçado pelo envolvimento das tias, a narrativa da irmã Amélia ajuda a compreender como populações marajoaras, imiscuídas num universo pleno de sím-

bolos, imaginários míticos e lendárias explicações indígenas, convivem com diferentes expressões de religiosidades híbridas, formadas nas intermediações de crenças populares com narrativas de passagens bíblicas.

Antes de sua família converter-se ao catolicismo, no tempo em que o pai, por ser maçom, vivia como um ex-comungado da Igreja Católica, sentindo-se marginalizado e a mãe, por possuir um salão onde dava passes e realizava rituais de incorporação espírita, além da forte atuação de sua avó nos trabalhos da quimbanda, irmã Amélia viveu e conheceu expressões de universos religiosos afroindígenas. Pelas narrativas da avó ouviu a história da quimbanda, religião ancestral cultuada por populações indígenas e que incorporou depois, deuses do fogo, da floresta, do fundo do rio, os deuses africanos. O processo de entrevista, avivador de memórias, fez a religiosa lembrar a história do mito fundador da quimbanda, contadas em Soure pelo negro Dico Aranha, um velho curandeiro muito conhecido na região.

A origem dessas crenças surgiu a partir do afogamento dos egípcios no Mar Vermelho, então, quando abriram o Mar Vermelho eles foram afogados, muitos dos soldados do Faraó se transformaram em entidades. Uns em entidades benéficas e outros maléficas. Alguns se arrependeram, esses seriam os benéficos e os outros se revoltaram pelas circunstâncias e o coração ficou muito duro. A partir daí, eles criaram uma vingança sobrenatural que todos aqueles que viessem descendentes de Moisés, por eles iriam ser amaldiçoados. Surgiram, então, duas linhas: a linha negra e a linha branca. A quimbanda seria aqueles que morreram, mas se arrependeram, eles voltaram para se mortificar em prol do povo de Deus. (...) Eles iam trabalhar para curar aquelas pessoas que de alguma forma pudessem sofrer, principalmente os descendentes de Moisés, então, atendiam a todas aquelas raças subjugadas e marginalizadas.<sup>702</sup>

A quimbanda marajoara, religião de antigos pajés, sustenta seu mito de origem na tradição judaico-cristã. Nessa explicação cosmogônica, divindades do panteão ameríndio são metamorfoses de egípcios que, depois de

sofrerem afogamento no Mar Vermelho, reconheceram seu sacrifício como resultante da perseguição cometida à tribo de Moisés. Desse modo, transformados em indígenas guerreiros, tomaram corpos de pajés em rituais religiosos de incorporação para curar descendentes de judeus, especialmente pobres e “caboclos”. Segundo a explicação do curandeiro, em traduções de irmã Amélia, os rituais da quimbanda eram realizados ao redor do fogo e utilizavam muita água como símbolo de purificação do perene arrependimento das entidades, para libertar-se do ódio sentido quando sucumbiram nas águas do Mar Vermelho. No passado, as batidas de tambores não faziam parte da celebração, eram realizadas somente com cantos e danças. A apropriação dos instrumentos do batuque ocorreu no processo de trocas culturais estabelecidas com africanos que passaram a interagir, também, com esse universo sagrado aquando de suas diásporas para os campos marajoaras.<sup>703</sup>

Pelos sentidos da narrativa, é possível dizer que mitos e símbolos, junto aos milagres, gestam a ética popular. Ali o manancial da moralidade não está legalmente prescrito para ser cumprido, mas na relação com o Criador, traduzida por guias espirituais diversos. Em comunhão com o pensamento de Dal Corso, é possível dizer que expressões de autonomias e independência das culturas de tradições orais e do catolicismo popular mostram seu desatrelamento a normas e regras eclesiásticas. Ainda que essas culturas não neguem canais oficiais de salvação, como os sacramentos, operam com uma multiplicidade de linguagens para acessar e alcançar bens espirituais.<sup>704</sup> Nesse campo, é válido recuperar o entendimento e depoimento de frei Manoel Gonzalez, para quem a vida na região das ilhas é marcada pela forte religiosidade popular e pela magia que se mistura aos sacramentos. Isso faz com que a concepção de batismo expresse códigos desses universos e não o “sentido autêntico” de inserção da criança na prática cristã. Batiza-se, portanto, para livrá-la de “quebranto, mal-olhado, vento caído”<sup>705</sup> e todas as superstições maldosas que rondam pelo mundo. Poucos a filtram como saída do paganismo para tornar a pessoa, ungida pela água benta, um verdadeiro seguidor dos ensinamentos de Cristo.<sup>706</sup>

Nesses espaços do sagrado, do conjunto de linguagens que recriaram diásporas africanas em solo marajoara, emergiu nos campos o mestre Boa Aventura,<sup>707</sup> cultuado por negros estabelecidos em fazendas de gado, ini-

cialmente pertencentes aos religiosos jesuítas, franciscanos, carmelitas e mercedários, e depois de seus confiscos por ordem pombalina, a colonos portugueses herdeiros das donatarias presenteadas pela Coroa. Em busca da proteção dessa entidade, hoje referência em práticas afros realizadas em Soure, vaqueiros, agricultores e outros trabalhadores participam das sessões conduzidas por diferentes pais de santo. Outra entidade que resguarda forte tradição em Soure é Iemanjá, a mãe e esposa que ama e protege os homens do perigo das águas, mas quando os deseja ceifa suas vidas terrenas para fazerem-se esposos no fundo dos rios, festejada na região em 8 de dezembro, no dia de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição.<sup>708</sup> Anteriormente, era um festejo dirigido maciçamente por pescadores, muitos de ascendência africana ou mestiça. Depois que a Igreja agostiniana instalou a sede da Prelazia de Marajó no município, boa parte da devoção dos pescadores a Iemanjá passou para São Pedro, batizado como o santo dos pescadores. Mesmo assim, ainda hoje, as praias da *Pérola do Marajó*, no dia 8 de dezembro, são tomadas por diferentes grupos sociais que realizam uma grande festa com muitas flores, comidas, bebidas, simbolizando suas oferendas à espera de graças ou em agradecimento pelas dádivas conquistadas.

Vivências e crenças que fazem parte das lembranças familiares de irmã Amélia, antes de sua conversão e de seus familiares ao catolicismo, acenam para uma Prelazia de Marajó constituída por homens e mulheres, fossem religiosos ou leigos, com identidades diversas e que, por isso, absorvem e ressignificam, de um modo muito particular, a orientação pastoral. É possível que a explicação dos pontos vulneráveis, considerados pela Igreja na identidade do cristão leigo marajoara ou na dificuldade de fazê-lo enraizar prescrições modernas de religião, resida justamente na consistência da formação humana anteriormente alicerçada em outras matrizes culturais. O lamento expresso por religiosos na evasiva participação desses católicos em trabalhos de evangelização, sua falta de compromisso, inconstância, incapacidade de renunciar a antigos valores e posturas não são apenas resistências, mas expressões de um modo de viver à margem do pensamento cristão ocidental. A interpretação e expressão de respeito traduzida por irmã Amélia, ao conjunto de símbolos, rituais e crenças maçônicas, espíritas e afroindígenas

(quimbanda), que a envolveu até a idade de dez anos, não parece negar elementos de sua primeira identidade. Mesmo afirmando ter renunciado e, hoje, ainda que de forma amena, combata aquelas antigas práticas tão vivas nas esquinas de Soure, sejam em rodas de pajé, fortes batidas de tambores em terreiros de pais de santo ou festas da Rainha do Mar, tais crenças, na acepção da religiosa, transfiguram-se na Santíssima Trindade. “Hoje eu identifico essas histórias com outros referenciais, vejo a própria presença de Jesus Cristo, pois ele é o protetor dos vaqueiros, dos pescadores. A ação não é das entidades é do próprio Espírito Santo”.<sup>709</sup>

## **7.5 Atualidades de ritos da floresta: em cena, mulheres marajoaras**

Nessa peculiar percepção, é possível conduzir o casco dessas histórias para outros rumos. Se para o lado dos campos, a força das mesclas indígenas e africanas produziu práticas e rituais sagrados que não permitiram, aos poderes dominantes, saquear suas almas; para o lado das florestas, especialmente em Melgaço, o imaginário religioso sustentou-se na força das correntes de encantados que habitam o fundo das águas, “região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o ‘encante’”,<sup>710</sup> expressando movimentos trilhados por ribeirinhos em torno de suas lutas por sua existência. Nesse tópico, acompanham-se trajetórias de vida e vivências religiosas de duas mulheres marajoaras, uma curandeira de Melgaço e uma pajé de Soure, para mostrar sintonias e diferenças entre campos e florestas nas formas como sustentam cosmovisões de crenças e saberes nativos, chamando a atenção para os esforços agenciados por praticantes dos ritos da floresta em conviver com campos de cura aparentemente díspares: medicina mágico-terapêutica e medicina científica. Por fim, a pesquisa abre rápida discussão sobre o engajamento dessas práticas com o pensamento ecológico em expansão no mundo e na região amazônica. Para iniciar, o texto apresenta um episódio ocorrido no espaço urbano melgacense,

permitindo inserções em outros meandros de compreensão da mentalidade e identidade dos povos das águas marajoaras.

O ano era 2008. O local, a Cidade-Floresta Melgaço. O fato, uma criança desapareceu às 18h do trapiche, quando tomava banho com sua mãe. Enquanto as buscas eram realizadas, sem ninguém saber, dona Celeste, a curandeira da cidade, em sessão xamanística tomou conhecimento do que estava acontecendo. Depois das orientações recebidas pelo mundo da encantaria, contou a alguém que a criança deveria ser procurada para o lado do trapiche do Moconha, porque tinha sido levado por Tupinambá, o negro encantado. Como estava muito tarde, ninguém fez busca por aquelas bandas. No outro dia pela manhã, um grupo de pessoas se dirigiu para o lado indicado pela curandeira, mas antes que eles encontrassem o corpo, ela em outro ritual, ao incorporar o temido dono do Moconha, falou que já era tarde, porque a criança não resistiu à espera. Depois, a informante contou que Tupinambá se afeiçãoou no menino, porque todo dia sua mãe teimava em tomar banho com ele às 18h no porto da cidade. Quando o corpo foi encontrado, as profecias da curandeira já estavam na boca do povo. A criança, ao ser levada para a unidade básica de saúde, foi acompanhada de grande multidão. Os que viram se admiraram do estado do cadáver: perfeito como se dormisse.<sup>711</sup>

A história da criança que morreu afogada e foi levada pelo encantado Tupinambá situa-se num mundo aparentemente anacrônico e ao mesmo tempo em grande sintonia. Melgaço, depois que conquistou sua emancipação política, na década de 1960, só conseguiu ensaiar aproximações com ferramentas da chamada era global, nos finais da década de 1980, quando a televisão se popularizou na cidade. Mesmo assim, a maioria de seus moradores, pela identidade rural/florestal, continuou reafirmando seus antigos modos de vida, acreditando no poder de sarar doenças da medicina popular, na força dos curandeiros, na existência de visagens, assombrações e todo o conjunto do imaginário amazônico. Se a juventude atual pertencente a famílias de melhor poder aquisitivo assiste a outros canais de televisão, joga *videogame*, acessa à *internet*, participa

de micaretas e baladas, interage em boa medida com ritmos e modos de ser moderno, a população de baixa renda ainda continua inscrevendo sua existência em caminhos da roça, do rio e da floresta. Foi nesse contexto, em interconexões globais/locais, que se popularizou a história da criança malinada, afogada e levada para outras águas, acompanhada pelas profecias da curandeira mais famosa e introspectiva da cidade.

Valneres Farias, na primeira parte de sua pesquisa de conclusão do curso de História pela UFPA, procurou acompanhar relações que antigos moradores de Melgaço estabeleceram com o mundo das encantarias. Partiu da seguinte indagação: como imaginários que envolvem universos mágico-fantásticos ou sobrenaturais estavam dialogando com mudanças ocorridas na estrutura física e social, nas relações e modos de ser e viver na cidade atual? Aparentemente, a cidade do presente suplantou sistemas de crenças que ancoraram cosmovisões de antigos moradores.<sup>712</sup> Ao mergulhar em narrativas representativas de informantes, Valneres deparou-se com a latência dos chamados velhos costumes, sussurrando em uma religiosidade local, viva, forte e presente. Em impressionantes histórias contadas por senhoras aparentemente evangelizadas pela Igreja Agostiniana, porque participam da Irmandade do Sagrado Coração de Jesus, instituição que ganhou maiores incentivos com a política recristianizadora a partir do final do século XIX, a estudante permitiu desvelar um Marajó das Florestas pleno em convivências com diferentes crenças, ritmos e costumes.

Desde quando chegamos para morar em Melgaço, sempre ouvimos falar que dona Celeste Nogueira realizava trabalhos com defumações, dava passes, era a principal “pajé”<sup>713</sup> da cidade. Mesmo que, aparentemente, não tenha ocorrido qualquer desentendimento entre essa sacerdotisa da floresta e a polícia, ou com a própria igreja despida de padre, o trabalho xamanístico por ela realizado sempre ocorreu de modo secreto. Apesar de a cidade ser pequena, nada se sabia sobre quem frequentava sua casa, que doenças traziam e com quais métodos cuidava de seus pacientes. Os comentários produzidos nos bastidores das sessões dirigidas por Dona Celeste eram sempre superficiais. Ao longo da década de 90, Melgaço deixou de falar na existência da curandeira e de suas práticas. Ainda que continuasse a habitar a cidade, fosse assídua frequentadora da Igreja, membro

do Apostolado da Oração e antiga devota de São Miguel (santo de quem foi por muitos pares de anos mestre-sala da comissão de foliões que o conduzia para o roteiro do Anapu), seus rituais continuaram mais secretos ainda. Era do profundo conhecimento de dona Celeste o ataque promovido pela Igreja contra esse modo de se relacionar com entidades que não cabem no altar dos santos católicos, talvez por isso tenha desenvolvido estratégia para não ser escandalizada perante a sociedade local.

A segunda etapa da pesquisa de Valneres abordaria relações entre a cidade e sua curandeira. Interessado em conhecer mais de perto a saga dessa singular senhora para a história dos Marajós, eu e Valneres estabelecemos uma parceria. Unimos nossos interesses e indagações e participamos em três momentos de entrevista com dona Celeste, aliás, duas entrevistas e uma sessão de incorporação, porque a última foi sugerida pela curandeira que acontecesse numa sexta-feira, a partir das 18h, quando foi possível conversar com alguns encantados.

A trajetória de vida de dona Celeste Nogueira de Andrade, 80 anos, nascida em Melgaço, é sintomática porque recupera um aspecto ainda não discutido neste trabalho, o dom genético que a pessoa traz para realizar sessões de incorporação e cura. Foi possível observar, nos exemplos anteriores, que saberes de benzedores, puxadores e pais de santo foram heranças deixadas pelos familiares.<sup>714</sup> No caso de dona Celeste, antes de nascer chorou na barriga da mãe. O choro era um sinal de que seria a mãe da corrente dos encantados, habitantes da cidade submersa, cujo perímetro inicia em frente à cidade e se espraia por rios próximos e distantes do espaço rural melgacense. Contou que desde pequena “essa rapaziada” (os encantados) já fazia parte de seu mundo visível e invisível. “Eles brincavam no meu sonho, mesmo sem eu tá dormindo. Eu ficava num canto e aparecia um bocado de criança, tudo brincando comigo e eu começava a rir, eu começava a xingar eles e a mamãe brigava: – Com quem tu tá conversando. Tu tá conversando sozinha? – Não mamãe, é menino, é muito menino que tem aqui, e tem uns enxeridos, aí eu dizia pra ela. Então eu fui crescendo e eles também foram crescendo comigo”.<sup>715</sup>

Narrou que, com a idade de seis anos, perdeu o avô materno, pessoa com quem era muito agarrada. Sete dias depois, na visita feita à sepultura

do ente querido, na companhia de sua mãe e outros parentes para rezar por sua alma, contemplou-o sentado sobre sua catacumba. Comunicou ao grupo sobre a visão, mas ninguém acreditou. Dois anos depois, na viagem realizada ao rio Tajapuruzinho, na época de extração da borracha, enxergou um casal e várias crianças segurando em sua mão, querendo levá-la embora dali. Nas brincadeiras de bater água, realizadas com cabos de caniço ou zagaia, vinham à superfície do rio, botos de várias espécies, entre eles um barbado, o qual mais tarde ficaria conhecido como o chefe da corrente.

Na busca pelo entendimento daqueles visíveis sinais, dona Celeste recebeu orientações de sua avó, também detentora de dons para benzer e curar. A avó, percebendo o fato de a menina ter nascido perturbada por aquela corrente de inúmeros encantados que lhe causavam dor, febre, levando-a à perda dos sentidos, decidiu autorizar uma guia espiritual experiente a sentar-lhe a seara, ritual de iniciação para trabalhar no universo da encantaria.<sup>716</sup> Com 14 anos, depois de se casar com seu Germano Andrade, viajaram na companhia de sua avó ao rio Pararijó em busca da ajuda de outra curandeira. Essa guia, sentindo o forte poder emanado da jovem Celeste, apenas lhe medicou o uso de algumas ervas para acalmar o espírito. Ao sentir o peso da corrente sustentadora dos poderes de dona Celeste, a experiente curandeira confessou que somente a própria moça poderia controlá-las. Sua competência permitia apenas preparar o ambiente para que os próprios encantados, com a ajuda da menina, realizassem o ritual de passagem. À noite, a paciente adormeceu ao lado da avó, as entidades chegaram trazendo fumaça de incenso e tomando conta do ambiente.

Quando eu me acordei, tinha três rosas bem em cima do meu peito e em casa nós não tinha rosa, não tinha roseira, minha avó não plantava, meus tios não plantavam, mas tinha três rosas em cima do meu peito, isso eu conto e só Deus do céu que sabe, porque a minha avó já é falecida e ninguém pode contar, só eu e Deus. Aí minha avó disse que eu já tava sentada a minha seara, que os encantados já tinham sentado a seara em mim, que o sinal deixado foi as rosas em cima do meu peito. Três rosas uma branca, uma rosa e uma rosa choque.<sup>717</sup>

A partir daquela noite, a corrente revelaria os encantados, também conhecidos por “guias espirituais”, do novo canal de comunicação: o chefe, Rei Sebastiãozinho, Manoel das Flores, Tupinambá, Flor Lindinha, os gêmeos Dabriel e Artindoquinho, Mandécore, Rosinha, Joãozinho, Manduaçu, Daraci e Dabinarda. Conforme explicação de dona Celeste, cada encantado possui espaço específico de moradia, assim como especialidade para cura. Vejamos os principais. A ilha da Maracanã, em frente à cidade de Melgaço, é a suíte de ouro do Rei Sebastiãozinho, o chefe da corrente que inicia os trabalhos. Já embaixo da prefeitura, habita Manoel das Flores, nasceu transfigurado numa cobra. Descendente de judeus, possui características europeias: branco, alto, forte, olhos azuis e cabelos loiros, sua especialidade é a caruara, doença manifestada quando a pessoa molhada entra em contato com sangue. Apresenta-se nas sessões xamanísticas como cirurgião, benzedor e curador de doenças espirituais impossíveis para a medicina moderna.

O porto do Moconha, onde atracam barcos de grande porte das linhas Melgaço-Belém e vice-versa, é habitação do temido Tupinambá, negro, barbudo, baixo e muito forte. Quando se manifesta, entra fazendo pilhérias e colocando todo mundo para rir. Bebe cachaça (caim), fuma cigarro (vista). Sua especialidade é o feitiço. Já na boca do Rio Tajapuruzinho, quando estava com dois anos, Flor Lindinha foi levada para o fundo das águas, tornando-se encantada. É uma criança branca, olhos azuis, cabelos loiros e compridos, tornou-se a pediatra da cidade subterrânea, por isso cura quebranto, susto, vento caído. E o rio Pacajá, onde as pedras preservam um letreiro com o nome de Artindoquinho e Dabriel, é o encanto desses irmãos gêmeos. São brancos de olhos azuis, possuem, contudo, especialidades distintas. O primeiro cura erisipela, feitiço na garganta e reumatismo; o segundo trata de espinhela caída, bico de papagaio e coluna.

Da trajetória de dona Celeste, passagens da descrição pormenorizada que fez da corrente com a qual trabalha em sua identidade de curandeira, revelam-se impermeáveis processos de ressimbolização de códigos e valores do mundo das encantarias marajoaras, nos quais, pelos limites do capítulo, não se pretende adentrar. Sem condições de fazer uma análise antropológica dos elementos que assemelham e diferenciam trajetórias

vividas por outros curandeiros ou intitulados pajés na região, nem explorar indícios de aproximações com práticas mediúnicas, interessa reter sentidos, usos e apropriações expressas por moradores a esses universos de crenças em seres invisíveis manifestados em corpos de curandeiros. Valneres, em entrevista com dona Josefa, uma antiga moradora de Melgaço, permite adentrar meandros dessas experiências.

No igarapé perto de casa, tem um encantado, a Raimunda, minha filha, viu. Apareceu pra ela, é o Manoel das Flores, da corrente da Celeste. A Raimunda duvidava muito de encantado, ela era descrente com essas coisas. Aí era umas seis horas da tarde, ela foi tomar banho no igarapé. Quando dei fé, ela chegou correndo assustada, aí eu disse: – O que foi Raimunda? – Ela respondeu: Eu vi um homem só com a cabeça de fora d’água, eu mostrei pra Zeneide e ela viu também. Aí eu disse pra Raimunda que era porque ela não acreditava em encantado e ficava falando que encantado não existia, pois ele aparece pra essas pessoas que não acreditam e que duvidam dele. Deu uma grande dor de cabeça e uma grande febre nela, aí eu procurei a Celeste pra dá um passe nela, a Celeste benzeu e disse que era o Manoel das Flores que tinha mexido com ela, porque ela não acreditava que existia encantado. Ela ensinou uns remédios, umas defumações, um banho e eu fiz. Daí ela passou a acreditar, não duvidou mais. Eu sou uma pessoa que não sou descrente, eu acredito em encantado, em curador, não duvido do que Deus faz, porque tem o médico, foi Deus que deixou; tem o curador, foi Deus que deixou; ele deixou aquele dom para aquela pessoa ter aquele destino; aí a gente acredita em todos os dois, no médico que é mandado por Deus e no curador que é mandado por Deus também.<sup>718</sup>

Duvidar da existência das encantarias e provar de sua malineza é o elemento catalisador do conjunto das narrativas recuperadas por Valneres. A dúvida como negação desestabiliza a relação entre mundo terreno e mundo do encante, gerando revolta. Existe uma ambiguidade nos poderes manifestos pela entidade que causou mal ao incrédulo, uma vez que, no ritual de cura, é a mesma entidade acionada no “aparelho” (corpo em transe) para

receitar a medicação ao sofrimento por ela cometida. O depoimento de dona Josefa ainda aponta para a visão que moradores constroem dos poderes médicos e dos poderes do curandeiro, diferenciando-se nas percepções dos habitantes de Santo Cruz, apresentadas por padre Gallo. Deus é acionado para evitar tensões e descréditos ou sobreposições de um saber sobre o outro. Pelo contexto histórico em que expõe sua visão, a moradora demonstrou como a medicina científica não é superior aos tradicionais saberes usados pelos descendentes dos “senhores dos rios”, das matas, das florestas, em perspectiva para reatualizar seus modos de vida frente a conhecimentos e posturas dominantes, esforçando-se para equilibrar e reconfigurar campos que à lógica racional e científica são mutuamente excludentes.

O uso da medicina científica não anulou a relação dos marajoaras com os saberes e orientações dos chamados “sacerdotes da terra”, ainda hoje. Como se observa na postura de Dona Josefa, as pessoas continuam a transitar com suas crenças, dificuldades e esforços pela vida em universos próximos e distantes daqueles nos quais foram formados culturalmente. A dinâmica social, ao mobilizar tradições, costumes, crenças, põe em evidência novas concepções e práticas de cura, assim como pode mobilizar o aparecimento de outras posturas que buscam sintonias com lutas políticas atuais. No campo desses esforços, chama a atenção aspectos da trajetória da pajé Zeneida Lima, personagem nacionalmente conhecida depois que sua primeira obra, *O mundo místico dos caruanas*, foi o tema vencedor do carnaval carioca pela Escola de Samba Beija-Flor em 1998. Mais recentemente, a trajetória de vida dessa mulher que trabalha com ritos da floresta, constituiu-se no longa-metragem *Amazônia Caruana*, dirigido pela cineasta Tizuka Yamazaki. Filha de mãe de descendência indígena e pai de descendência africana, a pajé Zeneida, terceira filha de uma família de onze irmãos, publicizou sua trajetória de vida em seu livro, apontando como, desde o ventre materno, estava marcada para ser um instrumento de ligação e de equilíbrio entre o mundo dos homens e as potentes energias da natureza, especialmente na manifestação dos caruanas das águas dos campos marajoaras.

A natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estaremos violando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. Se o agressor da natureza não pagar por si, seus descendentes o farão. O respeito à natureza, à integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior. Dentro desse princípio de que se tratarmos bem a natureza, ela nos dá tudo. A natureza possui energias insondáveis para os mortais. Essas energias se manifestam no pajé que se torna seu instrumento.<sup>719</sup>

Em tempos de lutas constituídas por diferentes movimentos ecológicos contra a destruição do planeta, preocupações com a exploração desenfreada que empresas locais, nacionais e transnacionais vêm causando às riquezas naturais, exigências de grupos regionais à implementação de políticas ambientais em defesa da floresta, dos mananciais, dos solos, além das batalhas para salvar o último e maior reduto da biodiversidade do mundo, a Amazônia, entrar em contato com a visão que sustenta o trabalho da pajé Zeneida é no mínimo estarrecedor. A atualidade desse pensamento chama a atenção para aspectos ainda não trabalhados neste texto, mas facilmente identificados: os princípios que norteiam saberes locais, como o respeito à natureza, a compreensão do regime das águas, do tempo da pesca, da caça, da coleta, da extração e o tempo do repouso, do descanso. Há uma lição contra clivagens culturais que orienta a necessidade do equilíbrio na relação homem e natureza.

Os métodos de cura do sistema mágico-religioso desenvolvidos pela pajé Zeneida inserem a “pajelança cabocla” amazônica no corredor do movimento ecológico. Conforme Maués e Villacorta, os quais incentivaram leituras nessa perspectiva e trabalharam em sua pesquisa com experiências dessa pajé marajoara e de dona Maria Rosa, pajé de Colares, é possível discutir, a partir dessa proposta, encontros e confrontos entre concepções filosóficas que sustentam o pensamento ocidental e o pensamento oriental. Respaldados em Campbell, os autores evidenciam como o dualismo ocidental que separa o homem da natureza, contrapõe-se ao monismo oriental que trabalha com sua interdependência.<sup>720</sup>

Cosmogonias de entidades da encantaria marajoara sustentam a inextrincável relação com forças cósmicas habitantes de rios. Raimundo Pavão, apresentado por Zeneida, antigo pescador das praias de Pesqueiro, Araruna e Cajuúna<sup>721</sup> passou a fazer parte do reino da encantaria depois de ser atraído por um pavão, que o levou a um areial onde estavam muitos indígenas. Quando ali chegou, não viu mais nada, e ao tentar retornar, não mais conseguiu, estava na região submersa do encanto. A visão era para lhe revelar que ali habitaram indígenas assassinados por desconhecidos invasores. O amor e o respeito pela natureza, cultivados por essa tribo, transformaram-lhes em estrelas, peixes, mariscos e areias.<sup>722</sup>

Se a pajé Zeneida conquistou prestígio fora da região e compõe, com outros atores das religiões afroindígenas, um movimento que questiona o individualismo ocidental, isso convida à reformulação de posturas predatórias, luta para reincorporar o homem aos ecossistemas naturais, congraçando qualidade de vida com desenvolvimento sustentável, sua imagem na sociedade local, contudo, não é a das melhores. D. José Luis, ao ler seu livro, tem dúvidas quanto à autoria de algumas passagens, assim como se disseminou na cidade de Soure ter ela se envolvido no assassinato e desaparecimento de uma criança. Logo nas primeiras páginas de sua obra, expõe as percepções que tem da população local: “o lugar é pequeno e o único assunto da cidade é falar da vida dos outros. Saiu um boato de que eu era amante do meu filho, depois que eu era feiticeira. Chegaram até a dizer que eu virava bode em noite de lua cheia”.<sup>723</sup>

Nas vicissitudes e contradições envolvendo posturas e identidades de diferentes sujeitos marajoaras que o texto procurou delinear, a perspectiva foi recuperar tensos interstícios de culturas orais e letradas. Em outras palavras, examinar intolerâncias de poderes locais frente ao imaginário socialmente vivido por populações marajoaras. Não resta dúvida do caráter inesgotável dos enredos apresentados e de sua profícua permeabilidade para a descoberta de outros sentidos e relações históricas entre semelhantes e diferentes modos de ser, acreditar e viver nos Marajós. Desse modo, a construção e reconstrução das identidades locais não podem ser pensadas apenas como intervenções diretas dos diálogos urdidos por religiosos agostinianos com os marajoaras, pois as experiências desveladas evidenciaram

que mediações culturais ocorriam e corriam, nas primeiras décadas do XX, em variados espaços e com diversos grupos sociais. Tomando de empréstimo considerações de Gluckman, no trabalho organizado por Montero, é preciso dizer que não existiam apenas os pontos de vista de marajoaras e religiosos, mesmo no contexto dos anos de 1930, mas “diferentes combinações de pontos de vista representativas de grupos de interesses distintos”.<sup>724</sup>

Assim, seja residindo em isoladas habitações ou vilas encravadas nos longínquos rios da região, seja em cidades já com maior densidade populacional, marajoaras estabeleceram contatos e trocas culturais com regatões das mais variadas procedências (turcos, judeus marroquinos, nordestinos, portugueses), assim como tiveram acesso a informações que circulavam em espaços de trabalho (roças de lavoura, seringais, fazendas de criatórios, rios de pesca), compra e venda de produtos e mantimentos (barracões, casas comerciais) ou arredores e arraiais de festas sagradas e profanas. Se, no período colonial, nações indígenas e africanas, mesmo vivendo cerceadas em suas liberdades de ir e vir, tanto por missionários religiosos quanto por colonos portugueses, conseguiram manter intercomunicações com outros grupos sociais, num território que parecia estar sob forte vigilância da Coroa Portuguesa, então não é difícil imaginar que códigos de vivências marajoaras de campos e florestas já operavam e eram compartilhados quando da entrada e estabelecimento da Ordem dos Agostinianos Recoletos na região.



## Deixando as águas: uma leitura dos itinerários

Água que nasce na fonte/ serena do mundo/ e que abre um/  
profundo grotão. Água que faz inocente/ riacho e deságua/  
na corrente do ribeirão...

Águas escuras dos rios/ que levam/ a fertilidade ao sertão.  
Águas que banham aldeias/ e matam a sede da população...

[...]

Água dos igarapés/ onde Iara, a mãe d'água/ é misteriosa  
canção. Água que o sol evapora/ pro céu vai embora/ virar  
nuvens de algodão...

[...]

Águas que movem moinhos/ são as mesmas águas/ que en-  
charcam o chão. E sempre voltam humildes/ pro fundo da  
terra/ pro fundo da terra...

Terra! Planeta Água. Terra! Planeta Água. Terra! Planeta  
Água.

Guilherme Arante  
*Planeta Água*

Claras, escuras, verdes, azuis, de todas as cores, águas contadoras de histórias de mulheres e homens anfíbios esparramados entre rios, campos e florestas. Quantas narrativas ainda podem ser compostas sobre nossa gente marajoara? No longo percurso trilhado entre águas doces, salgadas, barrentas, esverdeadas, carregadas de limo, poluídas, reuni material variado para a tessitura de outros enredos. Conversando com homens e mulheres de distintas funções e papéis sociais, inter-

pretando narrativas e escritas regionais, ouvindo histórias de visagens e encantados, observando animais e paisagens, foi possível recompor, ainda que fragmentariamente, um pouco do vasto mundo amazônico.

O espaço dessas histórias foram os Marajós e seus viveres insulares, região de inesgotáveis assuntos para serem pesquisados. A necessidade de recolher o maior número possível de informações talvez explique o porquê de esse *Coração da Amazônia* ser um viveiro de narrativas das mais diversas possíveis. Todas, de algum modo, estão interpenetradas com o reino das águas. Enquanto estava confeccionando argumentos para urdir essas considerações finais, pensei: se continuar embarcado não poderei avaliar os percursos trilhados, os caminhos traçados, os roteiros percorridos, os itinerários alcançados ou mesmo fragilmente trabalhados. É preciso desembarcar, deixar as águas, mirá-las mais de longe para redimensionar essa longa viagem em que o rio foi minha rua e o barco foi meu ônibus.

Antes de apresentar entendimentos do que esse trabalho conseguiu produzir ou deixou de realizar, é preciso lembrar o papel da Pós-graduação em História Social na PUC/SP, para a minha formação tanto intelectual quanto humana. Nascido no mundo das águas, viajando sempre sobre esse tapete líquido, depois que fui crescendo e tornei-me professor em Melgaço, acomodei-me nos elementos essenciais da existência de quem habita a região amazônica e esqueci sua decisiva importância. Para poder recuperar minhas sensibilidades, identidades e de meus iguais, precisei deixar essa terra e suas águas para olhá-la mais de perto, valorizar relações fundantes e estruturantes da vida e dos suportes materiais que nos cercam. Aqui a dívida com Antonieta, a poronga marajoara, é impagável. Devo a ela a beleza, a poética, a criatividade do conjunto da produção acadêmica, depois de ingressar no mestrado, quando juntos desenvolvemos uma fundamental interpretação de Melgaço, como uma cidade-floresta.

Não posso deixar de confessar que este novo texto só conseguiu ganhar sentido para mim depois de ser incentivado a explorar o poder das águas nas experiências de padres, leigos, guias espirituais das matas, enfim, da multiplicidade de sujeitos, construtores de uma corrente

de culturas em trocas, negociações ou negações, enquanto suas vozes e suas histórias estiverem sempre ancoradas no que emana dos rios e das florestas. Para aguçar esse olhar, mesmo morando em uma cidade ribeirinha que comporta uma linda, imensa e encantada baía, precisei voltar muitas vezes às suas margens para ler complexos sinais de suas paisagens físicas e especialmente humanas.

Mirando, então, de longe, as histórias desenhadas, a tentativa desses esforços foi para compreender como, nesse pedaço da Amazônia, homens e mulheres de múltiplas identidades, catalisadas pelas águas, continuam lutando para preservar tradições<sup>725</sup> populares e reatualizar imaginários, saberes e crenças em intensas interfaces com emergentes ações de uma cultura religiosa sacramental em expansão, num momento em que espaços de trabalho, festa, lazer e viver sofreram/sofrem reconfigurações permanentes, dada a entrada na região de equipamentos de culturas globais, os quais seduzem à uniformização de costumes, gostos e modos de vida locais. Nesses processos de mudanças culturais, marajoaras são forçados a operar com outras ferramentas, algumas tensionadas pela expansão de linguagens e propagandas de uma economia midiática na região,<sup>726</sup> a exigir elaborações de outros códigos comunicacionais para melhor situarem-se nos ambientes sociais.

Desse modo, foi nos itinerários do Marajó dos Campos e do Marajó das Florestas onde esta pesquisa deitou preocupações e procurou refletir sobre relações históricas produzidas nos encontros de culturas de matrizes orais marajoaras, com matrizes letradas religiosas, antes e depois de 1930. Essas culturas orais, assentadas em fortes expressões de sabedorias indígenas e africanas, nutriram-se e mesclaram-se com ensinamentos do catolicismo ibérico, reconfigurando identidades culturais afroindígenas em saberes e religiosidades vivas ainda hoje nas diversas margens dos Marajós.

Muitas dessas margens são desconhecidas, esquecidas ou secundarizadas pela historiografia nacional ou mesmo regional. Por possuírem outros rios e florestas, atalhos e labirintos, outros agentes e emaranhados laços de relações e experiências sociais, as histórias locais marajoaras e de muitas realidades amazônicas já tinham sido apagadas

anteriormente das paisagens pintadas por uma historiografia brasileira tradicional, quando privilegiou alguns espaços em detrimento de outros. Como assinalou Del Priori: “fazer história implica estar comprometido com determinadas agendas temáticas”. Mais adiante, a autora apontou: “seguimos, impávidos, fazendo a história do Brasil sem levar em conta terras e gente que continuamos ignorando”.<sup>727</sup>

Assim, este trabalho esforçou-se por trazer campos de variadas vivências de populações marajoaras, invisibilizadas por escrituras históricas, defendidas e propaladas em epicentros de estudos consagrados no país e nos próprios centros acadêmicos paraenses. Incentivado pelos Estudos Culturais, procurei dialogar com dinâmicas sociais, cujo palco de revelação fosse também “orlas, fimbrias, lados e bordas”,<sup>728</sup> para não perder de vista saberes-fazer expressos em códigos e práticas de comunicações orais, muitos deles impressos no papel. Para isso, o diálogo com a literatura dalcidiana e tocantina e os depoimentos orais ou conversas informais com populares marajoaras deixaram importantes pistas.

Recorrendo a códigos de narrativa, gestados nos subterrâneos das histórias oficiais, esta pesquisa, ao explorar dimensões de modos de vida marajoaras, partiu da ideia de que é necessário operar, na busca pelo entendimento de histórias locais, com “ciências nômades capazes de circular pelas escadas que ligam esses pavimentos. Ou melhor: que redesenhem esses planos e comuniquem os níveis horizontalmente”.<sup>729</sup> Não por acaso, cruzei fronteiras da História para alcançar a Antropologia Social e tornar possíveis diálogos com o rico imaginário da encantaria espalhada entre campos e florestas, mesmo ciente do movediço terreno por onde encaminhei minhas rotas de pesquisa.

Por isso, considerou-se diferentes linguagens na feitura do corpo documental, com disposições para valorizar a heterogeneidade de enfoques e abordagens, “os caminhos oblíquos, cheios de transações, manifestações de conflitos não resolvidos”,<sup>730</sup> mergulhando em significados internos produzidos por tais referentes.<sup>731</sup> Tal atitude possibilitou captar olhares e perspectivas do passado ali representados, no sentido de compreender como sussurros desse passado tecem relações com ex-

periências sociais presentes. Foi nos meandros desse entendimento que acabei constatando como memórias da Ordem estavam renovando o papel desempenhado na colônia por padre Antônio Vieira. Em outras palavras, percebi não ser possível rever rotas da evangelização, empreendida pelos padres espanhóis, sem considerar a perene presença dos jesuítas na história dos Marajós.

Dessa forma, ao visibilizar diversidades e pluralidades de realidades singradas pelos “senhores dos rios”, acompanhei, nas duas partes do livro, experiências de contatos e modos de vida constituídos nas margens do arquipélago de Marajó, por meio de escritas e oralidades de cronistas, religiosos, viajantes, escritores, literatos, jornalistas, ribeirinhos rurais e sujeitos urbanos de campos e florestas que, ao comporem subjetivas leituras de realidades locais, ajudaram a desconstruir visões homogeneizadoras da região. O imbricamento das vivências e expressões de crenças trouxe à baila tonalidades de tradições religiosas oralmente transmitidas por rezas, ladainhas, festas de santos, rituais de incorporação, cantorias tateadas nos espaços rurais e florestais, de campos e águas, fundindo, no corpo a corpo de relações sociais, diferentes sujeitos culturais. Tal cruzamento permitiu pensar no lugar social erigido por uma “religiosidade dos sentidos” que se reafirma, sofre modificações, mas não aceita abandonar o casco de sua história.

No vai e vem de travessias pelos Marajós, curti banzeiros de embarcações que cruzaram territórios de terras e águas para reunir o maior número de informações sobre saberes e religiosidades orais e letradas, fossem de matrizes afroindígenas ou estrangeiras. Em outras palavras, a pesquisa tentou sondar suas identidades e práticas culturais. As longas viagens fizeram perceber que a pesquisa parecia lidar com múltiplas temporalidades, todas sem um fim e nem um começo fixo, pois muitas experiências sociais encontradas, em determinadas narrativas, já estavam contaminadas e conectavam-se a outros tempos, paisagens, memórias e culturas, o que certamente exigiu o colocar-se em suas anteriores fronteiras. Mesmo sem a pretensão de desenrolar esses fios de Ariadne, para encontrar raízes de passados que poderiam explicar sentidos de experiências marajoaras presentes, não se deixou de vislumbrar e iden-

tificar laços que jogam o passado dentro do presente da vida marajoara, assim como a persistência de tradições, crenças, costumes e valores que, mesmo estranhados ou negados, resistem e reinventam-se nas sutilezas do cotidiano.

O desafio para explorar a potencialidade dessas narrativas em seus pontos inteligíveis e representativos, mesmo ciente de seu caráter inesgotável, como fonte de pesquisa suscetível a variados olhares e indagações, exigiu a construção de uma metodologia de escrita em eixos temáticos, a partir das problemáticas captadas no material estudado. A decisão apareceu como possibilidade para não fazer uma história cronológica dos 80 anos da presença dos Agostinianos Recoletos nos Marajós, dada a força e exigência dos registros memorialísticos da Ordem, documentação que parecia inicialmente como único sustentáculo do trabalho. Ao mesmo tempo, o encontro com narrativas de cronistas, viajantes, intelectuais, literatos e entrevistas com leigos engajados, organizadores de festas populares, benzedeiro(a)s, curandeiro(a)s, pais de santo, cobravam a criação de uma escrita aberta para essa história social de identidades, saberes e religiosidades marajoaras.

No ritmo dessas pegadas, foi possível decifrar aspectos do relacional, às vezes desigual e tenso, embate de perspectivas de mundo entre religiosidades marajoaras e projetos de evangelização que, muitas vezes, negam os valores e a lógica cultural da mata e do campo. Nessa trajetória, construí e desconstruí posições, reavaliei perspectivas e atitudes, tomei partido e reelaborei uma maneira própria de viver e ler práticas culturais de nossa gente e suas formas de conduzir a vida social em contatos com orientações e suportes intelectuais europeus e latino-americanos. Em diferentes narrativas, caminhos dos Marajós carregados de crenças em santos, entidades mágicas, fantásticas, vividas de maneira real, presente não como algo descolado das relações cotidianas, foram revisitados. Essas interações puderam explicar sentimentos de pertencimento, que ribeirinhos da floresta e populações de campos estabelecem com suas divindades, localidades, espaços de moradia, modos específicos de trabalhar, curar e festejar.

Por seu turno, encontrei-me na contingência dessas narrativas e tive de buscar saídas, em passagens enviesadas e cheias de incertezas e fragilidades, como trajetórias de pesquisadores que caminham por dentro das orientações da História Social,<sup>732</sup> já que o presente não está dado, mas se inventa nas travessias. No sentido de que “não há conjunto pronto e acabado de material sobre a história vinda do povo”,<sup>733</sup> interesses foram canalizados para realizar leituras de dimensões culturais dos povos tributários do regime das águas marajoaras. Para apreender as “texturas internas”<sup>734</sup> e os meandros das convivências partilhadas entre marajoaras afroindígenas e suas alteridades, a pesquisa precisou aproximar-se dos diversos Marajós.

Não perdi de vista que populações marajoaras vêm convivendo com ambiguidades e contradições em suas vivências materiais, em função das mudanças nas relações de trabalho empreendidas por madeireiros, fazendeiros ou grupos políticos e econômicos influentes na região. Não lhes vitimar à condição de derrotados ou produtores de objetos de contemplação de um *Marajó que já era*,<sup>735</sup> como os ceramistas do lado do Marajó dos Campos, que estão a produzir suas variadas peças de artesanatos e a driblar problemas físicos e sociais, apresentou-se como orientação indispensável da História Social.

Tentou-se compreendê-las inseridas nas lutas de todo dia, renovando-se em processos complexos dos quais participam e reinventam experiências socioculturais. Nesses termos, não é possível concordar com interpretação produzida pelo grande, ousado e incrível padre Giovanni Gallo, ao redigir comentários do romance *As ruínas de Suruanã*, de Helena Tocantins. Segundo ele, a “obra é o registro precioso dum Marajó que já era. A baeta encarnada foi trocada pela capa de napa, o chapéu de carnaúba pelo capacete de plástico, o patchuli foi esquecido para dar espaço ao extrato barato. Programados pela economia de consumo, os seres humanos viram autômatos que têm o mesmo cheiro e a mesma fala imposta pela rádio e a TV”.<sup>736</sup>

A comparação incisiva e crítica de mudanças culturais totais produzidas por uma economia capitalista, nos Marajós, uniformizadora de modos de vida regional, comentadas por Gallo, deve ser mediatizada

e historicamente analisada. Ao perscrutar diferentes indícios de experiências sociais sobre a vida na região, tornam-se perceptíveis sinais de sutis tensões empreendidas por essas populações na defesa de seus saberes, tradições e visões de mundo. Como receptores ativos dos processos comunicacionais que instalam novos hábitos, comportamentos e atitudes, esses homens e mulheres da floresta marajoara, encarnados em suas cosmogonias, continuam a resistir e reinventar estratégias para fazer valer seus modos de conduzir a vida diante da expansão de modos de vida globalizados em toda região.

Leio esses encontros e confrontos culturais com o sentido de que existe, na arena social, uma batalha irregular e desigual, mas na qual se negociam interesses, valores, posturas e perspectivas de vida. Se a economia de mercado constrói estratégias para desorganizar e reorganizar, confinar e definir modos de serem civilizados, visando instalar outros comportamentos na vida desses povos das águas marajoaras, estes, por sua vez, realizam “incorporações seletivas”<sup>737</sup> daquilo que lhes interessa, desarticulando, recusando e captando para si potenciais conhecimentos de culturas colonizadoras. Projetos globais e práticas de colonialidade do saber, ao se manifestarem em espaços com fortes índices de oralidades e tradições, podem assumir significados próprios no local e, muitas vezes, potencializar culturas da floresta e de campos marajoaras a se manterem vivas, presentes e renovadas em suas diversidades.

Não se nega que a presença de formas de economia de mercado, incentivo à extração desenfreada de madeira e palmito, pesca predatória com extinção de animais, plantas e ervas, entre outras práticas de extermínio da floresta, como se pode ver desde os primeiros escritos produzidos pelos agostinianos ou mesmo, no período colonial, depois de cessaram as guerras entre indígenas e portugueses em torno da economia dos rios, interrompeu o equilíbrio entre cultura e natureza e acirrou a luta pela vida das populações locais. As redes de trocas e entre-ajudas reconfiguram-se, devido à distribuição desigual dos bens necessários a sua existência física e espiritual. No entanto, ainda hoje, em alguns espaços, a força de expressões de modos de vida gregários, concomitantes aos distanciamentos dos centros urbanos e abandono das

políticas públicas, persiste no universo de organização social de muitos marajoaras. Em outras áreas, o assalariamento apresenta-se como nova proposta nas relações de trabalho, mesmo que a chamada informalidade seja bem mais visível.

Exemplo desse cenário pode ser percebido no porto da cidade mais movimentada do arquipélago, Breves. Ali, dos vendedores de picolé, passando pelos diferentes tipos de carregadores, o observador depara-se com as nominadas “profissionais do sexo” em esforços por seu sustento e de sua família. A grande maioria desses trabalhadores portuários é constituída por migrantes de outros municípios marajoaras ou ribeirinhos que deixaram suas antigas moradias, em função do esgotamento das riquezas naturais e da falta de políticas de incentivo à geração de emprego e renda na área rural. Nas adversidades do viver regional, fizeram-se moradores urbanos.<sup>738</sup> Mesmo assim, é comum, nesses ambientes de trabalho, a recriação de uma corrente de *communitas*,<sup>739</sup> para usar significativo termo de Turner, entre esses trabalhadores, pois partilham informações, ajudam-se nos momentos de doenças, trocam produtos entre si, fazem empréstimos de dinheiro quando a situação não está boa para um deles, sempre sustentados na defesa de códigos éticos e de respeito.

Por essas situações que congregam experiências sociais compartilhadas e contestadas entre o passado e o presente, é mister considerar que, envolvidos numa teia de complexas relações de poder e enfrentamentos socioculturais, populações herdeiras das mestiçagens nativas e das diásporas, em confluências com matrizes letradas ocidentais, ao se encontrarem, transformaram o espaço marajoara em arena de permanentes lutas culturais, “onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas”.<sup>740</sup>

Nesse campo interpretativo, a argumentação de Sarlo de que “hoje, as identidades atravessam processos de ‘balcanização’; vivem um presente desestabilizado pela desapareição de certezas tradicionais e pela erosão da memória; comprovam a quebra de normas aceitas, cuja fragilidade realça o vazio de valores e propósitos comuns”,<sup>741</sup> precisa ser historicizada e localmente contextualizada. Em espaços onde

determinadas tradições constituíram modos de ser e viver, como nos Marajós, não é possível pensar sua completa desagregação. Vaqueiros, pescadores, roceiros, palmiteiros, viradores de madeira, cantadores, rezadeiras, curandeiros, entre outros trabalhadores, reinventam, cotidianamente, estratégias para continuar conduzindo suas vidas pelos seus referentes culturais. Muitos, mesmo migrando para espaços urbanos, não perderam seus antigos saberes, com isso, elaboram complementariedades entre códigos tradicionais e modernos, tocando adiante lutas por sustento físico e por seus valores e imaginários.

Se a leitura de padre Giovanni defendeu o desaparecimento das antigas culturas marajoaras, o que torna compreensível seus esforços para criar um museu com a finalidade de ser o último local de preservação dos principais referentes de vida da região, outros escritores moldaram em seus textos um Marajó nostálgico, romântico, exótico, idealizado, isento de conflitos e contradições. Esse Marajó foi delineado, muitas vezes, por viajantes, antigos historiadores, revistas de cunho turísticos ou fortemente apresentado em passagens literárias.

Outro aspecto com o qual a investigação pejejou, apesar de pouco evidenciar em seus resultados, foi a presença de termos extraídos de outras leituras e contextos sociais e temporais. Se o pesquisador não tiver cuidado, poderá trazer implicitamente em sua escrita a uniformização e homogeneização de práticas culturais extremamente distintas e diversificadas. É possível que incorpore ainda significados preconceituosos e pejorativos, os quais não dão conta de expressar como pessoas de uma determinada região se autodenominam. A esse respeito, procurou-se evitar terminologias como caboclo, lenda, folclore, sobrevivência, superstição ou mesmo pajelança, que aparecem quase sempre, a meu ver, como uma forma de desclassificar, desautorizar e deslegitimar saberes, experiências e batalhas pela vida de populações formadas à margem e para além de culturas letradas, urbanas e de mercado.

O estudo pretendido atravessou a tentativa de fugir dessas determinações para mergulhar nas lutas permanentes de diferentes marajoaras, em torno de suas vivências, mesmo compreendendo o risco de trair-se por outras terminologias exógenas. A tentativa foi cruzar diferentes

olhares sobre a história e a cultura da região, apreendendo pontos de vista distintos, convergentes, dissidentes e especificidades nas formas de contar, falar e escrever sobre os modos de viver no maior arquipélago flúvio-marinho do mundo, encravado na foz do Amazonas-Atlântico.

Nessas rotas, padres, irmãs, bispos, acompanhados, muitas vezes, por provinciais embarcados e navegando entre rios e florestas, montados em animais de tração ou dirigindo jipes pelas estradas lamacentas de Salvaterra, especialmente no tempo da invernada marajoara, ou, ainda, pedalando em bicicletas, desenharam e expandiram nesses quase 80 anos o território evangelizador da Prelazia de Marajó. Uma longa e complexa história, construída por inúmeros agentes sociais, de distintas identidades culturais, acompanhou-se neste texto acadêmico. Entretanto, é preciso não esquecer que ocorrências de intervenções a práticas religiosas vividas por populações locais sinalizaram apenas momentos pontuais da luta cultural entre mundos de religiosidades distintas.

Como se percebeu, desde a colônia, marajoaras já vinham experimentando controles e intolerâncias por apresentarem comportamentos considerados incivilizados e supersticiosos, tanto por parte do poder regular quanto do secular. Para dizer de outro modo, por não seguirem normas e prescrições dominantes, essas populações, em alguns momentos, foram fortemente contestadas, levando os poderes regionais e locais a elaborar instrumentos para o seu encapsulamento. Paula Montero ajudou a perceber que nesses contextos conflituosos, o centro da interpeleção era apenas uma parte do sistema das crenças das culturas locais, que estava sob a mira dos poderes hegemônicos.

Na relação entre marajoaras e agostinianos, a pesquisa tentou captar como religiosos produziram e reproduziram determinados conhecimentos nas mediações com moradores do grande arquipélago, da mesma forma na qual se atentou para o modo como estes interpretaram e reorientaram os rumos dos conhecimentos apresentados pelos padres. Para continuar no palco de suas histórias, ilhéus do Coração da Amazônia, detentores de dinâmicas de seus mundos afroindígenas, jogaram com suportes materiais e imateriais de suas culturas, acionaram habili-

dades e criaram mesclas, interagiram com seus diferentes e não deixaram pasteurizar seus imaginários, crenças e devoções.<sup>742</sup>

Nas observações realizadas, não se pode defender a ideia de que o processo de assimilação de uma religiosidade sacramental pelo marajoara o fez perder simbologias de suas práticas culturais, que seu sistema de crença foi totalmente afetado por um saber externo. Conhecimentos universalizantes, postos em circulação pelos religiosos, como a necessidade de ver os santos apenas na condição de intermediários na relação homens/Deus, o lugar de Cristo na formação espiritual, o culto a santos esclarecidos, o necessário desapego a crenças em superstições, rituais afroindígenas, a profanação do mundo sagrado, o apego ao mundo material e as inconstâncias da alma marajoara foram filtrados por configurações culturais específicas, próprias do universo local.

A pesquisa mapeou, então, alguns elementos da cosmologia ocidental que entraram no mundo marajoara para firmar posições e demandar mudanças nas formas de ser das culturas locais. Dentre esses elementos, ganha expressão a perspectiva individual, racional, sacramental, dual e fragmentada de ver as coisas. Mas a presença da Ordem não apenas intimidou ilhéus a elaborarem estratégias para sustentar percepções e tradições, ela também precisou, muitas vezes, recuar em suas práticas recristianizadoras, seja porque a semente de sua palavra não conseguia germinar, ou porque percebia a inadaptabilidade da recomendação, como foi identificado em algumas situações, quando padres se deixaram contaminar ou envolver-se pelos saberes e interesses da região.

Situar e expressar modos como populações marajoaras ressignificaram conhecimentos religiosos permitiu inserir essas mediações estabelecidas na região na dinâmica do pensamento pós-colonial, para recuperar reflexões de Montero em conexão com o pensamento de J & J Comaroff, pois procurou compreender bases simbólicas e materiais do encontro entre povos e culturas e modos de transformações e argumentações que ele faz aparecer.<sup>743</sup> Obviamente, os padres agostinianos não construíram o cristianismo da forma como pretenderam e planejaram, pois a força de religiosidades locais, refez ensinamentos universais, as

festas e seus santos foram/são exemplos visíveis dessas mediações e traduções.

Os muitos religiosos migrantes para a Prelazia de Marajó, oriundos de diferentes lugares, seja da Espanha, da América Espanhola, seja de regiões brasileiras, influenciaram e sofreram grandes influências culturais. Nos documentos eclesiásticos, ainda que a pesquisa tenha se deparado somente com a visão da Igreja Agostiniana, foi possível examinar, em inúmeras passagens, momentos de embates, assim como incorporações seletivas por parte da cultura religiosa que chegou aos Marajós, em torno de elementos das culturas locais. Mesmo que a inspiração para determinadas políticas eclesiásticas viesse das discussões nacionais ou episcopais, agostinianos recriaram, à luz de suas compreensões e das experiências regionais tais diretrizes.

Um exemplo perceptível sucedeu-se com a política da Igreja no Brasil de difusão de novas devoções.<sup>744</sup> Os santos que os padres da Ordem procuraram enraizar ou reafirmar foram santos espanhóis, a começar pelo patrono da comunidade religiosa Santo Agostinho, depois, N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação, Santo Ezequiel Moreno, Santa Mônica, Santa Rita de Cássia, mesclando com santos tradicionais como São Benedito, São Sebastião, N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, ou devoções recomendadas pelo pensamento romanizador, como o Sagrado Coração de Jesus, a Sagrada Família, São José, N. Senhora e Menino Deus, para citar os principais.

Quando se observa a persistência de santos e festas no cotidiano das paróquias, mesmo que algumas devoções sejam criadas, outras recriadas ou abandonadas, alguns elementos não podem ser deixados de lado para um estudo dos sentidos dessa religiosidade popular, entre eles, linguagens e símbolos mostram-se indispensáveis. Romarias, promessas, imagens, objetos, fitas, gestos, vozes e cantos são suportes visíveis e sensíveis que traduzem códigos essenciais para uma leitura das mediações do homem com a providência. O poder que os símbolos desse universo exercem na vida humana é tão mais intenso do que a palavra escrita e falada pelo padre.

Assim, encenações, simbologias e mímicas são produzidas para expressar o estado de espírito do cristão diante de seus semelhantes

e diante do divino. Tais representações constituem-se em formas elaboradas, criativamente, pelas culturas de tradições orais para traduzir ensinamentos romanos. São expressões que se baseiam em vivências concretas e não apenas em planos transcendentais para o futuro ou o devir eterno. Essa criatividade permite entender porque os devotos, em vários momentos, parecem fugir de sistematizações doutrinárias e intervenções da autoridade eclesiástica. Ao deslizarem para seu mundo de ritos tradicionais, quando deixam ver sua “espiritualidade dos sentidos”, driblam e burlam intolerantes códigos do mundo ocidental letrado e cristão.

No estudo da documentação eclesiástica, tentou-se uma análise por dentro das práticas sociais e culturais dos religiosos e marajoaras. Os autores estudados apareceram à medida que suas reflexões ajudavam a ampliar interpretações, fazer comparações e apontar especificidades na compreensão dos sentidos e significados dos saberes e religiosidades marajoaras para alcançar a dinâmica relacional da produção e recriação das identidades locais. Houve esforços para fugir das muitas classificações facilmente encontradas nos estudos sobre a História da Igreja Católica no Brasil e no mundo.

Desde o início, já tinha clareza de que, sendo uma instituição histórica e social de grande referência e importância, para o entendimento das trajetórias históricas dos diversos Brasis, imagens generalizantes poderiam interferir e enquadrar meu olhar, dificultando captar usos e apropriações que práticas dos padres agostinianos, enraizadas nas paróquias da região, tiveram na conformação de uma identidade para a Prelazia de Marajó. Se os três bispos que dirigiram a missão nos Marajós estiveram respaldos em orientações constitucionais de seus superiores, tanto no Brasil quanto na Espanha, não foram poucas as vezes que certas determinações precisaram ser modificadas ou mesmo abandonadas para a política evangelizadora alcançar algum sucesso.

Diferente do que concluiu Maués sobre a fragilidade dos efeitos e desdobramentos do Concílio Vaticano II, na Paróquia da Vigia e região do Salgado, dada a força e natureza criada pelas práticas romanizadoras no coração daquela Igreja Católica particular, nos Marajós, tornou-se

perceptível maior influência da filosofia do Vaticano II na formação e prática dos religiosos. Entre seus efeitos, destacam-se a multiplicidade de festas religiosas, surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, montagem de pastorais e certa tolerância por parte de alguns religiosos em relação às religiões africanas e indígenas. De certo, essas construções não foram pacíficas, pois tensões e intervenções constantemente processavam-se entre a orientação do religioso e a forma como a população incorporou-a e a reverberou em suas atuações.

Outrossim, se a força dos documentos orientadores do Vaticano II não se materializou tal como planejado pelos conciliadores, os padres agostinianos tentaram mediações inteligentes para sua propagação e utilização por parte do povo marajoara. Destacaram-se, nesse processo, especialmente, aqueles religiosos com personalidade carismática, popular, visão política e sábia habilidade no lidar com as contestações e solicitações. Dentro dos raios das mudanças promovidas, ainda é preciso recuperar outras alterações na vida religiosa, social e espacial dos povoados marajoaras, provocadas pela presença da Ordem na região.

A construção de igrejas, barracas, colégios, auditórios, habitações, praças da matriz, barcos, entre outros monumentos erigidos, documenta desenho de uma nova cartografia na paisagem física e cultural da região. A carência de lugares para a sociedade realizar seus eventos de cunho cultural, social, ou mesmo político tornou concorridos muitos desses espaços de apoio ao sagrado, reafirmando a importância das cooperações e parcerias que os municípios necessitam estabelecer com a Igreja. Os povoados precisam das paróquias e as paróquias não vivem sem a população, assim como no espaço rural, capelas e centros comunitários são áreas comumente utilizadas para eventos sociais.

Dentre os vários espaços, em Soure, ganhou destaque os serviços que vem prestando o Auditório Santo Agostinho. “Não somente para o nosso trabalho pastoral com os jovens senão também para o desenvolvimento cultural do povo através de palestras, comédias, *shows*, apresentações cívicas e folclóricas”,<sup>745</sup> como assinalou o redator do livro do Tombo. Em julho de 1974, o planejamento anual da prelazia assegurava a construção do Auditório Manarijó, em Portel, o qual seria utilizado

também como cinema para rodar filmes e documentários especialmente religiosos. Na construção desse auditório, estava embutida sua finalidade principal: “afastar um pouco a gente das salas de dança tão numerosas e tão frequentadas na cidade”.<sup>746</sup> Nessa dimensão, ganharam destaque os espaços dos colégios Stela Maris, em Soure, e Santo Agostinho, em Breves, além dos salões paroquiais, quase sempre requisitados pela comunidade para reuniões, promoções e confraternizações. Além dos objetivos iniciais dados pelos padres a estas construções, o contato com o povoado, muitas vezes, ampliou usos e sentidos.

Entre eventos religiosos e sociais, padres e irmãs esforçaram-se também para entronizar no coração das populações a necessidade da escolarização. Uma escola de matriz ocidental, de orientação sacramental, iniciada com o estudo do catecismo, passava pela *Bíblia* da criança, depois aprofundada por inúmeros cursos e leitura de evangelhos e passagens bíblicas. Se na cidade essa escola conseguiu se fazer forte e presente, no espaço rural, ela praticamente não conseguiu mostrar seu rosto, pelo menos nas primeiras quatro décadas de presença da Ordem na região.

A ausência do Estado e do próprio governo municipal na efetivação de políticas sociais nas áreas de florestas fez os filhos das águas construir um mundo de vivências à parte. Não sendo possível adquirirem conhecimentos escolarizados em leituras de cartilhas padronizadas por órgãos públicos, reforçaram sabedorias inscritas no regime dos rios e das matas. Hoje, o arquipélago de Marajó é classificado por órgãos oficiais como região mergulhada em completa miséria e abandono social. Índices aceitáveis de renda, educação e longevidade, pilares definidores desses diagnósticos, afirmam os especialistas em planejamento, passam longe das populações marajoaras.

Nesses quadros, precisam ser considerados alguns aspectos. Os dolorosos processos de conquista da região e dizimação em massa das populações nativas, a concentração de terras nascida no período colonial, quando a “ilha” foi repartida entre os fidalgos *del Rei*, a persistência de práticas coronelistas e clientelistas na direção da coisa pública, o modelo de exploração extrativista iniciado com as drogas do sertão, intensificado com a conformação dos seringais e seus cemitérios huma-

nos, como escreveu Ferreira Penna e, mais contemporaneamente, com a madeira e o palmito já em grande escassez, desenharam o cenário de uma região estruturada para o capitalismo comercial e industrial. As raízes dessa formação histórica, certamente, afetaram o desenvolvimento social dos Marajós e forçaram nossas gentes a invenções de outros caminhos de sustentabilidade. Sensível a essas lutas, especialmente aos aspectos das religiosidades sustentadas e conectadas pelos saberes locais, é preciso afirmar que este trabalho não é a história oficial da presença dos Agostinianos nos Marajós, cujo resultado espera uma evocação e grande reconhecimento por parte da Ordem.

Filho de espaços rurais marajoaras que também bebeu em ritos mesclados da tradição oral e sendo um estudioso preocupado com recriações e embates entre lógicas culturais distintas e modos de viver na região, em defesa do respeito à identidade, à memória e à cultura regional, esforcei-me por escrever um texto que valorizasse saberes e religiosidades locais, assim como táticas, habilidades e astúcias de nossas gentes e de nossos descendentes, quando foram forçados a viver enquadramentos e intransigências. Sem negar momentos nos quais religiosos também lutaram por defender a emancipação desta terra e seus habitantes, denunciando injustiças, abusos de poderes locais, o texto preocupou-se em não ser a evocação de uma memória do projeto de evangelização agostiniano que teve dificuldade, nas primeiras décadas (1930-1960), em comprometer-se política e socialmente com a dura realidade na qual agricultores, lavradores, palmiteiros, vaqueiros, pescadores, trabalhadores urbanos e tantas outras famílias marajoaras foram afogados.

Nos anos de 1930, quando D. Alonso, o primeiro bispo da Prelazia de Marajó, retomou o elã missionário do padre Antônio Vieira, visitando e procurando conhecer as realidades de campos e florestas, famílias da região estavam submetidas a dolorosos processos de exploração de sua força de trabalho, fosse em antigos seringais, novos espaços de extração da madeira ou fazendas de criatório de gado e ambientes de pesca. Porém, elites latifundiárias e empresariais, politicamente influentes nos rumos que os Marajós estavam sendo levados, conseguiram facil-

mente estreitar laços com a Igreja em estabelecimento. Campos e florestas, apesar de suas diferenças, assemelhavam-se a outras realidades brasileiras que, no contexto da reforma e restauração católica, finais do século XIX até meados da década de 60 do século XX, viram bispos e padres empenharem-se para recriar afinidades com o Estado e forças políticas municipais na defesa de seus interesses e conveniências.

No afã de obter ajuda para seus empreendimentos físicos como igrejas, casas paroquiais, residências, colégios, capelas, auditórios, embarcações, sítios, entre tantos outros bens conquistados e patrimônios levantados, mesmo que seu maior repasse tenha vindo de órgãos ligados à Santa Sé, a Prelazia de Marajó, ao estreitar alianças com esses grupos econômicos e políticos da região, reforçou relações de poder e dominação, empurrando ainda mais populações marajoaras, especialmente de espaços rurais, aos subterrâneos do abandono social.

Não se deve esquecer e negar a contribuição dada pelos dois primeiros bispos, D. Alonso (1930-1965) e D. Alquílio (1965-1987), aos espaços urbanos, ao instituir colégios, casas de saúde, círculos operários, oficinas para primeiros ofícios, projetos de pesca, procurando promover a instrução escolar, incentivo à geração de emprego e renda, atendimento assistencial, quando administrações públicas pouco se interessaram em assumir responsabilidade na oferta desses serviços. Mesmo que houvesse uma proposta de promoção social, o objetivo maior foi sempre a instrução religiosa nos moldes de um catolicismo estrangeiro, letrado, romanizador que, em não raros momentos, negou ou foi intolerante com modos de lidar com o sagrado expressos por moradores da região. Como promover a emancipação humana quando são negadas tradições, hábitos, costumes, rituais, linguagens e crenças dessas populações? Não estou querendo cobrar do passado postura criada pelo presente, mas o historiador não pode se eximir de problematizar como práticas dominantes, muitas vezes repressoras, ajudaram a construir um presente muito difícil de ser vivenciado, especialmente por populações herdeiras do esquecimento ofertado pelos poderes políticos regionais e locais.

D. José Luis Azcona, em várias passagens de seus depoimentos, humildemente reconheceu limites e erros praticados tanto por anterio-

res prelados quanto por padres que, apesar de formados na efervescência do Concílio Vaticano II, intimidaram-se para levantar a voz contra forças e práticas políticas levianas e autoritárias em suas posturas de subordinação e exploração da força física de populações marajoaras. Em uma de nossas entrevistas, como foi possível vislumbrar no segundo e terceiro capítulos deste trabalho, ao ser indagado a respeito de metas da Prelazia à formação permanente dos religiosos, D. José assinalou que via uma falta de formação muito grande na área social.

Historicamente essa diretriz não foi preocupação da Ordem, mesmo que os padres fossem excelentes, dedicados ao trabalho missionário, eram carentes de conhecimentos sociológicos e históricos. Saber como as sociedades estão politicamente estruturadas, quais pensamentos sustentam práticas de governabilidade, assim como apreender que armas manipular para gestar formas de dependência social são compreensões indispensáveis para um melhor trabalho pastoral. Não por acaso, no arrebentar dos anos de 1990, quando este bispo começou a constatar o aparecimento de problemáticas sociais ameaçadoras da vida e forte destruturadora das culturas marajoaras, como a prostituição infanto-juvenil, paralelamente às matérias sobre narcotráfico e uso excessivo de entorpecentes divulgados pela imprensa paraense, sem esquecer os velhos problemas como a malversação do dinheiro público, extração ilegal de madeira, palmito, pesca predatória, ao assumir posição combativa, denunciando publicamente tais retratos de realidade em cerimônias religiosas públicas ou na grande imprensa, muitos padres não tomaram nenhuma atitude concreta, ficaram no apoio espiritual.

Na ótica de D. José, a Província e a Prelazia poderiam ter investido muito mais na formação de um clero nativo para construir uma Igreja verdadeira e autenticamente marajoara. Sem negar os esforços de muitos regulares que doaram suas vidas pela região ou depois de viverem a missão nessas terras nunca mais conseguiram retomar suas antigas raízes e tradições religiosas, transformando-se numa espécie de religiosos traduzidos, para usar expressão cunhada por Homi Bhabha, D. José defende, atualmente, que a Igreja precisa de líderes religiosos locais,

livres de sotaques, traduções, sem necessidade de aderências para estabelecer diálogos horizontais com o povo.

Em sua acepção, quando populações locais veem e sentem que seu líder espiritual nasceu de seu meio, há uma outra motivação para seguir a caminhada. O padre precisa estar atento aos clamores e necessidades de sua comunidade, ao mesmo tempo não deve ser conivente ou passivo diante de atitudes autoritárias, demogogas, discriminadoras ou excludentes de grupos econômicos e poderes políticos locais. Nesse sentido, posso dizer que D. José Luis Azcona é um prelado *sui generis*, cuja trajetória precisa ser conhecida pela sociedade marajoara, amazônica e brasileira. Seu ser religioso e carismático, ao esforçar-se por construir um projeto de conversão cristã em consonância com um engajamento político-social, mostra uma Igreja alerta aos clamores das realidades onde está instalada. Longe de defender o direito ao reino de Deus somente depois da morte, seus esforços traduzem a perspectiva de que a construção de uma vida digna começa aqui e agora.

Dentro desse entendimento, relembro a epígrafe de Dalcídio Jurandir, do tocador de viola empenhado em fazer de seu ofício um canto de libertação humana, finalizo este trabalho assinalando que foram muitas as emoções vividas no decorrer dos itinerários da pesquisa e da composição do texto, uma delas, contudo, não se desgrudou de meu pensamento: a vontade de inserir essas escritas no movimento empreendido por outros filhos nativos ou adotivos dos Marajós, em fazer da arte de talhar palavras e expressar ideias uma arma contra o esquecimento de nossa gente de “igapó e barranca”, de rios, campos e florestas situados *En el Corazón de la Amazonia*.

## NOTAS DE FIM

- 1 Por ser uma categoria de análise importante para se entender modos de identificação, saberes, fazeres e crenças no pluriversal mundo marajoara em intercultura com populações locais e estrangeiros mais adiante explicarei seu sentido.
- 2 Metáfora construídas sobre o lugar e a importância de Marajó na Amazônia por MADRI, T. C. La Prelacia de Marajó cumplió cincuenta años. In: *Boletín de la Provincia de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos*. Ano LIX, enero-febrero de 1979, num. 494, p. 29 (a partir de agora, BPSTV/OAR).
- 3 Vasta é a bibliografia sobre catolicismo popular no Brasil e na Amazônia. Por hora cito: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980; BENEDETTI, Luis R. *Os santos nômades e o deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1984; HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil. In: DUSSEL, Enrique (org.). *História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. Tradução de Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992; GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional, 1976; MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup. 1995.
- 4 HENRIQUE, Márcio Couto. Sem Vieira, nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX. *Asas da Palavra*, Belém, Unama, v. 10, n. 23, p. 209-233, dez. 2007.
- 5 O debate está presente em SARRAF-PACHECO, Agenor. *A conquista do ocidente marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas*. In: SCHAAN, Denise Pahl e MARTINS, Cristiane Pires (orgs.). *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia marajoara*. Belém: GKnoronha, 2010, p. 11-30. Uma segunda versão melhor trabalhada encontra-se em SARRAF-PACHECO, Agenor. Fabricando memórias, (des)sacralizando a História: a conquista Portuguesa da Amazônia Marajoara. In: Encontro Internacional de História Colonial: Jesuítas, Expansão Planetária e Formas de Cultura, 4., 2012, Belém. *Anais*. Belém: UFPA, 2012.
- 6 Pesquisa inspiradora para cartografar circuitos intelectuais ao entendimento de um tema está em FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. Belém: EdUFPA, 2009 [1996].
- 7 Fundamentada na tradição thompsoniana de resistência popular, atenta ao complexo mundo do trabalho na Europa e no Atlântico Sul, do século XVII ao XIX, a historiografia internacional e brasileira gestou importantes trabalhos. Entre eles, para estudar os mundos cruzados, tornaram-se imprescindíveis o diálogo com LINNEBAUGH, Peter. Todas as montanhas atlânticas estremeceram. *Revista brasileira de história*, São Paulo, Anpuh, Editora Marco Zero, p. 46, 1984 e GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Ed. Unesp: Ed. Polis, 2005.
- 8 A esse respeito: CARDOSO, Alírio. Belém na conquista da Amazônia: antecedentes à fundação e os primeiros anos. In: FONTES, Edilza (org.) *Contando a história do Pará*. Da conquista à sociedade da borracha. v. 1. Belém: E. Motion, 2002, p.

- 31-58; CARDOSO, Alírio. Guerra Híbrida no Atlântico Equinocial. Índios, portugueses e espanhóis na conquista do Maranhão e Grão-Pará (1614-1616). *História Revista* (online), v. 18, p. 143-167, 2014, Goiânia.
- 9 MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 9-10.
- 10 MONTEIRO, Paula. *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: Edusp, 2012, p. 53.
- 11 QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur-Sur, 2005, p. 118-142.
- 12 Conforme Montero, o que se categoriza como religião “foi, desde o século XVI, o campo privilegiado no qual o Ocidente definiu e decifrou o Outro. Isso porque a religião (ao lado da noção de civilização) foi um dos conceitos mais generalizadores que a Europa pôde conceber para incorporar a alteridade cultural e fazê-la entrar em seu sistema de comunicação”. MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 61.
- 13 Os autores, citando Torres-Londoño, comentam que “a divulgação dos relatos do trabalho missionário e das dificuldades do apostolado, no interior da própria Companhia de Jesus, era uma forma de suscitar ‘novas vocações para a missão e apoios variados’”. TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: SJ, Manuel M. Marzal & NEGRO, Sandra (coords.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Católica del Peru, 1999, p. 19 *apud* CARDOSO, Alírio Carvalho e CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). In: PRIORE, Mary Del e GOMES, Flávio (orgs.) *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 58. Ainda nesse contexto, é preciso não esquecer que alguns desses relatos, ao atingirem públicos mais amplos, perenizavam uma imagem dos religiosos, “difundindo os relatos dos sofrimentos, dos martírios e dos trabalhos dos padres que lembravam hagiografias”. p. 58.
- 14 Desde a graduação, venho banhando-me nas importantes pesquisas e orientações metodológicas de Alessandro Portelli. Entre os principais trabalhos que inspiraram e guiaram o diálogo com a diversidade de agentes sociais no curso da investigação, vale citar: PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996; Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, p. 7-24, abr. 1997; Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História*, São Paulo, v. 15, 13-33, abr. 1997, p. 13-33; O que faz a História Oral diferente. *Projeto História*, São Paulo, v. 14, p. 25-39, fev. 1997. No que se refere à Etnografia, temos seguido orientações de GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012; CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Acervo. Revista do Arquivo Nacional*, São Paulo, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996. Em relação às reflexões

- mais profundas sobre o fazer etnográfico como um fazer epistemológico, Peirano tem insistido e defendido a tese de que a etnografia não é apenas um método de análise. Em seus próprios termos, assinala: “Etnografia não é método. Não é uma prática que, definida antes da pesquisa, vai guiar o que acontecerá no momento que se convencionou chamar de trabalho de campo. A etnografia antropológica é essencialmente uma posição teórica”. PEIRANO, Mariza. Etnografia e rituais: relato de um percurso. *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, v. 41, n. 1, p. 237-248, 2016. Nessa mesma direção, vale ler: PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- 15 Entre os diferentes autores que trabalham com a perspectiva intercultural, no que tange a mediações, tensões e contaminações, siga caminhos de HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003; BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003 e GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas de interculturalidade*. Tradução Luiz Sérgio Henrique. 3 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009;
  - 16 PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução: Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: Edusc, 1999, p. 27.
  - 17 É preciso não perder de vista que os termos “índio e negro”, no contexto da colonialidade do poder, foram, conforme Quijano citado por Mignolo, identidades forjadas para homogeneizar e apagar a diversidade das identidades “índia” e “negra”. MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 85.
  - 18 No repertório bibliográfico sobre a categoria analítica, merece destaque: SARRAF-PACHECO, Agenor. *História e literatura no regime das águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia Marajoara*. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Impresso), v. 1, p. 406-441, 2009; SILVA, Jerônimo Silva, SARRAF-PACHECO, Agenor. *Oralidades em tempos de possessões afroindígenas*. *História oral* (Rio de Janeiro), v. 15, p. 167-192, 2012; SARRAF-PACHECO, Agenor. Afroindígena. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; SARRAF-PACHECO, Agenor (org.). *Uwa'kürü: Dicionário Analítico*. 1aed. Rio Branco: Nepan Editora, 2016, v. 1, p. 45-73; GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 23, 2014, 213-222. Pista para historiadores e antropólogos pensarem nos mundos cruzados, sem esquecer diferenças, assimetrias e estratégias colonizadoras para colocar indígenas contra africanos no Brasil durante e depois do período colonial, entre outras, emergem nos estudos de PEREIRA, Manuel Nunes. Negros escravos na Amazônia. In: Congresso Brasileiro de Geografia, 1944, São Paulo. *Anais [...]* vol. 3. Rio de Janeiro: IBGE, 1952, p. 153-185 e BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo: Edusp, 1974 [1967].
  - 19 Quebrar a lógica sujeito/objeto é uma forma de potencializar e focalizar experiências de grupos sociais que, mesmo sem manusearem ferramentas dominantes, recriam outros espaços para forjar táticas e astúcias em defesa de seus códigos e expressões culturais. Nessa lógica de compreensão que procura fugir do modelo cartesiano, torna-se insustentável a perspectiva de nominar o estudo de experiências sociais como objeto. Sobre o sentido de tática, Certeau assinala que ela “não

- tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha”. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990, p. 100.
- 20 BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 20.
  - 21 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: *Da diáspora, op. cit.*, p. 260.
  - 22 Dentre os 16 municípios que compõem o arquipélago marajoara, nove pertencem à Prelazia de Marajó (Soure, Salvaterra, Breves, Afuá, Chaves, Anajás, Portel, Melgaço e Bagre), seis estão ligados à atual Diocese de Ponta de Pedras (Ponta de Pedras, Muaná, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, São Sebastião da Boa Vista e Curralinho) e um (Gurupá) à Prelazia do Xingu. A Prelazia de Ponta de Pedras foi criada em 1963 por Paulo VI, cuja documentação deixou toda preparada antes de morrer para o papa João XXIII. O primeiro administrador apostólico foi o próprio arcebispo de Belém, que ficou à frente de sua administração entre 1963 e 1965, designando como vigário geral Ângelo Rivato, SJ, sagrado bispo em 29 de abril ou 1 de maio de 1965. Essa Prelazia tem uma área de 14.283 quilômetros quadrados. Em 1973, abrangia apenas as paróquias de Cachoeira do Arari, Muaná, Santa Cruz do Arari e Curralinho. Ajudaram a prelazia, irmãs Dorotéias e Filhas de Maria Imaculada, *Jornal A Província do Pará*, 26 de julho de 1973, p. 7.
  - 23 MADRI, T. C. La Prelacia de Marajó cumplió cincuenta años. In: *Boletín de la Provincia de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos*. Ano LIX, enero-febrero de 1979, num. 494, p. 29. (A partir de agora, BPSTV/OAR).
  - 24 MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais, op. cit.*, p. 97, grifos nossos.
  - 25 A partir da crítica à escrita da história paroquial, provinciana ou nacional, desde as travessias dos mares por povos e culturas diversas, o mundo vem construindo conexões. Com isso, o estudo das relações locais e globais, na tentativa de uma História Global tem começado a produzir, desde a década de 1990, importante acervo no campo das humanidades. Entre esses autores, pode-se ler: GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, v. 2, n. 2, p. 175-195, 2001; ARMITAGE, David. *Declaração de independência: uma história global*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011; BARROS, José d’Assunção. História cruzada: considerações sobre uma nova modalidade baseada nos procedimentos relacionais. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 277-310, 2014; SANTOS JUNIOR, João Júlio Gomes dos SOCHACZEWSKI, Monique. História global: um empreendimento intelectual em curso. *Tempo* [online], v. 23, n. 3, p. 483-502, 2017.
  - 26 Nessa direção, vale consultar: SARRAF-PACHECO, Agenor. Encantarias afroindígenas na Amazônia marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Online), v. 8, p. 88-108, 2010..
  - 27 Em parceria com o amigo e professor Jorge Paulo dos Santos Watrin, escrevemos o projeto: *Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pai-de-santo: formas de trabalho e práticas culturais no Marajó dos Campos*, desenvolvido junto à turma de alunos do curso de Licenciatura e Bacharelado em História–UFPA, Campus Universitário de Soure, no período de 17 a 27 de julho de 2007. No acompanhamento das pesquisas,

- sustentadas por depoimentos orais de moradores da cidade de Soure, não foi difícil perceber a presença de saberes locais oriundos do período colonial marajoara, como aspecto imprescindível para o entendimento dos modos de ser e viver no presente.
- 28 O termo compósito expressa fluências e entrelaçamentos no encontro de culturas. Mesmo em posições diferentes e, às vezes, desiguais, o diálogo ocorre em campos horizontais em contínuas táticas de ganhos, capitulações e perdas. Nessa esteira, ver: BERND, Zilá e LOPES, Cícero Galeno (org.). *Identidade e estéticas compósitas*. Canoas: Universitário La Salle/ Porto Alegre: PPP – Letras UFRGS, 1999; HALL, Stuart. *Da diáspora, op. cit.*
- 29 Ao longo do trabalho, especialmente no VII capítulo, discuto rituais, práticas e (in) tolerâncias em torno de expressões dessas práticas sagradas. Por hora, é possível citar: Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990 e *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995; VERGOLINA E SILVA, Anaíza. *O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Belém: Paka-Tatu, 2015[1979]. Ver da mesma autora: Os cultos afros do Pará. In: FONTES, Edilza (org.). *Coleção Contando a História do Pará: Diálogos entre História e Antropologia*. Vol. III. Belém: E. Motion, 2003, p. 01-34; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A Cidade dos Encantados, op. cit.* Do mesmo autor, ler: Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880-1930. In: FONTES, Edilza (org.) *Coleção Contando a História do Pará: Diálogos entre Antropologia e História*. Belém: E.Motion, 2003, p. 55-86; PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. RJ: Palas, 2001.
- 30 Entendo encontro não como uma relação harmônica e amistosa, mas no horizonte apontado por Montero, no qual “o jogo das mediações vai sendo permanentemente feito e refeito [...], muitas vezes com “violência” físicas ou simbólicas e “desigualdade de forças”. MONTEIRO, Paula (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 24-5.
- 31 O termo Nheengaíba aparece em variados trabalhos sobre a historiografia colonial amazônica. O padre agostiniano Salvador Aguirre, provavelmente bebendo nesses escritos, assinalou que o termo é “debido a la dificultad de los idiomas de las tribus que la habitan” en las islas. AGUIRRE, Salvador. La prelatura de Marajó (Brasil). In: *Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum*. Vol. XV, Roma, 1992, p. 325. Incapazes de entender a multiplicidade de línguas que essas nações indígenas falavam, os portugueses negativamente, procuraram homogeneizar diferenças entre falares e modos de vida de ancestrais habitantes marajoaras. Em defesa desse modo de comunicação, apesar de defender o uso da língua geral, o padre João Daniel escreveu não entender por que se criou aquele sentido de má linguagem, pois quem dela teve conhecimento sabia ser uma das línguas mais perfeitas. DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas, op. cit.*, p. 370. Na dificuldade de utilizar outro termo mais apropriado, a partir de agora usarei “Nheengaíba” com esse entendimento..
- 32 Trata-se de minha pesquisa de mestrado, intitulada *À margem dos marajós: memórias em fronteiras na nascente Cidade-Floresta Melgaço*, realizada no Programa de

- Estudos Pós-Graduados em História, da PUC–SP, sob a orientação da professora Dra. Maria Antonieta Antonacci. A dissertação foi publicada em 2006 pela Editora Paka-Tatu. Depois uma parte do 3.º capítulo foi publicado em SARRAF-PACHECO, Agenor. “Cidade-Floresta” na cadência da festa: reverências a São Miguel nas margens dos “Marajós”. *Projeto História*, v. 28, São Paulo, p. 195-228, jun/2004.
- 33 O conceito “cidade-floresta” foi elaborado durante a pesquisa de mestrado. Ao trabalhar memórias de moradores oriundos do espaço florestal do município de Melgaço, migrantes para a cidade em busca de melhores condições de vida, percebi que as formas como abriam ruas, construíram habitações e quintais, sustentaram criações e plantações ou relacionaram-se com novos vizinhos e o meio ambiente circundante, estiveram assentadas em saberes e experiências do mundo rural/florestal. Assim, a cidade passou a ser vista não apenas como resultado das intervenções de técnicos da administração pública, mas também como ações dessas relações estabelecidas por populações ribeirinhas com o espaço urbano em construção.
- 34 Sobre sentidos e significados das experiências vividas na esteira daqueles que constroem a dinâmica social, ver: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012; CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Acervo. *Revista do Arquivo Nacional*, São Paulo, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.
- 35 Sobre a experiência de Melgaço, ver: SARRAF-PACHECO, Agenor. *Lembranças de uma vida: a cidade de Melgaço e a casa de farinha no olhar do farinheiro*. Monografia de Conclusão do Curso de Bacharelado e Licenciatura em História, UFPA, Belém, 1999; SARRAF-PACHECO, Agenor. A árvore atrofiada: memórias escritas e orais sobre a vila São Miguel de Melgaço. In: *À margem dos “Marajós”*: cotidiano, memórias e imagens da “cidade-floresta”– Melgaço–PA. – Belém: Paka-Tatu, 2006, p. 44-53. Acerca do impacto da decadência da economia da borracha em cidades do Estado do Amazonas, ler: LEONARDI, Vitor. *Os historiadores e os rios*: natureza e ruína na Amazônia brasileira. Brasília: Paralelo 15, Ed. UNB, 1999.
- 36 THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. *Projeto História*, v. 15, São Paulo, p. 51-71, abril/1997. No que tange à crítica ao termo “o outro”, seu caráter discursivo e inexistência ontológica, assim como sua visibilidade em termos de etnicidade, nação, gênero, Mignolo explica que “hoje a categoria de anthropos (“o outro”) vulnera a vida de homens e mulheres de cor, gays e lésbicas, gentes e línguas do mundo não-europeu e não-estadunidense desde a China até o Oriente Médio e desde a Bolívia até Gana”. MIGNOLO, Walter. *Desafios decoloniais hoje. Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/Pr, v. 1 n. 1, 2017, p. 18.
- 37 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana, Estudos de Antropologia Social*, vol. 8, n. 1, p. 113-148.
- 38 CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 36, julho-dezembro de 2005, p. 8.
- 39 PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade. Relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS. Impresso, Porto Alegre), v. 32, 2009, p. 53.

- 40 A base epistemológica que me ajudou a garimpar com cuidado não apenas o conteúdo dos documentos, mas sentimentos e crenças que orientaram os padres ao longo da escrita, assim como a preocupação com a produção de uma determinada memória da Ordem no Marajó, fundamenta-se, entre outros, em SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; HALL, Stuart. *Da diáspora, op. cit.*; BHABHA, Homi K. *O local da cultura, op. cit.*; MIGNOLO, *Histórias locais/Projetos globais, op. cit.*; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina G. Almeida *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2012..
- 41 O modo de ler os encontros entre agostinianos e marajoaras está em conexão com escritos de MONTEIRO, Paula (org.) *Deus na aldeia, op. cit.* São Paulo: Globo, 2006; MONTERO, Paula. *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: Edusp, 2012. No campo dos estudos da tradução, mediação e interculturalidade para valorizar a polifonia e multivocalidade das vozes dos diferentes agentes socioculturais em relações materiais e simbólicas, além da Monteiro, é bom ler: CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107-147, 2001.
- 42 DANIEL, João (1722-1776). *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- 43 LUXARDO, Libero. *Marajó – Terra anfíbia*. Belém: Grafisa, 1977.
- 44 Sobre viajantes no Marajó do século XIX, sugiro leitura do belíssimo trabalho de ARAÚJO, Lucas Monteiro de. *Representações marajoaras em relatos de viajantes: natureza, etnicidade e modos de vida no século XIX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPA, Belém, Pará, 2017.
- 45 Este projeto foi escrito pela arqueóloga Denise Schaan e aprovado pelo CNPq. Seu objetivo consistiu em capacitar professores marajoaras para realizarem pesquisas em suas realidades, explorando as temáticas do patrimônio, arqueologia e outras expressões culturais. A convite dessa pesquisadora, tornei-me vice-coordenador do projeto e pude acompanhar as três principais etapas de seu desenvolvimento: o curso de educação de professores pesquisadores; a pesquisa de campo e a oficina de produção textual. O resultado do projeto gestou dois livros didáticos, um para o Ensino Fundamental Maior e o outro para o Ensino Médio, que foram distribuídos gratuitamente às escolas públicas da região. SCHAAN, Denise Pahl, SARRAF-PACHECO, Agenor, BELTRÃO, Jane Felipe (orgs.). *Remando por campos e florestas: memórias & paisagens dos marajós – Ensino Fundamental*. Rio Branco: GKNoronha, 2011; SARRAF-PACHECO, Agenor; SCHAAN, Denise Pahl e BELTRÃO, Jane Felipe (orgs.). *Remando por campos e florestas: patrimônios marajoaras em narrativas e vivências – Ensino Médio*. Rio Branco: GKNoronha, 2012.
- 46 Pequeno casco motorizado, sem tolda e com motor na popa. Em média, uma rabeta comporta de duas a seis pessoas.
- 47 Gilberto Freire parece ser o primeiro intelectual brasileiro a cunhar e conceituar *rurbanidade*. De acordo com Raimundo Santos, Freire já havia anunciado a questão *rurbana* em 1956, num texto intitulado “Palavras às professoras primárias de Pernambuco” SANTOS, Raimundo. “Rurbanização como estilo de desenvolvi-

- mento em Gilberto Freyre”. In: *Anais* [...]. Niterói: UFF, do 1o Encontro da Rede de Estudos Rurais, 4 a 7 de julho, 2006. Para o autor de *Casa grande e senzala* é preciso ultrapassar a dicotomia do puramente urbano e do puramente rural para identificar uma “terceira situação desenvolvida pela conjugação de valores das duas situações originais e, às vezes, contrárias e desarmônicas, quando puras”. FREIRE, Gilberto. *Rurbanização: Que é?* Recife: Massangana, 1982, p. 83. O conceito de *rurbanidade* foi desdobrado por Hélio Baia quando interagiu com produtores rurais, caçadores e pescadores que habitam na cidade de Melgaço para analisar os sentidos que explicam o trânsito cotidiano *rurbano*, realizado por aqueles agentes sociais, no que tange à relação entre atividades rurais com processos de produção e consumo da cidade. BAIA, Hélio Pena. *Rurbanidades marajoaras: produção, consumo e mudanças culturais no espaço da cidade de Melgaço-PA*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente), Unama, Belém, 2014. Roncayolo ainda assinala que a análise marxista da década de 1970 já implodia com a dicotomia rural-urbano no estudo dos processos de urbanização e suas tramas de rurbanização. RONCAYOLO, Marcel. Cidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 8, Região. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986, p. 397-487.
- 48 É preciso esclarecer que, na década de 1950, a Prelazia de Marajó recebeu o primeiro grupo de irmãs Agostinianas Missionárias do Ultra-Mar, depois dos insistentes pedidos encaminhados pelo primeiro bispo, D. Alonso (1930 a 1964), à Província de Santo Tomás de Vila Nova, na Espanha. O objetivo de trazer ao Marajó essas religiosas era encomendar-lhes a direção dos dois colégios em construção pela Ordem. O Stela Maris, em Soure, e o Santo Agostinho, em Breves. Projetos e ações desenvolvidas por esse grupo de religiosas aparecem no trabalho a partir da escrita dos padres. Como foi pequeno o volume de informações a esse respeito, não foi possível maiores incursões em suas trajetórias de vida entre campos e florestas. Somente uma pesquisa específica poderá revelar o modo como se relacionaram com marajoaras e encaminharam a organização e o planejamento missionário. Sobre a educação agostiniana em Soure, conferir: SANTOS, Elayne de Nazaré Almeida dos. *O Instituto Stella Maris (1959-1969): história, memória e práticas educativas das irmãs agostinianas missionárias em Soure-Pa*. Dissertação (Mestrado em Educação). UEPA, Belém, 2017.
- 49 O conceito resguarda complexidades por agregar o termo popular e sua polissemia. Sem pretender entrar nesse campo, apoio-me em Maués que entende como um “conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham, sobretudo, os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes”. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico*. Belém: Cejup, 1995, p. 17. Sobre embaraços que o conceito envolve pesquisadores, conferir ainda: ABREU, Martha. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999, HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003, p. 247-264.
- 50 *Idem, Ibidem*, p. 11.

- 51 No campo de narrativas na contramão do esquecimento, ver: SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meio de comunicação*. São Paulo: Edusp, 1997.
- 52 Sobre criativos saberes em arte, deixados por habitantes da região, os padres documentaram: “Por su situación privilegiada, en la desembocadura misma del rio Amazonas, fué en outro tiempo, emporio de riqueza y adquirió una elevada civilización, de la cual quedan importantes vestigios de cultura indígena, que requieren acabados artistas, sobre todo en la cerámica, de rara originalidad por su inspiración, estilo y colorido”. Fr. Alquilio Alvarez de los Sdos. Corazones. Edición Extraordinaria–Marajó. In: *BPSTV/OAR*. 1958, num. 396, p. 247.
- 53 PEREIRA, Nunes. *A Ilha de Marajó*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola em Coop. com Divisão de Caça e Pesca, do D.N.P.A., 1956, p. 13. (Série Estudos Brasileiros, n. 8).
- 54 Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus. Memória da Prelazia de Marajó – 1941. In: *BPS-TV/OAR*. Ano XXII, diciembre, 1942, num. 239, p. 300.
- 55 *Jornal A Palavra*. Festa de N. Sra da Consolação. Estado do Pará, 31 de agosto de 1930, fl. 01.
- 56 Fr. Agostinho Belmonte da I. Conceição. Nossas missões. In: *BOPSTV/OAR*. Ano XXIII, nov, n. 250, p. 244, 1943.
- 57 MONTEIRO, John M. Prefácio. In: MONTEIRO, Paula. *Selvagens, civilizados, autênticos, op. cit.*, p. 9-13.
- 58 Para essa interpretação, Cf: CLIFFORD, James. Autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 4 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 7-58; GEERTZ, Clifford. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Tradução de Vera Ribeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005, p. 11-39.
- 59 CLIFFORD, James. *Autoridade etnográfica, op. cit.*, p. 19.
- 60 *Idem*, p. 18-19.
- 61 MONTEIRO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTEIRO, Paula (org.) *Deus na aldeia, op. cit.* São Paulo: Globo, 2006, p. 65. Vale lembrar de acordo com a autora, que motivados pelos desejos do religioso, aqueles informantes “narravam com detalhes e traduziam para o registro detalhado dos missionários, cerimônias, festas e ritos”.
- 62 Quantidade de insetos sanguessugas, comuns no tempo da invernada marajoara, conhecidos, no Nordeste, como muriçocas.
- 63 Caboclo na visão agostiniana é uma “denominación dada a la persona que vive en el interior o selva”.
- 64 Fr. Graciano González. Memória de Afuá y Chaves – Ano 1977. In: *BOPSTV/OAR*. ano LVIII, marzo. abril. 490, p. 186. 1978.
- 65 Esses encontros removem raízes sobre ruínas de outros relacionamentos vividos, tanto por parte das populações locais quanto dos religiosos espanhóis. Sobre essa questão, ler: BERNAND, Carmen (org.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, 1994; AMOROSO, Marta. A primeira missa: memória e xamanismo na Missa Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82). In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia, op. cit.* São Paulo: Globo, 2006, p. 209-233.

- 66 Para maiores aprofundamentos, acompanhar: MARTINEZ CUESTA, Ángel. História de los Agustinos Recoletos: desde los orígenes hasta el siglo XIX. Madrid: *Avvgstinvs*, 1995. v. 1; CIZAURRE, frei Jesus M. *Álbum do Centenário – Agostinianos Recoletos no Brasil*. Belém: OAR, 1999.
- 67 Uma leitura sobre a trajetória dos Agostinianos no Brasil, do período Republicano à década de 1970, pode ser acompanhada em PAULA, Sérgio Peres de. *Operários da undécima hora: os Agostinianos Recoletos no Brasil – criação da província de Santa Rita de Cássia e o impacto do Concílio Vaticano II*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, São Paulo, 2012.
- 68 Mignolo com o intuito de construir outras categorias de pensamento na contramão da teoria política europeia prefere a expressão “sensibilidade de mundo” em vez de “visão do mundo” porque o conceito de “visão” faz parte da gramática ocidental e colonizante. O uso dessa expressão “bloqueou os afetos e os campos sensoriais”, valorizando apenas o ver e não o sentir em conexão com o corpo como território da cultura. MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, v. 1 n. 1, 2017, p. 20.
- 69 Fr. Salvador Aguirre. Marajó. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXXIV, julho/dez, 1994, num. 539, p. 255. Uma leitura epistemológica sobre a memória como construção do passado, pode ser apreendida em THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. *Projeto História*, São Paulo, v. 15, p. 51-71, abril, 1997; LOWENTHAL, David, Como conhecemos o passado, *Projeto História*, São Paulo, v. 17, 63-201, 1998; RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- 70 MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia, op. cit.* São Paulo: Globo, 2006, p. 58.
- 71 Entre vários historiadores que orientam com aguçada experiência empírica o exercício da crítica documental, a dimensão labiríntica da pesquisa, o caráter sempre fragmentário dos documentos, a distância e os sentidos entre o vivido, o narrado e o analisado, é sempre bom lembrar de GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d’Aguilar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 07.
- 72 MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia, op. cit.* São Paulo: Globo, 2006 (orelha da obra).
- 73 MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais, op. cit.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020, p. 96.
- 74 D. José Luis Azcona, bispo da Prelazia de Marajó, cunhou a expressão religiosidade dos sentidos para evidenciar a manifestação sensorial, corpórea e visual apresentada por populações marajoaras em procissões religiosas. Em sincronia com essa ideia, é possível afirmar que povos de tradições orais afroindígenas constituem um repositório de vivências reveladas pelos sentidos. Aprofundamentos e visibilizações desse jeito de ser, serão discutidos no 5.o capítulo, intitulado Santos e festas.
- 75 Fr. Faustino Legarda Sda. Família. Memórias da Casa de Afuá. In: *Boletim de la Provincia de Santo Tomaz de Villanueva O. A. R.* Ano XXIX, 315, p. 160, julia/agosto de 1994. A partir de agora *BPSTV/OAR*.
- 76 Sobre história costurada em culturas insulares, cf. DIEGUES, Antônio Carlos. *Ilhas e mares. Simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec, 1998; VIEIRA, A.

*Repensar os estudos insulares hoje. Anuário do Centro de Estudos de História do Atlântico*, v. 1, p. 16-71, 2009.

- 77 Desobrigas foram visitas realizadas, geralmente duas vezes ao ano, por padres, nos diferentes povoados espalhados e interligados pelos rios da região. Nesses encontros dos religiosos com as populações rurais, ministravam-se comumente sacramentos e dirigiam-se festas dos padroeiros de cada localidade. Já as visitas pastorais eram/são realizadas nas paróquias pelo bispo que dirigia/dirige a Prelazia. O acontecer dessas práticas será visualizado ao longo da primeira parte deste livro, quando os agostinianos empreenderam grandes esforços para construir as bases da missão em cada município marajoara a eles designados.
- 78 De fato, desde o período de conquista da Amazônia, os primeiros navegadores “impressionavam-se com a imensidão das águas, com a exuberância da floresta e com a diversidade dos povos indígenas”. CARDOSO, Alírio. Belém na conquista da Amazônia: antecedentes à fundação e os primeiros anos. In: FONTES, Edilza (org.) *Contando a história do Pará. Da conquista à sociedade da borracha*. v. I. Belém: E. Motion, 2002, p. 35.
- 79 Entre as memórias da Ordem dos Agostinianos Recoletos, frei Faustino registrou: “A frequência à missa aos domingos é muito variada. No inverno, tempo de chuva, contam-se os fiéis com os dedos. No verão, sempre aumentam um bocadinho”. Fr. Faustino Legarda Sda. Família. O que se passou em Afuá, Anajás, Chaves e Cavianna em 1960. In: *BPSTV/OAR*. Ano XLI, janeiro. abril, 1961. 400, p. 50. Semelhante narrativa elaborou Fr. Benjamin Remiro, ao documentar, em 1963, que a Festa de N. Sra de Nazaré, padroeira dos paraenses, “teve seu brilho embaçado pelas fortes chuvas que caíram durante a semana da festa, tanto que nalgumas noites nem os cultos se puderam ter”.
- 80 Fr. José de Juana, vigário-coadjutor. Memória de la Casa de Afuá – Ano 1974. In: *BPSTV/OAR*. Ano LV, 475, p. 155. maio/junho de 1975.
- 81 Pe. Salvador Aguirre. Memoria da Casa de Portel. In: *BPSTV/OAR*. Ano LV, 475, p. 143. maio/junho de 1975.
- 82 Expressão presente na crônica escrita por Fr. Faustino Legarda Sda. Família. Relação da Missão de Afuá em 1953. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXXIV, 354, p. 178. julho/agosto 1953.
- 83 Fr. Faustino Legarda da Sag. Família. Crônica da Missão de Afuá, 1957. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXXVIII, 385, p. 286. dezembro de 1958.
- 84 DIEGUES, Antonio Carlos. As ilhas e arquipélagos tropicais brasileiros: práticas sociais e simbólicas. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *Ilhas e sociedades insulares*. São Paulo: NUPAUB, 1997, p. 4.
- 85 Pensar os saberes locais como patrimônio cultural de uma comunidade, município, região ou nação só foi possível depois de lutas populares e reconhecimento oficial com o Decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000, que institui o registro dos patrimônios materiais. Sobre os estudos de patrimônio como categoria epistemológica, entre outros, ver: GONÇALVES, José Reginaldo. O patrimônio enquanto categoria de pensamento. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 25-33; ARANTES, Antonio Augusto. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua vanguarda. *Resgate*, vol. 13, p. 11-18, 2004; TOJI, Simone. *Patrimônio imaterial: marcos*,

- referências, políticas públicas e alguns dilemas. *Patrimônio e Memória*, Cedap, vol. 5, n. 2, p. 11-26, dez, 2009.
- 86 Os estudos de encantaria na Amazônia e no Brasil emergiram no campo antropológico em cruzamento com a História. Entre clássicos e trabalhos mais recentes, posso citar: GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo, Nacional, 1955 (Coleção Brasileira); SALES, Vicente. Cachaça, pena e maracá. *Brasil açucareiro*, vol. 27, n. 74, Rio de Janeiro, p. 46-55, 1967; FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e catimbó na Região Bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, v. 32, p. 41-52, 1976; MAUÉS, Raymundo Herald. *A ilha encantada: Medicina e Xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990. Do mesmo autor: *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico*. Belém: Cejup, 1995 e Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, jan./abril de 2005; SILVA, Jerônimo Silva, SARRAF-PACHECO, Agenor. *Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina*. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, p. 129-156, 2015.
- 87 Fr. Antonio Garcianidia. Mirando al Norte. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXI, 507, p. 234. outubro/dezembro de 1981.
- 88 *Idem*, p. 237.
- 89 Como povos de tradições orais originários dos mundos afroindígenas, populações marajoaras e amazônicas construíram sentidos para mundos visíveis, assentados em interconexões com reinos da natureza e suas pujantes forças invisíveis e fantásticas. Inspiração para esta elaboração vem de HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO (org.) *História Geral da África*. vol. 1. São Paulo. Ed. Ática/Unesco, 1982. Sobre estas questões em contexto brasileiro, Ver: ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. *Revista Eletrônica Tempo & Argumento*, n. 1, Florianópolis, UDESC, p. 46-67, maio, 2009.
- 90 Fr. Faustino Legarda da Sagrada Família. *Crônica da Missão de Afuá*, 1957, *op. cit.*, p. 286.
- 91 *Idem*.
- 92 Fr. Faustino Legarda, *op. cit.*, 385, p. 286.
- 93 Fr. Antonio G. del Carmen. Crônica de la Casa Misión de Afuá. In: *BPSTV/OAR*. ano LXIV, 418, p. 459, setembro/outubro de 1964.
- 94 Fr. Faustino Legarda, *op. cit.*, num. 385, p. 286. Patos são salva-vidas feitos de madeira.
- 95 *Idem*.
- 96 Fr. Faustino Legarda da Sag. Família. Resenha da Missão de Afuá, Chaves, Anajás e Caviana. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXXVII, nov/dez, 1957, num. 375.
- 97 Fr. Dolsé Porfírio do Coração de Jesus. Memória da Casa de Soure do ano de 1945. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXVI, setembro, 1946. 282, p. 320.
- 98 Pontes geralmente construídas de palmeiras de açaí, miritizeiros ou madeira, que ficam em frente de habitações ribeirinhas. Nesses lugares atracam canoas e embarcações.
- 99 Cerca feita de talas de paxiúba ou palmeiras de açaí, tecida em cipó e fixada às margens de rios para capturar pescados e mariscos.
- 100 Planta aquática que flutua sobre o rio. Desloca-se frequentemente de um lugar para o outro de acordo com o tempo das marés, às vezes junta-se a outros vegetais e

- fixa-se num só lugar por determinado período. Depois, descola-se e segue a zanzar no ritmo da correnteza.
- 101 Fares, comentando o conjunto da obra de Dalcídio Jurandir, recupera a explicação mítica colhida pelo romancista sobre a pororoca. Conta o escritor marajoara que “são três pretinhos que vêm pulando na espuma da maresia, brincando, fazendo pirueta tanto que, quando a ribanceira tem pedra, eles atravessam mergulhando. Mudam de beira e vão aparecer mais adiante na cambalhota. Diz que os pretinhos na volta vêm por terra. Por isso é que a pororoca não volta”. JURANDIR, Dalcídio. *Três casas e um rio*. 3 ed. Belém: Cejup, 1994, p. 340 *apud* FARES, Josebel Akel. *Imagens poéticas de águas amazônicas. Asas da Palavra*, Belém, Unama, v. 6, no 18, dezembro, 2004, p. 27.
- 102 Fr. Faustino Legarda, *op. cit.*, 354, p. 178.
- 103 *Idem*.
- 104 Fr. Faustino Legarda de Sagrada Família. Crônica da Missão de Afuá, Chaves, Anajás, Caviana e Viçosa, Ano 1955. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXXVII, setembro/outubro, 1956. 369, p. 196.
- 105 Fr. Faustino Legarda da Sagrada Família. *Relação da Missão de Afuá, Anajás, Chaves, Caviana e Viçosa em 1959, op. cit.*, num. 400, p. 48.
- 106 Pe. Antonio González del Smo. Sacramento. Sección Miscelânea. Al habla con Monseñor Alquilio Alvarez Díez de los S. C. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXV, num. 425, p. 403, novembro/dezembro de 1965.
- 107 *Idem*, p. 404.
- 108 MORAIS, Raimundo. *Anfiteatro amazônico*. São Paulo: Melhoramentos, 1936, p. 257 *apud* FARES, Josebel Akel. *Cartografias marajoaras: cultura, oralidade, comunicação*. Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica, pela PUC-SP. São Paulo, 2003, p. 31.
- 109 Conjunto de rios conformadores da geografia aquática da região.
- 110 TELXEIRA, José F. O arquipélago de Marajó. *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia realizado na cidade do Rio de Janeiro*. vol. VIII. Rio de Janeiro: Serviço gráfico do IBGE, 1952, p. 735, 5, Rio de Janeiro.
- 111 *Idem*, p. 736.
- 112 *Idem, Ibidem*, p. 736.
- 113 A esse respeito ler: CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História* (Impresso), v. 26, p. 79-114, 2006.
- 114 PEREIRA, Manoel Nunes. Negros escravos na Amazônia. In: *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia*. 1944, Rio de Janeiro. *Anais [...] IBGE*, 1952, v. 3, p. 153-185.
- 115 GANDON, Tania Almeida. O índio e o negro: uma relação legendária. *Afro-Ásia*, n. 19/20, p. 135-164, 1997; ARRUTI, José Maurício Andion. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 2, p. 215-254, 2001; SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, Negros da Terra e Curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, n. 29/30, p. 13-40, 2003; GOLDMAN, Marcio. A Relação Afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.

- 116 GOMES, Flávio dos Santos. Fronteiras e mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira. In: GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX*. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, p. 242. Sobre soldados desertores de diferentes etnias, ver: GOMES, Flávio dos Santos; NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. Outras paisagens coloniais: notas sobre desertores militares na Amazônia setecentista. In: GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do cabo norte, op. cit.*, p. 201-235.
- 117 Primeiro nome da ilha, recorrente nos escritos coloniais. Duas versões explicam o surgimento desta denominação. A primeira teria sido dada por Vicente Yanez Pinzon. Este navegador por ter alcançado a ilha no dia de seu aniversário, a batizou com corruptela de seu sobrenome Yanez, que traduziu para Joanes. Para Rodrigues Ferreira, o nome surgiu em função de habitar a ilha a nação joanina. Durante o século XVIII é que surgem o nome Marajó, como uma tradução do termo indígena Mybarayo, cujo significado é barreira ou anteparo do mar. A partir daí, viajantes, escritores e autoridades utilizarão tanto um quanto o outro nome para se referir ao grande arquipélago.
- 118 FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Notícia histórica da ilha de Joanes ou Marajó. *Revista do Livro*, ano VII, n. 26, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1964, p. 147. Para uma leitura sobre os sentidos da viagem filosófica realizada pelo naturalista na Amazônia, ver: COELHO, Mauro Cezar. As viagens filosóficas de Charles-Marie de la Condamine e Alexandre Rodrigues Ferreira – ensaio comparativo. In: GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Nas terras do cabo norte, op. cit.* 1999, p. 101-133.
- 119 *Ibidem*, p. 152. Algumas dessas vilas coloniais, depois foram transformadas em municípios e outras permaneceram apenas como povoações.
- 120 *Ibidem*, 1999, p. 156.
- 121 *Ibidem*, 1999.
- 122 *Ibidem*, 1999, p. 163.
- 123 *Ibidem*, p. 164.
- 124 FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney *et. al.* (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 273.
- 125 MORAIS, Raymundo. *Na planície amazônica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936, p. 60-61.
- 126 GALLO, Giovanni. Marajó: a ditadura da água. 2 ed. Belém. Edições “O Nosso Museu. Santa Cruz do Arari, Pará, 1981. A trajetória de padre Gallo inicia-se em 1973, no Marajó dos Campos, na vila Jenipapo, município de Santa Cruz do Arari. Depois de vivenciar com marajoaras experiências de pesca em alto-mar, deparou-se com uma infinidade de artefatos arqueológicos existentes na região. Muitas vezes, no lugar de peixes, o padre e os pescadores capturavam pedaços da ancestral cerâmica marajoara. Preocupado com a preservação desses fragmentos culturais e acreditando ser este um caminho para a emancipação das populações locais, ele decidiu construir, com ajuda dos moradores de Jenipapo, um espaço para guardar e expor suportes materiais que permitissem leituras e estudos das culturas marajoaras. Em meio a seus empenhos e dificuldades frente a poderes locais, o religioso conseguiu erigir o primeiro Museu do Marajó, criação que potencializou diferentes estudos sobre a vida na região de campos, contatos com intelectuais do centro-

- sul do país, norte-americanos e de outros continentes. Na segunda parte, o texto amplia percepções e vivências de padre Gallo com os marajoaras, suas crenças e devoções.
- 127 César Barreira, em prefácio redigido para o livro de Fraxe, faz importante afirmação para mostrar como o pensamento colonial lê populações locais, cujas vidas estão cicatrizadas pelo tempo das águas. Assinalou: “Se os homens anfíbios estão perfeitamente equilibrados e harmônicos no ecossistema amazônico (aquático e terrestre), eles aparecem como se estivessem ‘fora d’água’ na lógica e na racionalidade capitalista”. FRAXE, Terezinha J. P. *Homens anfíbios: etnografia de um campesinato das águas*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Ceará, 2000.
- 128 Espécie de capim utilizado para alimentar o gado, geralmente recostado e encontrado à margem dos rios.
- 129 LUXARDO, Líbero. *Marajó: terra anfíbia*. Belém: Grafisa, 1977, p. 74.
- 130 Jenipapo – agosto de 1936. In: LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. *No estuário amazônico: à margem da visita pastoral*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976, p. 354.
- 131 Os búfalos – 1932. In: LUSTOSA, *op. cit.* p. 359.
- 132 BAENA, Antônio Ladislau Monteiro (1782-1850). *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*. v. 30. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004, p. 281.
- 133 Para Marajó – agosto de 1936. In: LUSTOSA, *op. cit.*, 344.
- 134 Entre os trabalhos. A relação entre Antropologia e aprendizagem tem ganhado espaço nos últimos anos.
- 135 Esteira produzida de talas para tapar boca de igarapés, objetivando, no tempo da maré baixa, capturar o peixe.
- 136 Ver nota 99 deste capítulo.
- 137 Semelhante a paris.
- 138 Instrumento confeccionado de talas, em formato oval, para captura do camarão.
- 139 Semelhante a covos.
- 140 Essa raiz possui espécie de veneno para abater o pescado, também conhecida como timbó, hoje proibida por leis ambientais. Geralmente, na vazante da maré, o pescador fechava a boca e a saída do igarapé com paris e batia a raiz na água. Com alguns minutos depois, o peixe em desespero começava a flutuar, facilitando sua captura.
- 141 PEREIRA, Nunes. *A ilha de Marajó: estudo econômico-social*. Série n. 8. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1956, p. 69.
- 142 GALLO, Giovanni. *Marajó: a ditadura da água*. 2 ed. Belém: Secult, 1981, p. 231.
- 143 Na região de Marajó. No elemento líquido – 1932. In: LUSTOSA, *op. cit.*, p. 349.
- 144 Segundo o religioso, havia fazendas, na zona do Arari, que contavam com trinta, quarenta e cinquenta mil reses nos seus campos.
- 145 Embarcadouros de gado que consistem em currais com saídas afuniladas, pelas quais as reses são encaminhadas às lanchas. *Idem*, p. 351.
- 146 Provisórias habitações abandonadas por pescadores, situadas à margem de rios, no período de reprodução do peixe.
- 147 LUXARDO, Líbero. *Marajó: terra anfíbia*. Belém: Grafisa, 1977, p. 115.

- 148 Essas fazendas eram Paraíso, São João, São Joaquim, São Joaquinzinho, Arari, São Pedro, Tuiuiu, Menino Deus, Flor de Inajá, Jenipapo.
- 149 Percorrer, singrar, viajar.
- 150 A ucuuba e a andiroba são duas das sementes coletadas nos rios. A primeira, conhecida na Guiana Francesa, como árvore do sebo, produz um óleo espesso que se solidifica e toma o nome de sebo. Usava-se para fabrico de sabão e velas. Conforme D. Antônio, quando o “caboclo” queria improvisar uma vela, tomava uma vara ou tala muito fina e nela enfiava várias frutinhas secas de ucuuba: estava pronta a vela, era só acender. Ardia com boa luz até consumir-se a última frutinha. Além dessa função, azeites produzidos por essas sementes são muito utilizados para puxações e afomentações em áreas doloridas do corpo. Ucuuba e pracuuba – 1932. *In: LUSTOSA, op. cit.*, p. 379. A amarga andiroba serve também para fazer sabão, sendo um produto lubrificante que produz iluminação. Nesse campo, destaca-se ainda o patauá, do qual o ribeirinho extrai o azeite fino, bastante utilizado como comestível e com mil outras aplicações industriais. Com uma prensa retirava o azeite vendido para regatões que alcançavam diferentes cidades. Junto ao açaí e à bacaba, o patauá, fruto de caroço maior, no seu tempo de safra, produz o vinho que alimenta geralmente as populações rurais, quando termina a safra do açaí. Os discípulos de Hipócrates – 1932. *In: LUSTOSA, op. cit.*, p. 362.
- 151 Fr. Cleto Millán Garcia. Relatório Anual da Comunidade de Afuá – 1999. *In: BPS-TV/OAR*. Ano LXXX, 550, p. 67, janeiro, 2000.
- 152 Sobre esse tipo de compreensão, Cf.: DIEGUES, Antonio Carlos, *op. cit.*, n. 8.
- 153 FERREIRA, Jerusa Pires. Memória das águas. *Asas da palavra*, Belém, Unama, v. 6, n. 18, dezembro, 2004, p. 13.
- 154 Os estreitos de Breves, válvula de escape para a navegação amazônica fugir do temido cabo Maguari, na parte externa do arquipélago, posta em contato com o oceano, possui canais caudalosos que se tornaram rotas obrigatórias de canoas a remo, à vela, navios gaiolas, transatlânticos, barcos motorizados, navios de linha, permitindo a povos e culturas viajarem em diferentes tempos e direções. Quem olha por cima da floresta para esse estreito tem a impressão de que as embarcações estão afogadas na floresta, em função da reduzida largura da avenida fluvial e da imponência da flora. Leandro Tocantins acredita que, no ano 3000, o Marajó, antigamente partido, será novamente soldado em suas partes desgarradas, transformando-se numa península.
- 155 TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia*. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 1988, p. 29-30.
- 156 SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos – Cebap*, n. 79, 2007, p. 72.
- 157 Nascido no seio de Marinatambalo, em 10 de janeiro de 1909, na vila de Ponta de Pedras, arquipélago de Marajó, Dalcídio Ramos Pereira foi filho de Alfredo Pereira, português, de Margarida Ramos, marajoara. Viveu em diferentes lugares, vindo a falecer em 16 de junho de 1979, no Rio de Janeiro. Migrou para a Vila de Cachoeira do Arari, um ano depois do nascimento, local onde o pai exercia o cargo de Secretário da Intendência Municipal, passou a infância vivenciando o movimento das águas, das enchentes e vazantes do Coração da Amazônia, fenômeno que aparece com muita intensidade em toda sua narrativa. Seu envolvimento com

- os códigos do mundo letrado veio da intensa relação com sua mãe afrodescendente, fazendo-se, daí em diante, um frequentador assíduo do acervo do pai.
- 158 MENEZES, Maria de Belém. Um retrato de Dalcídio Jurandir. In: *Asas da Palavra. Revista do Curso de Letras*. Belém, n. 4, junho, 1996, p. 24.
- 159 A grande fonte de informação dalcidiana baseou-se em suas vivências de infância e adolescência, narrativas que ouviu a mãe, o pai, os vizinhos, parentes e amigos contarem sobre habitantes dos municípios de Ponta de Pedras, Muaná, com destaque especial para Cachoeira do Arari, lugar onde ficou durante 12 anos, dos 13 iniciais em que habitou nesse lado na Amazônia litorânea. Assim como leituras de obras nacionais e estrangeiras, correspondências com amigos literatos, etnólogos e folcloristas. Aspecto que impressiona na forma como o romancista deu luz aos seus romances é a grande preocupação com o levantamento de informações, a comprovação das narrativas. Não na perspectiva de checar os fatos, mas no sentido de saber se as práticas culturais eram recorrentes, naquele determinado espaço. Por meio de frequentes correspondências com a esposa Guiomarina, com o irmão Ritacínio, amigos como Nunes Pereira, entre outros, Dalcídio solicitava informações sobre crenças, costumes, lendas, mitos, enredos festivos para retrabalhar em sua ficção. A esse respeito, ler: NUNES, Benedito, PEREIRA; Ruy & PEREIRA; Soraia R. *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia – Literatura e Memória*. Belém: Secult; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir, 2006, p. s/n.
- 160 Homem ético, determinado, arrojado em seus projetos literários, ávido, intenso e apaixonado pela arte de escrever, Jurandir deixou claro, desde seus primeiros escritos, qual meta pretendia alcançar com a produção de uma escritura no campo das letras. Fazer de sua literatura arma poderosa a favor de homens e mulheres marajoaras excluídos de uma existência digna. Essa diretriz é facilmente captável na epígrafe de abertura deste trabalho.
- 161 JURANDIR, Dalcídio. *Chove nos campos de cachoeira*. 4 ed. São Paulo: Cejup, 1995, p. 17.
- 162 ASSIS, Rosa. Uma leitura nas cartas de Dalcídio Jurandir. *Asas da palavra*. Belém, Unama, n. 4, junho, 1996, p. 38.
- 163 Durante sua trajetória, Jurandir escreveu onze romances, dez deles compõem aquilo que denominou de Ciclo do Extremo-Norte. São eles: *Chove nos campos de Cachoeira, Marajó, Três casas e um rio, Belém do Grão-Pará, Passagem dos inocentes, Primeira manhã, Ponte do galo, Chão dos lobos, Os habitantes e ribanceira*.
- 164 JURANDIR, Dalcídio. Os viradores de madeira. *O Estado do Pará*, Belém, junho de 1939.
- 165 *Idem, Ibidem*.
- 166 Ver nota 31 da apresentação – Uma pesquisa, muitas viagens.
- 167 Habitação improvisada por ribeirinhos, sem compartimentos, geralmente feita de palmeiras de açai e palhas de buçu, situada em outros ambientes florestais, distante de sua moradia, utilizada no tempo da extração da madeira, do palmito ou das variadas formas de colheitas e plantios.
- 168 Carne salgada.
- 169 JURANDIR, Dalcídio. *Os viradores de madeira, op. cit.*, 1939.
- 170 *Ibidem*.
- 171 Boa Vista, 1932. In: LUSTOSA, *op. cit.*, p. 382.
- 172 JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. 3 ed. Belém: Cejup, 1992, p. 28.

- 173 *Idem*.
- 174 *Ibidem*.
- 175 Molusco atualmente bastante apreciado em pratos da culinária regional e brasileira.
- 176 JURANDIR, Dalcídio. *Marajó. op. cit.*, 1992.
- 177 Sílvia Helena Tocantins nasceu na década de 1930, desde 1992 faz parte da Academia Paraense de Letras. Entre seus trabalhos publicados destacam-se *Respingos de maresia* (Poesia), *As ruínas de suruanã* (Romance), *No tronco da sapopema* (Contos) e *A lenda do amor eterno* (Romance).
- 178 É recorrente, nos escritos de Sílvia Helena, a presença, as artes e os ensinamentos adquiridos com a índia Jandyra, que sua avó paterna criou, “um pedaço de morena que enchia os olhos da vaqueirada”. A índia foi roubada ainda criança no Alto Tocantins e trazida para Marabá, onde foi dada como presente para a avó. Entre as páginas de suas narrativas, dedicou um conto específico para falar dessa personagem. TOCANTINS, Sílvia Helena. Jandyra, a índia. In: *No tronco da sapopema: vivências interioranas*. Belém: Imprensa Oficial, 1998, p. 191-7.
- 179 *Ibidem*.
- 180 A esse respeito, ver ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos negros: desafiando verdades. In: BUENO, Maria Lúcia & CASTRO, Ana Lúcia (orgs.). *Corpo território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 27-62.
- 181 TOCANTINS, Sílvia Helena. *A lenda do amor eterno: romance marajoara*. Belém: Impr. Oficial do Pará, 2005, p. 42.
- 182 Entrevista realizada com a romancista e poetisa, em abril de 2007, na sua residência.
- 183 O pensamento de Tocantins, como de qualquer escritor, literato, pesquisador é filho de seu tempo. A arte de talhar letras para compor poesias e prosas poéticas iniciou na década de 80, já com uma gama de experiência e leitura de outros universos. Ávida leitora dos clássicos da literatura nacional e internacional, em 1982, esta mulher paraense de fortes vivências nos campos marajoaras, despertou para o mundo dos versos, quando lançou seu primeiro livro de poesia *Respingos de maresia*. Liberta de métricas e rimas, sua obra foi recepcionado com calorosos elogios pela crítica estadual, nacional e internacional, colocando-a em destaque no campo literário. D’OLIVEIRA, Edy-Lamar. *Devaneios tocantinos*. Ensaio premiado pela Academia Paraense de Letras. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2008. Agradeço a Sílvia Helena por permitir fotocopiar o exemplar, boneco do livro, presenteado por Edy-Lamar, antes de se tornar conhecimento público.
- 184 *Idem*. A escritora preservou no último romance o mesmo texto.
- 185 Esteira de fibra, palha.
- 186 Canoa pequena e esguia.
- 187 TOCANTINS, Sílvia Helena. *As ruínas de Suruanã, op. cit.*, p. 14.
- 188 D’OLIVEIRA, Edy-Lamar. *Devaneios tocantinos, op. cit.*, p. 114.
- 189 *Idem*.
- 190 HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura negra? In: Da diáspora – identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardiã Resende... [et. al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003, p. 339.
- 191 TOCANTINS, Sílvia Helena. *As ruínas de Suruanã. op. cit.*, p. 14.
- 192 *Idem*.
- 193 Entidades das matas e das águas que compõem o mundo da encantaria amazônica. Ver desdobramentos no VII capítulo deste livro.

- 194 Espécie de palha utilizada na cobertura de habitações marajoaras, especialmente de camadas de menor poder aquisitivo.
- 195 Árvore sagrada de onde se extrai sementes para os rituais de defumação e incorporação em rituais da floresta.
- 196 *Ibidem*.
- 197 TOCANTINS, Sylvia Helena. *A lenda do amor eterno*, *op. cit.*, p. 12.
- 198 Fr. Faustino Legarda da Sag. Família. Memória de Afuá. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXXII, abril/maio, 333, p. 102. 1952
- 199 Frei Faustino Legarda, *op. cit.*, num. 400, p. 50.
- 200 FARES, Josebel Akel. *Cartografias marajoaras*. *Op. Cit*, p. 46.
- 201 Sobre percepções de viajantes com olhares enviesados que de um lado testemunhavam e de outro desautorizavam práticas, manifestações e expressões de grupos formados dentro de outros padrões e lógicas culturais, consultar: SCHWARCZ, Lília Moriz. *Viajantes em meio ao império das festas*. p. 603-619. LISBOA, Karen Macknow. Viajantes vêm as festas oitocentistas. p. 623-35. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. 2, São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.
- 202 SCHWARCZ, Lília Moriz. *Idem*, p. 616.
- 203 “Es probable que fueran los españoles los primeros europeos que pisaron estas tierras. En el año de 1500, cuando Vicente Yañez Pinzón navegaba por la boca del gran río, al que Dio el nombre de Santa María de la Mar Dulce, observó un fenómeno extraño, que todavía llama la atención: la pororoca”. AGUIRRE, Salvador. La Prelatura de Marajó (Brasil). In: Misiones de los Agustinos Recoletos. *Actas del Congreso Misional O.A.R.* (Madrid, 27 agosto – 1 septiembre 1991). Studia 5. Roma, 1992, p. 325. (Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum).
- 204 DANIEL, João, *op. cit.*, p. 93.
- 205 Sem desconsiderar o caráter poético e denunciador da escrita de Vieira Barbosa na epígrafe de capa deste capítulo, ao falar das atrocidades cometidas pelos portugueses a grupos indígenas que com eles se encontraram em confrontos, na conquista do Vale Amazônico, no século XVII, é preciso contextualizar o momento de sua escrita e sentidos por ele atribuído. Esta passagem presente no tópico “O valor dos missionários”, da obra de Barbosa, pretende mostrar que se os portugueses tivessem confiado aos religiosos da Companhia de Jesus o papel de mediar os contatos e acordos de paz com nativos dos Marajós, tinha-se evitado tão grande derramamento de sangue, expulsão e extinção dos filhos da terra, conforme se viu acontecer na região. BARROSO, Antônio Emilio Vieira. *Marajó: estudo etnográfico, geológico, geográfico na grandiosa ilha da foz do rio Amazonas*. Manaus: Associação de Imprensa do Amazonas, 1953, p. 91.
- 206 O paulista, jornalista, político, escritor, cineasta, com intensa atividade no Pará, desde os anos de 1930, Líbero Luxardo é um dos autores que escreveu sobre “conquistadores” portugueses, dando ênfase a esse tipo de narrativa. “Nesse dia, (referindo-se à data da conquista) a ilha de Marajó teve o seu destino marcado pela ambição dos que viriam depois usurpar-lhe a terra, destruir sua paz e dizimar a raça viril, altiva e digna dos primitivos habitantes; como se fosse a desforra do povo vassalo da Espanha católica, de cuja dependência somente se libertou em 1640”. LUXARDO, Líbero. *Marajó: terra anfíbia*. Belém: Grafisa, 1978, p. 16.

- 207 AZEVEDO, João Lúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: Secult, 1999, p. 69.
- 208 Conforme Sarlo, produzir a escrita de uma história compromissada com o social, por intermédio de um olhar político que “segue a moral de não passar ao longo de si mesmo; aponta e recorda a história de sua composição, das desigualdades e das clivagens sociais que figuram entre suas condições de possibilidade”, é romper com a lógica de tomar o passado como algo fossilizado, buscando rastrear quais seus traços e artimanhas no presente, sem esquecer que formas de dominações passadas se expressam em atitudes no presente. SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias*, *op. cit.*, p. 59.
- 209 A escrita da história amazônica, ao fazer-se dentro de um legado epistemológico dominante que valoriza o centro em detrimento de suas margens, impediu de ouvir vozes de vivências e trajetórias locais nas suas próprias epistemes. Este texto acompanha uma dessas práticas de marginalização na relação Amazônia–Marajós. LANDES, Edgar (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Tradução: Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso, 2005.
- 210 BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História, *In: Obras Escolhidas, Magia e técnica, arte e política*. BENJAMIN, Walter. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.
- 211 Para começar seu processo de conquista em 1616, os portugueses, escolhendo um ponto estratégico do Vale Amazônico, fundaram Belém e sua primeira fortificação, Forte do Presépio, visando melhor vigiar a região imersa em tempos de numerosos litígios. Sobre a chamada fundação de Belém, ver: CARDOSO, Alírio. *Belém na conquista da Amazônia*, *op. cit.*, p. 33.
- 212 Inspiração em discussões abertas por MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais*, *op. cit.*
- 213 Sobre movimentos trilhados por memórias na confecção de imagens e representações de realidades, entre vários estudiosos, interessante leitura produziu LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Projeto História*, São Paulo, v. 17, nov, 1998.vale ainda conferir: THOMSON, Alistair, *op. cit.*
- 214 Conforme Pereira, “os ibéricos queriam o El Dourado, índios procuravam uma mítica terra sem males e franceses queriam cana-de-açúcar, pau-brasil e outras mercadorias de interesse imediato do comércio. PEREIRA, José Varella. Atualidade de Antônio Vieira na Amazônia: uma controvérsia do século XVI para reanimar o século XXI. Antônio Vieira. *Asas da Palavra*, Belém, Unama, v. 10, no 23, 2007. Semestral, p. 198.
- 215 A expedição de Vicente Pinzón, em 1500, já havia estabelecido contato com os Aruã, quando conseguiram reunir e levar várias amostras da produção indígena, como utensílios domésticos de barro, fibras, além de armas e instrumentos de música. NETTO, Ladislau. *Investigação sobre arqueologia brasileira*. Arquivos do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1885, *apud* NETO, Miranda. *Marajó: desafio da Amazônia*. 2 ed. Belém: Cejup, 1993, p. 47.
- 216 MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas*, *op. cit.*, p. 39.
- 217 Padre Antônio Vieira em carta ao rei. *In: JURANDIR, Dalcídio. Marajó*, *op. cit.*, p. 5.

- 218 SALLES, Vicente. Apresentação – Rapsódia amazônica de João Daniel. Segundo o autor, é possível que o jesuíta escreveu sua obra nos cárceres da metrópole. Parte no forte Almeida, onde ficou de 1758-1762, parte na torre de São Julião, onde cumpriu os catorze anos finais de sua vida (1762-1776) em regime de reclusão. DANIEL, João, *op. cit.*, p. 13. 2004.
- 219 DANIEL, João. *Idem*, p. 368-9.
- 220 BARROSO, Antônio Emílio Vieira, *op. cit.*, p. 83.
- 221 PEREIRA, José Varella, *op. cit.*, p. 197.
- 222 BARROSO, Antônio Emílio Vieira, *op. cit.*, p. 83.
- 223 *Idem*, p. 84.
- 224 *Idem, Ibidem*.
- 225 *Idem, Ibidem*, p. 87.
- 226 Conforme Montero, o que se categoriza como religião “foi, desde o século XVI, o campo privilegiado no qual o Ocidente definiu e decifrou o Outro. Isso porque a religião (ao lado da noção de civilização) foi um dos conceitos mais generalizadores que a Europa pôde conceber para incorporar a alteridade cultural e fazê-la entrar em seu sistema de comunicação”. MONTERO, Paula, *op. cit.*, p. 61.
- 227 BARROSO, Antônio Emílio Vieira, *op. cit.*, p. 89.
- 228 AZEVEDO, João Lúcio, *op. cit.*, p. 73.
- 229 CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da Cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). In: PRIORE, Mary Del; GOMES, Flávio. (org.) *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 33-60. Os autores, citando Torres-Londoño, comentam que “a divulgação dos relatos do trabalho missionário e das dificuldades do apostolado, no interior da própria Companhia de Jesus, era uma forma de suscitar ‘novas vocações para a missão e apoios variados’”. TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuítica y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: MARZAL, Manuel M. SJ & NEGRO, Sandra (coord.). *Un reino de la frontera, las misiones jesuíticas en la América Colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, p. 19 *apud* CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael, *op. cit.*, p. 58. Ainda nesse contexto, é preciso não esquecer que alguns desses relatos, ao atingirem públicos mais amplos, perenizavam uma imagem dos religiosos, “difundindo os relatos dos sofrimentos, dos martírios e dos trabalhos dos padres que lembravam hagiografias”. *Idem*, p. 58.
- 230 MOREIRA NETO, Carlos Eduardo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.) *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 67 (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – cheila).
- 231 A força dessa memória respingou até mesmo nos escritos de D. Amaury Castanho, bispo de Valença, uma diocese do Rio de Janeiro, quando esteve no final do ano de 1981 em terras da Prelazia de Marajó. Em suas lembranças, quando descreveu Salvaterra, mais precisamente uma de suas Comunidades de Base, Joanes, assinalou: “(...) lugar donde ya existió un convento de Cartujos de San Antonio, (...) La historia cuenta que allí naufragaron 5 jesuítas en su tentativa de evangelizar y fueron matados con flechas por los indios”. D. Amaury Castanho. Una visita diferente. In: *BPSTV/OAR*. Ao XLII, n 515, p. 249. 1983, out/dez.

- 232 Em Cardoso e Chambouleyron lê-se que a caravela trazia 16 religiosos da Companhia de Jesus e o recém-nomeado governador do Maranhão, Pedro de Albuquerque. Três religiosos conseguiram se salvar com a ajuda de um batel, auxiliados por homens de Belém enviados para prestar socorro. Entre os sobreviventes, estava o irmão Nicolau Teixeira, relator do episódio. *Idem*, p. 33-4.
- 233 Os trabalhos que este professor vem redigindo e discutindo baseiam-se na obra de AZEVEDO, João Lúcio, *op. cit.* Em entrevista a Lílian Leitão intitulada “O acordo que sela a conquista lusitana”, o professor já vinha expôr o lugar social do padre Vieira na história marajoara. *Amazônia em outras palavras*. Ipar – Instituto de Pastoral Regional, n 13, p. 36, dez. 2005.
- 234 PEREIRA, José Varella, *op. cit.*, p. 197.
- 235 *Idem*, p. 197.
- 236 DANIEL, João, *op. cit.*, 369.
- 237 *Idem*.
- 238 *Idem, Ibidem*, p. 369-70.
- 239 *Idem, Ibidem*, p. 392.
- 240 *Idem, Ibidem*, p. 392.
- 241 *Idem, Ibidem*, 393.
- 242 *Idem, Ibidem*, 394.
- 243 Sobre a história de Chaves, Maciel afirma que “registros históricos (mesmo sem indicar quais são eles) informam ter a origem do município derivada de uma antiga aldeia de índios Aruã, catequizados pelos padres Capuchos, da Província de Santo Antônio, os quais instalaram seus assentamentos no ponto em que hoje é a cidade”. MACIEL, Ana Amélia Barros de Araújo. *O manto do Marajó: chaves de aldeia dos índios Aruãs à cidade*. Imperatriz: Êtica, 2000, p. 34.
- 244 *Livro de coisas notáveis da paróquia de Soure*. 19 de outubro de 1930, digitalizado, p. 1-2.
- 245 Fr. José Soares do S. Coração de Jesus. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXV, setembro, 1946, num. 282, p. 138.
- 246 Pronunciamento – O povo marajoara na ótica da Igreja Católica. Belém, 1999, p. s/n.º.
- 247 *Idem*.
- 248 *Idem, Ibidem*.
- 249 MATA, Pe. Raimundo Possidônio C. *A Igreja na Amazônia – resgate histórico*. *In: MATA, Pe. Raimundo Possidônio C; TADA, Ir. Cecília (orgs.). Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 46.
- 250 Fr. Alquilio Alvarez Diez. Cincuenta años al servicio de Dios en la Prelatura de Marajó. *In: BPSTV/OAR*. Ano LVIII, num. 489, p. 80, jan/fev, 1978.
- 251 A respeito do complexo processo de tradução cultural vivido pelos grupos sociais de encontro, Ronaldo de Almeida em estudo sobre a entrada da religião evangélica, via atividade missionária, na vida de grupos indígenas – kripuna, galibi-marworno e palikur, localizados na região do Oiapoque, Estado do Amapá, na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa e, entre os waiãpi, situados na Terra Indígena Waiãpi no Centro Oeste deste Estado –, assinala que “a tradução cultural ocorre numa dinâmica desigual de mediações em diferentes planos da vida social com ajustes sucessivos dos diferentes códigos culturais”. Cf. ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e mediação de missões transculturais entre grupos indígenas. *In: MONTERO,*

- Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 277-278.
- 252 Discussões em torno do papel dos missionários na construção de mentalidades modernas e traduções interculturais, ver: GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula, *op. cit.*, p. 67-109.
- 253 Segundo Possidônio da Mata, a partir da virada do século XX, muitas ordens religiosas estabeleceram-se na Amazônia. Barnabitas, Sagrada Família, Jesuítas, Agostianinos Recoletos, Terciários Franciscanos, Lazaristas, Sagrado Coração, Redentoristas, Missionários de Milão, Franciscanos Conventuais, Consolata, Orionitas, Combonianos, Preciosíssimo Sangue, Xaverianos, Franciscanos da província do Sagrado Coração de Jesus, Irmãos da Santa Cruz, Oblatos de Maria Imaculada, Trinitários e outros grupos que se espalharam pelo vasto sertão amazônico, a partir de Belém e Manaus. Essas ordens também rumaram para locais onde se iniciava a abertura de estradas, zonas de garimpagem, mineração e frentes de colonização. DA MATA, Possidônio. A igreja Católica na Amazônia da atualidade. In: HOORNAERT, Eduardo (coord). *História da Igreja na Amazônia*. Cehila. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 354-5.
- 254 Sobre dinâmicas entre grupos culturais. Cf. HALL, Stuart. *Notas sobre a desconstrução do "popular"*, *op. cit.*
- 255 Para saber mais sobre pesquisas anteriores à conquista da Amazônia, consultar obras e textos da arqueóloga Denise Schaan. Algumas de suas publicações podem ser acessadas no site: [www.marajoara.com](http://www.marajoara.com).
- 256 HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil. In: DUSSEL, Enrique (org.). *História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. Tradução: Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 301.
- 257 VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. In: Tempo, n. 8, *Revista do Dep. de História da UFF, Rio de Janeiro: Sette Letras*, dezembro de 1999, p. 7..
- 258 A produção de uma cultura patrimonial expressa em Igrejas, capelas, auditórios e salões paroquiais, residências, colégios, seminários, casa de saúde, diferentes meios de transportes como lanchas, barcos, caminhões, motos e bicicletas, além de outros bens, são sinais visíveis dessa presença.
- 259 HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil*, *op. cit.*, p. 306.
- 260 *Idem*.
- 261 O termo romanização é recorrente nos estudos do catolicismo brasileiro a partir do século XIX. Seu pressuposto básico era a adequação do catolicismo ao Concílio Tridentino e às orientações de Roma para promover uma grande reforma na vida católica. Suas interpretações, entretanto, são extremamente variadas, porque orientações hierárquicas foram sempre ressignificadas e praticadas com outros sentidos, tanto por religiosos quanto por populares. Daí ser mais prudente utilizar a categoria no plural para não perder de vista o movimento que a orientação romana assumiu em histórias locais. Sem perder de vista essas dinâmicas, apoiando-me em Abreu é preciso dizer que esse movimento reformador, sustentado pela lógica ultramontano, condenou o pensamento liberal, emergente na sociedade brasileira daqueles tempos, lutou por “sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da Igreja e diminuir o poder dos leigos organizados nas irmandades”. ABREU, Martha. *O império do divino*, *op. cit.*, p. 312.

- 262 HENRIQUE, Márcio Couto, *op. cit.*, 2007, p. 209.
- 263 *Idem*, p. 211.
- 264 *Idem*.
- 265 *Idem*, p. 37. A tese da ignorância religiosa, defendida pelo pensamento cristão estrangeiro a partir do final do século XIX, disseminou-se nos mais variados documentos paroquiais brasileiros. No Pará, o projeto A Boa Imprensa, foi uma das armas de forte combate aos vícios de um catolicismo tradicional, assim como de outras crenças e pensamentos como o espiritismo, as religiões africanas e indígenas, a maçonaria, o comunismo, entre outras. Esse debate é recorrente no jornal católico *A Palavra* entre as décadas de 1930 e 1940. A documentação eclesiástica produzida pelos agostinianos, situados nos Marajós, volta-se recorrentemente a esta tese que, segundo os padres, estava disseminada entre populações rurais e urbanas. Ao longo do trabalho, acompanho sentidos e significados dessa construção na ótica agostiniana e marajoara.
- 266 BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a revolução de 30, o Estado Novo e a Redemocratização. In: PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira *et al.* (org.). *O Brasil Republicano*, tomo III: Economia e Cultura (1930-1964). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 279.
- 267 *Livro de coisas notáveis da paróquia de Breves*. Ano 1955, verso da folha 14.
- 268 Fr. Sebastián Olalla Del Rio. La misión de Marajó de la Provincia de Santo Tomás de Villanueva. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXXXII, n. 554, p. 137, jan/jun, 2002.
- 269 *Ibidem*.
- 270 Entrevista com Dom José Luis Azcona, em 27 de setembro de 2004, em minha residência. Essa entrevista ocorreu, inicialmente, em dois momentos diferenciados. Um primeiro presencial, que demorou 90 minutos e um segundo, em função das obrigações e responsabilidades do prelado, respondido por escrito na Paróquia de Soure e encaminhada por correspondência. Esses diálogos foram retomados em outros momentos, conforme aparecem no decorrer do trabalho.
- 271 A raiz desse catolicismo de devoção, na percepção de Hoornaert, remonta ao século XIV, por volta de 1370, por um movimento surgido e articulado em Flandes, cuja denominação mais tarde foi chamada de *Devotio moderna* e se esparramou por toda a Europa, representou uma reformulação do estatuto das devoções dentro do cristianismo. Antes, a santidade era espaço dos conventos, onde se vivia o voto, a castidade, a pobreza, a obediência e os outros espaços estavam amarrados às leis da imperfeição. O devoto moderno quebrou esse enclausuramento e expandiu para leigos e clérigos, casados e celibatários, hierarquia e povo fiel, passando a pregar que todos eram iguais perante Deus. HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil*, *op. cit.*, p. 308. Para o caso brasileiro, essa matriz, oriunda da Europa, fundiu-se com sabedorias indígenas e africanas, adensando modos de lidar com o sagrado em diferentes dimensões. Não por acaso, conformou uma diversidade de ritos a divindades, muitas traduzidas em associações com santos do catolicismo tradicional ibérico, conforme aponto no capítulo 7.
- 272 A esse respeito, vale conferir os trabalhos de: HOORNAERT, Eduardo (coord). *História da Igreja na Amazônia*, *op. cit.*; MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés... op. cit.*; FONTES, Edilza, *op. cit.*; FORLINE, Louis, MURRIETA, Rui (orgs.). *Amazônia, além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2003; DEL PRIORE, Mary e GOMES, Flávio (org.). *Os senhores dos rios*, *op. cit.*

- 273 TORRES-LONDOÑO, Fernando. Presença das ordens e comunidades religiosas na história do Brasil. Texto – Proposta para GT do I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – Identidades Religiosas e História, organizado pela Universidade Estadual de Maringá-PR, no período de 7 a 10 de maio de 2007, Maringá-PR.
- 274 SILVA, André Luiz da. Faces de Maria: catolicismo, conflito simbólico e identidade – um estudo sobre a devoção a Nossa Senhora de Schoenstatt na cidade de Ubatuba. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – PUC–São Paulo 2003, p. 75. De acordo com Hoornaert, “o cristianismo amazônico formou-se longe dos parâmetros clericais e dos centros de coerção”. cf. HOORNAERT, Eduardo, *op. cit.*, p. 10.
- 275 MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés... op. cit.*, 49.
- 276 *Ibidem*, p. 71.
- 277 *Idem*.
- 278 *Idem*, p. 53.
- 279 SILVA, André Luiz da, *op. cit.*
- 280 *Idem*, p. 84.
- 281 Sobre dimensões de epistemes sustentadoras do pensar e fazer da hierarquia eclesial entre os séculos XIX e XX, ver: MANOEL, Ivan A. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.
- 282 Nesse período, conforme as crônicas agostinianas, a cidade de Soure tinha entre cinco a seis mil habitantes.
- 283 Fr. José Garro de la P. C. Crônica Agustiniana – Nueva Prelatura Nullius de Marajó (Brasil). In: *BPSTV/OAR*. Ano XI, n. 122, p. 21-24. jan., 1931.
- 284 *Idem*, p. 22.
- 285 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 26. Documentacion sobre la Prelatura de Marajo. In: *BPSTV/OAR*. Ano – LXIX, n 531, p. 262. junho/dez, 1990.
- 286 Dom Gregório Alonso, governou a Prelazia de 1930 a 1943, sem o caráter episcopal. Nesse último ano, em 11 de junho, recebeu a ordenação de bispo, em Belém do Pará, com título de sede de Ploga. Em 4 de junho de 1965, transferiu o cargo para Dom Alquilio Alvarez que ficou como prelado de Marajó até 1987, quando o terceiro e atual bispo, Dom José Luis Azcona, assumiu a direção do poder eclesial na região. Cf. BELMONTE, Agostinho. *100 Anos de presença Agostiniano-Recoleta no Brasil (1899-1999)*. Rio de Janeiro: Editora Gávea, 2000, p. 37, 117, 159.
- 287 Nessa primeira viagem, ficou registrado que D. Alonso “só levou um rapaz como ajudante porque havia tal crise que não se sabia se podiam atender as mais presentes necessidades por esse mundo, para todos nós desconhecidos e não queria se submeter a outro padre a este possivel tormento”. Antes de concluir essa primeira viagem, D. Alonso voltou a Soure, em agosto de 1931, e, ao retornar, no início de setembro, visando concluir sua visita pastoral, levou o Fr. Luiz Atienza para ajudá-lo em serviços pastorais. *Livro de coisas notáveis da paróquia de soure*, 1931.
- 288 *Idem*.
- 289 *Idem, Ibidem*.
- 290 No documento encaminhado, em 6 de maio de 1933, ao Mons. Bento Alisi Masela, D. Alonso reclamava da invasão ilegal, por Mons. Amando Bahkmann, da ilha de Jurupari, da Paróquia de Afuá. O conflito já tinha iniciado desde 1932, quando na presença de D. Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém, estes bispos

- discutiram sobre os limites de suas prelaizas. D. Alonso procurou demonstrar que, se Mexiana e Caviana, situadas na boca do Rio Amazonas e pertencentes à Paróquia de Chaves, já haviam sido incorretamente anexadas à Prelazia de Santarém, quando de sua criação em 1903, outra ilha de nome Viçosa, “que não tem sido separada de Chaves, mas que desde a criação da Prelazia de Santarém, foram, sem protesto de ninguém, administrada pelos seus missionários”. Somente em 1952, depois da criação da Prelazia de Macapá em 1949, desmembrada de Santarém, foi que as Ilhas Caviana e Mexiana voltaram à Prelazia de Marajó. Três anos depois, os padres de Macapá decidiram entregar também a Ilha Viçosa.
- 291 A Prelazia de Santarém foi criada em 21 de setembro de 1903, desmembrando 67,8% do território da arquiocese de Belém. Seus limites abarcavam uma área de 794.313 km<sup>2</sup>, indo desde as fronteiras com as Guianas até o Norte de Mato Grosso. Foi até a década de 1980, a maior prelaiza do mundo. Alguns dos primeiros padres agostinianos que vieram ao Pará, no final do século XIX, trabalharam nessa Prelazia até 1907, quando foram substituídos pelos padres da congregação da Sagrada Família, que se estabeleceu no território do Amapá a convite do segundo bispo, D. Amando Bahkmann, alemão da Ordem dos Franciscanos da Província de Santo Antônio do Brasil. DA MATA, Possidônio. *A Igreja Católica na Amazônia da atualidade*, *op. cit.*, p. 350.
- 292 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 26, *op. cit.*, p. 263.
- 293 *Idem*.
- 294 Como um dos assuntos mais estudados no contexto Amazônico, a bibliografia sobre a economia da borracha e seus reflexos na vida de cidades e povoados da região é extensa e diversa. Para tanto, citarei apenas algumas dessas obras: REIS, Arthur César Ferreira. *O seringal e o seringueiro*. [1953]. 2 ed. revista. Manaus: Edua/ Governo do Estado do Amazonas, 1997; DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*, São Paulo: Nobel, 1989; WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec, 1993. Sobre Manaus e Belém no contexto da sociedade da borracha, ver: DIAS, Edinéa Mascarenhas. *A ilusão do fausto – Manaus 1890-1920*. Manaus: Valer, 1999; SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle Époque*. Belém: Paka-Tatu, 2000. A respeito de estudos mais atuais sobre a temática, Cf: LACERDA, Franciane Gama. *A vida e o trabalho nos seringais*. In: FONTES, Edilza (org.) *Contando a história do Pará: da conquista à sociedade da borracha (sécs. XVI-XIX)*. Belém: E. Motion, 2003, vl. 3., p. 293-316, seu mais novo estudo: *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. Tese – Doutorado em História Social, São Paulo, 2006.
- 295 FERREIRA PENNA, Domingos Soares. *Obras Completas*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1971, p. 63. (Coleção Cultura Paraense, série Inácio Moura).
- 296 Um caso conhecido entre os estudiosos da temática é a região de Airão, no Amazonas, arruinada depois que o mercantilismo mundial suplantou a produção da borracha regional e a floresta retomou seu antigo espaço. A esse respeito: LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Brasília: Paralelo 15, Editora da UNB, 1999.
- 297 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 26, *op. cit.*, p. 265.
- 298 *Idem*, p. 265-6.

- 299 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 35. Documentacion sobre la Prelatura de Marajo. In: *BPSTV/OAR*. Ano – LXIX, junho/dez, 1990, num. 531, p. 271.
- 300 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 37. Documentacion sobre la Prelatura de Marajo. In: *BPSTV/OAR*. Ano – LXIX, junho/dez, 1990, n. 531, p. 272.
- 301 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 27. Documentacion sobre la Prelatura de Marajo. In: *BPSTV/OAR*. Ano – LXIX, junho/dez, 1990, n. 531, p. 266.
- 302 *Idem*.
- 303 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 39. Documentacion sobre la Prelatura de Marajo. In: *BPSTV/OAR*. Ano – LXIX, junho/dez, 1990, n. 531, p. 274.
- 304 *Idem*.
- 305 Mayara Mendes, ao estudar embates gerados pelas práticas de padres contestadores de ordens eclesíásticas, envolvidos em questões políticas no Pará, aponta que este decreto foi assinado pelo presidente Getúlio Vargas, mas nasceu como fruto de articulações do ministro da Educação Francisco Campos, personalidade de grande destaque em toda a Era Vargas. A estudiosa afirmou que Campos, declaradamente católico, foi um grande intelectual e político, defensor da reaproximação Igreja e Estado nos anos de 1930. MENDES, Mayara Silva. *Conflitos religiosos e relações políticas no Pará (1930-1941)*. Dissertação – Mestrado em História Social PUC–São Paulo, 2006, p. 42.
- 306 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 39, *op. cit.*, p. 275.
- 307 Conforme Del Castillo, A Igreja Oficial, no período Imperial, foi envolvida numa “progressiva perda de poder político e social em relação à sociedade civil, e a uma contínua deteriorização da sua vida interna institucional”. Esta instituição torna-se dependente do Estado até mesmo em âmbitos estritamente eclesíástico. “As dificuldades de criar novas dioceses; a demora na nomeação de bispos; as contínuas retaliações às congregações religiosas como os Beneditinos, Carmelitas, Franciscanos; o clero tido como funcionário, realizando tarefas administrativas e burocráticas a serviço do Estado, mal retribuídos, recebendo cômguas insuficientes para sua manutenção, são, entre outros, fatores que debilitam a vida interna do catolicismo oficial”. DEL CASTILLO, José Manuel Sanz. O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectivas históricas*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 93.
- 308 A expressão foi cunhada por Del Castillo para se referir ao processo de institucionalização eclesial da vida e organizações da religiosidade do povo. “A paroquialização permite a presença e a influência da Igreja hierárquica junto a uma população, especialmente no mundo rural, que durante séculos elaborou criativamente sua religiosidade à margem das instituições clericais”. *Idem*, p. 92.
- 309 Este comentário foi formulado por D. José Luis Azcona, em 12 de maio de 2009, por intermédio da leitura realizada em passagens deste trabalho.
- 310 Nessa linha de pensamento, Cf. MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais*, *op. cit.*, TURNER, Vitor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974; LEONARDI, Victor Paes de Barros, *op. cit.*
- 311 Fr. Alquilio Alvarez Diez, *op. cit.*, n. 489, p. 83.
- 312 *Idem*.
- 313 Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus, *op. cit.*, p. 204-5.

- 314 *Livro de coisas notáveis da paróquia de Breves, 1940-2000*, Fl. 21.
- 315 *Idem*.
- 316 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure, 1930*.
- 317 A expressão é de Mayara Mendes que analisou a atuação de alguns padres, no contexto dos anos de 1930. Estes, ao dividirem os compromissos de seu celibato com o ofício da vida política, na capital paraense, sofreram forte censura do arcebispado. MENDES, Mayara Silva. *Entre a reza e o discurso: política e religião no episcopado de Dom Antônio de Almeida Lustosa (1931-1941)*. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane Pinto (org.) *Faces da história da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2006, p. 127-151. Para uma análise do mesmo processo, mas a partir da segunda metade do século XIX, ver: MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999, p. 121.
- 318 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure, 1935*.
- 319 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure, 1937*.
- 320 *Idem*.
- 321 “Desde el 10 de marzo de 1902 misionaron como encargados de la parroquia-misión de Chaves los PP. Sabino Canillas (vigário) y Aquilino Rubio (coadjutor), y este muere aquí el 30 de agosto del mismo año y está enterrado en Chaves. Después desde junio de 1908 hasta agosto de 1920, misionan en Portel, Breves etc. los PP. Manuel Navascués, Fr. Julián Bonafuente, Fr. Eulálio Goñi [...] Son los primeros Agustinos Recoletos, pioneros y heroicos, que iluminan el Cincuentenario desde más arriba, como luceros y guías”. Teodoro C. Madrid. La conmemoracion: cincuenta años de la prelacia de Marajó reflejan la labor misionera. In: *BPSTV/OAR*. Ano LIX, jan/fev, 1979, n. 494, p. 36.
- 322 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure, 1930-2000*, p. 2.
- 323 D. Alonso da Consolação. *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure*.
- 324 Nos primeiros meses de 1937, quando D. Alonso começou a ventilar a ideia da construção da nova matriz do Menino Deus, documentou que o recém-empossado prefeito de Soure, Dr. Francisco de Castro Ribeiro, era amigo do prelado. “Além desta amizade, o Dr. Castro devia gratidão ao Dr. Alcindo Cacela pela proteção que este lhe dispensava; ora bem, o prelado e todos os outros padres tinham excelentes relações com a família Cacela, pois que em Chaves, durante as viagens, se hospedavam na casa dos senhores Cacelas. Nestas circunstâncias, não podia furtar-se o Dr. Castro de dar sua cooperação, ao menos moral, a obra duma nova Igreja”. *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure, 1937*. A fonte é visível indício dos jogos e relações de poder confeccionadas entre prelazia e grupos econômicos e políticos locais.
- 325 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure*.
- 326 *Idem*.
- 327 DEL CASTILLO, José Manuel Sanz, *op. cit.*, p. 111.
- 328 Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus. Memória da Prelazia de Marajó – 1941. In: *BPS-TV/OAR*. Ano XXII, dezembro, 1942, n. 239, p. 301.
- 329 HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil, op. cit.*, p. 307.
- 330 Frei José Suarez do S. Coração. Relatório da paróquia de Breves, ano 1940-42. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXV, fevereiro, 1945, n. 265, p. 41.

- 331 Fr. Faustino Legarda Sda. Família. Memória da Residência Paroquial de Afuá em 1947. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXVIII, novembro, 1948, n. 308, p. 201.
- 332 *Idem*, p. 200.
- 333 “Segundo os desejos do Sr. Prelado, Sede e Residência dos Padres devia ser Afuá, pois, tanto no clima como no passado, era melhor, porém, não me foi possível conseguir uma casa que satisfizesse as necessidades dos Missionários”. Fr. José Soares do S. Coração de Jesus, *op. cit.*, n. 265, p. 41.
- 334 Segundo Eliade, hierofanias são as mais diversas modalidades do sagrado como mitos, ritos, formas divinas, superstições, adivinhações, simpatias, magias, cosmogonias, enfim “tudo que o homem manejou, sentiu, encontrou ou amou pode tornar-se uma hierofania. Sabemos, por exemplo, que no seu conjunto, os gestos, as danças, as brincadeiras das crianças, os brinquedos têm uma origem religiosa: foram, no tempo, gestos ou objetos culturais”. Daí em diante, o autor desenrola outras tantas expressões como instrumentos de música, a arquitetura, meios de transporte, ofícios diversos, atos fisiológicos, palavras essenciais da língua. “[...] Mas, em qualquer lugar que fosse, num dado momento histórico, cada grupo humano transubstanciou, pela parte que lhe tocava, certo número de objetos, de animais, de plantas, de gestos em hierofanias, e é muito provável que, no fim de contas, nada tenha escapado a esta transfiguração, prosseguida durante dezenas de milênios de vida religiosa”. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 18.
- 335 A história de criação do Círculo Operário está ligada a uma proposta de catequese e alfabetização de adultos iniciada, em 1946, pelos padres. Como os resultados não foram satisfatórios, a prelazia conseguiu com que o Estado assumisse aquele trabalho e investiram na fundação do Círculo que somente no primeiro ano agregou 600 homens. A fundação desse movimento ocorreu em 26 de janeiro de 1947 e contou com a participação da comunidade de Belém que, depois dos atos religiosos, viveu com os circulistas de Soure evento esportivo e representações teatrais. No correr dos anos, o Círculo Operário Católico, cujo patrono foi São José, esforçou-se em desenvolver alguns trabalhos sociais, procurando atender especialmente a população rural. Para isso, fundou sua casa de saúde, escolhendo a Sagrada Família como padroeira.
- 336 Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus, *op. cit.*, n. 39, p. 300.
- 337 *Idem*, p. 301.
- 338 Nesta primeira década (1930-1940), a prelazia era composta pelas seguintes confrarias religiosas: Breves, Sant’Ana, Apostolado, Marianos e Cruzada Eucarística; Soure, N. Sra. da Consolação, Apostolado e Coro dos Anjos.
- 339 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure, 1930-2000*, p. 04.
- 340 MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas, op. cit.*
- 341 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Breves*.
- 342 *Idem*.
- 343 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*.
- 344 Fr. Agostinho Belmonte da I. Conceição. Nossas missões. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXIII, novembro, 1943, n. 250, p. 244.
- 345 Frei José Suarez do S. Coração, *op. cit.*, n. 265, p. 42.
- 346 *Idem*.

- 347 Encontro Pastoral em Soure 6 al 8-4-78. In: *BPSTV/OAR*. Ano LVIII, maio/julho, 1978, n. 491, p. 212.
- 348 Fr. Dolsé García del C. de Jesus, *op. cit.*, núm. 239, p. 301.
- 349 Teodoro C. Madrid, *op. cit.*, n. 494, p. 33.
- 350 Os resultados numéricos das desobrigas sempre foram motivos de registro nas crônicas religiosas. Em 1946, a visita de quase dois meses que padre Isidro Zapata fez ao interior da Paróquia de Anajás realizou 630 batizados, 56 casamentos, 241 confissões 147 comunhões. Logo em seguida, ao partir para os povoados rurais de Breves, voltou próximo ao natal com seu relatório documentando 687 batizados, 58 casamentos, 290 confissões e 170 comunhões. Já na Paróquia de Soure, frei Dolsé registrou o movimento religioso anual. Foram distribuídas 9.945 comunhões, realizadas 171 primeiras eucaristias, 77 casamentos, 547 batismos, 99 confissões a enfermos, 91 extrema-unção, 28 casamentos *in articulo mortis*.
- 351 Dois registros distintos narram esta primeira desobriga. As comunicações redigidas por D. Alonso aos seus superiores e o *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure*. Como seus objetivos foram distintos, distintos também foram os sentidos dados por seu redator. No primeiro, a linguagem tem a intenção de impressionar as autoridades eclesiásticas a respeito do abandono e da miséria da região. Já na segunda, a pena torna-se mais branda e otimista.
- 352 Na desobriga de 1932, o padre avaliou: “O bem que se conseguiu nesta desobriga foi imenso, a julgar pelos muitos casamentos de amigados que se fizeram e pelas muitas comunhões e batismos que se *administraram*”. *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure, 1930-2000*, p. 03.
- 353 Os padres das desobrigas identificaram pessoas no espaço rural que não estavam afiliadas a outros credos, mas deixavam muito a desejar como praticantes do catolicismo pretendido pela prelazia. Fr. Agostinho Belmonte da I. Conceição, *op. cit.*, n. 250, p. 244.
- 354 Sobre percepções estrangeiras que leram culturas nativas da Amazônia como inconstantes, ver: CASTRO, Eduardo Viveiro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- 355 Para um estudo sobre as formas de violência e catequese na Amazônia, no contexto colonial, ler: RIBEIRO, Cristina. Como “árvores de murta”: os conflitos entre indígenas e europeus na Amazônia colonial. In: FONTES, Edilza (org.), *op. cit.*, p. 61-80.
- 356 Fr. Agostinho Belmonte da I. Conceição, *op. cit.*
- 357 Fr. Faustino Legarda da Sgda. Família. Memória da Casa de Afuá (1949). In: *BPS-TV/OAR*. Ano XXX, dez, 1950, num. 319, p. 173.
- 358 Fr. Faustino Legarda de Sgda. Família, *op. cit.*, n. 369, p. 196-7.
- 359 Frei José Suarez do S. Coração, *op. cit.*, n. 265, p. 44.
- 360 *Idem*, p. 44.
- 361 Salvaterra é o único município da prelazia que não faz uso de embarcações, pois seus povoados localizam-se em área terrestre, ligada à cidade. Geralmente, os padres visitavam vilas como Passagem Grande, Jubim, Joanes, Ceará, Condeixa, Monsarás, Rosário, Campina Grande, Muruacá, Bacabal, Deus Ajude, Boa Vista e outras de menor representatividade para a paróquia.
- 362 P. Fr. Benjamín Remiro del Carmen. Memoria de la Casa-Misión de Salvaterra. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXII, nov./dez., 1962, n. 408, p. 271.

- 363 Frei Faustino Legarda, *op. cit.*, n. 375.
- 364 Fr. Alquilio Alvarez de los Sdos. Corazones. Soure – 1959. *In: BPSTV/OAR*. Ano XLI, jan./abril, 1961, n. 400, p. 42.
- 365 Fr. José de Juana. *op. cit.*, n. 475, p. 155.
- 366 Fr. Dolsé García del C. de Jesus. Relação da Casa de Breves – Ano 1967. *In: BPS-TV/OAR*. Ano LXVII, set/out, 1968, n. 442, p. 173.
- 367 P. Antonio González, *op. cit.*, n. 425, p. 404.
- 368 No mês de julho de 1957, padre Faustino Legarda de Afuá, conhecendo estreitas relações entre moradores de espaços rurais com N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, saiu em peregrinação fluvial, visando arrecadar fundo para uma urgente reforma da matriz, “lastimosamente deteriorada pela ação do tempo e ‘virtude’ do nocivo cupim da terra. A quantidade arrecadada, sem ser bastante para fazer milagres, apenas 40 contos, deu para tapar infinidade de goteiras e renovar extensos pedaços da parede”. Frei Faustino Legarda, *op. cit.*, n. 385, p. 286.
- 369 P. Fr. Benjamín Remiro del Carmen, *op. cit.*, n. 408, p. 271.
- 370 Fr. Dolsé García del C. de Jesus, *op. cit.*, p. 173.
- 371 CAMPOS, Ipojucan Dias. *Para além da tradição: casamentos, famílias e relações conjugais nas décadas iniciais do século XX (1916-1940)*. Tese (Doutorado em História Social), PUC–São Paulo, 2009.
- 372 Mesmo após a República, a promulgação de leis secularizadoras do casamento não retirou de sua interpretação o sentido indissolúvel das uniões conjugais, reafirmando a força da Igreja Católica nesses debates em nível parlamentar e Judiciário. *Idem*, p. 39-40.
- 373 *Idem, Ibidem*, p. 16.
- 374 P. Máximo Calvo de Sta. Rita. Crônica de la Casa Parroquial de Portel – Ano de 1967. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXVIII, set/out, 1968, n. 442, p. 169.
- 375 Fr. Graciano González. Memoria de Afuá y Chaves – Ano 1977. *In: BPSTV/OAR*. Ano LVIII, marzo/abril, 1978, n. 490, p. 187.
- 376 Frei Faustino Legarda, *op. cit.*, 400, p. 50.
- 377 *Idem*.
- 378 Fr. José de Juana. Memoria de la Casa de Afuá – 1976. *In: BPSTV/OAR*. Ano LVII, marzo/abril, 1977, n. 485, p. 125.
- 379 Fr. Alquilio Alvarez de los Sdos. Corazones. Edición Extraordinaria – Marajó. *In: BPSTV/OAR*, 1959, n. 396, p. 251.
- 380 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, 1975, p. 17.
- 381 *Idem*, p. 17 verso.
- 382 Fr. Cleto Millán Garcia. Relatório Anual da Comunidade de Afuá (Marajó) – 2001. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXXXII, julho/dez, 2002, n. 555, p. 560.
- 383 Fr. Faustino Legarda Sda, *op. cit.*, n. 308, p. 201.
- 384 Fr. Dolsé García del C. de Jesus, *op. cit.*, n. 239, p. 205.
- 385 Vicaria del Brasil – 1899-1984. *In: BPSTV/OAR*. Ano XLIV, jan/set. 1985, n 520, p. 161.
- 386 Fr. Dolsé P. Garcia do Sgdo. C. de Jesús. Memórias da Casa de Breves, 1950. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXXI, agosto, 1951, n, 326.
- 387 Fr. Cleto Millán. Comunidade de Afuá (Marajó) Relatório ano 2006. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXXXIII, jan/junho, 2007, n. 564, p. 119.

- 388 É importante lembrar que Chaves, Anajás, Melgaço e, mais recentemente, Bagre, apesar de fazerem parte da Prelazia de Marajó, não eram paróquias autônomas por não possuírem sacerdotes. Somente em meados da década de 90 é que a Prelazia conseguiu nomear padres diocesanos, da região ou da Polônia, para assumirem aquelas áreas de missão.
- 389 Fr. Faustino Legarda Sda. Família. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXIX, julho/agosto, 1948, n. 314, p. 122.
- 390 Fr. Faustino Legarda da Sgda. Família. Memória da Casa de Afuá e Chaves. In: *BPSTV/OAR*. Año XXXI, dezembro, 1951, n. 330.
- 391 *Idem*.
- 392 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, 1973, p. 11.
- 393 Frei Dolsé P. García del C. de Jesús. Relación de La Casa Misión de Breves 1963. In: *BPSTV/OAR*. Año LXIV, set/out, 1964, n. 418, p. 454.
- 394 *Idem*.
- 395 Fr. Faustino Legarda Sda. Família, *op. cit.*, n. 314, p. 122.
- 396 Nesse tempo, ingressava no cenário marajoara o Fr. Alquílio Alvarez dos Sagrados Corações, aquele que passaria 41 anos de sua vida na região, iniciando sua missão na recém-criada Paróquia de Salvaterra, realizando trabalho no colonial povoado de Joanes, Monsarás e Condeixa.
- 397 P. Máximo Calvo de Sta. Rita. Crónica de la Casa Parroquial de Portel – Año de 1967. In: *BPSTV/OAR*. Año LXIX, noviembre/diciembre, 1969, num. 448, p. 208.
- 398 P. Fr. Román Echávarri. Cronica de Salvaterra – Año 1975. In: *BPSTV/OAR*. Año LV – maio/junho de 1975, n. 475, p. 146.
- 399 Fr. Francisco Javier Echarri. Relación anual de la casa de Breves – Año 1977. In: *BPSTV/OAR*. Año LVIII – março/abril de 1978, n. 490, p. 181.
- 400 Fr. José de Juana, *op. cit.*, n. 485, p. 125.
- 401 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Breves*, 1991, fl. 93.
- 402 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Breves*, 1969, fl. 22.
- 403 *Idem*.
- 404 *Idem*, p. 23.
- 405 Fr. Juan A. Pérez. Memória anual de la Casa Misional de Afuá – 1978. In: *BPSTV/OAR*. Año LIX, marzo/abril, 1979, n. 495, p. 157.
- 406 Por ser uma questão sensível, preferi manter zelo pela identidade da paróquia e a referência documental.
- 407 *Livro de coisas notáveis da Paróquia de Soure*, 1984, p. 50. O projeto foi apoiado pela agremiação internacional, Miserior, que financiou a compra de máquinas, utensílios, cadeiras, mesas, panos. Segundo o pároco, a aula de datilografia adquiriu, a partir daquele ano, uma nova fisionomia, ao receber o conserto e aquisições de máquinas novas.
- 408 *Livro do Tombo da Paróquia de Soure*, 1983, p. 45.
- 409 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, 1986, p. 25 verso.
- 410 Entrevista com D. José Luis Azcona. Depoimento citado.
- 411 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, 1990, p. 29 verso.
- 412 *Idem*.
- 413 *Idem, Ibidem*, p. 29.
- 414 Fr. Graciano González, *op. cit.*, n. 490, p. 188.

- 415 A palavra mágica, nascida no contexto de preparação para o Vaticano II, significou colocar-se em dia, atualizar-se.
- 416 A primeira obra chama-se: *Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* e a segunda, que exerceu maior influência entre os padres de Afuá, intitula-se: *Eu creio na justiça e na esperança*.
- 417 Entrevista com o bispo D. José Luis Azcona. Depoimento citado.
- 418 *Idem*.
- 419 Entrevista com o padre João Antonio Gonçalves Espejel, nascido no dia 29 de agosto de 1952, na Espanha, na cidade de Oropesa, Província de Toledo. O diálogo aconteceu, em 4 de junho de 2008, na secretaria da paróquia de São José de Queluz, em Belém.
- 420 Sobre essa questão, em 1978, o pároco de Afuá escrevia: “Confesamos, a veces, privilegiados y un tanto insatisfechos. La encarnación e inculturación con este pueblo no es fácil: la sangre española que llevamos dentro se exterioriza, en ocasiones, torpemente”. Fr. Juan A. Pérez, *op. cit.*, n. 495, p. 157.
- 421 DAL CORSO, Marco. Paróquia e Religião do povo: paróquia e comunidade no universo rural brasileiro nos últimos 50 anos. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Paróquia e comunidade no Brasil*, *op. cit.*, p. 174-5.
- 422 Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus. Memoria de la Casa-Misión de Breves – Año 1968. In: *BPSTV/OAR*. Ano XLIX, noviembre/diciembre, 1969, n. 448, p. 207.
- 423 Fr. Juan Antonio González. Relación de la Casa Misional de Afuá – Año 1979. In: *BPSTV/OAR*. Ano LX, marzo/abril, 1980, n. 500, p. 112.
- 424 Para viver a prática da inculturaçã, em 1983, um documento da Ordem lembrava os padres de como deviam agir em suas paróquias. “Siendo el principal medio de comunicaci3n el trato directo con el pueblo, debe el misionero integrarse en el grupo humano en el que vive, estimar la cultura y el patrimonio de las gentes entre las que trabaja, adaptarse generosamente a las costumbres y condiciones de los pueblos, participando en los diversos asuntos y relaciones de la vida humana y familiarizándose con sus tradiciones nacionales y religiosas”. Estatutos Generales de las Misiones O. A. R. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXIII, abril-junho de 1983, n. 513, p. 82.
- 425 Comunicaci3n de la Sgda. Congregaci3n para los Obispos a Mons. Alquilio Alvarez, Obispo de Maraj3. In: *BPSTV/OAR*. Ano LX, mayo/julio, 1980, n. 501, p. 247-8.
- 426 De acordo com o documento de Santo Domingo, produzido em 1992, a perspectiva da Igreja Cat3lica quanto à prátca da inculturaçã, pode ser vislumbrada por meio das seguintes orientaç3es: “Por medio de la inculturaci3n, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de Bueno en ellas y renovándolas desde dentro” (RMi 52). “La fe, al encarnarse en esas culturas, debe corregir sus errores y evitar sincretismos. La tarea de inculturaci3n de la fe es propia de las Iglesias particulares bajo la direcci3n de sus pastores, con la participaci3n de todo el Pueblo de Dios”. “Los criterios fundamentales en este proceso son la sintonía con la exigencias objetivas de la f3 y la apertura a la comuni3n con la Iglesia universal” (RMi 54). Santo Domingo Conclusiones – IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, out. 12-28 de 1992, p. 144-145.

- 427 Entrevista com o bispo D. José Luis Azcona. Agosto de 2008. Depoimento citado.
- 428 Entrevista com o padre João Antonio Gonçalves. Depoimento citado.
- 429 Fr. Juan Antonio González, *op. cit.*, n. 500, p. 188-9.
- 430 Fr. Juan Antonio Navarro. Crónica da Paroquia de Salvaterra – Año 1973. In: *BPS-TV/OAR*. Ano LV, março/abril, 1974, n. 469, p. 61-63.
- 431 Fr. Cleto Millán Garcia, *op. cit.*, n. 550, p. 6.
- 432 Fr. Román Echávarri, *op. cit.*, n. 475, p. 147.
- 433 Fr. Francisco Javier Echarri, *op. cit.*, n. 490, p. 181.
- 434 Fr. Francisco Javier Hernández. Sección Informativa. Casa de Soure (Marajó) – Año 1974. In: *BPSTV/OAR*. Año LV, maio/junho, 1975, n. 475, p. 152.
- 435 Entrevista com Irmã Rita de Cássia Rodrigues, 38 anos, realizada na residência da Casa de Missão Filhas da Divina Graça, em Melgaço, agosto de 2006.
- 436 Entrevista com Vanderlei Lobato Castro, professor, pedagogo, leigo engajado em trabalhos pastorais, 55 anos. O diálogo foi realizado no dia 21 de agosto de 2004, na cidade de Breves.
- 437 *Idem, Ibidem.*
- 438 *Idem, Ibidem.*
- 439 Entrevista com a professora Jurema do Socorro Pacheco Viegas, licenciada plena em Letras pela UFPA, 48 anos, realizada em sua residência em agosto de 2007.
- 440 *Idem.*
- 441 *Idem, Ibidem.*
- 442 Seguindo essa premissa de ampliar meios de transmissão e comunicação em culturas da voz, mas trabalhando com literatura de folhetos do nordeste brasileiro, Antonacci comenta como a produção em folhetos revitalizou tradições de oralidade, redimensionando mediações e relações históricas. Cf. ANTONACCI, Maria Antonieta. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940. In: *Projeto História*, São Paulo, v. 22, junho, 2001, p. 133.
- 443 Sobre essa questão, cf. PACHECO, Agenor Sarraf. *Cidade-Floresta na cadência da festa*, *op. cit.*
- 444 Fr. Juan Antonio González, *op. cit.*, n. 500, p. 113.
- 445 Fr. Faustino Legarda Sda, *op. cit.*, n. 308, p. 201.
- 446 Fr. Dolsé Garcia. *op. cit.*, n. 239, p. 302.
- 447 SILVA, Cândido da Costa. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 26-27.
- 448 Fr. Graciano Gonzalez. Crónica de la Parroquia-Misión de Salvaterra. In: *BPSTV/OAR*. Ano LIV, maio/junho, 1975, n. 475, p. 159.
- 449 *Idem.*
- 450 El palmito es un árbol de donde se extraen dos frutos: açaí y palmito: El primero se toma en forma de papilla y el segundo es tipo espárrago español.
- 451 Fr. Graciano González, *op. cit.*, n. 490, p. 183.
- 452 Fr. Graciano González, *op. cit.*, n. 475, p. 159.
- 453 Fr. Graciano González, *op. cit.*, n. 490, p. 188.
- 454 *Idem*, p. 187.
- 455 Sobre a realidade de Afuá, em 1984, o religioso escreveu: “Es un isla donde viven 5.000 personas. Este año fue un año de crisis, la madera está faltando, el palmito no es rentable, la gente en la actualidad vive de la borracha y del comercio, pocos de la

- agricultura, Fr. Jesús Cizaure y Fr. Luis Maria Chasco Oyón. Relación anual de la casa de Afuá, 1984. In: *BPSTV/OAR*. Ano XLIV, out/dez, 1985, n. 521, p. 522.
- 456 Fr. Graciano González, *op. cit.*, n. 490, p. 187.
- 457 Fr. Juan Antonio González, *op. cit.*, n. 500, p. 113.
- 458 Entrevista com padre Manoel Adolfo Santana Gonzalez, que chegou a Marajó nos anos 2000. O diálogo foi realizado no dia 19 de julho de 2008, na casa paroquial de N. Sr.a de Santana, na cidade de Breves, no período entre 10h e 12h. Padre Manoel foi vigário e trabalhou como ecônomo na Paróquia de Afuá durante 5 anos. No momento da entrevista, como era recém-transferido à Paróquia de Santana, em Breves (fazia justamente um mês que ali tinha chegado), a reunião com seu superior ainda não havia acontecido. Estava, por assim dizer, em estágio de adaptação e conhecimento da realidade brevensense.
- 459 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*.
- 460 ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. *Cultura e escolas de fazenda na Ilha de Marajó: um estudo com base em Raymond Williams*. Tese de Doutorado em Educação – USP, São Paulo, 2002.
- 461 A respeito de sinuosas e ambíguas movências de trabalhadores rurais em territórios do campo para a cidade, ver: SANTANA, Charles d’Almeida. *Fartura e ventura camponesas: trabalho, cotidiano e migrações*. São Paulo. Annablume/ UEFS, 1998; e *Trabalhadores rurais do Recôncavo Baiano: memórias e linguagens*. Projeto História, São Paulo, v. 16, p. 193-209, fev., 1998.
- 462 PAIVA, Daltro e LEITÃO, Lílian. Entrevista com D. Azcona, bispo de Marajó. In: *Amazônia em outras palavras*. Marajó: pobreza se instala na riqueza. Belém: Ipar – Instituto de Pastoral Regional, no 13, 2005, p. 21.
- 463 Sobre esse mundo do trabalho na zona portuária de Breves, o Projeto Memórias da Sobrevivência: cotidiano e modos de trabalho no porto de Breves, desenvolvido com alunos do curso de Licenciatura em História pela Universidade Vale do Acaraú permitiu escrever o texto. PACHECO, Agenor Sarraf. *Portos de memórias: experiências de trabalhadores no Marajó das Florestas*. Melgaço, 2009. Neste estudo, entre outros aspectos, procuro mostrar como em ambientes ribeirinhos, o porto é o centro da cidade, espaço de produção dos mais variados registros gestados na dinâmica cidade/rios/florestas.
- 464 As linhas mestras desse plano foram: aprofundar a inculturação da fé nas culturas locais da região; levar adiante a missão de fazer a gente do povo crescer na consciência da sua cidadania; ampliar espaços de participação de leigos e leigas; formar ministérios adequados às necessidades de nossas comunidades; reforçar os centros de formação existentes. Documento da Assembleia dos Regionais Norte I e II, da CNBB, setembro de 1997, p. 29, 40, 46 e 47 *apud* Pronunciamento – O povo marajoara na ótica da Igreja católica. Belém, 1999, p. 3..
- 465 Para fazer frente aos crimes de compra e venda de voto, prática tão rotineira e comum em períodos eleitorais, mesmo depois da aprovação de lei específica, a Prelazia de Marajó criou e instalou, em vários municípios, o Comitê contra a corrupção eleitoral, por meio da Comissão de Justiça e Paz, que tem apurado várias denúncias e encaminhado-as aos Tribunais de Justiça Eleitoral.
- 466 Disponível em: <http://www.cefep.org.br>. Acesso em 16/3/9.
- 467 *Jornal O Liberal* – Crimes no Marajó. Caderno Polícia. Belém, sexta-feira, 1 de dezembro de 2006, p. 1.

- 468 *Idem*.
- 469 Disponível em: <http://www.cefep.org.br>. Acesso em: 16/3/2009.
- 470 Disponível em: <http://www.cnbbn2.org.br>. Acesso 7/4/2009.
- 471 Disponível em: <http://www.mp.ap.gov.br>. Acesso em 7/4/2009.
- 472 O bispo recusou a escolta oferecida pelo governo do Estado, pois não quer ter sempre uma sombra perto de si. Contou que, no ano de 2007, em Aparecida do Norte, sem saber, estava sob vigilância de dois homens postos para cuidar de sua segurança, situação vivida com estranhamento, porque fez lembrar que, além dele, há outros bispos, um austríaco, um italiano e cerca de 200 sacerdotes ameaçados. Disponível em: <http://www.unisinos.br>. Acesso em: 7/4/2009.
- 473 Disponível em: <http://dariopedrosa.com>. Acesso em: 7/4/2009.
- 474 P. Fr. Benjamín Remiro del Carmen. Memoria de la Casa – Misión de Salvaterra, 1967. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXVIII, septiembre/octubre, 1968, num. 442.
- 475 FARES, Josebel Akel. Cartografias Marajoaras, *op. cit.*, p. 124.
- 476 ANTONACCI, Maria Antonieta. Artimanhas da História. *Projeto História*, São Paulo, v. 24, junho, 2002, p. 206.
- 477 Fr. Antonio Goya do Carmen. Memória da Casa Missão Afuá – Ano de 1965. CC. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXVI, julho/agosto, 1966, num. 429, p. 188. De acordo com frei Cleto Millán, Antonio Goya perdeu um pulmão, ao participar da Guerra Civil Espanhola entre 1936 e 1939.
- 478 Fr. José de Juana, vigário-coadjutor. Memoria de la casa de Afuá – Año 1974. In: *BPSTV/OAR*. Ano LV, maio/junho, 1975, n. 475, p. 153.
- 479 MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, pajés, santos e festas*, *op. cit.*, p. 89.
- 480 Entrevista com tio Manoel da Paixão Pacheco, 73 anos, realizada na residência da Sr.<sup>a</sup> Piedade Sarraf Pacheco, minha mãe, no dia 7 de agosto de 2008.
- 481 Entrevista com a professora Jurema do Socorro Pacheco Viegas. Depoimento citado.
- 482 Entrevista com tia Maria da Paixão Pacheco, 70 anos, realizada na residência de minha mãe, Piedade Sarraf Pacheco, no dia 7 de agosto de 2008.
- 483 Sobre sentidos de memórias afetivamente compostas, ver: THOMSON, Alistair, *op. cit.*
- 484 Fr. Graciano González. Memoria de Afuá y Chaves – Año 1977. In: *BPSTV/OAR*. Ano LVIII, marzo/abril, 1978, num. 490, p. 184.
- 485 *Idem*, p. 185.
- 486 *Idem*.
- 487 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, 1969, fl. 24.
- 488 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, 1990 e 1991, p. 30 e 33.
- 489 Fr. Cleto Millán Garcia. Relatório Anual da Comunidade de Afuá – 1999. In: *BPS-TV/OAR*. Ano LXXX, jan/junho, 2000, n. 550, p. 71.
- 490 Fr. Eufemiano Prieto de Santa Mônica. Memoria de La Casa-Misión de Salvaterra. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXXVIII, diciembre, 1958, num. 385, p. 285.
- 491 Un Missionário. Cronica de Salvaterra – 1958. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXXIX, outubro, 1959, num. 393, p. 236.
- 492 Padres agostinianos, ao atacarem, no contexto dos anos de 1950, atitudes consideradas arcaicas, possibilitam observar como estavam antenados com os novos ordenamentos vividos pela Igreja naquele contexto. É preciso lembrar que foi nos anos 50 que o clero brasileiro passou a adotar uma postura diferente das décadas

- anteriores, quando esteve atrelado a poderes dominantes de oligarquias agrárias. A partir dessa década, seus discursos e práticas voltaram-se à valorização da modernização de costumes, bens e equipamentos.
- 493 Pe. Fr. Alquilio Alvarez de los Sdos. Corazones. Memoria de la Casa-Misión de Soure, Año 1954. In: *BPSTV/OAR*. Año XXXV, abril, 1952, num. 360, p. 88.
- 494 Ao reunir um conjunto de informações jornalísticas, em trânsito na grande imprensa paraense, Montarroyo permitiu ver como a alegria das festas, com destaque para o Círio de Nazaré, produzem ruídos para além do festivo e, por isso, desestabilizam controles e poderes dominantes. MONTARROYOS, Herald. *Festas profanas e alegrias ruidosas: a imprensa no círio*. Belém: Imprensa Oficial, 1991.
- 495 MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, pajés... op. cit.*, p. 170.
- 496 Fr. Graciano Gonzalez. Crônica de la Parroquia-Misión de Salvaterra. In: *BPSTV/OAR*. Ano LV, maio/junho, 1975, n. 475, p. 159.
- 497 Pe. Fr. Alquilio Alvarez, *op. cit.*, n. 360, p. 88.
- 498 Encuentro Pastoral en Soure 6 al 8-4-78. In: *BPSTV/OAR*. Ano LVIII, mayo/julio, 1978, núm. 491, p. 213.
- 499 A expressão e seu sentido foram captados por Maués no Jornal *O Espelho*, impresso local de tendência liberal e forte crítico da Igreja Oficial, que circulou no Pará, na segunda metade do século XIX. Conforme o matutino, ladainhas civis eram aquelas que se cantavam sem a assistência do padre. MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, pajés... op. cit.*, p. 55.
- 500 JURANDIR, Dalcídio. *Marajó, op. cit.*, p. 197-8.
- 501 *Idem*, 189.
- 502 *Idem, Ibidem*, 199.
- 503 Sobre estudos da obra de Dalcídio Jurandir, que buscaram expor relações de dominação instaladas por fazendeiros contra vaqueiros e agricultores da região de campos, entre outros, ver: DE DEUS, Zélia Amador. *Dalcídio Jurandir: regionalismo, relações raciais e de poder, em Marajó e Três Casas e um rio*. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura – UFMG), 2001.
- 504 Mensagem do bispo. Programa da Festividade de São Miguel Arcanjo, Melgaço, 1987, p. 3.
- 505 LUZ, Guilherme Amaral. Palavras em movimento: as diversas imagens quinhentistas e a universalidade da revelação. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (org.) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, vol. II, São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp: Imprensa oficial, 2001, p. 706. Da mesma obra, consultar ainda PÉCORÁ, Alcir. *Sermões: O modelo sacramental*. p. 717-731.
- 506 Para maiores aprofundamentos, Cf. PACHECO, Agenor Sarraf. *À margem dos Marajós, op. cit.*; PACHECO, Agenor Sarraf. “Cidade-Floresta” na cadência da festa: reverências a São Miguel nas margens dos “Marajós”. *Projeto História* 28. São Paulo: Educ/CNPq, junho, 2004, p. 195-228.
- 507 Do final do século XIX até a criação do Concílio Vaticano II, o Pará viveu variados conflitos religiosos. O trabalho de Herald Maués está pleno desses acontecimentos. Entre eles ganharam destaque medidas impositivas adotadas pelo arcebispo D. Irineu Joffily (1925-1931), a partir de 1926, quando quis introduzir uma série de mudanças no Círio de Nazaré, como a abolição da tradicional corda conduzida por promesseiros, agitando a cidade. Maués narra que a questão só foi resolvida após a Revolução de 30 com Magalhães Barata, quando, ao declarar apoio às manifes-

- tações populares, fez voltar o uso da corda. MAUÉS, Raymundo Heraldo, *op. cit.*, p. 57.
- 508 Entrevista com a Irmã Eufrásia Amélia da Silva Lima, nascida em Soure, em 20 de agosto de 1964, realizada na Casa de Missão Filhas da Divina Graça, em Melgaço, no dia 23/8/2004. No 7.º capítulo, quando apresento expressões, sentidos e significados de rituais afroindígenas, outras passagens do depoimento dessa irmã permitem conhecer aspectos de sua formação étnica e religiosa.
- 509 Para uma leitura mais aprofundada de significados desse relacionamento entre melgacenses e São Miguel Arcanjo, ver: Sinais da memória: São Miguel Arcanjo e o prenúncio das histórias de Melgaço. In: PACHECO, Agenor Sarraf. *À margem dos “Marajós”*, *op. cit.*, p. 109-113.
- 510 Sobre questões que envolvem o movimento multifacetado de revelação de identidades, interessa ler o que escreveu Hall: “em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos exercendo”. In: WOODWARD, Kathryn, *op. cit.*, p. 30. *Apud* HALL, Stuart. The work of representation. In: HALL, S. (org.) *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres, Sage/The Open University, 1997.
- 511 Entrevista com Dom José Luis Azcona, terceiro e atual bispo da Prelazia de Marajó, em 27 de setembro de 2006.
- 512 VIGARELO, George *apud* ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos negros: desafiando verdades. In: BUENO, Maria Lúcia & CASTRO, Ana Lúcia (org.) *Corpo território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 29.
- 513 Entrevista com D. José Luis Azcona. Depoimento citado.
- 514 GALLO, Giovanni, *op. cit.*, p. 301. Por meio de um olhar relacionando o perto e o longe, o exótico e o familiar, Gallo, em seu livro, revela histórias de bichos e de visagens, folclore, medicina da terra, experiência religiosa e vivência típica, feitiçaria, ensaios sobre giria e debates sobre as mudanças, carências e crises de vivências na região marajoara.
- 515 *Idem*.
- 516 TURNER, Vitor W, *op. cit.*, p. 5.
- 517 GALLO, Giovanni. *O homem que explodiu*. Belém: Imprensa Oficial, 1998. Falecido em 2003, padre Gallo foi enterrado atrás do Museu do Marajó, no município de Cachoeira do Arari, conforme solicitou em vida. Atualmente, sua catacumba conta com plaquetas, tipo ex-votos, expressando pedidos ou agradecimentos de graças alcançadas. Entrevistando moradores e trabalhadores do museu em 2007, um deles disse-me que todos os dias ora e pede que seu “Galinho”, no céu, interceda por ele na Terra. Tais questões são indícios para estudos que fogem das perspectivas deste trabalho.
- 518 GALLO, Giovanni. *Marajó: a ditadura da água*, *op. cit.*, p. 302.
- 519 Sobre formas de disciplinar manifestações religiosas populares, Cf. ABREU, Martha. *O Império do Divino*, *op. cit.*
- 520 GALLO, Giovanni. *Marajó: a ditadura da água*, *op. cit.*, p. 302.
- 521 *Idem*, p. 303.
- 522 Um cruzeiro de catecismo – *Idem*, p. 89.
- 523 Nossa Senhora me perdoe – *Idem*, p. 225.

- 524 Sobre processos de recepção, incorporação ou mediação cultural, entre outros, ver: MONTERO, Paula. *Deus na aldeia, op. cit.*
- 525 Jornal – *A Palavra*. Festa de N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação. Estado do Pará, 31 de agosto de 1930, fl. 01.
- 526 Fr. José Garro de la P. C. Crônica Agustiniana. In: *BPSTV/OAR*. Año XI, enero, 1931, núm., 122, p. 23.
- 527 *Idem.*
- 528 Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus. *Memória de la Prelatura de Marajó, op. cit.*, num. 239, p. 204.
- 529 P. Dionísio Pastor Bueno. Relación de la Casa de Belén do Pará – 1977. In: *BPSTV/OAR*. Año LVIII, mayo/julio, 1978, num. 491, p. 229.
- 530 Fr. Graciano Gonzalez, *op. cit.*, num. 475, p. 159.
- 531 Uma das estratégias encontrada pelos padres de Soure para enraizar o culto à N. Sr.a da Consolação foi realizar, no último dia do festejo em honra à santa, a Primeira Comunhão de meninos e meninas.
- 532 Fr. Juan Antonio Navarro. Crônica da Parroquia de Salvaterra – Año 1973. In: *BPSTV/OAR*. Año LV, marzo/abril, 1974, num. 469, p. 63.
- 533 P. Máximo Calvo de Sta. Rita. Crônica de la Casa Parroquial de Portel – Año de 1967. In: *BPSTV/OAR*. Año LXIX, noviembre/diciembre, 1969, num. 448, p. 209.
- 534 Fr. Salvador Aguirre. Comunidad de Portel. In: *BPSTV/OAR*. Año LXXIII, jan/junho, 1993, n. 536, p. 82.
- 535 De acordo com Montes, a perda da centralidade com relação à capacidade de conferir significado à existência do homem e à sua experiência de vida fez com que, no Brasil, as religiões passassem por um processo de transformação. Ver aprofundamento dessa questão em: MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 71.
- 536 Entrevista com padre Manoel Adolfo Santana Gonzalez. Depoimento citado.
- 537 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, em 24/11/1952, folha 13.
- 538 O papel exercido por bispos, na história da Igreja no Brasil sempre foi expressivo. Torres-Londoño, estudando a atuação desse grupo no Período Colonial, recupera o sentido das visitas pastorais. Segundo o estudioso, esse instrumento “talvez tenha sido o mais sofisticado de que dispunham os pastores para a reforma de seus súditos”. Assim, a visita tinha o papel de fiscalizar a vida da paróquia, apontar abusos, determinar punições, enfim, comenta Torres-Londoño, “com um mecanismo tão poderoso, esperavam os bispos exercer a justiça e corrigir os abusos”. TORRES-LONDOÑO, Fernando. A igreja e a visita pastoral: ordenar, moderar, punir e executar. In: *A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 131-132. No século XX, pelo menos até 1964, o papel exercido pelas visitas dos bispos, ainda que tenha assumido outros significados, parece ter conservado poderes dessa autoridade para corrigir vícios do catolicismo tradicional.
- 539 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, 1949, fl. 9.
- 540 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, 1950, fl. 10.
- 541 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, 1951, fl. 11.

- 542 DIEL, Paulo Fernando. A paróquia no Brasil na restauração católica durante a Primeira República. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Paróquia e comunidade no Brasil*, op. cit., p. 165.
- 543 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, 1973, fl. 31.
- 544 *Jornal A Província do Pará*, 6 de fevereiro de 1973, p. 1.
- 545 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, 1973, fl. 31.
- 546 MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia*, op. cit., p. 124.
- 547 Fr. Salvador Aguirre, op. cit., num. 536, p. 82.
- 548 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, 1974, fl. 15 verso.
- 549 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, 1993, fl. 42.
- 550 Entrevista com irmã Rita de Cássia Rodrigues. Depoimento citado.
- 551 A historiografia mais recente sobre festas no Brasil tem chamado a atenção para a importância do “estudo das sociabilidades festivas num cotidiano marcado pela itinerância geográfica, dispersão espacial, instabilidade econômica e fluidez da sedimentação social”. JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (org.) *Festa*, op. cit., p. 10.
- 552 Conforme Abreu, “‘a pombinha sagrada’ sempre foi muito querida no mundo cristão, graças aos símbolos litúrgicos que carregava. Terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo, que descia dos céus sob a forma de língua de fogo, espíritos de raios e luz de quentura, sobre as cabeças dos apóstolos e fiéis, estava ligado ao renascimento espiritual por meio da distribuição de seus inúmeros dons e graças – amor de Deus, sabedoria, paz, santificação, bondade, abundância, alegria, proteção contra pragas e doenças – aos verdadeiros devotos”. ABREU, Martha. *O império do divino*, op. cit., p. 42.
- 553 Entrevista com Enilda dos Santos Pereira, realizada na residência de sua mãe, no dia 13 de julho de 2007.
- 554 *Idem*.
- 555 *Idem*.
- 556 Entrevista com seu Waldemar da Silva Carvalho, nascido em 3 de julho de 1944, no interior do município de Melgaço, em localidade de nome Arraiolos. Habitou, inicialmente, a vila Corcovado, próxima à cidade de Breves, no início da década de 60, e, em meados da década de 70, migrou para a cidade de Breves, onde reside atualmente. O diálogo aconteceu no salão onde realiza há mais de 30 anos a festa de São Pedro. Breves, 13 de julho de 2007.
- 557 MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. 3 ed. São Paulo: Hucitec/Unesp, 2003, p. 12.
- 558 *Idem*.
- 559 MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço*, op. cit., p. 25..
- 560 ALVES, Isidoro. *O carnaval devoto*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 58.
- 561 *Idem*.
- 562 HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo amazônico*, op. cit., p. 410-411.
- 563 “O eurocentrismo surgiu inicialmente como um discurso de justificação do colonialismo, quando as potências européias atingiram posições hegemônicas em grande parte do mundo”. SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Tradução de Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 21.
- 564 Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documento 26, op. cit., num. 531, p. 264.

- 565 DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In: HOOR-NAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*, op. cit., p. 323.
- 566 Aspecto interessante ocorrido no Brasil, na primeira metade do século XIX, foi o fato de os colégios inserirem em seus programas de estudo o conhecimento das Sagradas Escrituras, num tempo de escassa circulação de bíblias no país. A abertura do Tratado de Comércio e Navegação entre Brasil e Inglaterra (1810) facilitou a entrada de protestantes no país, os quais passaram a fazer circular, em maior frequência, os livros sagrados. Assim, torna-se compreensível porque muitos povoados amazônicos entraram em contato primeiro com a *Bíblia* protestante. HAUCK, João Fagundes et al. (orgs.). O protestantismo no Brasil Imperial. In: *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II, 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 237.
- 567 LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. Região de Marajó. In: *No estuário amazônico*, op. cit., p. 339-420.
- 568 *Os indesejáveis*. *Idem*, p. 366.
- 569 *Idem*, p. 366-7.
- 570 *Coisas de pasmar*, 1932. *Idem*, p. 380-1.
- 571 *Idem*, p. 380.
- 572 Nascido em São João Del-Rei, em 11 de fevereiro de 1886, D. Antônio de Almeida Lustosa ingressou na congregação salesiana em 1905. Décimo filho de uma família de 12 irmãos foi iniciado nas letras pelos irmãos mais velhos. Fez o curso preparatório e bacharelou-se em Ciências e Letras. Coursou, ainda, em Roma, Pedagogia e Filosofia. Ordenou-se sacerdote em 1912, em Taubaté, São Paulo. Como padre salesiano, foi professor de Filosofia e Teologia, mestre de noviços, diretor e vigário. Exerceu, nesse período, ininterruptamente, cargos e responsabilidades em muitos dos estabelecimentos que a Congregação D. Bosco possuía no país. Regeu várias cadeiras do Ginásio São Joaquim, de Lorena; foi diretor do estabelecimento salesiano de Jaboatão, Pernambuco; do Colégio Salesiano, de Lavrinhas e do Ginásio de Bagé, Rio Grande do Sul, onde também exerceu as funções de vigário. Em seguida, a Santa Sé confiou-lhe a direção da Diocese de Uberaba, tornando-se o terceiro bispo daquele município mineiro, no período de 1924 a 1928. Na sequência, assumiu o bispado de Corumbá, Mato Grosso do Sul, onde permaneceu até 1931, quando foi promovido, em 10 de julho, a arcebispo de Belém do Pará.
- 573 *Idem, Ibidem*, p. 381.
- 574 Sobre a trajetória de D. Antônio Lustosa, ver: MENDES, Mayara Silva. *Entre a reza e o discurso*, op. cit.
- 575 Trata-se do interdito assinado por D. Macedo, em 1873, proibindo a atuação de maçons à frente de Irmandades religiosas, desdobrando-se na restrição ao funcionamento das Irmandades da Ordem Terceira do Carmo e de São Francisco, de forte atuação maçônica. O ato provocou grande comoção e reação em diferentes setores da sociedade brasileira, exigindo tomada de posição por parte do Imperador para solicitar ao bispo a suspensão da medida restritiva. Assim, semelhante ao que estava vivendo o bispo Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, de Pernambuco, foi instaurado um processo criminal contra D. Macedo, levando-o à prisão (28/4/1874) na Ilha das Cobras até 17 de setembro de 1875. A questão religiosa foi apenas um estopim das desavenças entre a Igreja e o Estado, responsáveis por decretar a morte do padroado e do próprio império brasileiro. Sobre o governo eclesiástico de D. Macedo Costa, no Pará, Cf. LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa* (bispo do Pará).

- 2 ed. Belém: Secult, 1992 (Lendo o Pará, 13); MAUÉS, Raymundo Herald. As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX, ou como a política mexe com a Igreja Católica. In: ACEVEDO MARIN, Rosa (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: Naea, 1998, p. 139-52; NEVES, Fernando Arthur de Freitas. Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará do final do século XIX. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane (orgs.) *Faces da história da Amazônia*, op. cit., p. 83-126.
- 576 HAUCK, João Fagundes et al. (orgs.), op. cit., 326.
- 577 Na Amazônia, as potências mundiais, em meados do século XIX, empreenderam uma luta pela abertura do rio Amazonas à livre navegação, com destaque para a elite comercial e empresarial norte-americana. A Igreja e outros setores partidários da união Igreja-Estado posicionaram-se contrariamente, alegando que a medida ameaçaria a integridade territorial brasileira. Por trás dessa posição, a hierarquia religiosa escondia seu medo de ver a região dominada pela presença de protestantes americanos. SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*, op. cit., p. 308-309.
- 578 Segundo Mendonça, as distinções existentes entre as denominações protestantes instaladas no Brasil, durante o século XIX, eram de natureza secundária, “niveladas que foram pela teologia originada dos movimentos religiosos norte-americanos, de um lado, e das condições peculiares do Brasil, de outro”. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Edusp, 2008, p. 124.
- 579 *Idem*, p. 125.
- 580 *Idem, Ibidem*, p. 134.
- 581 *Idem, Ibidem*, p. 134 (termo meu).
- 582 *Idem, Ibidem*, p. 136.
- 583 *Idem, Ibidem*, p. 135-7.
- 584 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves*, Folha 14, ano de 1954.
- 585 *Idem*, 1957, fl. 15 verso.
- 586 Frei José Suarez do S. Coração. Relatório da Paróquia de Breves, ano 1940-42. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXV, fevereiro de 1945, número 265, p. 43.
- 587 HALL, Stuart. *Notas sobre a desconstrução do “popular”*, op. cit.
- 588 Este religioso aparece na documentação da Ordem como o principal responsável pela edificação da instituição escolar. Além de noticiar constantemente como estava o trabalho da obra, em 1959, para a construção não parar, abdicou da semana de retiro espiritual e planejamento paroquial. Importa lembrar os sentidos daquela atividade para os padres, porque guardava, entre outros significados, o reencontro com seus irmãos de Ordem e o descanso do trabalho anual.
- 589 *Idem, Ibidem*, 1964, fl. 19.
- 590 LORSCHIEDER, Aloísio et al. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.
- 591 P. Antonio González. Sección Informativa – Impresiones sobre la Prelatura de Marajó. In: *BPSTV/OAR*. Ano XLIX, enero/febrero, 1969, num. 444, p. 20.
- 592 Fr. Antonio G. del Carmen. Crónica de la Casa Misión de Afuá. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXIV, septiembre/octubre, 1964, num. 418, p. 459-460.
- 593 *Idem*.

- 594 *Idem, Ibidem.*
- 595 P. Fr. Benjamín Remiro del Carmen. Memoria de la Casa-Misión de Salvaterra. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXII, novembro/diciembre, 1962, num. 408, p. 272.
- 596 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, julho de 1992, fl. 39.
- 597 Fr. Salvador Aguirre. Comunidad de Portel. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXXIII, enero/junio, 1993, num. 536, p. 81.
- 598 Fr. Sebastián Olalla del Rio, Fr. José Garcia e Fr. Edson de Brito Barbosa. Comunidad de Missionaria de Breves – Relatório Anual – 1999. In: *BPSTV/OAR*. Ano LXXX, enero/junio, 2000, num. 550, p. 78.
- 599 Entrevista com o padre Manoel Adolfo Santana Gonzalez. Depoimento citado.
- 600 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*, 1990, fl. 32.
- 601 D. José Luis Azcona. *Programa de Festividade de N. Sr.ª de Nazaré*, Portel, 2001, p. 3.
- 602 DREHER, Martin. *História dos protestantes na Amazônia até 1980*, op. cit., p. 325.
- 603 BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. In: *DUSSEL*, Enrique (org). *Historia liberationis*, op. cit., p. 474.
- 604 Entrevista com frei Cleto Millán Garcia, pároco de Afuá, realizada entre os dias 24 e 25 de agosto de 2008, na residência da Paróquia de N. Sr.ª da Conceição.
- 605 *Idem.*
- 606 *Idem, Ibidem.*
- 607 *Idem, Ibidem.*
- 608 Prefeitura Municipal de Afuá. Projeto de Lei n.º 009/2003, Afuá–Pa, 23 de junho de 2003.
- 609 Prefeitura Municipal de Afuá. Mensagem n.º 005/2003, Afuá–Pa, 15 de agosto de 2003.
- 610 Paróquia N. Sr.ª da Consolação. *Relatório encaminhado ao bispo do Marajó*, Afuá, 2003.
- 611 *A Gazeta*, Macapá (AP), 12 a 18 de março de 2004, p. 3.
- 612 Entrevista com frei Cleto Millán. Depoimento citado.
- 613 Prelazia de Marajó. Paróquia de N. Sr.ª da Conceição. *Ofício do pároco aos Exmos. vereadores católicos da Câmara Municipal de Afuá*. 8 de março de 2004.
- 614 Antes, o padre já havia encaminhado outra convocação a dirigentes e coordenadores das comunidades católicas, assim como aos vereadores católicos, para uma reunião a realizar-se no dia 12 de março, daquele ano de 2004, no salão paroquial. Nesse documento, frei Cleto explicitava que cada vereador teria a oportunidade de manifestar sua posição sobre o Projeto de Lei 009/2003 perante representantes das CEB's. Para pressionar os dez membros do legislativo católico, o sacerdote assinalou que o não comparecimento seria interpretado como um desrespeito aos representantes e às CEB's.
- 615 A reunião terminou sem grandes vantagens para o grupo católico, porque o emparelhamento do vereador pelo bispo da Diocese de Macapá não o fez recuar em sua filiação à ala governista. Os laços desse vereador com a gestão municipal demonstraram ser muito mais fortes do que o compromisso com a Igreja da qual era um antigo militante.
- 616 Caderno 2 – Cotidiano. *A Gazeta de Macapá*, 26/3 a 1 de abril de 2004.
- 617 Caderno 2 – Cotidiano. *Idem.*

- 618 Na história da Paróquia de Afuá, após 1946, quando os agostinianos assumiram o trabalho missionário, dois religiosos ganharam destaque na história local e paroquial. O primeiro foi frei Faustino Legarda, que ficou 17 anos, e o segundo padre Cleto Millán. Conforme se viu no primeiro e terceiro capítulos, mesmo que a Prelazia sugerisse o troca-troca de padres a partir de cinco anos de atuação numa paróquia, algumas comunidades e seus religiosos trilharam outras orientações.
- 619 Entrevista com frei Cleto Millán. Depoimento citado.
- 620 MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais*, *op. cit.*
- 621 RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia*, *op. cit.*, p. 242.
- 622 *Idem*, p. 243-4.
- 623 CELAM. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984, p. 70.
- 624 LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa, bispo do Pará*. 2 Ed. Belém: Secult, 1992, p. 81-2. (Lendo o Pará, 13).
- 625 *Idem*, p. 82.
- 626 LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. *No estuário amazônico*, *op. cit.*, p. 370.
- 627 A expressão vem do grupo de estudos que organizou a VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizada em setembro de 1998, na USP, cuja direção esteve sob a responsabilidade de Reginaldo Prandi. O grupo entende encantaria brasileira como indicativo de “uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica, participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados”. PRANDI, Reginaldo (org.) *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 9. Nessa linha de raciocínio aberta por Prandi e o grupo de estudiosos das alternativas religiosas, o termo afroindígena ganha maior sustentabilidade, por traduzir experiências de contatos partilhados não somente entre indígenas e negros, mas entre povos e culturais continuamente em encontros e assimilações.
- 628 Na formulação deste argumento, sigo em diálogo com intelectuais dos Estudos Culturais, estudos latino-americanos e defensores do pensamento pós-colonial. Nesses termos, entre outros, ver: BHABHA, Homi, *op. cit.* SHOHAT, Ella e STAM, Robert, *op. cit.*; MIGNOLO, Walter, *op. cit.*
- 629 Sobre inabilidades, preconceitos, desrespeitos e indiferenças em lidar com códigos do universo afro-brasileiro, especialmente por parte de seitas contemporâneas, ver: SILVA, Vagner Gonçalves da Silva (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.
- 630 CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 73. (Coleção Travessia do Século).
- 631 ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Trabalho escravo e trabalho feminino no Pará. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA*. Belém, no 12, abril/jun., 1987, p. 53-84.
- 632 LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, Petrópolis: Vozes, 1978.
- 633 ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth, *op. cit.*, p. 63.
- 634 MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia*, *op. cit.*, p. 88.

- 635 No próximo capítulo, encaminho a pesquisa para outras águas que permitiram mergulhos no processo de colonização do grande arquipélago, formação dos latifúndios, introdução da mão de obra negra, fugas e práticas de solidariedade entre negros e indígenas na constituição de mocambos, na ancestral prática do roubo do gado, além de evidenciar astúcias de culturas afroindígenas para driblar controles e intolerâncias de poderes civis e eclesiásticos locais.
- 636 Anaíza Vergolino comenta que a pajelança vivida na Amazônia, de procedência indígena, “é uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno da incorporação pelo pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas”. VERGOLINO, Anaíza. Panorama religioso e cultural da Amazônia. In: MATA, Pe. Raimundo Possidônio C; TADA, Ir. Cecília (org.) *Amazônia, desafios e perspectivas para a Missão*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 64.
- 637 FIGUEIREDO, Aldrin Moura. Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880-1930. In: FONTES, Edilza (org.) *Coleção Contando a História do Pará: diálogos entre Antropologia e História*. Belém: e.Motion, 2003, p. 59.
- 638 VERGOLINO, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, Edilza (org.) *Coleção Contando a História do Pará – Diálogos entre História e Antropologia*. Vol. III. Belém: E. Motion, 2003, p. 15-6. Segundo a memória oral, conta-se que inicialmente o interventor perseguia os terreiros até o momento em que a vingança dos encantados o fez tirar os sapatos e dançar no espaço daquela guia espiritual. Em sua gestão, Barata nomeou como seu secretário particular o funcionário público Miguel Silva, médium da casa de Maria Aguiar. *Idem*.
- 639 Em 2006, a Secretaria Municipal de Educação de Melgaço convidou os arqueólogos Denise Schaan e Fernando Marques para ministrarem uma palestra a professores e alunos sobre as pesquisas desenvolvidas pela arqueologia na Amazônia e no Marajó dos Campos. No dia seguinte, após o evento, eu e os dois pesquisadores visitamos dois sítios arqueológicos existentes no município, um identificado pelos moradores e o outro já referenciado em levantamento do Museu Paraense Emílio Goeldi. No ano passado, Denise conseguiu financiamento federal para que dois bolsistas produzissem uma cartografia dos sítios existentes na região de florestas. Somente entre Breves, Melgaço e Portel foram identificadas mais de 70 referências locais. No mês de março, deste ano de 2009, a escavação feita pela empresa de celular Vivo para a instalação de uma antena telefônica móvel, numa área de recente povoamento na cidade-floresta Melgaço, topou com um grande sambaqui. Depois de eu informar para Denise, que noticiou o Iphan desta descoberta, a obra foi paralisada para que sejam feitos os acordos legais entre os órgãos competentes. Espera-se que, a partir de agora, sejam iniciadas pesquisas mais profundas dos modos de vida de populações ancestrais habitantes deste lado do Marajó das Florestas.
- 640 Un Missionário. Crônica de Salvaterra – 1958. In: *BPSTV/OAR*. Ano XXXIX, outubro, 1959, num. 393, p. 236.
- 641 A professora e socióloga Rosa Acevedo Marin tem se destacado em pesquisas e acompanhamento do processo de organização quilombola dessas comunidades. Um primeiro documento sobre a reterritorialização de áreas em Salvaterra, em função da luta dessas comunidades pelos seus direitos, é o fascículo 7 do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – Quilombos da Ilha de Marajó-PA, da série

- Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos, impresso em janeiro de 2006, com coordenação da pesquisa e edição da professora Rosa Acevedo.
- 642 Fr. José de Juana. Memória de la Casa de Afuá – 1976. In: *BPSTV/OAR*. Ano LVII, marzo/abril, 1977, num. 485, p. 126.
- 643 Comunidad de Afuá. Relación de la Casa de Afuá – Año 1983. In: *BPSTV/OAR*. Ano XLIII, abril/junio, 1984, num. 517, p. 121.
- 644 Fr. Jesús Cizaure y Fr. Luis Maria Chasco Oyón. Relación anual de la casa de Afuá, 1984. In: *BPSTV/OAR*. Ano XLIV, octubre/diciembre, 1985, num. 521, p. 522.
- 645 Entrevista com irmã Rita de Cássia Rodrigues. Depoimento citado.
- 646 Entrevista com o padre João Antonio Gonzalez. Depoimento citado.
- 647 Pesquisa desenvolvida por Vergolino-Henry e Figueiredo, sobre africanos na Amazônia, demonstra que ambientes da floresta marajoara como Melgaço, Portel, Gurupá, Anajás, Breves ou de municípios em fronteiras como Oeiras, foram espaços de vivências de negros na condição de escravos ou de fugitivos. VERGOLINO-HENRY, Anaiza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença africana na Amazônia Colonial*, op. cit., p. 53 e 62. Nas pesquisas de Gomes são recorrentes as passagens em que escravos fugidos de diferentes localidades do Pará, Macapá e Guiana Brasileira embrenharam-se e constituíram provisórios quilombos e mocambos no Marajó das Florestas. No terceiro capítulo deste trabalho, tais espaços e movimentações serão melhores apresentados. Por hora cito as duas principais referências desse autor: GOMES, Flávio dos Santos (org.) *Nas terras do Cabo Norte*, op. cit., GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos*, op. cit.
- 648 HURBON, Laennec. A Igreja e a escravidão moderna. In: DUSSEL, Enrique (org.). *História liberationis*, op. cit., p. 536.
- 649 CONSORTE, Josildeth Gomes. Sincretismo e africanidade em terreiros Jeje Nagô de Salvador. In: SILVA, Ana Amélia da e CHAIA, Miguel (orgs.). *Sociedade, cultura e política: ensaios críticos*. São Paulo: Educ, 2004, p. 197.
- 650 Entrevista com o bispo D. José Luis Azcona. Depoimento citado.
- 651 Zélia Lopes da Silva, em prefácio a obra de Carvalho que acompanhou processos de mudanças culturais no tocante a hábitos e práticas de saúde em São Paulo, entre as décadas de 1950 e 1980, compreende estar-se diante de campos polares de percepções diferentes de saberes, gestando fissuras que produziram estigmas a conhecimentos populares sobre doenças. Desse modo, perseguições e tolerâncias acompanharam conveniências históricas. CARVALHO, Antônio Carvalho Duarte de. *Feiticeiros, burlões e mistificadores: criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo – 1950-1980*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 11.
- 652 Entrevista com o bispo D. José Luis Azcona. Depoimento citado.
- 653 Entrevista com o padre João Antonio Gonçalves. Depoimento citado.
- 654 Entrevista com frei Cleto Millán Garcia. Depoimento citado.
- 655 Entrevista com a mãe de santo Rosilda, realizada pelos alunos do curso de História/UFPA Antônio Costa Torres, Antônio Reginaldo Sales Duarte e Luiza Marta Sousa do Nascimento, por intermédio do Projeto – *Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais de santo*, op. cit.
- 656 A palavra linha é uma categoria importante no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras porque distingue e demarca entidades invisíveis originalmente separadas. Segundo Laveleye, a expressão linha aproxima-se de “linhagem” e permite mostrar que encantados e outras entidades invisíveis estão agrupados na-

- quela determinada família fundadora da prática religiosa, tal como antepassados míticos de cada etnia africana. Já para o espiritismo, linha significa “corrente” sem ter precisamente associações familiares; na “pajelança”, tem sentido topográfico, cada linha demarca seu espaço natural. Há, portanto, conclui o autor, uma grande distribuição e polissemia na noção de linha que permite distinguir e aproximar concepções variadas da encantaria. LAVELEYE, Didier de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança. In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 117.
- 657 Dois aspectos são apontados por Laveleye para questionar o uso do termo “pajelança”. Primeiro o seu caráter multirreferencial, por agregar expressões e rituais de diferentes religiões, e segundo porque os praticantes não se reconhecem nos quadros da denominação, preferem ser chamados de curadores e pajés. *Idem*, p. 116-7.
- 658 Entrevista com frei Cleto Millán Garcia. Depoimento citado.
- 659 Sobre essas práticas e suas artimanhas para burlar cerceamentos nos espaços de Belém, na virada do XIX para o XX, ver especialmente trabalhos de Raymundo Herald Maués, Anaiza Vergolino e Aldrin Moura Figueiredo.
- 660 GALLO, Giovanni. O médico e o pajé. In: GALLO, Giovanni. *Marajó, op. cit.*, p. 207-212.
- 661 GALLO, Giovanni. O pajé. In: GALLO, Giovanni. *Idem*, p. 59.
- 662 *Idem*.
- 663 *Idem, Ibidem*, p. 60.
- 664 *Idem, Ibidem*.
- 665 Em diálogo com reflexões de TURNER, Victor, *op. cit.*; MONTERO, Paula, *op. cit.*, 26 e MIGNOLO, Walter, *op. cit.*
- 666 *Idem*.
- 667 GALLO, Giovanni, *op. cit.*, p. 61.
- 668 MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia, op. cit.*
- 669 GALLO, Giovanni, *op. cit.*, p. 61.
- 670 *Idem*, p. 62.
- 671 MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia, op. cit.*, p. 60.
- 672 Em sua convivência com pescadores, inclusive em pesca de alto-mar, Gallo recuperou cacos da história ancestral marajoara. A partir daí, conhecendo a riqueza daqueles fragmentos, levou adiante o projeto de criação do Museu do Marajó como possibilidade de desenvolvimento integral e sustentável da região. Com isso, despertou ciúmes em grupos políticos locais, mergulhando em conflitos que o levaram a transferir o Museu de Santa Cruz do Arari para Cachoeira do Arari. Sobre sua trajetória, ver: GALLO, Giovanni. *O homem que implodiu*. Belém: Imprensa Oficial, 1998.
- 673 Em entrevista aos professores Josebel Fares e José Guilherme, padre Gallo falou que apesar de seus esforços sempre foi considerado pela população marajoara como um estranho, um homem que veio de fora e a quem não se deve revelar segredos. A experiência mais próxima que conseguiu viver foi com pescadores. A esse respeito assinalou: “a gente ia lá pescar no interior, nos campos, passava 22 dias num barquinho nós três, dia e noite, então, a gente se abre. E tinha lá quem contasse de fantasma, de visagem etc. Por ali, não há mais a barreira do destaque,

- naquele momento nós nos sentimos da mesma categoria, aí não é difícil que se abram”. FARES, Josebel Akel, *op. cit.*, p. 218.
- 674 Tomado de intensa dor.
- 675 Cigarro utilizado por pajés na sessão de incorporação.
- 676 Planta trepadeira que se manifesta, geralmente, em paredes de casas ribeirinhas.
- 677 Molusco.
- 678 Líquido utilizado por populações rurais para curar feridas de animais.
- 679 A família optou por não se identificar.
- 680 GALLO, Giovanni, *op. cit.*, 209.
- 681 Sem sorte.
- 682 GALLO, Giovanni, *op. cit.*, p. 210.
- 683 CERTEAU, Michel de, *op. cit.*, p. 55-86.
- 684 GALLO, Giovanni, *op. cit.*, p. 211.
- 685 *Idem, Ibidem*, 212.
- 686 PEREIRA, Manoel Nunes. Negros escravos na Amazônia. In: *X Congresso Brasileiro de Geografia realizado na cidade do Rio de Janeiro* (D.F), de 7 a 16 de setembro de 1944. Vol. III. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1952, p. 180.
- 687 A tese de Pereira foi apresentada em dois grandes eventos e recomendada para a publicação. Com o título de *Negros escravos na Amazônia*, a pesquisa foi publicizada no X Congresso Brasileiro de Geografia, realizado no Rio de Janeiro em 1944, com parecer do conhecido estudioso amazonense Arthur César Ferreira Reis, que não somente recomendou à Comissão do evento para que publicasse a tese na íntegra, nos *Anais do Congresso*, que saíram em 1952, como lhe conferiu voto de louvor. A segunda apresentação aconteceu no I Congresso do Negro Brasileiro, promovido pelo Teatro Experimental do Negro, no Rio de Janeiro, em 1950, cujo parecerista, Édison Carneiro, também não somente recomendou que o trabalho fosse aceito sem restrições, como indicou sua publicação nos Anais daquele Congresso. Dezoito anos se passaram para que *O negro na Ilha Grande de Marajó* fosse publicado no livro *O negro revoltado*, organizado e apresentado por Abdias do Nascimento, cuja 2.<sup>a</sup> edição data de 1982.
- 688 CONSORTE, Josildeth Gomes, *op. cit.*, p. 197.
- 689 PEREIRA, Manoel Nunes. *Negros escravos na Amazônia*, *op. cit.*, p. 180.
- 690 *Idem*.
- 691 VERGOLINO, Anaíza. *Os cultos afros do Pará*, *op. cit.*, p. 13.
- 692 *Idem*, p. 10.
- 693 MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas*, *op. cit.*, p. 18.
- 694 CONSORTE, Josildeth Gomes, *op. cit.*, p. 199.
- 695 Adjetivo criado para denominar migrante que desconhecia a geografia física e cultural da região, distinguindo-se do seringal nativo explorado por mão de obra local.
- 696 Entrevista com o pai de santo Sebastião, realizada pelos alunos do curso de História/UFPA Antônio Torres, Antônio Reginaldo Duarte e Luíza Marta Nascimento, por intermédio do Projeto Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais de santo.
- 697 VERGOLINA E SILVA, Anaíza. *O tambor das Flores: análise da Federação Umbandista do Pará, 1965/1975*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Unicamp, 1976.
- 698 *Idem*.
- 699 Entrevista com seu Waldemar da Silva Carvalho. Depoimento citado.

- 700 São torções que levam ao endurecimento do corpo humano, resultando em dores na coluna, no braço, nas mãos, nas pernas, nos pés.
- 701 O tratamento de doenças, na medicina popular amazônica, é realizado por diversos agentes sociais que podem ser reunidos em dois conjuntos: os que trabalham com práticas de incorporação, deixando-se tomar por caruanas, encantados ou espíritos do além, nos quais se inserem pajés, pais de santo ou espíritas e aqueles que nasceram ou herdaram um saber, tornando-se especialistas na cura de variadas doenças; aqui residem benzedores ou benzedoras, parteiros ou parteiras. Neste segundo grupo, Maués e Villacorta ainda inserem o dentista prático e o farmacêutico. Para os autores, existem “parteiras de dom” que, mesmo não sendo pajés ou curandeiras, no partejamento são assistidas e auxiliadas por caruanas no desenvolvimento de suas tarefas. MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira, op. cit.*, p. 27-8.
- 702 Entrevista com Irmã Eufrásia Amélia da Silva Lima. Depoimento citado.
- 703 A descrição dessa dimensão religiosa faz concordar com Del Priori que, ao fazer referência às abordagens sobre cultura de James Clifford e George Marcus, assinala que “as culturas são formas de bricolagem em remanejamento constante, remodelagens ligadas às circunstâncias e às interações do momento”. DEL PRIORE. *Os senhores dos rios, op. cit.*, p. 285.
- 704 DAL CORSO, Marco. Paróquia e religião do povo: paróquias e comunidades no universo rural brasileiro nos últimos 50 anos. In: TORRES-LODOÑO, Fernando, *op. cit.*, p. 205.
- 705 Doenças pertencentes ao campo da encantaria amazônica.
- 706 Entrevista com padre Manoel Adolfo Santana Gonzalez. Depoimento citado.
- 707 A categoria mestre indica ter origem portuguesa, cujo sentido tradicional é médico ou, na apreensão de Câmara Cascudo (1931), feiticheiro. De um modo geral, é compreendido como espírito curador de descendência escrava ou mestiça. BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.), *op. cit.*, p. 166.
- 708 No estudo de Blass, Iemanjá, na condição de divindade, representa “a procriação e a maternidade”. Instituída como “a mãe de todos os orixás”, os traços mais marcantes de sua identidade são a paciência e o rigor, daí o fato de lhe consagrarem “todas as cabeças”; “a inteligência e o equilíbrio do mundo” são partes integrantes de suas pertencas. A título de diferenciação com a realidade marajoara, Iemanjá em Salvador é festejada no dia 2 de fevereiro. BLASS, Leila Maria da Silva. Dois de fevereiro, dia de Iemanjá, dia de festa no mar. *Projeto História*, São Paulo, v. 28, jun., 2004, p. 132.
- 709 Entrevista com Irmã Eufrásia Amélia da Silva Lima. Depoimento citado.
- 710 MAUÉS, Raymundo H.; VILLACORTA, Gisela Macambira (org.) *Pajelança e religiões africanas na Amazônia, op. cit.*, p. 13.
- 711 Os ecos do acontecimento disseminaram-se na cidade, unindo-se a outras histórias de pessoas já malinadas por entidades das águas melgacenses.
- 712 FARIAS, Valneres do Socorro Vasconcelos. *Narrativas subterrâneas: encantarias, práticas de cura e mudança cultural na cidade de Melgaço (1961-2007)*. Monografia de Conclusão do Curso de Bacharelado e Licenciatura Plena em História, UFPA. Belém, 2007.

- 713 Utilizei aspas para respeitar ressalvas que dona Celeste faz ao termo pajé. Segundo ela, pajé é a pessoa que trabalha tanto para fazer o bem quanto para fazer o mal. Como seu dom foi dado por Deus, realiza trabalhos somente para fazer o bem, denomina-se curador ou curandeira. Segundo Maués, “a categoria de pajé é uma figura ambígua. No contexto da cura de doenças, aparece como especialista no tratamento, embora, no contexto das causas, surja como seu agente causal, além disso, o pajé, assim como sabe tratar de doenças, é também capaz de provocá-las, com a ajuda de seus ‘guias’ ou caruanas. Por outro lado, certos pajés que se entregam a satanáis, podem agir como feiticeiros, provocando doenças nas pessoas através da feitiçaria”. MAUÉS, Raymundo Herald. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990, p. 180.
- 714 Sobre outras formas reveladas por sujeitos que afirmam ter incorporado capacidades sobrenaturais para lidar com poderes de cura, torna-se interessante o depoimento de uma mãe de santo dos campos marajoaras. “Eu percebi meu dom aos sete anos de idade, comecei vendo imagens de sucuris (cobras), no começo eu não queria esse dom, mas com o tempo fui aceitando e aos dezoito anos comecei a fazer alguns trabalhos”. Entrevista com a mãe de santo Ângela Maria, realizada pelo aluno do curso de História/UFPA, Francisco Thiago, por intermédio do Projeto: vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais de santo, *op. cit.*
- 715 Entrevista com dona Celestina Nogueira de Andrade, 79 anos, realizada na residência de sua filha, no bairro do Coqueiro, município de Belém, novembro de 2007.
- 716 O ofício de pajé desenvolve-se em pessoas que nascem com o dom ou o recebem por agrado das entidades, geralmente do fundo do rio. Segundo Maués e Villacorta, o desenvolvimento da carreira de pajé é semelhante ao apontado pela literatura mais clássica sobre a constituição de um xamã em diferentes lugares e contextos históricos. Inicia-se com um período de crise de vida, semelhante ao ocorrido com Dona Celeste. Sofre incorporações descontroladas de espíritos e caruanas. Para inserir-se no campo das práticas de cura, precisa ser tratado e orientado por um pajé experiente que o ajudará a purgar e livrar-se das entidades más. Nas orientações, o novato pajé aprende a controlar as possessões, para saber em que momento e lugar deve se manifestar, além de aprender mitos, técnicas, conhecimentos de remédios e orações com os quais vai operar em sua arte. Concluem Maués e Villacorta: “Ao final do período de treinamento, o novo pajé é ‘encruzado’, numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã”. MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelança e encantaria amazônica*, *op. cit.*, p. 23-4. Essa descrição, em parte, difere da narrada por Dona Celeste, especialmente no ritual de iniciação. Ao final deste texto, apresento considerações a respeito dessa diferença.
- 717 Entrevista com Dona Celestina Andrade. Depoimento citado.
- 718 Entrevista com Dona Josefá Lima. In: FARIAS, Valneres do S. Vasconcelos, *op. cit.*, p. 50.
- 719 LIMA, Zeneida. *O mundo místico dos caruanas e o revolta de sua ave*. 3 ed. Belém: Cejup, 1993, p. 27.
- 720 MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelança e encantaria amazônica*, *op. cit.*, p. 40.
- 721 Localidades pertencentes ao município de Soure.

- 722 LIMA, Zeneida, *op. cit.*, p. 37.
- 723 *Idem.*
- 724 GLUCKMAN, Max. A organização social na Zululândia moderna, 1931-1932. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando máscaras sociais*. São Paulo: Francisco Alves, 1975, p. 241 *apud* MONTERO, Paula (org.), *op. cit.*, p. 64. Mais à frente Montero traduz: “A diversidade de interesses acompanha as clivagens que se manifestam em todos os níveis da vida social. Assim, os arranjos culturais resultantes do contato não representam o efeito de uma combinatória simples entre totalidades – a cultura zulu e a europeia –, dependem, ao contrário, do modo como se ordenam, nos dois campos, as relações de autoridade, oposição e/ou aliança através da configuração de grupos em perpétua mutação”. *Idem*, p. 64. E em suas notas, a autora ainda faz referência a outro estudo. “Embora parte de uma abordagem distinta, Manuela Carneiro da Cunha chega a conclusões semelhantes em sua análise dos descendentes de brasileiros nagôs que voltam para a África e se tornam católicos. Segundo a autora, os grupos étnicos ‘são formas de organização que respondem a condições políticas e econômicas contemporâneas e não vestígios de organizações passadas’ (1987-94)” *apud Idem*, p. 493.
- 725 Lidei com o termo tradição como algo que, ao caminhar em constante processo de atualização, dialoga com dimensões de viveres residuais e emergentes. Importa não esquecer que essas tradições criam ritmos, modos de vida e processos de incorporações/adaptações/preservações diferenciadas. Para um melhor aprofundamento, consultar: CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*. Tradução de Heloisa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa, 3 ed. São Paulo: Edusp, 2000 (Ensaio Latino-americanos, I); WILLIAMS, Raymond, *op. cit.*
- 726 Jesus de Martin-Barbero contribuiu para fazer avançar como o espaço das comunicações constitui-se em territórios amalgamados de imagens, interesses e perspectivas de mestiçagens, entendidas não apenas como fato racial, mas como um conjunto de tramas e descontinuidades culturais, deformações sociais e estruturas do sentimento, de memórias e imaginários que misturam o rural com o urbano, o sagrado com o profano e o popular com o massivo. Ver BARBERO, Jesus Martin. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, p. 28.
- 727 DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Os senhores dos rios*, *op. cit.*, p. VIII.
- 728 *Idem.*
- 729 CANCLINI, Néstor Garcia, *op. cit.*, p. 19.
- 730 *Idem*, p. 30.
- 731 Para promover leituras de experiências históricas tecidas por populações marajoaras, foi preciso ter clareza de que o se debruçar em realidades desconhecidas requeria a construção de outros referenciais e a descoberta de outros códigos de narratividades. Essa tentativa, como assinala Antonacci, comporta “contrapontos vitais enquanto reservatório de vivências e energias de culturas materiais e sensíveis diante do acelerado esgotamento e pasteurização de modos de vida e culturas nos autodenominados epicentros dominantes”. ANTONACCI, Maria Antonieta. Apresentação. *Projeto História*, São Paulo, v. 26, 2003, p. 8.
- 732 FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História Social: historiografia e pesquisa. *Projeto História*, São Paulo, v. 10, dezembro, 1993, p. 73-90.

- 733 HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- 734 VASCONCELOS, Regina Ilka Vieira Vasconcelos. Tempos e memórias. Caminhos para o sertanejo: quem conta histórias? In: FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de; KHOURY, Yara Aun (org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho D'água, maio de 2004, p. 247-262.
- 735 Expressão cunhada por padre Giovanni Gallo.
- 736 GALLO, Giovanni. Apresentação de contra-capá. In: TOCANTINS, Sylvia Helena. *As ruínas de Suruanã*, *op. cit.*
- 737 WILLIAMS, Raymond, *op. cit.*
- 738 Para saber mais sobre essas narrativas de lutas pela vida, ver: PACHECO, Agenor Sarraf (org.). *Memórias da sobrevivência: cotidiano e modos de trabalho no porto de Breves*. Breves: Universidade Estadual Vale do Acaraú/UVA, 2006.
- 739 A “communitas” é um relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. É um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e *status* mas encaram-se como seres humanos totais. TURNER, Vitor W., *op. cit.*, p. 5.
- 740 HALL, Stuart. *A desconstrução do popular*, *op. cit.*, p. 255.
- 741 SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e videocultura na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2000, p. 105.
- 742 Nessa perspectiva, também se inserem estudos de JUNIOR, Benjamin Abdala (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- 743 *Idem*, p. 55.
- 744 Sobre a dinâmica das devoções em territórios de campos e cidades no Brasil, Torres-Londoño elaborou importante compreensão. “Hoje como no passado as devoções constituem um espaço de leigos, obviamente não preservado da disputa com os especialistas religiosos. Elas servem para a expressão de identidades ameaçadas de dissolução, ajudam eficazmente na superação da fragmentação quotidiana dos pobres e atribulados, recuperando sentido e esperança, e trazendo a afetividade para a experiência religiosa que faz contraponto à catequese católica do Deus castigador e distante”. TORRES-LONDÓNO, Fernando. Imaginária e devoção no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. *Projeto História*, São Paulo, v. 21, novembro, 2000, p. 248.
- 745 *Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Soure*, setembro de 1973, sem referência de folhas.
- 746 *Livro do Tombo da Paróquia de Portel*. 1974, fl. 14, verso.

## Achados da pesquisa: descrição das Fontes

### CRONISTAS, VIAJANTES E ESCRITORES

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. Vol. I e II. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1918/1921.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro (1782-1850). *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*. Pará: Tipografia de Santos & menor, 1839, p. 353-372.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*. Vol. 30. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: UFPA, 1969. (Coleção Amazônica – Série José Veríssimo).

BATES, Henry Walter. *O naturalista no Rio Amazonas*. Tradução, prefácio e notas do prof. Dr. Cândido de Melo Leitão, Biblioteca Pedológica Brasileira, série Brasiliana, vols. 237 e 237-A. Companhia Nacional: São Paulo, 1944. A edição original foi impressa em Londres em 1863.

BARROSO, Antônio Emílio Vieira. *Marajó: Estudo etnográfico, geológico, geográfico na grandiosa ilha da foz do rio Amazonas*. Manaus: Associação de Imprensa do Amazonas, 1953.

DANIEL, João (1722-1776). *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. V. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DERBY, Orville A. A ilha de Marajó. *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Etnografia*. Pará: MPHNE, Tomo II, 1897/1898.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Notícia Histórica da Ilha de Joanes ou Marajó. *Revista do Livro*, ano VII, n. 26. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1964.

FERREIRA PENA, Domingos Soares. A ilha de Marajó. *Revista do Instituto Histórico, Geográfico Etnográfico do Pará*. Pará, IHGP, v. 1, n. 1, 2, 3, 1900.

FERREIRA PENA, Domingos Soares. *Obras completas*. Vol. II. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1971. (Coleção “Cultura Paraense”, série “Inácio Moura”).

TEIXEIRA, José Ferreira. O Arquipélago de Marajó. *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia realizado na cidade do Rio de Janeiro (Distrito Federal) de 7 a 16 de setembro de 1944*. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Serviço gráfico do IBGE, 1952, p. 713-807.

GOELDI, Emílio. Maravilhas da natureza na ilha de Marajó (Rio Amazonas). *In: Boletim do Museu Paraense de História Natural e Etnografia*. Pará: MPHNE, Tomo II, 1897/1898.

HUBER, J. Contribuição à Geografia Física dos Furos de Breves e da parte ocidental do Marajó. *In: Boletim do Museu Paraense de História Natural e Etnografia*, Pará: MPHNE, Tomo III, 1900/1902.

HULEY, Jorge. Traços cabanos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*, vol. X, Belém, 1936.

HULEY, Jorge. Ilha grande de Joanes. *Congresso Brasileiro de Geografia. 10. Anais*. Rio de Janeiro, tomo II, 1952.

JÚNIOR, Peregrino. *A mata submersa e outras histórias da Amazônia*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1960.

LE COINTE, Paul. As ilhas. *In: O Estado do Pará, a terra, a água e o ar*. São Paulo: Nacional, 1945.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, 1938-1950, 10 tomos.

MARAJÓ, Barão de. Ilhas e Lagos. *In: As regiões amazônicas. Estudos Corográficos dos Estados do Grão-Pará e Amazonas*. Lisboa: Imprensa de Líbano da Silva, 1895.

MORAIS, Raimundo. *Anfiteatro amazônico*. São Paulo: Melhoramentos, 1936.

MORAIS, Raimundo. *Na planície amazônica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

MOREIRA, Eidorfe. Roteiro bibliográfico de Marajó. *In: Cadernos paraenses*. Belém: Idesp, n.º 4, agosto, 1969.

PEREIRA, Manoel Nunes. Negros escravos na Amazônia. *In: Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944*. Rio de Janeiro: IBGE, 1952, v. 3, p. 153-185.

PEREIRA, Manoel Nunes. *A ilha de Marajó – Estudo Econômico-social*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola em

cooperação com a Divisão da Caça e Pesca do DNPA, 1956. (Série Estudos Brasileiros, n.º 8).

PEREIRA, Osny Duarte. *Desnacionalização da Amazônia*. Prefácio de Arthur Bernardes. Rio de Janeiro: Editora Atualidades, 1954.

RAIOL, Domingos Antonio. *Motins políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará (1821/1835)*. Pará/São Luís/Rio de Janeiro, 1868/1890. 5 volumes.

RIEDEL, Diaulas. *Histórias e paisagens do Brasil: os rios e a floresta – Amazonas e Pará*. São Paulo: Editora Cutrix, 1960.

WALLACE, Alfredo Russel (1823-1913). Mexiana e Marajó. In: *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Tradução de Eugênio Amado; apresentação Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979, p. 63-78.

## JORNAIS

Jornal – *O Coruja* – 1983-2004.

Jornal – *O Paracauari* – Soure – Exemplares de 01 a 11. Maio de 1984, julho/dezembro de 1985.

Jornal – *Voz do Marajó*. Nº 1, 2, 3, 4, 5 – Maio de 2003 a abril de 2004.

Jornal – *O Liberal* – Dom Antônio de Almeida Lustosa. Belém, 19 de fevereiro de 1995.

Jornal – *O Liberal* – Crimes no Marajó. Caderno Polícia. Belém, sexta-feira, 1 de dezembro de 2006.

Jornal – *A Palavra* – Órgão dos interesses da Sociedade e da Família. Palácio Archiepiscopal, Belém, 1928-1941.

Jornal – *O Estado do Pará* – 1938-1980 – Foram levantadas e fotografadas 137 reportagens sobre situações vividas por municípios marajoaras.

Jornal – *A Província do Pará* – 1938 – 1973 – Foram levantadas e fotografadas 570 reportagens sobre situações vividas por municípios marajoaras.

Jornal – *A Vanguarda* – 1938-1961 – Foram levantadas e fotografadas 61 reportagens sobre situações vividas por municípios marajoaras.

Jornal – *Folha Vespertina* – 1941.

Jornal – *A Gazeta*, Macapá (AP), 12 a 18 de março de 2004.

## DOCUMENTOS MUNICIPAIS

Álbum do Estado do Pará. Paris: Chaponet, 1908.

Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará – Tomo Nono – João Palma Muniz, 1916.

Enciclopédia dos Municípios Brasileiros – Capítulo – Municípios Paraenses – p. 271-478, 1950.

Prefeitura Municipal de Afuá. Projeto de Lei nº 009/2003, Afuá-Pa, 23 de junho de 2003.

Prefeitura Municipal de Afuá. Mensagem Nº 005/2003, Afuá-Pa, 15 de agosto de 2003.

Prelazia de Marajó. Paróquia de N. Sr<sup>a</sup> da Conceição. Ofício do pároco de Afuá aos Exmos. Vereadores católicos da Câmara Municipal de Afuá. Afuá, 08 de março de 2004.

Sinopse Estatística dos Municípios de Afuá, Anajás, Araticu, Cachoeira do Arari, Chaves, Curralinho, Gurupá, Muaná, Ponta de Pedras, Portel, São Sebastião da Boa Vista e Soure, 1948.

## MEMORIALISTAS

SOUZA, Francisco de Oliveira. *Caderno de memórias (1927 a 1988)*, Melgaço-PA.

LUSTOSA, Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa: bispo do Pará*. (Coleção Lendo o Pará, 13), 2 ed. Belém: Secult, 1992.

LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. *No estuário Amazônico (À Margem da vida pastoral)*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

MOURA, Gabriel Severiano de Moura. *Melgaço por dentro (1770-1976)*. Documentário. Melgaço-Pa, 1976.

GALLO, Giovanni. *Marajó, a ditadura das águas*. Belém: Secult, 1980.

\_\_\_\_\_. *O homem que explodiu*. Belém: Imprensa Oficial, 1998.

\_\_\_\_\_. *Motivos ornamentais da cerâmica marajoara*. 2 ed. Belém: Secult, 2001.

## DOCUMENTOS PAROQUIAIS

Pronunciamento – *O povo marajoara na ótica da Igreja Católica*, 17 de fevereiro de 1999.

Santo Domingo Conclusiones – IV Conferencia General del episcopado latinoamericano, octubre, 12-28 de 1992.

Programas da Festividade de São Miguel Arcanjo. 1972, 1977, 1985, 1989, 1992, 1994, 1995, 1996, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004.

Programa da Festividade de N. Sr.<sup>a</sup> da Luz, 1999 a 2004.

Programa da Festividade de N. Sr.<sup>a</sup> de Nazaré, 2001-2004.

Anuário da prelazia de Marajó – Seus aspectos, seus problemas. Padres Agostinianos Recoletos, Soure, 1968.

Santo Domingo Conclusiones – IV Conferencia General del episcopado latinoamericano, octubre, 12-28 de 1992.

Paróquia N. Sr.<sup>a</sup> da Consolação. Relatório encaminhado ao bispo do Marajó, Afuá, 2003.

Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves – 1940-2004.

Livro do Tombo da Paróquia de Portel – 1967-2001

Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Soure – 1930-2001

Livro do Tombo da Paróquia de Afuá – 1990-2008

## **BOLETINS OFICIAIS DA PROVÍNCIA DE SANTO TOMÁS DE VILA NOVA – MADRI/ESPANHA – ORDEM DOS AGOSTINIANOS RECOLETOS (OAR)**

Fr. José Garro de la P. C. Crônica Agustiniiana – Nueva Prelatura “Nullius” de Marajó (Brasil). *In: BPSTV/OAR*. Ano XI, enero, 1931, num. 122.

Fr. José Garro de la P. C. Crônica Agustiniiana. *In: BPSTV/OAR*. Año XI, enero, 1931, num. 122.

Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus. Memória da Prelazia de Marajó – 1941. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXII, diciembre, 1942, num. 239.

Fr. Agostinho Belmonte da I. Conceição. Nossas missões. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXIII, noviembre, 1943, num. 250.

Fr. José Suarez do S. Coração. Relatório da paróquia de Breves, ano 1940-42. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXV, febrero, 1945, num. 265.

Fr. Dolsé Porfírio do Coração de Jesus. Memória da Casa de Soure do ano de 1945. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXVI, septiembre, 1946, num. 282.

Fr. José Soares do S. Coração de Jesus. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXV, septiembre/1946, num. 282.

Fr. Faustino Legarda Sda. Família. Memória da Residência Paroquial de Afuá em 1947. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXVIII, noviembre, 1948, num. 308.

Fr. Faustino Legarda Sda. Família. Crónica de Afuá, ano 1948. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXIX, julio/agosto, 1949, num. 314.

Fr. Faustino Legarda Sda. Família. Memórias da Casa de Afuá. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXIX, julio/agosto, 1949, num. 315.

Fr. Faustino Legarda da Sgda. Família. Memória da Casa de Afuá (1949). *In: BPSTV/OAR*. Ano XXX, diciembre, 1950, num. 319.

Fr. Dolsé P. Garcia do Sgdo. C. de Jesús. Memórias da Casa de Breves, 1950. *In: BPSTV/OAR*. Año XXXI, agosto, 1951, num, 326.

Fr. Faustino Legarda da Sgda. Família. Memória da Casa de Afuá e Chaves. *In: BPSTV/OAR*. Año XXXI, diciembre, 1951, num, 330.

Fr. Faustino Legarda da Sgda. Família. Memória de Afuá. *In: Boletín Oficial de la Provincia de Santo Tomás de Villanueva de Andalucía de la O.A.R*. Año XXXII, abril/mayo, 1952, num. 333.

Fr. Faustino Legarda Sda. Família. Relação da Missão de Afuá em 1953. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXXIV, Julio/agosto, 1954, num. 354.

Pe. Fr. Alquilio Alvarez de los Sdos. Corazones. Memoria de la Casa-Misión de Soure, Año 1954. *In: BPSTV/OAR*. Año XXXV, abril, 1952, num. 360.

Fr. Faustino Legarda de Sgda. Família. Crónica da Missão de Afuá, Chaves, Anajás, Caviana e Viçosa, Ano 1955. *In: BPSTV/OAR*. Año XXXVII, septiembre/octubre, 1956, num, 369.

Fr. Faustino Legarda da Sag. Família. Resenha da Missão de Afuá, Chaves, Anajás e Caviana. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXXVII, noviembre/diciembre, 1957, num. 375.

Fr. Faustino Legarda da Sagrada Família. Crônica da Missão de Afuá, 1957. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXXVIII, diciembre, 1958, num. 385.

Frei Eufemiano Prieto de Santa Mônica. Memoria de La Casa-Misión de Salvaterra. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXXVIII, diciembre, 1958, num. 385.

Un Missionário. Cronica de Salvaterra – 1958. *In: BPSTV/OAR*. Ano XXXIX, octubre, 1959, num. 393.

Fr. Alquilio Alvarez de los Sdos. Corazones. Edición Extraordinaria – Marajó. *In: BPSTV/OAR*, 1959, num. 396.

Fr. Alquilio Alvarez de los Sdos. Corazones. Soure – 1959. *In: BPSTV/OAR*. Año XLI, enero/abril, 1961, num. 400.

Fr. Faustino Legarda Sda. Família. O que se passou em Afuá, Anajás, Chaves e Caviana em 1960. *In: BPSTV/OAR*. Ano XLI, enero/abril, 1961, num. 400.

Fr. Faustino Legarda da Sag. Família. Relação da Missão de Afuá, Anajás, Chaves, Caviana e Viçosa em 1959. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXI, enero/abril, 1961, num. 400.

Pe. Fr. Benjamín Remiro del Carmen. Memoria de la Casa-Misión de Salvaterra. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXII, noviembre/diciembre, 1962, num. 408.

Fr. Dolsé P. García del C. de Jesús. Relación de La Casa Misión de Breves 1963. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXIV, septiembre/octubre, 1964, num. 418.

Fr. Antonio G. del Carmen. Crónica de la Casa Misión de Afuá. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXIV, septiembre/octubre, 1964, num. 418.

Pe. Antonio González del Smo. Sacramento. Sección Miscelánea. Al habla con Monseñor Alquilio Alvarez Díez de los SS. CC. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXV, noviembre/diciembre, 1965, num. 425.

Fr. Antonio Goya do Carmen. Memória da Casa Missão Afuá – Ano de 1965. CC. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXVI, julio/agosto, 1966, num. 429.

Pe. Fr. Benjamín Remiro del Carmen. Memoria de la Casa-Misión de Salvaterra, 1967. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXVIII, septiembre/octubre, 1968, num. 442.

Fr. Dolsé García del C. de Jesus. Relação da Casa de Breves – Año 1967. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXVII, septiembre/octubre, 1968, num. 442.

Pe. Máximo Calvo de Sta. Rita. Crónica de la Casa Parroquial de Portel – Año de 1967. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXVIII, septiembre/octubre, 1968, num. 442.

Pe. Antonio González. O.A.R. Sección Informativa – Impresiones sobre la Prelatura de Marajó. *In: BPSTV/OAR*. Ano XLIX, enero/febrero, 1969, num. 444.

Pe. Máximo Calvo de Sta. Rita. Crónica de la Casa Parroquial de Portel – Año de 1968. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXIX, noviembre/diciembre, 1969, num. 448.

Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus. Memoria de la Casa-Misión de Breves – Año 1968. *In: BPSTV/OAR*. Ano XLIX, noviembre/diciembre, 1969, num. 448.

Fr. Juan Antonio Navarro. Cronica da Paroquia de Salvaterra – Año 1973. *In: BPSTV/OAR*. Año LV, marzo/abril, 1974, num. 469.

Fr. José de Juana, vigário-coadjutor. Memória de la casa de Afuá – Año 1974. *In: BPSTV/OAR*. Ano LV, mayo/junio, 1975, num. 475.

Fr. Graciano Gonzalez. Crónica de la Parroquia-Misión de Salvaterra. *In: BPS-TV/OAR*. Ano LV, mayo/junio, 1975, num. 475.

Pe. Fr. Román Echávarri. Cronica de Salvaterra – Año 1975. *In: BPSTV/OAR*. Año LV, mayo/junio, 1975, num. 475.

Pe. Salvador Aguirre. Memoria da Casa de Portel – Año 1975. *In: BPSTV/OAR*. Año LV, mayo/junio, 1975, num. 475.

Fr. Francisco Javier Hernández. Sección Informativa. Casa de Soure (Marajó) – Año 1974. *In: BPSTV/OAR*. Año LV, mayo/junio, 1975, num. 475.

Fr. Graciano Gonzalez. Crónica de la Parroquia-Misión de Salvaterra. *In: BPS-TV/OAR*. Ano LIV, mayo/junio, 1975, num. 475.

Fr. José de Juana. Memoria de la Casa de Afuá – 1976. *In: BPSTV/OAR*. Ano LVII, marzo/abril, 1977, num. 485.

Fr. Alquilio Alvarez Diez. Cincuenta años al servicio de Dios en la Prelatura de Marajó. *In: BPSTV/OAR*. Ano LVIII, enero/febrero, 1978, num. 489.

Fr. Graciano González. Memoria de Afuá y Chaves – Año 1977. *In: BPSTV/OAR*. Ano LVIII, marzo/abril, 1978, num. 490.

Fr. Francisco Javier Echarri. Relación anual de la casa de Breves – Año 1977. *In: BPSTV/OAR*. Año LVIII, março/abril, 1978, núm. 490.

Encuentro Pastoral en Soure 6 al 8-4-78. *In: BPSTV/OAR*. Ano LVIII, mayo/Julio, 1978, num. 491.

Pe. Dionisio Pastor Bueno. Relación de la Casa de Belén do Pará – 1977. *In: BPSTV/OAR*. Ano LVIII, mayo/julio, 1978, núm. 491.

Fr. Teodoro C. Madri. La Prelacia de Marajó cumplió cincuenta años. *In: BPS-TV/OAR*. Ano LIX, enero/febrero, 1979, num. 494.

Fr. Teodoro C. Madri. La conmemoracion: Cincuenta años de la prelacia de Marajó reflejan la labor misionera. *In: BPSTV/OAR*. Ano LIX, enero/febrero, 1979, número 494.

Fr. Juan A. Pérez. Memória anual de la Casa Misional de Afuá – 1978. *In: BPSTV/OAR*. Ano LIX, marzo/abril, 1979, num. 495.

- Fr. Juan Antonio González. Relación de la Casa Misional de Afuá – Año 1979. *In: BPSTV/OAR*. Ano LX, marzo/abril, 1980, num. 500.
- Comunicación de la Sgda. Congregación para los Obispos a Mons. Alquilio Alvarez, Obispo de Marajó. *In: BPSTV/OAR*. Ano LX, mayo/julio, 1980, num. 501.
- Fr. Antonio Garciandía. Mirando al Norte. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXI, octubre/diciembre, 1981, num. 507
- Estatutos Generales de las Misiones O. A. R. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXIII, abril/junio, 1983, num. 513.
- D. Amaury Castanho. Una visita diferente. *In: BPSTV/OAR*. Año XLII, octubre/diciembre, 1983, num. 515.
- Comunidad de Afuá. Relación de la Casa de Afuá – Año 1983. *In: BPSTV/OAR*. Ano XLIII, abril/junio, 1984, num. 517.
- Vicaria del Brasil – 1899-1984. *In: BPSTV/OAR*. Ano XLIV, enero/septiembre, 1985, num. 520.
- Fr. Jesús Cizaure y Fr. Luis Maria Chasco Oyón. Relación anual de la casa de Afuá, 1984. *In: BPSTV/OAR*. Ano XLIV, Octubre-Diciembre de 1985, num. 521.
- Mons. Fr. Gregório Alonso, 1932. Documentos 26 a 39. Documentacion sobre la Prelatura de Marajó. *In: BPSTV/OAR*. Año – LXIX, junho/diciembre, 1990, num. 531.
- Fr. Salvador Aguirre. Comunidad de Portel. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXXIII, enero/junio, 1993, num. 536.
- Fr. Salvador Aguirre. Marajó. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXXIV, julio/diciembre, 1994, num. 539.
- Fr. Cleto Millán Garcia. Relatório Anual da Comunidade de Afuá – 1999. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXXX, enero/junio, 2000, num. 550.
- Fr. Sebastián Olalla del Rio, Fr. José Garcia e Fr. Edson de Brito Barbosa. Comunidad de Missionaria de Breves – Relatório Anual – 1999. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXXX, enero/junio, 2000, num. 550.
- Fr. Sebastián Olalla Del Rio. La misión de Marajó de la Provincia de Santo Tomás de Villanueva. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXXXII, enero/junio, 2002, num. 554.
- Fr. Cleto Millán Garcia. Relatório Anual da Comunidade de Afuá (Marajó) – 2001. *In: BPSTV/OAR*. Ano LXXXII, julio/diciembre, 2002, num. 555.

Fr. Cleto Millán. Comunidade de Afuá (Marajó) Relatório ano 2006. In: *BPS-TV/OAR*. Ano LXXXIII, enero/junio, 2007, nº. 564.

## **OBRAS LITERÁRIAS**

JURANDIR, Dalcídio. *Chove nos campos de Cachoeira*. 4 ed. Belém: Cejup, 1995.

JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. 3 ed. Belém: Cejup, 1992.

JURANDIR, Dalcídio. *Três casas e um Rio*. 3 ed. Belém: Cejup, 1994.

JURANDIR, Dalcídio. *Os viradores de madeira*. O Estado do Pará, Belém, junho de 1939.

TOCANTINS, Sylvia Helena. *As ruínas de Suruanã*: romance marajoara. Belém: Gráfica Falangola, 1987.

TOCANTINS, Sylvia Helena. *No tronco da Sapopema – Vivências interiores – Vigia e Marajó*. Belém: Ioepa, 1998.

TOCANTINS, Sylvia Helena. *A lenda do amor eterno*: romance marajoara. Belém: Ioepa, 2005.

## **CANÇÕES RELIGIOSAS**

1 – Vamos cantar, Marajó, vamos cantar; 2 – Perdão Senhor!; 3 – Glória a Deus no mais alto dos céus; 4 – Se ando por mil caminhos; 5 – A colheita de nossa seara; 6 – Santo ele é nos campos, rios e flora; 7 – Caminhamos, navegamos; 8 – Teu reino de Amor; 9 – Meu irmão marajoara; 10 – Na ceia do amor; 11 – Tapiri; 12 – Ofertório; 13 – Vai, missionário, vai; 14 – Vamos lá, minha gente; 15 – Entrega a boa nova ao irmão; 16 – Hino das missões populares; 17 – Missionários da fé; 18 – Missões populares; 19 – Missão no Marajó.

## **DEPOIMENTOS ORAIS**

1 – *Vanderlei Lobato Castro* nasceu no dia 10 de janeiro de 1954, na Vila de Corcovado, no município de Breves. Professor, licenciado em Pedagogia pela UFPA, especialista em Psicopedagogia pela PUC/MG, ex-vereador de Breves, ex-secretário municipal de Educação, leigo engajado nos movimentos paro-

quiais da paróquia de Breves, forte experiência nas comunidades Eclesiais de Base. A entrevista aconteceu em sua residência, no dia 21 de agosto de 2004, das 13h30 às 15h.

2 – *Irmã Eufrásia Amélia da Silva Lima*, religiosa da comunidade Filhas da Divina Graça, fundada em Soure, atuando na Casa de Missão na cidade de Melgaço. Nasceu em 20 de agosto de 1964, em Soure. A entrevista aconteceu na casa de missão, em Melgaço, no dia 23 de agosto de 2004, das 19h30 às 21h.

3 – *Irmã Rita de Cássia Rodrigues*, 38 anos; entrevista realizada na residência da Casa de Missão Filhas da Divina Graça, em Melgaço, agosto de 2006.

4 – *D. José Luis Azcona*, bispo da Prelazia de Marajó. A entrevista começou na casa de missão da Comunidade FDG em Melgaço e prolongou-se em minha residência, devido o forte barulho de bicicletas que, carregando caixa de som e gravador, faziam propagandas políticas ao redor da residência das religiosas. A entrevista aconteceu no dia 27 de setembro de 2006, das 16h30 às 18h. Em agosto de 2008, realizei outra entrevista em dois distintos momentos na Paróquia de São Miguel Arcanjo.

5 – *Seu Waldemar da Silva Carvalho* nascido em 3 de julho de 1944, no interior do município de Melgaço, em localidade de nome Arraiolos. Habitou, inicialmente, a vila Corcovado, próxima à cidade de Breves, no início da década de 60 e, em meados da década de 70, migrou para a cidade de Breves, onde reside atualmente. O diálogo aconteceu no salão no qual realiza, a mais de 30 anos, a festa de São Pedro. Breves, 13 e 14 de julho de 2007.

6 – *Senhoras Enilda Maria dos Santos Pereira e Sebastiana Carneiro dos Santos*, organizadoras da festividade do Divino Espírito Santo, na cidade de Breves. A entrevista aconteceu no dia 13 de julho de 2007.

7 – *Sylvia Helena Tocantins*, poetisa, contista e romancista, entrevista realizada em abril de 2007 em sua residência, das 16h às 18h.

8 – *Jurema do Socorro Pacheco Viegas* nasceu no dia 17 de setembro de 1960, no rio Jai, município de Breves. Licenciada Plena em Letras pela UFPA, Especialista em Língua Portuguesa pela PUC/MG, professora da rede estadual e técnica em planejamento educacional da Prefeitura Municipal de Melgaço. Viveu o processo de formação de Comunidades Eclesiais de Base, possui forte militância do campo religioso e social. A entrevista aconteceu no mês de agosto de 2007, em sua residência, em três momentos distintos.

9 – *Pai de santo Sebastião*, entrevista realizada pelos alunos do curso de História/UFPA Antônio Costa Torres, Antônio Reginaldo Sales Duarte e Luiza Marta Sousa do Nascimento por intermédio do Projeto *Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais de santo: relações de trabalho e práticas culturais no Marajó dos Campos*, organizado pelos professores Agenor Sarraf Pacheco e Jorge Paulo dos Santos Watrin, no período de 10 a 26 de julho de 2007.

10 – *Mãe de santo Ângela Maria*, entrevista realizada pelo aluno do curso de História/UFPA Francisco Thiago, por intermédio do Projeto *Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais de santo: relações de trabalho e práticas culturais no Marajó dos Campos*, organizado pelos professores Agenor Sarraf Pacheco e Jorge Paulo dos Santos Watrin, no período de 10 a 26 de julho de 2007.

11 – *Curandeira Dona Celestina Nogueira Andrade*, 79 anos, entrevista realizada na casa de sua filha Edilene Andrade, na cidade de Belém, em novembro de 2007.

12 – *Padre João Antonio Gonçalves Espejel*, nascido no dia 29 de agosto de 1952, na Espanha, na cidade de Oropesa, Província de Toledo. O diálogo aconteceu em 4 de junho de 2008, na secretaria da Paróquia de São José de Queluz, em Belém.

13 – *Padre Manoel Adolfo Santana Gonzalez* chegou a Marajó nos anos 2000. O diálogo foi realizado no dia 19 de julho de 2008, na Casa Paroquial de N. Sra. de Santana, na cidade de Breves, no período entre 10 e 12h.

14 – *Tio Manoel da Paixão Pacheco*, 73 anos, ribeirinho marajoara, entrevista realizada na residência de minha mãe, Piedade Sarraf Pacheco, no dia 7 de agosto de 2008.

15 – *Tia Maria da Paixão Pacheco*, 70 anos, ribeirinha marajoara; entrevista realizada na residência de minha mãe, Piedade Sarraf Pacheco, no dia 7 de agosto de 2008.

16 – *Frei Cleto Millán Garcia*, pároco de Afuá; entrevista realizada entre os dias 24 e 25 de agosto de 2008, na residência da Paróquia de N. Sr.<sup>a</sup> da Conceição, na cidade de Afuá.

## Referências

### MARAJÓS/AMAZÔNIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Trabalho escravo e trabalho feminino no Pará. *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA*, Belém, n. 12, p. 53-84, abril/jun., 1987.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Quilombolas da Ilha de Marajó, fascículo 7. Edição de Rosa Elizabeth Acevedo Marin (UNAMAZ/NAEA/UFPA). In: *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia*. Série, Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Belém, janeiro de 2006.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. Belém: Cejup; Naea/UFPA, 1998.

AGUIRRE, Salvador. La prelatura de Marajó (Brasil). In: *Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum*. Vol. XV, Roma, 1992.

ALVES, Isidoro. *O carnaval devoto*. Petrópolis: Vozes, 1980.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Cultura, trabalho, meio ambiente: estratégia de “em-pate” no Acre. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 14, n. 14, p. 247-267, 1994.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Reservas Extrativistas no Acre e Biodiversidade: relações entre cultura e natureza. *Projeto História*, São Paulo, v. 18, p. 191-214, maio, 1999.

ARAÚJO, Lucas Monteiro de. *Representações Marajoaras em relatos de viajantes: natureza, etnicidade e modos de vida no século XIX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPA, Belém, Pará, 2017.

ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. *Cultura e escolas de fazenda na Ilha de Marajó: um estudo com base em Raymond Williams*. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: USP, 2002.

ASSIS, Rosa. *O vocabulário popular em Dalcídio Jurandir*. Belém: UFPA, 1992.

- ASSIS, Rosa. Uma leitura nas cartas de Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, Belém, n. 4, p. 41-47, junho de 1996.
- ASSIS, Rosa (org.). *Estudos Comemorativos Marajó – Dalcídio Jurandir – 60 anos*. Belém: Unama, 2007.
- BAIA, Hélio Pena. *Rurbanidades marajoaras: produção, consumo e mudanças culturais no espaço da cidade de Melgaço-PA*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Unama, Belém, 2014.
- BARBOSA, Maria de Nazaré. *Soure, pedaço do Marajó*. Belém, 1997.
- BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará (sécs. XVIII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2001.
- BEZERRA NETO, José Maia & GUZMÁN, Décio de Alencar. (orgs.) *Terra matura: Historiografia & História Social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002.
- BOGÉA, José Arthur. *Bandolim do diabo: Dalcídio Jurandir: fragmentos*. Belém: Paka-Tatu, 2003.
- BRAGA, Ana Cristina *et al.* (org.). *Entre índios aruãs, colonizadores europeus e o caboclo marajoara: revisitando Chaves*. Belém: Unama, 2003.
- CAMPOS, Ipojuca Dias. *Para além da tradição: casamentos, famílias e relações conjugais nas décadas iniciais do século XX (1916-1940)*. Tese (Doutorado em História Social) PUC-SP, 2009.
- CARVALHO, João Renôr Ferreira. *Momentos de história da Amazônia*. Imperatriz: Ética, 1998.
- CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da Cristandade: relatos Jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). In: PRIORE, Mary Del; GOMES, Flávio (orgs.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 33-60.
- CARDOSO, Alírio. Belém na conquista da Amazônia: antecedentes à fundação e os primeiros anos. In: FONTES, Edilza (org.). *Contando a história do Pará. Da conquista à sociedade da borracha*. Vol. I. Belém: E. Motion, 2002, p. 31-58.
- CARDOSO, Alírio. Guerra Híbrida no Atlântico Equinocial. Índios, portugueses e espanhóis na conquista do Maranhão e Grão-Pará (1614-1616). *História Revista* (Online), v. 18, p. 143-167, 2013.
- CIZAURRE, Frei Jesus M. *Álbum do Centenário – Agostinianos Recoletos no Brasil*. Belém: OAR, 1999.

- COELHO, Mauro Cezar. As viagens filosóficas de Charles-Marie de la Condamine e Alexandre Rodrigues Ferreira – ensaio comparativo. In: GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do Cabo Norte: Fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX*. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, p. 101-133.
- COELHO, Mauro Cezar *et al.* (org.). *Meandros da história: trabalho e poder no Grão-Pará e Maranhão (séculos XVIII e XIX)*. Belém: Unamaz, 2005.
- COSTA, João Batista Ferreira da. *Terra dos Breves*. Belém: Smith Produções Gráficas LTDA, 2000.
- CRUZ, Miguel Evangelista Miranda da. *Marajó, essa imensidão de ilha*. São Paulo: MEM Cruz, 1987.
- CRUZ, Miguel Evangelista Miranda da. *Soure, Pérola do arquipélago marajoara*. Belém: M. M. Lima Ltda., 1999.
- COSTA, Hideraldo Lima da. *Cultura, trabalho e luta social na Amazônia: discurso dos viajantes – Século XIX*. Dissertação de Mestrado em História Social, PUC-SP, 1995.
- COSTA, Selva Vale da. *Labirintos do saber: Nunes Pereira e as culturas Amazônicas*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PUC-SP, 1997.
- CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil: Um estudo de história ecológica*, São Paulo: Nobel, 1989.
- DE DEUS, Zélia Amador. *Dalcídio Jurandir: regionalismo, relações raciais e de poder, em Marajó e Três Casas e um rio*. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) – UFMG, 2001.
- DE DEUS, Zélia Amador. Dalcídio Jurandir: novas leituras sobre a Amazônia. In: LEITE, Marcus (org.). *Leituras dalcidianas*. Belém: Unama, 2006, p. 69-76.
- DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- DIAS, Edinéa Mascarenhas. *A ilusão do fausto – Manaus 1890-1920*. Manaus: Valer, 1999.
- D’OLIVEIRA, Edy-Lamar. *Devaneios tocantinos*. Ensaio premiado pela Academia Paraense de Letras. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2008.
- FEIO JÚNIOR, Julio Tavares. *Ferras nas fazendas*. Belém: Smith Produções Gráficas Ltda., 2004.
- FARES, Josebel Akel. *Cartografias Marajoaras: Cultura, oralidade, comunicação*. Tese (Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Com. e Semiótica) PUC-SP, 2003.

- FARES, Josebel Akel. Imagens poéticas de águas amazônicas. *Asas da Palavra*, Belém, Unama, v. 06, n. 18, p. 17-35, dezembro/2004.
- FARES, Josebel Akel (org.). *Diversidade cultural: temas e enfoques*. Belém: Unama, 2006. (Linguagens: estudos interdisciplinares e multiculturais, 2).
- FARES, Josebel Akel. Poéticas orais constroem a História da Amazônia. In: FARES, Josebel Akel (org.). *Diversidade cultural: temas e enfoques*. Belém: Unama, 2006. (Linguagens: estudos interdisciplinares e multiculturais, 2).
- FARES, Josse. Canto elegíaco do rio: a serpente em Três Casas e um Rio, de Dalcídio Jurandir. LEITE, Marcus (org.). *Leituras dalcidianas*. Belém: Unama, 2006, p. 77-83.
- FARIAS, Valneres do Socorro Vasconcelos. *Narrativas Subterrâneas: encantarias, práticas de cura e mudança cultural na cidade de Melgaço (1961-2007)*. Monografia de Conclusão do Curso de Bacharelado e Licenciatura Pleno em História pela UFPA, Belém, 2007.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos Encantados: Pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo, 1870-1950*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp, 1996.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. Belém: EdUFPA, 2009 [1996].
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Letras insulares: leituras e formas da história no modernismo brasileiro. In: CHALOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *A história contada: capítulos de História Social da Literatura no Brasil*. São Paulo: Nova Fronteira, 1998, p. 301-331.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *Eternos modernos: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929*. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo/Campinas: Unicamp, 2001.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880-1930. In: FONTES, Edilza (org.) *Coleção Contando a História do Pará – Diálogos entre Antropologia e História*. Belém: e.Motion, 2003, p. 55-86.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney et. al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 273-304.

- FONTENELE, Francisca Nescylene. *Grão-Pará pombalino: trabalho, desigualdades e relações de poder*. Dissertação (Mestrado em História Social). São Paulo: PUC-SP, 2008.
- FRADE, Isabela Nascimento. *A ressonância marajoara: a cerâmica ancestral e a comunicação do arcaico*. Tese (Doutorado em Comunicação e Artes). São Paulo: USP, 2002.
- FRAXE, Terezinha J. P. *Homens anfíbios – Etnografia de um campesinato das águas*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Ceará, 2000.
- FRAXE, Terezinha J. P. *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume, 2004.
- FUNES, Eurípedes. *Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: USP, 1995.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- GOMES, Flávio dos Santos. Fronteiras e Mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira. In: GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX*. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, p. 237-327.
- GOMES, Flávio dos Santos; NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. Outras Paisagens Coloniais: notas sobre desertores militares na Amazônia setecentista. In: GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX*. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, p. 201-235.
- GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Ed. Unesp: Ed. Polis, 2005.
- GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- HENRIQUE, Márcio Couto. *O general e os tapuios: linguagem, raça e mestiçagem em Couto de Magalhães (1864-1876)*. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA, 2003.
- HENRIQUE, Márcio Couto. Sem Vieira, nem Pombal: memória jesuítica e as missões religiosas na Amazônia do século XIX. *Asas da Palavra*, Belém, Unama, v. 10, n. 23, p. 209-233, dezembro de 2007.

- HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Comissão de Est. da História da Igreja na América Latina – Cehila. Petrópolis: Vozes, 1992.
- LACERDA, Franciane Gama. A vida e o trabalho nos seringais. In: FONTES, Edilza (org.). *Contando a história do Pará: da conquista à sociedade da borracha* (sécs. XVI-XIX). Belém: E. Motion, 2003, v. I, p. 293-316.
- LACERDA, Franciane Gama. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência* (1889-1916). Tese (Doutorado em História Social), USP, 2006.
- LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LAVELEYE, Didier de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 113-119.
- LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará Republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Capoeira, boi-bumbá e política no Pará republicano (1889-1906). *Afro-Ásia*, 32, p. 241-269, 2005.
- LEITE, Marcus (org.) *Leituras dalcidianas*. Belém: Unama, 2006.
- LEONARDI, Vitor. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Brasília: Paralelo 15, Ed. UNB, 1999.
- LEONEL, Maria Clarice et al. *Entre homens, arcanjos e encantados: (Re)visitando Melgaço*. Belém, Unama, 2001.
- LIMA, Zeneida. *O mundo místico dos caruanas e o revolta de sua ave*. 3 ed. Belém: Cejup, 1993.
- LOPES, Paulo Roberto do Canto. Aldeias, Missões Religiosas e Diretório: intercâmbios políticos, econômicos, culturais e ambientais. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane Pinto (org.) *Faces da história da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2006, p. 21-41.
- LUXARDO, Líbero. *Marajó – Terra Anfíbia*. Belém: Grafisa, 1977.
- MACIEL, Ana Amélia Barros de Araújo. *O manto do Marajó: Chaves de aldeia dos índios Aruãs à Cidade*. Imperatriz: Ética, 2000.
- MARTINELLI, Pedro. *Amazônia: o povo das águas*. Texto de Leão Serva. São Paulo: Terra Virgem, 2000.
- MARTINS, Fábila. A concepção de Missão no Projeto da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, no século XVII. In: NEVES, Fernando Arthur

de Freitas; LIMA, Maria Roseane Pinto (org.). *Faces da história da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2006, p. 43-81.

MATA, Pe. Raimundo Possidônio C. A Igreja na Amazônia – Resgate Histórico. In: MATA, Pe. Raimundo Possidônio C.; TADA, Ir. Cecília (orgs.). *Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 33-60.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: Medicina e Xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

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

MAUÉS, Raymundo Heraldo. As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX, ou como a política mexe com a Igreja Católica. In: ACEVEDO MARIN, Rosa (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: Naea, 1998, p. 139-152.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia – Religiões, Histórias, Identidades*. Belém: Cejup, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. RJ: Pallas, 2001.

MENEZES, Maria de Belém. Um retrato de Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, Belém, Unama, n. 4, p. 20-26, junho de 1996.

MENDES, Mayara Silva. *Conflitos religiosos e relações políticas no Pará (1930-1941)*. Dissertação (Mestrado em História Social) PUC-SP, 2006.

MENDES, Mayara Silva. *Entre a reza e o discurso: política e religião no episcopado de Dom Antônio de Almeida Lustosa (1931-1941)*. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane Pinto (org.). *Faces da história da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2006, p. 126-151.

MIRANDA NETO, Manoel José de. *A foz do Rio-Mar*. Subsídios para o desenvolvimento de Marajó. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1968.

MIRANDA NETO, Manoel José de. *Marajó: desafio da Amazônia*. 2 ed. Belém: Cejup, 1993.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas Neves. Estado e Igreja: complicitades e tensões do catolicismo no Pará do final do século XIX. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane (orgs.) *Faces da história da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2006, p. 83-126.

- NUNES, Carlos Ernani Palheta. *Marajó, paraíso dos milênios: sabores, raízes e flores de um fruto marajoara*. São Paulo: C.E.P. Nunes, 2000. (Coleção Marajó; v. 4).
- NUNES, Paulo. *Aquanarrativa: uma leitura de chove nos campos de Cachoeira de Dalcídio Jurandir*. Belém: Unama, 2001.
- NUNES, Paulo. Aquanarrativa ou o encharcar-se na poética de Dalcídio Jurandir. *In: Trilhas: Revista do Centro de Ciências Humanas e Educação*. Belém: Unama, v. 3, n. 1, p. 47-52, 2002.
- NUNES, Benedito, PEREIRA, Ruy & PEREIRA, Soraia Reolon. *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia – Literatura e Memória*. Belém: Secult; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir, 2006.
- PAIVA, Daltro; LEITÃO, Lílian. Entrevista com D. Azcona, bispo de Marajó. *Amazônia em Outras Palavras*. Marajó: Pobreza se instala na riqueza. Belém: Ipar – Instituto de Pastoral Regional, n. 13, p. 20-22, 2005.
- PEREIRA, José Varella. Atualidade de Antônio Vieira na Amazônia: uma controvérsia do século XVI para reanimar o século XXI. Antônio Vieira. *Asas da Palavra*, Belém, Unama, v. 10, n. 23, p. 193-207, semestral, 2007.
- PEREIRA, José Varella. Em entrevista a Lílian Leitão – O acordo que sela a conquista lusitana. *Amazônia em Outras Palavras*, Ipar – Instituto de Pastoral Regional, n. 13, Belém, p. 35-37, dezembro/2005.
- PERES, Carlos Roberto Cardoso. *Linha do Parque, de Dalcídio Jurandir: romance histórico, social e proletário (a gênese do movimento operário no Extremo Sul do Brasil)*. Dissertação de Mestrado em Letras. Rio Grande do Sul: Furg, 2006.
- PINHEIRO, Joubert Roberto Lima. *Entre jornais e memorialistas: trajetórias da cultura do gado no Marajó dos Campos nas décadas de 1950-1970*. Monografia de Conclusão do Curso Bacharelado e Licenciatura Plena em História, UFPA. Belém, 2008.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. “Parteiras” e “poções” vindas das matas e “ribanceiras” dos rios. *Projeto História*, São Paulo, v. 23, p. 321-345, 2003.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico*. Cametá: BCMP Editora, 2007.
- PRESSLER, Gunter Karl. Dalcídio Jurandir – a Escrita do Mundo Marajoara não é regional, é universal. *In: LEITE, Marcus Vinicius (org.). Leituras dalcidianas*. Belém: Unama, 2006, p. 09-17.

- RAMOS, D. Alberto Gaudêncio. *Cronologia eclesiástica do Pará*. Gráfica Falangola, 1985.
- REIS, Arthur César Ferreira. *O seringal e o seringueiro*. [1953]. 2 ed. revista. Manaus: Edua/Governo do Estado do Amazonas, 1997.
- Revista Ver-o-Pará*, Amazônia – Marajó – Venha desfrutar de seus encantos, Agência VER Editora, Ano VIII, n. 17, jan./mar., 2000.
- Revista Ver-o-Pará*, Amazônia – Marajó II A viagem continua, Agência VER Editora, Ano VIII, n. 19, set/out, 2000.
- RIBEIRO, Cristina. Como “árvores de murta”: os conflitos entre indígenas e europeus na Amazônia colonial. In: FONTES, Edilza (org.). *Coleção Contando a História do Pará: Da Conquista à Sociedade da Borracha (sec. XVI-XIX)* vol. I. Belém: E.Motion, 2002, p. 61-80.
- ROCHA, Cândido Marinho. *Menino do Marajó*. São Paulo: Clube do Livro, 1976.
- SALLES, Vicente. *Vocabulário crioulo: contribuição do negro ao falar regional amazônico*. Belém: IAP, Programa Raízes, 2003.
- SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3 ed. Rev. Ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.
- SANTOS, Elayne de Nazaré Almeida dos. *O Instituto Stella Maris (1959-1969): história, memória e práticas educativas das irmãs agostinianas missionárias em Soure-Pa*. Dissertação (Mestrado em Educação). UEPA, Belém, 2017.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. “Cidade-Floresta” na cadência da festa: reverências a São Miguel nas margens dos “Marajós”. *Projeto História*, São Paulo, v. 28, p. 195-228, jun., 2004.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. *À margem dos Marajós: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” Melgaço-Pa*. Belém: Paka-Tatu, 2006.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. *Memórias da sobrevivência: cotidiano e modos de trabalho no porto de Breves*. Breves: Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), 2006.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. O garoto, um anel de ouro e muitas histórias. In: SARRAF-PACHECO, Agenor; SCHAAN, Denise Pahl; BELTRÃO, Jane Felipe. (orgs.). *Remando por campos e florestas: Patrimônios marajoaras em narrativas e vivências*. Rio Branco-AC: GKNoronha, 2012, v. 1, p. 167-183.

- SARRAF-PACHECO, Agenor. Portos de Memória: Cotidiano, Trabalho e História no Marajó das Florestas. *Movendo Ideias* (Unama), v. 16, p. 04-16, 2010.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. A conquista do ocidente marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas. In: SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (orgs.). *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Belém: GKNoronha, 2010, p. 11-30.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. Afroindígena. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; SARRAF-PACHECO, Agenor (org.). *UWA'KÜRÛ: Dicionário Analítico*. Rio Branco: Nepan Editora, 2016, v. 1, p. 45-73.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Online), v. 8, p. 88-108, 2010.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. Fabricando memórias, (des)sacralizando a História: a conquista Portuguesa da Amazônia Marajoara. *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial – Jesuítas, Expansão Planetária e Formas de Cultura*. CHAMBOULEYRON, Rafael & ARENZ, Karl Heinz (orgs.). Belém-PA: Açai, 2014, v. 4, p. 17-34.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. História e Literatura no Regime das Águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia Marajoara. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Impresso), v. 1, p. 406-441, 2009.
- SARRAF-PACHECO, Agenor; SCHAAN, Denise Pahl; BELTRÃO, Jane Felipe (Orgs.). *Remando por campos e florestas: patrimônios marajoaras em narrativas e vivências – Ensino Médio*. Rio Branco: GKNoronha, 2012.
- SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: Riqueza produzindo a Belle Époque (1870-1912)*. Belém: Paka-Tatu, 2000.
- SARGES, Maria de Nazaré. A cidade de Belém no tempo da borracha. In: FONTES, Edilza (org.) *Coleção Contando a História do Pará – Os conflitos e os grandes projetos na Amazônia contemporânea. (sec.XX)*, vol. 2. Belém: E. Motion, 2002.
- SARGES, Maria de Nazaré. *Memórias do Velho Intendente*. Belém: Paka-Tatu, 2005.
- SCHAAN, Denise Pahl; SARRAF-PACHECO, Agenor; BELTRÃO, Jane Felipe (Orgs.). *Remando por campos e florestas: Memórias & Paisagens dos Marajós – Ensino Fundamental*. Rio Branco: GKNoronha, 2011.
- SILVA, Jerônimo Silva; SARRAF-PACHECO, Agenor. Oralidades em Tempos de Possessões Afroindígenas. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 15, p. 167-192, 2012.

- SOARES, Eliane Cristina Lopes. *Roceiros e vaqueiros na ilha grande de Joanes no período colonial*. Dissertação ( Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento). Belém: UFPA/Naea, 2002.
- SOARES, Eliane Cristina Lopes. A ilha dos Nheengaiabas: alianças e conflitos nas vilas do Marajó (séculos XVIII e XIX). COELHO, Mauro Cesar *et al.* (org.). *Meandros da história: trabalho e poder no Grão-Pará e Maranhão (séculos XVIII e XIX)*. Belém: Unamaz, 2005, p. 85-104.
- TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia*. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- TORRES, Antônio; GALVÃO, Haroldo Maranhão. Um escritor no purgatório – Entrevista com Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, Belém, Unama, n. 04, p. 28-30, junho de 1996.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: SJ, Manuel M. Marzal & NEGRO, Sandra (coords.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Católica del Peru, 1999, p. 9-36.
- TUPIASSU, Amarilis Alves. A resistência do feminino em Chove nos Campos de Cachoeira. In: ALVARES, Maria Luzia Miranda *et al.* (orgs.). *Mulher e modernidade na Amazônia*. Belém: Cejup, 1997, p. 43-63.
- VERGOLINA E SILVA, Anaíza. *O tambor das flores: Análise da Federação Umbandista do Pará, 1965/1975*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Unicamp, 1976.
- VERGOLINA E SILVA, Anaíza. *O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Belém: Paka-Tatu, 2015[1979].
- VERGOLINA E SILVA, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, Edilza (org.). *Coleção Contando a História do Pará – Diálogos entre História e Antropologia*. Vol. III. Belém: E. Motion, 2003, p. 1-34.
- VERGOLINA E SILVA, Anaíza. Panorama Religioso e Cultural da Amazônia. In: MATA, Pe. Raimundo Possidônio C.; TADA, Ir. Cecília (org.). *Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 61-82.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

VIANA, João. *A fazenda Aparecida: romance*. Belém: Secult, 1998. (Lendo municípios, n. 2).

WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec, 1993.

WRIGHT, Robin M. *História indígena e do indigenismo no alto Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2005.

## REFERÊNCIAS GERAIS

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

AMARAL, Rita de Cássia. Cidade em festa: o povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo. In: *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Edusp, 2000, p. 252-298.

AMOROSO, Marta. A primeira missa: memória e xamanismo na Missa Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82). In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 209-233.

ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: Corpos, tempos e histórias silenciadas. In: *Revista Eletrônica Tempo e Argumento*, n. 1, Florianópolis, Udesc, maio, 2009.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Artimanhas da História. *Projeto História*, v. 24, São Paulo, p. 189-222, 2002, junho de 2002.

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

ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos sem fronteiras. *Projeto História*, v. 25, São Paulo, p. 145-180, dezembro de 2002.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940. *Projeto História*, v. 22, São Paulo, p. 105-138, junho de 2001.

ARMITAGE, David. *Declaração de Independência: uma história global*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

- BARROS, José d'Assunção. História cruzada: considerações sobre uma nova modalidade baseada nos procedimentos relacionais. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 277-310, 2014.
- BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. In: DUSSEL, Enrique (org). *Historia liberationis: 500 anos da Igreja na América Latina*. Tradução Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, p. 467-513.
- BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo: Edusp, 1974 [1967].
- BELLMONTE, Fr. Agostinho. *100 Anos de presença Agostiniano-Recoleta no Brasil – 1899-1999*. Rio de Janeiro: Ed. Gávea, 2000.
- BENEDETTI, Luis R. *Os santos nômades e o deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: *Obras Escolhidas, vol. 1*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a revolução de 30, o Estado Novo e a Redemocratização. In: PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira et.al. *O Brasil Republicano*, tomo III: economia e cultura (1930-1964). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 271-341.
- BERNAND, Carmen (org.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BERND, Zilá; LOPES, Cícero Galeno (org.). *Identidade e estéticas compósitas*. Canoas: Universitário La Salle; Porto Alegre: PPP – Letras UFRGS, 1999.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003
- BLASS, Leila Silva. Dois de fevereiro, dia de Iemanjá, dia de festa no mar. *Projeto História*, v. 28, São Paulo, p. 131-149, junho de 2004.
- BLASS, Leila Silva. *Festa e trabalho: Compatibilidades inesperadas*. Texto apresentado no concurso para Titular no Departamento de Sociologia da PUC/SP. 2003. Mimeo.
- BORGES, Vavy Pacheco. Anos trinta e política: história e historiografia. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998, p. 159-182.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

- BRANDÃO, Carlos R. *Somos as águas puras*. Campinas: Papirus, 1994. (Papirus Ecologia).
- BRANDÃO, Carlos R. *A cultura na rua*. Campinas: Papirus, 1989.
- BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. RJ: Pallas, 2001, p. 160-181.
- BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- BRITO, Gilmário Moreira. Corpo e cultura em folhetos religiosos do Nordeste: disputas entre católicos e protestantes. *Projeto História*, v. 25, São Paulo, p. 361-379, dezembro, 2002.
- BRITO, Gilmário Moreira. *Pau de Colher – Na letra e na voz*. São Paulo: Educ, 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. Acervo. *Revista do Arquivo Nacional*, São Paulo, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.
- CARVALHO, Antônio Carvalho Duarte de. *Feiticeiros, burlões e mistificadores: criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo – 1950-1980*. São Paulo: Unesp, 2005.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, v. 7, n. 15, p. 107-147, 2001.
- CASTRO, Eduardo Viveiro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Nayfê, 2004.
- CELAM. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995. (Coleção Travessia do Século).
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CHALOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *A história contada: capítulos de História Social da Literatura no Brasil*. São Paulo: Nova Fronteira, 1998.

- CIZAURRE, Frei Jesus M. *Álbum do Centenário – Agostinianos Recoletos no Brasil*. Belém: OAR, 1999.
- CLIFFORD, James. Autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 4 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 07-58.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Sincretismo e africanidade em terreiros Jeje nagô de Salvador. In: SILVA, Ana Amélia da; CHAIA, Miguel (orgs.). *Sociedade, cultura e política: ensaios críticos*. São Paulo: Educ, 2004, p. 195-203.
- CRUZ, Heloisa de Faria. *São Paulo em papel e tinta: periodismo e vida urbana – 1890-1915*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2000.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, n. 36, p. 7-32, julho-dezembro de 2005.
- DAL CORSO, Marco. Paróquia e Religião do povo: paróquia e comunidade no universo rural brasileiro nos últimos 50 anos. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectivas históricas*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 171-208.
- DEL CASTILLO, José Manuel Sanz. O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectivas históricas*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 91-129.
- DEL PRIORE. Mary. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DIEGUES, Antonio Carlos. As ilhas e arquipélagos tropicais brasileiros: práticas sociais e simbólicas. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *Ilhas e sociedades insulares*. São Paulo: Nupaub, 1997, p. 03-36.
- DIEL, Paulo Fernando. A paróquia no Brasil na restauração católica durante a Primeira República. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando. (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectivas históricas*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 131-170.
- DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In: HOORNAERT, Eduardo (coord). *História da Igreja na Amazônia*. Comissão de Est. da História da Igreja na América Latina – Cehila. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 296-320.

- ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. Um desafio irrecusável: a contribuição da literatura para os estudos da história. *Projeto História*, v. 20, São Paulo, p. 227-326, abril de 2000.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz; Natália Nunes. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- FENELON, Déa Ribeiro (org.). *Pesquisa em História 1* – Programa de Estudos Pós-Graduados em História PUC. São Paulo: Olhos D’Água, 1999.
- FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História Social: historiografia e pesquisa. *Projeto História*, São Paulo, v. 10, p. 73-90, 1993.
- FREIRE, Gilberto. *Rurbanização: Que é?* Recife: Massangana, 1982.
- GADON, Tânia Risério d’Almeida. Entre memória e história: tempos múltiplos de um discurso a muitas vozes. *Projeto História*, São Paulo, v. 22, p. 139-155, junho de 2001.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2000.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas de interculturalidade*. Tradução de Luiz Sérgio Henrique. 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 67-109.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GEERTZ, Clifford. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Tradução de Vera Ribeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005, p. 11-39.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GOLDMAN, Marcio. A Relação Afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; FISCHMANN, Lux Vidal (orgs.) *Povos indígenas e tolerância*. São Paulo: Edusp, 2001 (Seminário 6; Ciência, cientistas e tolerância II).
- GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. *Topoi*, v. 2, n. 2, p. 175-195, 2001.

- GUTIÉRREZ, Horacio *et al.* (orgs.). *Fronteiras: paisagens, personagens, identidades*. Franca: Unesp; São Paulo: Olhos D'Água, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais*. Tradução de Adelaine La Guardiã Resende... *et. al.* Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO (org.). *História geral da África*. Vol. 1. São Paulo. Ed. Ática/Unesco, 1982, p. 167-214.
- HAUCK, João Fagundes *et al.* (orgs.). O protestantismo no Brasil Imperial. In: *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 237-248.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HOBSBAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOGGART, Richard. *As utilizações da cultura: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora*. Lisboa: Ed. Presença, v. 1, 1973.
- HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil. In: DUSSEL, Enrique (org.). *História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. Tradução de Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 297-317.
- HURBON, Laennec. A Igreja e a escravidão moderna. In: DUSSEL, Enrique (org.). *História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. Tradução de Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 530-545.
- JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (org.) *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa* – vol. I e II, São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.
- JUNIOR, Benjamin Abdala (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso, 2005.
- LINEBAUGH, Peter. Todas as montanhas atlânticas estremeceram. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Anpuh, Editora Marco Zero, p. 7-46, 1984.
- LISBOA, Karen Macknow. Viajantes vêm as festas oitocentistas. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (org.) *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa* – vol. II. São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, p. 623-35.

- LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Projeto História*, v. 17, São Paulo, p. 63-201, novembro de 1998.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, Jose Guilherme C.; TORRES, L. de L. *Na metrópole: Textos de antropologia urbana*. São Paulo: Edusp, 2000.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.
- MARIN, Jéri Roberto (org.). *Religiões, religiosidades e diferenças culturais*. Campo Grande: UCDB, 2005.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- MARTINEZ CUESTA, Ángel. *História de los Agustinos Recoletos: desde los Orígenes hasta el siglo XIX*. Madrid: Avgvstinvs, 1995.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- MERONI, Fabrizio (org.). *As cidades, as culturas e seus desafios: o CCFC na Amazônia*. São Paulo: Edusc, 2008.
- MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDES, Edgar (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso, 2005, p. 71-103.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limítar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MONTERO, Paula. *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: Edusp, 2012.

- MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (org.) *História da vida privada no Brasil – Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 63-161.
- MOREIRA NETO, Carlos Eduardo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.) *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992 (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – Cehila), p. 63-120.
- NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O negro revoltado*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NEGRO, Antônio Luigi & SILVA, Sérgio (orgs.). *E. P. Thompson – As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PAULA, Sérgio Peres de. *Operários da undécima hora: os Agostinianos Recoletos no Brasil – criação da província de Santa Rita de Cássia e o impacto do Concílio Vaticano II*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, São Paulo, 2012.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia e rituais: relato de um percurso. *Anuário Antropológico*, Brasília, UNB, v. 41, n. 1, p. 237-248, 2016.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade. Relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes antropológicos* (UFRGS. Impresso), v. 32, p. 53-80, 2009.
- POMIAN, Krzysztof. História e ficção. *Projeto História*, São Paulo, v. 26, p. 11-45, junho de 2003.
- PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.
- PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História*, São Paulo, v. 14, p. 7-24, abr., 1997.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a História Oral diferente. *Projeto História*, São Paulo, v. 14, p. 25-39, fev., 1997.
- PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História*, São Paulo, v. 15, p. 13-33, abr., 1997, p. 13-33.

PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império*. Bauru, SP: Edusc, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005, p. 118-142.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. *No tempo das Irmandades: cultura, identidade e resistência nas irmandades do Ceará (1864-1900)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – PUC-SP, 2005.

RONCAYOLO, Marcel. Cidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 8, Região. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986, p. 397-487.

ROSA, Maria Cristina (org.); PIMENTEL, Giuliano G. de Assis & QUEIRÓS, Ilse Lorena Von Borstel. *Festa, lazer e cultura*. Campinas: Papirus, 2002.

ROUANET, Sérgio Paulo. *A razão nômade: Walter Benjamin e outros viajantes*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1993.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: O Cimi no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 235-275.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMUEL, Raphael. Documentação – História Local e História Oral. In: *Revista Brasileira de História*, SP: ANPUH/Marco Zero, v. 9, n. 19, set. 89/fev. 90.

SAMUEL, Raphael. Teatro de Memórias. *Projeto História*, São Paulo, v. 14, fevereiro de 1997, p. 41-81.

SANTANA, Charles d’Almeida. *Fatura e ventura camponesas: Trabalho, Cotidiano e migrações*. São Paulo. Anna Blume/ UEFS, 1998.

SANTANA, Charles d’Almeida. Trabalhadores rurais do Recôncavo Baiano: Memórias e Linguagens. *Projeto História*, São Paulo, v. 16, p. 193-209, fevereiro de 1998.

SANTOS JUNIOR, João Júlio Gomes dos; SOCHACZEWSKI, Monique. História global: um empreendimento intelectual em curso. *Tempo* [online], Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 483-502, 2017.

- SANTOS, João. A romanização da Igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992 (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – Cehila), p. 296-320.
- SANTOS, Raimundo. Rurbanização como estilo de desenvolvimento em Gilberto Freyre. In: *Anais do 1.º Encontro da Rede de Estudos Rurais*, 4 a 7 de julho, UFF, Niterói-RJ, 2006.
- SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e videocultura na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2000.
- SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meio de comunicação*. São Paulo: Edusp, 1997.
- SCHWARCZ, Lília Moriz. Viajantes em meio ao império das festas. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (org.). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa – vol. II*, São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, p. 603-619.
- SEVCENKO, Nicolau. *A literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Tradução de Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- SILVA, André Luiz da. *Faces de Maria – Catolicismo, conflito simbólico e identidade – Um estudo sobre a devoção a Nossa Senhora de Schoenstatt na cidade de Ubatuba*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – PUC-SP, 2003.
- SILVA, Antônio Zilmar da. *A oralidade deitada sobre o papel: homens, letras e vozes em trincheiras (Movimento armado em Fortaleza – 1911-1912)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – PUC-SP, 2004.
- SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). *Antropologia, História e Educação – A questão indígena e a escola*. 2 ed. São Paulo: Global, 2001.
- SILVA, Cândido da Costa. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.
- SILVA, Cristina Schmidt P. da. *E Viva São Benedito! A reconversão da festa popular: as formas da manifestação na cotidianidade*. Tese (Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Com. e Semiótica) – PUC-SP, 1999.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. As esquinas Sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca (org.). *Na metrópole: textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2000, p. 88-123.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu de. Da etnografia como experiência à antropologia histórica e por imagens. In: MARTINS, José de Souza *et al.* (org.) *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 2005, p. 255-269.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 77-95, setembro a dezembro de 2004.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina G. Almeida *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2012.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Tradução: Rosaura Eichenberg. Revisão Técnica: Antônio Negro, Cristina Meneguello e Paulo Fontes. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a Memória: questão sobre a relação entre História Oral e as memórias. *Projeto História*, São Paulo, v. 15, p. 51-84, novembro de 1997.

TIERNEY, Patrick. *Trevas no Eldorado. Como cientistas e jornalistas devastaram a Amazônia e violentaram a cultura ianomâmi*. Tradução de Bento de Lima. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

TINHORÃO, José. Ramos. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

TORRES-LONDÃO, Fernando (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil – Perspectivas históricas*. SP: Ed. Paulus, 1997.

TORRES-LONDÃO, Fernando. *A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

TORRES-LONDÃO, Fernando. Imaginária e devoção no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. *Projeto História*, São Paulo, v. 21, p. 247-263, novembro de 2000.

TORRES-LONDÃO, Fernando. Presença das ordens e comunidades religiosas na história do Brasil. Texto-Proposta para GT do *I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – Identidades religiosas e História*, organizado pela Universidade Estadual de Maringá-PR, no período de 7 a 10 de maio de 2007, Maringá-PR.

TUGNY, Rosângela Pereira de; QUEIROZ, Ruben Caixeta de (org.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

- TURNER, Vitor W. *O processo ritual – Estrutura e antiestrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.
- VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 1-12, dezembro de 1999.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima. Quem tiver ouvidos ouça: vozes e escritas no contexto do cristianismo primitivo. *Projeto História*, São Paulo, v. 26, p. 183-196, junho de 2003.
- VASCONCELOS, Regina Ilka Vieira Vasconcelos. Tempos e memórias. Caminhos para o sertanejo: quem conta histórias? In: FENELON, Déa Ribeiro *et al.* (org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho D'Água, maio, 2004, p. 247-262.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana: estudos de Antropologia Social*, vol. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: A Literatura Medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Educ, 2000.

Este livro foi impresso em abril de 2024.  
O projeto gráfico – miolo e capa – foi feito  
pela Editora Valer.