



Pés que Andam Pés que Dançam

Memória, identidade e região cultural na
esmolação e marujada de São Benedito
em Bragança (Pa)





**Pés que
Andam
Pés que
Dançam**

Memória, identidade e região cultural na
esmolação e marujada de São Benedito
em Bragança (Pa)

José Guilherme dos Santos Fernandes





APRESENTAÇÃO

Este estudo monográfico é fruto do apoio da Fundação Nacional de Artes, mediante Bolsa de Produção Crítica em Culturas Populares e Tradicionais, Edital de 2010, mas implementada efetivamente a partir de janeiro de 2011. O atraso no repasse de recursos, em torno de cinco meses, ocasionado pelos impedimentos do período eleitoral ocorrido no segundo semestre de 2010, fez com que parte da proposta inicial apresentada à Funarte ficasse comprometida, uma vez que, sem recursos, impossibilitou-se a aquisição de equipamento fotográfico de qualidade para execução do registro visual, acarretando em fotos que não puderam ter nitidez e gramatura suficientes, devido ao equipamento até então utilizado, para comporem a exposição visual a ser doada ao Museu da Marujada de Bragança (PA). Deve-se compreender, de chofre, que as manifestações em cultura popular não estão disponíveis a tempo e hora que deseje o pesquisador, uma vez que obedecem a uma lógica própria de temporalidade cíclica, ou seja, uma vez passado o momento de realização, e consequente registro, deve-se aguardar o próximo ciclo, que no caso da devoção a São Benedito de Bragança ocorre anualmente. Mesmo assim, procurei, ainda no primeiro semestre de 2011, no apagar das luzes dos prazos institucionais, retornar a campo e registrar algumas imagens, particularmente relacionadas à esmolação, ocasião em que as comitivas dos esmoladores partiam de Bragança para sua seara de oito meses pela região. No entanto, mesmo com todos os contratempos burocráticos e institucionais, que não se ajustam à temporalidade da cultura popular, devo declarar que é inegável a importância do apoio da iniciativa pública, e neste tocante a Funarte pode plenamente justificar o seu papel, pois de outro modo nenhuma garantia se pode ter de estudo e difusão de manifestação cultural dos chamados “grupos subalternos”, particularmente quando se propõe realizar uma abordagem crítica dos discursos que constroem as suas representações.

E em que implica a devoção a São Benedito no município de Bragança? Primeiramente, deve-se entender que a devoção está ligada ao advento das irmandades na colonização brasileira, que eram espécie de confraria que tinha o objetivo de proporcionar a devoção a um santo católico, reunindo pessoas a fim de manter o culto e proporcionar a constru-





culturais e de seus comentadores (outros estudiosos da devoção), realizei meus próprios comentários, tecendo grande rede de significados em que não espero ser o dono da verdade, mas uma das várias portas de entrada para a “visitação” a essa manifestação da cultura popular do Norte do Brasil. Enquanto procedimento de campo, realizei entrevistas com os participantes da devoção; utilizei documentos escritos sobre outros estudos já realizados, além de referencial teórico para sustentar minhas hipóteses e interpretações; realizei descrições etnográficas; enfim, procurei otimizar textos orais e textos escritos. Particularmente em relação aos textos orais, advindos das entrevistas, procurei dar um tratamento grafemático em sua transcrição, ou seja, não fiz transcrição fonológica, mas utilizei prioritariamente a norma da escrita, realçando, ocasionalmente, uma pronúncia ou outra em particular, como meio de destacar a origem social e espacial do narrador. Utilizei, via de regra, a categoria narrador para os entrevistados, pois trabalho com a narratologia, e nesta quem conta uma história é um narrador. Também, em relação ao oral, como maneira de dar igual importância à origem do oral ou do escrito, as vozes do narrador/entrevistado e do pesquisador/entrevistador devem ser marcadas distintamente no texto. Utilizei a fonte CAMBRIA na escritura de meu texto monográfico, mas no caso da transcrição da narrativa do entrevistado alterou-se a fonte para *Lucida Handwriting*, pois outro destaque deve ser dado ao texto de gênese oral, ou seja, procurou-se ressaltar a procedência diversa dos discursos presentes — cultura escrita e cultura oral — para chamar atenção que estamos face a um saber da ciência e outro da experiência. A opção por esta fonte no discurso oral é em decorrência dela simular, por seu caráter mais cursivo, o manuscrito, que em meu entender está mais próximo do corpo, como a voz, sem intermediação de instrumentos como o computador. Como referencial metodológico-filosófico utilizei a história cultural e social, a análise do discurso e a narratologia.

Essas opções teóricas e metodológicas me levaram a seguinte configuração dos capítulos. No primeiro capítulo – VOZES DO LONGE OU COMO SE CONSTRÓI A IDENTIDADE PELA MEMÓRIA – tratei da base teórica a ser utilizada no segundo capítulo, delimitando o conceito de cultura que serviu de suporte, vinculado ao caráter simbólico das representações da sociedade, não sem antes discorrer historicamente





interpretação do material, utilizando-me de categorias como heterogeneidade cultural, ideologia, objetos e atores sociais, imputando a estes valores e discursos transitórios entre a ambiguidade, a contrariedade e a contradição, categorias estas da Análise do Discurso (AD). Subdividi este tópico em “2.2.1 - A imagem do santo e as esmolas” e “2.2.2 - A igreja e os barracões”, conforme o objeto a ser analisado. Considero que objeto, neste trabalho, só existe em relação a um sujeito, a um ator, este compreendido como portador de um papel ativo em determinado acontecimento, ou circunstancia, como é o nosso caso, compreendido no mesmo sentido de papel social. Procuro inserir a devoção de São Benedito de Bragança no ciclo maior das devoções do catolicismo popular na Amazônia, tendo como base Maués (1995; 2005). Essas práticas da religiosidade tem como marca a ocultação de suas origens étnicas e raciais, o que é minimizado pelo assimilacionismo tratado por Ribeiro (1995).

Por fim, a conclusão – CONCLUINDO: RESSONÂNCIAS DO QUINTO IMPÉRIO OU COMO SE CONSTRÓI A REGIÃO CULTURAL – trata de caminhos para a compreensão do que foi estudado nos capítulos anteriores, mas não com a pretensão de encerrar a questão, por isso o gerúndio, enquanto processo, da palavra inicial. A tônica desta parte do ensaio é ratificar a hipótese de que se constrói uma região cultural por uma prática de grupos subalternos, não presos a delimitações de fronteiras geopolíticas, mas antenados nas relações pessoais e passionais que são geradas pela devoção, como o casamento de Rato, ou Gleidiston Farias, com Ana Lins. Concluo, mesmo que a priori, que a devoção de São Benedito demarca uma região cultural na Amazônia, que se soma à região cultural mais reconhecida neste espaço: além da região cultural ribeirinha, podemos crer em uma região cultural atlântica na Amazônia, tão antiga como toda a colonização da hileia, mas até então não reconhecida, o que é a contribuição deste ensaio monográfico, mediante o estudo de uma prática que enforma esta “nova” territorialidade.

Finalmente, quero agradecer enormemente a todos que se dispuseram a participar deste trabalho, principalmente a quem concedeu de livre e espontânea vontade entrevista a mim: Padre João Nelson, Careca, João Batista, Zezinho, Maria Moraes, Rosa Maruja, Rato, José Pajé, Nazareno; agradecimento especial ao povo de Carutapera, que me





Sumário

Capítulo 1

VOZES DO LONGE OU COMO SE CONSTRÓI A IDENTIDADE PELA MEMÓRIA	13
1.1 As Construções Identitárias da Cultura	21
1.2 As Formações Discursivas da Memória na Composição Narrativa	39

Capítulo 2

VOZES DO PERTO OU COMO SE CONSTRÓI A MEMÓRIA E A IDENTIDADE NA DEVOÇÃO	51
2.1 O Histórico e o Ritual da Devoção Beneditina: a v(e)oz da tradição	57
2.1.1 Breve relato etnográfico da devoção: esmolação e marujada	65
2.2 Tensionamentos na Devoção: a v(e)oz do Povo e a v(e)oz do Poder em memórias devotas	83
2.2.1 A imagem do santo e as esmolas	84
2.2.2 A igreja e os barracões	103

IMAGENS	117
CONCLUINDO: RESSONÂNCIAS DO QUINTO IMPÉRIO OU COMO SE CONSTRÓI A REGIÃO CULTURAL	129
REFERÊNCIAS	143





Capítulo 1

VOZES DO LONGE OU COMO SE CONSTRÓI A IDENTIDADE PELA MEMÓRIA

São Benedito, preto velho,
Protetor dos bragantinos,
Que todo o vinte e seis de dezembro
Vai carregado pelas ruas de Bragança.
Visitar os seus devotos...

São Benedito milagroso,
Que atende as preces da gente humilde,
E os pedidos da gente rica
E incansável vai fazendo favores
A toda a humanidade...





de, pelo estudo de Dedival Brandão da Silva, intitulado *Os tambores da esperança* (1994), bom exemplo de trabalho etnográfico, ou então como complementação à análise mais documental do historiador, o que já foi realizado competentemente pelo Trabalho de Conclusão de Curso do historiador Dário Benedito Rodrigues Nonato da Silva, intitulado *A essência beneditina: escravidão e fé na Irmandade de São Benedito de Bragança, do século XVIII ao XIX* (2002, não publicado). Mas também podemos estudar essa manifestação enquanto um fenômeno discursivo, o que é a proposta primaz neste estudo, ou seja, a constituição da manifestação da esmolação e marujada de São Benedito de Bragança é elaborada, além da prática da ladainha e das danças, das esmolações e marujadas, mediante uma correlação de forças entre praticantes (digam-se devotos) e as instituições envolvidas, por meio das representações discursivas que estes segmentos elaboram e co-elaboram, pois o discurso só se realiza face ao Outro. Assim, vou ao encontro do que Ayala e Ayala dizem:

Um ângulo privilegiado para situar as práticas culturais populares como parte da dinâmica cultural da sociedade como um todo pode ser a observação das diversas tentativas de controlar, adaptar e integrar essas práticas a um sistema cultural que se pretende homogêneo, bem como as várias formas de resistência e de oposição àquelas tentativas (1995: 60).

Partindo do princípio de que as tentativas de homogeneização e de resistência estão subliminarmente impressas nos discursos, no *como*

farinha de mandioca. Também foi a oportunidade de inserir, na região, os escravos negros, que, como se sabe, em todo Brasil foram engrenagem na máquina capitalista de produção. A vila foi elevada à condição de município em 1854. Essa longa trajetória da história de Bragança é marcada pela diversidade de práticas culturais, sejam as dos nativos indígenas, sejam as introduzidas por força da colonização, a exemplo das práticas advindas com os negros e sincretizadas por uma religiosidade afro-luso-brasileira. A devoção a São Benedito se insere nesse cenário de desenvolvimentismo da Amazônia, pois basta observar a data do Primeiro Compromisso da Irmandade de São Benedito de Bragança: 3 de setembro de 1798. A devoção ao santo é marcada pela esmolação, que vai de abril a 8 de dezembro, e pela marujada, a festa propriamente dita, que envolve dois momentos, nos dias 25 e 26 de dezembro: a procissão pelas ruas, em louvor ao santo preto, e a dança das marujas e marujos, marcada por ritmos diversos.



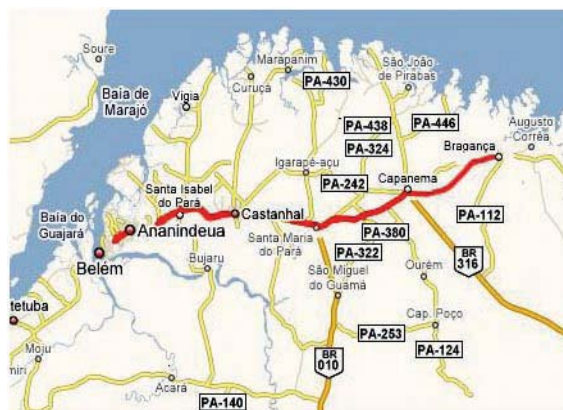


Imagem 1.1 – Localização da cidade de Bragança em relação à capital do Estado do Pará, a cidade de Belém.

Menos visibilidade tem a **esmolação**, que é mais distensa, ou seja, é realizada durante oito meses, a partir do mês de abril, em várias cidades e vilas no entorno de Bragança, num raio de 200 a 300 quilômetros, quando as imagens partem da igreja de São Benedito em Bragança (Im. 1.2).



Imagem 1.2 – Vista da fachada da igreja de São Benedito em Bragança





ideológicas, construídas em relação ao seu segmento social, histórico e cultural. Em outras palavras, uma formação discursiva – articulação orgânica e textual dos componentes de formação do discursivo narrativo – implica em uma formação ideológica – visão de mundo de um determinado segmento social. E estes segmentos sociais são os segmentos envolvidos na devoção a São Benedito de Bragança, aqui classificados enquanto devotos, esmoladores, marujos/as, instituições públicas e privadas. Evidentemente que essa taxonomia preliminar não significa que não haja interpenetrações entre esses segmentos, mas significa que há afirmações de identidades em dado momento, como também processos de identificações convenientes a um segmento ou outro, conforme o contexto de realização do discurso. Por isso, minha opção metodológica é por tratar a análise do discurso narrativo, entendendo como narrativa toda construção textual e verbal que se refira a um fato/factóide e que represente/revele um dado lugar de observação/envolvimento deste/neste evento e, por conseguinte, uma dada formação ideológica. Por que o texto verbal, seja oral ou escrito? Primeiramente, porque em nossa sociedade ocidental e positivista é o suporte semiótico mais aceitável como legítimo nas instituições, sejam acadêmicas, artísticas ou jurídicas. Mesmo quando observamos uma realidade, não descrevemos o evento propriamente, mas criamos uma representação do evento, mediante o filtro discursivo e ideológico das palavras. Vou tratar a palavra, seja em sua forma mais imediata – o verbal – ou em sua forma mediata – as construções imagéticas e imaginárias –, como tradução dos objetos e sujeitos em um sistema de significação, social e escrito. Em segundo lugar, na esteira da concepção de tradução, minha proposta é interagir percepções, ou seja, a partir da fala dos entrevistados e suas histórias orais de vida (percepção oral-auditiva), da observação com tom etnográfico (percepção auditiva, tátil e olfativa) e da leitura de documentos e textos científicos (percepção visual e, possivelmente, cognitiva?), vou produzir meu ponto de vista, minha versão sobre os fatos e os discursos, vou construir meu texto, que vem a ser mais um ponto de vista sobre o evento da devoção de São Benedito de Bragança. Por isso, privilegiando os encontros com o Outro **in praesentia**, mediante entrevistas





ta, o que me deparo, por vezes, é com o silenciamento de vozes que são participantes do evento, e aqui cabe meu compromisso de intelectual pretensamente orgânico, pois, para lembrar Jerusa Pires Ferreira, e reiterar essa condição e compromisso, cito abaixo:

Cultura é a *memória longa de uma comunidade*, considerando a capacidade de mudar e levando em conta os estados precedentes. Distingue nessa ordem de idéias o aumento do volume de conhecimentos, a redistribuição, quando há uma mutação do conceito daquilo que é um “fato memorizável”, e a valorização hierárquica daquilo que é registrado na memória. O esquecimento seria a terceira etapa da sequencia. A transformação de textos numa cadeia de fatos é acompanhada inevitavelmente da seleção e da fixação de determinados aspectos a serem mantidos (FERREIRA, 2003: 80)

E é ao encontro da memória, enquanto conhecimento, seleção e valorização que me disponho a tratar da devoção de São Benedito de Bragança. Lembrando que a história intelectual é antes a história de luta pela memória, como diz Ferreira, e também é a história de luta pelo não esquecimento e silenciamento de quem é posto à margem da história. *Voilà!*

1.1 As Construções Identitárias da Cultura

Para um entendimento mais apropriado de identidade(s), há necessidade de pensar o que seja cultura. Esboçar o conceito de cultura hodiernamente requer a compreensão da gênese da palavra, assim como a evolução da palavra e seus conceitos. Originalmente, o vocábulo cultura vem do latim *colo*, significando “eu moro”, “eu cultivo” no sentido de cuidar de algo/ alguma coisa. *Colonus* seria aquele que cultivava uma propriedade, uma terra, ao modo de um feitor. Daí advém, também, colonização enquanto a ação de cultivar. Com o tempo, a sapiência acumulada pela ação reproposta de *colo* origina *cultus*, que significa que o homem/sociedade que produziu conhecimento acerca de determinada terra já possui memória, no acúmulo do trabalho de tempos e que foi incorporado à sua





Segundo John Thompson (1995: 208), “a condescendência possibilita aos indivíduos em posição dominante reafirmar sua dominação sem declará-la abertamente”. Com Caminha, estamos diante de uma posição de dominação e valorização de sua cultura, em aberta defesa do etnocentrismo. Mas Thompson também afirma que uma das estratégias dos indivíduos em posição subordinada é a rejeição. “Rejeitando as formas simbólicas produzidas por seus superiores, os indivíduos situados em posições subordinadas podem encontrar uma maneira de afirmar o valor de seus próprios produtos e atividades” (THOMPSON, 1995: 210). É do litígio entre a distinção, que fazem os dominantes interiorizarem os demais, e a desvalorização, que fazem os dominados depreciarem as formas simbólicas dos dominantes, que surge a diferença cultural, mas com sabor de desigualdade social. Mas até lá muitos embates são gerados, pois, como lembra Bosi, “a colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do **colo**: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter seus naturais”. (1992: 15). Da mesma forma, Althusser (1985: 53) lembra o totalitarismo da empresa colonizadora quando diz que “a condição última da produção é a reprodução dos meios de produção”. Concluímos, neste momento, que a cultura nasce das antagônicas conjugações do verbo *colo*.

Modernamente, o conceito de cultura se bifurca, grosso modo, em duas concepções: descritivista e simbólica. Utilizamos, aqui, mais uma vez, o que propõe Thompson. Para ele, a concepção descritivista, inaugurada pelos historiadores a partir do século XIX, concebe cultura como descrição etnográfica das sociedades não-europeias, no afã de ordenar os estágios que levam da selvageria à civilidade da sociedade, o que Tylor chama de “sobrevivência na cultura”, e que são resíduos de formas culturais prévias “que atestam as origens primevas e bárbaras da cultura contemporânea” (THOMPSON, 1995: 172). A nosso ver, um eufemismo para distinguir culturas superiores das inferiores, e que, por vezes, faz pensarmos cultura de um patamar de cientista boquiaberto face ao exótico, mas que, na maioria dos casos, não compreende as formas de inserção do Outro na Natureza. A segunda concepção nos é mais cabível como





A modernidade nos põe à mostra que os cânones do eterno classicismo eram violáveis, e a modelização e imitação, antes de dinamizar a cultura, impunham o culto, pela catequese. A resignação, no Novo Mundo contemporâneo, passa a ser banida em todos os setores e a cor local se opõe aos pincéis da Metrópole. Mas nada seria, ou é possível, enquanto se considerar que existem formas simbólicas passivas, que devem, sim, ser passíveis do deslizamento, em busca de novos significantes, ou pelo menos, da ampliação dos antigos. É ir ao encontro de novos verbos e substantivos para se fazer a ação sobre a ideologia do colonizador. Porque a ideologia nada mais é que “modos pelos quais o significado mobilizado pelas formas simbólicas serve para estabelecer, manter e reproduzir relações sociais que são, sistematicamente, assimétricas em termos de poder” (THOMPSON, 1995: 203). A empresa colonial ativa as diferenças para realizar procedimentos de exclusão, proibindo o discurso que não é o seu, ou então rejeitando o que não é “razão”: todos os outros são os outros, os loucos, o que me faz lembrar de Foucault: “Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância” (1996: 10-11). Vale relacionar o discurso do louco em Foucault e as manifestações culturais de populações tradicionais, como é o caso da devoção a São Benedito em Bragança, uma vez que essas populações são ditas “primitivas” e suas práticas muitas vezes acolhidas como sem importância, ou quando muito são vistas do ponto de vista do exótico pelo “estrangeiro”, turista ou cientista, que, por um problema metodológico, não procura homologias entre os seus sistemas culturais e o dos devotos, ou seja, não encontra correspondências discursivas entre o eu e o outro. Caso típico da ausência de uma compreensão da cultura como produção de formas simbólicas e de poder, cultura apenas como desativismo alienígena.

Em minha compreensão, discursos nada são além de formas simbólicas que ativam sujeitos que praticam ações – estas, construídas pela relação entre substantivos e verbos, sujeitos e predicados. Em uma pa-





trabalho físico e psicológico (comportamentos, artefatos, senso comum e bom senso) realizado pelo homem em dado espaço e com seus pares, e que pela transitoriedade do tempo e pela multiplicidade dos espaços é transformado e fragmentado, não obstante guardar o passado na memória e no culto, para que exista a garantia da unidade entre os indivíduos, a fim de realizarem o processo dialético da existência.

E nesse processo dialético e dialógico da existência das sociedades podemos crer que o conceito de hegemonia é muito promissor. Porque a “negociação” que efetivamente ocorre no seio da cultura – seja a cultura pensada como relação entre sistemas culturais distintos, seja a cultura pensada em um único sistema cultural, em suas relações internas entre os grupos e classes componentes – é uma prática constante, obnubilada pela aparente coesão que existe entre e intra sistemas, que efetiva o discursivo de homogeneidade cultural. Não existe maior desfaçatez em se tratando de controle social e poder, uma vez que hegemonia não aponta para uma homogeneidade e sim para a tensão e relativização dos discursos que dão forma ao sistema: vale lembrar que nosso objeto de pesquisa não é a manifestação em si, mas como ela é construída por diversos atores sociais e seus respectivos discursos (igreja, irmandade, devotos, poder público).

Para nossa finalidade, entenda-se hegemonia nas condições modernas, um pouco distintas ao que Gramsci inicialmente considerou, ou seja, para o teórico italiano hegemonia seria o sistema de alianças que o operariado deveria criar para derrubar o estado burguês. Mais adiante, Gramsci coloca a questão da seguinte maneira:

Nas condições modernas, argumenta Gramsci, uma classe mantém seu domínio não simplesmente através de uma organização específica da força, mas por ser capaz de ir além de seus interesses corporativos estreitos, exercendo uma liderança moral e intelectual e fazendo concessões, dentro de certos limites, a uma variedade de aliados unificados num bloco social de forças que Gramsci chama de bloco histórico. Este bloco representa uma base de consentimento para uma certa ordem social, na qual a





construção da identidade cultural dos bragantinos. Porque nessa luta pela hegemonia é muito sutil, às vezes mais explícito, o sentido de etnocentrismo³ de segmentos na manifestação: existe uma tênue tensão entre o reconhecimento da esmolação como prática devota em relação à marujada, pois a primeira é vista mais como realização dos subalternos (pescadores, caranguejeiros, pedreiros e serviços gerais, profissionais sem qualificação escolar), enquanto a marujada é uma prática mais difusa, realizada pelos subalternos sim, mas também amplamente aceita pelos dominantes, inclusive travestidos de marujos no suposto pagamento de promessas ou na recepção de visitantes no decorrer da festa, em dezembro. Ao que parece, ao se falar de devoção de São Benedito em Bragança o público externo (daí quem constrói a identidade sobre a cidade de Bragança, a partir de símbolos previamente direcionados pela classe hegemônica local), na maioria das vezes, se refere à marujada, esta uma manifestação muito mais espetacularizada.

Uma figura importante para a ratificação da hegemonia são os intelectuais, ou melhor, aqueles que de alguma maneira dão organicidade para a sociedade, pois

cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (GRAMSCI, 1995: 3)

O que significa que qualquer grupo social, e por extensão cultural, com suas respectivas práticas, tem capacidade de se pensar, talvez

³ "(...) o etnocentrismo é o termo técnico para esta visão das coisas segundo a qual nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas e todos os outros grupos são medidos e avaliados em relação a ele (...). Cada grupo alimenta seu próprio orgulho e vaidade, considera-se superior, exalta suas próprias divindades e olha com desprezo as estrangeiras. Cada grupo pensa que seus próprios costumes (*folkways*) são os únicos válidos e se ele observa que outros grupos tem outros costumes, encara-os com desdém" (SIMON apud CUCHE, 1999: 46)





verdade que, a partir da linguagem de cada um, é possível julgar a maior ou menor complexidade da sua concepção de mundo” (GRAMSCI, 1999: 93). E ainda emendo: o julgamento da complexidade não considero no sentido de valorar o que é superior ou inferior, mas considerar que existem lógicas de mundo e cultura semelhantes, mas que não são consideradas como próximas simplesmente pelo caráter etnocêntrico da ciência e da cultura burguesa e ocidental, em franca discriminação contra seres agentes-pensantes das populações tradicionais e da cultura popular. Aqui quero dar ênfase ao fato de tratar, nesta reflexão, das lógicas em um patamar de aproximação linear, não hierárquica, por mais que, ao relevar o papel do intelectual orgânico nas culturas tradicionais e populares, privilegie a voz das lideranças da esmolação e da marujada: os esmoladores e as marujas que estão a frente e se destacam como porta vozes perante os demais de seus segmentos. Mas também quero afirmar a não idolatria das manifestações destes grupos populares e tradicionais, mas o que quero implementar é a crítica do senso comum, no sentido de apontar que na cultura popular existem resistências e conformismos, gerados pela hegemonia, em acordos e tensões entre subalternos e hegemônicos, inclusive com a permissividade também dos subalternos, para a garantia de sua sobrevivência e do pequeno poder que estes possam ter em relação aos dominantes e aos dominados de seu próprio grupo. Então, para a realização dessa crítica ao senso comum há necessidade de ouvir as várias vozes da devoção, pois, pela linguagem e o que ela representa e como representa, pretendo vislumbrar as homologias, as contradições e as contrariedades na constituição da identidade da devoção.

Considerando que a cultura é uma formação compósita de determinado grupo social – pelo menos uma classe hegemônica e uma classe subalterna – é que entendo a identidade como uma construção, um processo, uma vez que entendo a identidade como a série simbólica que caracteriza certa cultura, como um cardápio de ações, práticas, valores e características que enformam um dado *ethos* que marca determinado grupo social face aos demais grupos sociais. Ou seja, a identidade é uma





a noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciencia de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava (...) a identidade é formada na “interação” entre eu e a sociedade (2000: 11).

c) sujeito pós-moderno:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas (...) O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (2000: 12).

Podemos observar que a concepção de identidade transita entre o público e o privado. Isto significa que os modelos de sociedade em que essas concepções são objetivadas sofrem ingerências do que seja a realidade e quem pode sacramentar a instancia do legal e do legítimo. Em primeiro momento, o sujeito portador de uma identidade deveria ser o sujeito da razão, isto é, um sujeito forjado nas instancias do Iluminismo em que a educação escolar deveria ter a primazia, conferindo-lhe a capacidade de autodeterminação, autossuficiência e criticidade em relação aos demais e ao mundo. Por certo, é o sujeito que modeliza a vida burguesa moderna, com acentuado caráter individualizador e privado. Em seguida, surge o sujeito sociológico, oriundo de um momento histórico em que a burguesia começa a despontar sinais de saturação, pois o caráter privativo não dá respostas satisfatórias aos problemas de distanciamento e imobilidade entre as classes sociais, intensificados pela Revolução Industrial, e para que isso possa ser superado há a necessidade de se compor uma nova identidade, agora pautada em atitudes mais sociabilizantes, num misto de formação da identidade entre o indivíduo e a sociedade, por isso termos, agora, um sujeito relacional, mediado pela cultura, e que é dependente do público.





uma visão mais tradicional de identidade, a surgida com a concepção de estado-nação, esta mais estável, homogênea e etnocêntrica.

Mas, no fim das contas, o que podemos observar é que a concepção de identidade transita entre a raiz e o rizoma, pois, dependendo do contexto, há necessidade de afirmação de pertença única, particularmente no discurso de vanguardas e resistências, ou a conclamação para um processo de identificação adequado às pretensões de reconhecimento do outro, em discursos de inclusão e multiculturalismos. Vivemos, hoje, um processo de identidades abertas, que se ressignificam em conformidade com os interesses econômicos e políticos. Por isso se falar em identidade nacional, como construção do coletivo mais amplo e acordado com os interesses da nação, e identidade cultural, esta mais vinculada a grupos sociais integrantes de um estado-nacional, sem pretensões de reivindicar um separatismo político.

O que podemos observar na devoção a São Benedito em Bragança é a aparente priorização de uma identidade raiz, pois o Santo Preto é um dos símbolos do que se pode considerar como bragantinidade, termo utilizado pelos defensores de uma identidade essencialista de Bragança. Não faltam referências eruditizadas do termo bragantinidade, particularmente em textos literários de autores locais, como Gerson Guimarães (1937-1999), que publicou o artigo “Festividades, fatos e bragantinidade”, na revista *Região* (1998), de Bragança, em que tratava a questão da seguinte forma:

Vamos dar testemunho de que com a nossa bragantinidade queremos valorizar a nossa cultura, as nossas tradições, porque tudo isso atesta a evidência de que, como dizia o meu falecido amigo Heráclito Silv(i)a, “Bragança foi a terra que Deus criou para uma futura grandeza”. Mas para que isso ocorra tem que contar com o trabalho, com a determinação, com o decisivo apoio de seus filhos, natos e adotivos ⁵.

⁵ Disponível em <http://profdariobenedito.blogspot.com/2010/09/homenagem-memoria-de-gerson-guimaraes.html>; acesso em 17/05/2011.





b) descrições que legitimam uma realidade como imutável, o que cria a ilusão de que a realidade é e sempre será como o que se a(re)presenta. Basta notar os onze primeiros versos até a ratificação “é a bragantinidade”, aliás, frase atribuída a outro poeta, Jorge Ramos, já referido na epígrafe deste capítulo, e considerado criador do termo bragantinidade. Este mecanismo, contrário à narração que apresenta a realidade como um processo em constante transformação, é muito propício aos essencialismos, homogeneidades e estabilidades da identidade raiz;

c) exacerbação de sentidos e sentimentos, marcados pela sinestesia – calor, cheiro, cor, doces lembranças – e por conclusões passionais – “valorizar a nossa cultura, as nossas tradições”, “terra que Deus criou, para uma futura grandeza”, no dizer do texto acima de Gerson Guimarães;

d) sentimento de coletividade, pois se procura um sentido de pertença a uma nação, esta entendida como um grupo social que apresenta um senso de pertença a uma identidade, história e destino comuns. Daí o clamor ao sentimento de bragantinidade aos irmãos, aos filhos, ao povo.

Mas não pensemos que a devoção a São Benedito se estrutura unicamente em uma identidade raiz, de cunho sociológico, para lembrar Hall. Existe uma movência de identidades, não muito vislumbradas, e que são significativas para entendermos que, paralelamente e mesmo transversalmente, ocorrem outras identidades que não são marcadas por essa bragantinidade ou catolicismo oficial. Antes de mais nada, devemos destacar quem enuncia nesses textos acentuadamente erudito-literários que criam um sentido imutável da identidade bragantina, não uma perspectiva de transformações. Talvez seja uma questão metodológica na abordagem destes textos, uma vez que, como já apontamos, são descritivos por excelência, tratam de um presente eternizado em construções discursivas marcadas pelo verbo ser ou estar. Talvez para ampliarmos nosso sentido de uma identidade rizoma na devoção devamos auscultar os textos narrativos, daí procurarmos encontrar o sentido de identidade na devoção pelas narrativas etnográficas e de histórias de





riências dos devotos e seus respectivos lugares de enunciação, sejam os devotos das classes hegemônicas, sejam os devotos da classe subalterna, memórias marcadas por longo processo histórico e social de acordos e enfrentamentos. Como constituir esse arcabouço de memórias, mediante as diversas narrativas, conformadas por experiências particulares, é o que veremos no próximo tópico ao tratarmos de memórias e narrativas.

1.2 As Formações Discursivas da Memória na Composição Narrativa

A memória é a faculdade de reter as ideias, impressões e conhecimentos adquiridos anteriormente ao momento presente da rememoração, considerando-se a experiência individual, mesmo que ocorra a partir de um fato acentuadamente coletivo. No entanto, a memória só tem razão de ser por seu caráter de transmissão, ou seja, ela se constitui individualmente, a partir das experiências do sujeito retidas em suas funções psíquicas, mas adquire uma dimensão social por se tratar de ato interativo da cultura: eu narro sempre a outrem e, particularmente, em sua modalidade oral a transmissão requer obrigatoriamente um interlocutor, ou narratário, isto é, há necessidade de um ouvinte, pois não falo para o vazio. Por isso a memória assume um caráter de tradição, aprendizagem e poder. O que implica em dizer que a perda da memória, como a amnésia ou a afasia, “envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade, mas também a falta ou perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações que pode determinar perturbações graves da identidade coletiva” (LE GOFF, 1996: 425).

Considera-se, assim, que a memória é um sistema dinâmico de organização social, mesmo a despeito de seu caráter biológico e psicológico, e está pautado em atos mnemônicos de caráter narrativo, daí a função social da memória, “pois que é comunicação a outrem de uma informação, na ausência do acontecimento ou do objeto que constitui o seu motivo (JANET apud LE GOFF, idem: 424-425). E nessa condição de





ram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes (BENJAMIN, 1994: 114-115).

Essa experiência bélica, por mais subjetiva que tenha sido enquanto fenômeno da memória, significou uma atitude coletiva, daí Benjamin dizer que essa “experiência” não foi transmissível de boca em boca. Por mais que haja, em Le Goff, a distinção entre memória individual e memória coletiva, consideramos que a memória ocorre em um processo de mão dupla: está para o indivíduo assim como está para a coletividade, por isso cabe falar em memória individual e memória coletiva. Mas haveria duas memórias ou serão faces da mesma entidade? Primeiramente, o que consideraremos como memória! Diz Garcia-Roza, ao tratar da memória na Grécia Antiga, que “a função da memória conferida ao poeta por Mnemosyne é a de possibilitar o acesso a um outro mundo e de poder retornar ao mundo dos mortais para cantar-lhe a realidade primordial” (1990: 27). Daí podermos depreender que a palavra chave é lembrança, que está calcada na “realidade primordial”, das origens, por isso a ligação com o mito, mas este se vincula ao indivíduo, ao poeta, no caso, uma vez que Mnemosyne é a deusa grega mãe das musas, estas fontes inspiradoras dos poetas. Lembre-se de que a poesia tinha uma função capital na Antiguidade, como agente civilizador, ou seja, era uma maneira de ensinar aos jovens a natureza mítica e exemplar da sociedade. Portanto, a palavra memória, advinda do nome da deusa Mnemosyne, desde a origem retrata a natureza coletiva do evento, sem perder de vista o caráter individualizador da criação poética, ligada à história, epopeia, tragédia, lírica, música, astronomia, eloquência, comédia, dança, ou seja, à própria cosmogonia do mundo grego. Por outro lado, a transitoriedade, como função da memória conferida aos poetas, nos remete ao significado dos mundos relatados: o mundo dos mortos, do passado, e o mundo dos vivos, do presente, quer dizer, a memória estabelece a relação entre duas temporalidades.





Nos estudos sobre memória, nos diz Pollak:

Em sua análise da memória coletiva, Maurice Halbwachs enfatiza a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Entre eles incluem-se evidentemente os monumentos, esses lugares da memória analisados por Pierre Nora, o patrimônio arquitetônico e seu estilo, que nos acompanham por toda a nossa vida, as paisagens, as datas e personagens históricas de cuja importância somos incessantemente lembrados, as tradições e costumes, certas regras de interação, o folclore e a música, e, por que não, as tradições culinárias. Na tradição metodológica durkheimiana, que consiste em tratar fatos sociais como coisas, torna-se possível tomar esses diferentes pontos de referência como indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo, uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que, ao definir o que é comum a um grupo e que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais (POLLAK, 1989: 3).

Para Pollak aqui reside o tensionamento nessa abordagem puramente sociológica da memória. Esta abordagem sociológica (não que a memória não seja também social!) decorre do século XIX e sua preocupação com a construção dos estados-nação, pois a negociação entre memória coletiva e memórias individuais sempre pende a balança para o coletivo, pois político e campo de poder, uma vez que deve haver concordância tácita entre os pontos de contato das memórias individuais para que a lembrança do sujeito se torne um fato histórico, ou fato social, para lembrar Durkheim. Por isso, Pollak apela para uma abordagem, hodierna, mais construtivista e individualizadora da memória, no **como** uma memória é construída por várias versões, inclusive as **marginais**, e pelo modo de narrar:

Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e





opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes (POLLAK, 1989: 4).

E exatamente por ser um espaço dedicado à análise das memórias concorrentes que a instauração da história oral de todo não minimiza os equívocos concernentes ao que seja público ou privado, porque, ao que parece, alguns pesquisadores tentaram e tentam fazer da história oral uma solução para o impasse do “como realmente aconteceu”. O que se torna menos perigoso é aceitar o recurso à história oral como um método, dentre outros, que é passível de construir um modelo de interpretação do acontecido e encarar aquilo que pode parecer “distorção” do fato como uma possibilidade ficcional, ou seja, ficção não como se fosse algo mentiroso e não factível, mas um ponto de vista acerca do vivido, “modelizado” pelo narrado/narrador.

A tendência a defender a História Oral e usá-la apenas como outra fonte histórica para descobrir “como aconteceu” levou ao descaso por outros aspectos e valores do testemunho oral. Ao tentarem descobrir uma história isolada, estática e recuperável, alguns historiadores às vezes não levavam em conta as várias camadas da memória individual e a pluralidade das versões sobre o passado fornecidas por diferentes narradores. Na tentativa de eliminar as tendências e fantasias, alguns profissionais descuidavam-se das razões pelas quais as pessoas constroem suas memórias de modo específico e não conseguiam enxergar como o processo de afloramento de lembranças poderia ser a chave para ajudá-los a explorar os significados subjetivos das experiências vividas e a natureza da memória individual e da memória coletiva. Não percebiam que as chamadas distorções da memória, embora talvez representassem um problema, eram também um recurso (THOMSON, 1997: 62).





um modelo, ou seja, é o veículo promotor da tradição em certos grupos sociais, transmitindo a herança cultural de uma geração para outra, não só costumes e técnicas, mas também valores morais e espirituais. Por isso, o mito é uma narrativa modelar, que se estrutura, via de regra, assim:

CARÊNCIA / INTERDIÇÃO / VIOLAÇÃO (REPARAÇÃO DA CARÊNCIA) / CONSEQUÊNCIA OU DANO / REPARAÇÃO DO DANO.

Podemos ilustrar essa estrutura com a seguinte história modelar de contos de fadas: a angelical princesa deseja uma fruta (CARÊNCIA) de uma árvore proibida do bosque, distante de seu castelo (INTERDIÇÃO); então, sem ser percebida vai até o bosque e chegando lá encontra a bruxa má (VIOLAÇÃO), tendo como consequência a prisão em uma choupana (CONSEQUENCIA). O rei encaminha um guerreiro que combate a bruxa e resgata a princesa, trazendo-a de volta ao seu castelo (REPARAÇÃO DO DANO). Essa breve história ilustra como a narrativa é a construção de uma sintaxe baseada no desejo e realização do desejo, mediante um objeto desejado, no caso a maçã. Mas também reflete uma série de valores ligados a um contrato social, exatamente por essa razão que se instala o conflito. Isso fica latente quando se qualificam espaços e pessoas: a bruxa é má, mora em uma choupana, no meio do bosque, isto é, um espaço selvagem; a princesa é angelical e mora no castelo, este um espaço valorado, em nossa cultura ocidental, como positivo. De nada adiantaria que só tivéssemos a estrutura, pois toda estrutura necessita de uma história para se tornar factível, por isso que estrutura e história são duas faces da mesma moeda, em meu entendimento. Uma leva a outra! E a história, enquanto atualização, deve ser compreendida não apenas como uma nova fabulação para uma “velha” estrutura, mas também como a reinvenção pela palavra e pelo corpo, pois a atualização das estruturas é dependente da narração, ou seja, do ato de narrar, que está intimamente ligada ao narrador, à narração enquanto memória. Devemos observar que, a partir da estrutura, deve-se realizar a estruturação, ou seja, é na determinação do que seja o símbolo, enquanto entidade social, mais adequado ao todo da





Qual a saída para o impasse de ser passado, mas não a mera representação, todavia uma atualização do passado? Sem pestanejar, fazer da narrativa não somente um texto independente de seu narrador, mas compreender que narrar é atualizar, pois

as fontes históricas orais são fontes *narrativas*. Daí a análise dos materiais da história oral dever se avaliar a partir de algumas categorias gerais desenvolvidas pela teoria da narrativa na literatura e no folclore (PORTELLI, 1997: 29).

E dentre essas categorias diria, para reiterar Portelli, que a “velocidade da narração”, isto é, o modo de narrar, com antecipações e adiamentos das ações, e a “perspectiva”, isto é, o lugar de onde fala o narrador e qual seu envolvimento com o objeto narrado, são categorias fundamentais para entendermos a lógica de construção da representação e o *ethos* do narrador, mediante atribuição de valores a espaços e seres e qualificação positiva ou negativa das ações das personagens envolvidas na história. O autor chama a atenção ainda para o tom, o volume e o ritmo do discurso, e para as pausas, sejam gramaticais ou de fundo emotivo.

Portanto, entender a história/memória pela ótica da história oral é entender mais a construção de significados do que levar em conta os eventos. A validade factual dessa modalidade está na oportunidade de se ter uma nova visão, nova versão, a partir da ótica das classes não hegemônicas. E mesmo nesse caso, o leitor/ouvinte não precisa ter o ponto de vista do narrador, pois, vale lembrar, a narrativa consiste em vincular uma história a um narrador, o que implica em observar todas as atitudes persuasivas e ideológicas que o narrador adota em relação a sua história. Portanto, compreender a história como narrativa/narração é compreender que o que há é uma reconstrução, não uma reativação, e aquela é fruto da conjunção entre o que sucedeu e a inteligência do historiador:

Lo que los historiadores consideran “hechos” no es algo dado, sino algo que se construye. Ni siquiera los documentos, las fuentes o los archivos consisten en meros datos. Son buscados, establecidos e institucionalizados (RICOEUR, 1999: 97).





Capítulo 2

VOZES DO PERTO OU COMO SE CONSTRÓI A MEMÓRIA E A IDENTIDADE NA DEVOÇÃO

Neste capítulo serão tratadas as vozes que perfazem a devoção, considerando-se dois aspectos: as vozes do povo e as vozes do poder. Para tanto, levo em conta o que nos diz Hall quanto à caracterização dessas duas instâncias:

O povo versus o bloco do poder: isto, em vez de “classe contra classe”, é a linha central da contradição que polariza o terreno da cultura. A cultura popular, especialmente, é organizada em torno da contradição: as forças populares versus o bloco do poder. Isto confere ao terreno da luta cultural sua própria especificidade. Mas o termo “popular” – e até mesmo o sujeito coletivo ao qual ele deve se referir – “o povo” – é altamente problemático (...). Assim como não há um conteúdo fixo para a categoria da “cultura popular”, não há um sujeito determinado ao qual se pode atrelá-la – “o povo” (2003: 262).





que pertencendo a um processo histórico permeável entre classes, que o utilizam para diferentes interesses de poder, mas transacionais a fim de que haja a tolerância para a efetivação dessa manifestação, no caso a devoção a São Benedito. Porque esta manifestação, mesmo apresentando a homogeneidade em sua existência, é perpassada pela heterogeneidade de discursos que apontam contradições, o que é próprio de um processo hegemônico, eivado por grupos distintos, mas que tentam dar coesão ao bloco histórico¹. É esta natureza heterogênea da devoção de São Benedito que se objetiva em certos atores sociais, que flexibilizam seus papéis, ora como povo na circunstância social, ora como poder na circunstância ritual, como é o caso de Rosa Maruja e os Encarregados. Neste caso, estamos frente ao que podemos intitular processos de identificação, quando se adquire identidades diversas conforme as circunstâncias, em evidente relação de trocas e de poderes, gerando-se a identidade rizomática. Em outros papéis, como no caso dos foliões ou da Igreja, preserva-se uma identidade única em todo o processo, ou seja, não há a mobilidade social, o que acarreta em identidade raiz, ou seja, quando não há mobilidade no processo, independente da circunstância. Ao que parece, a mobilidade ou não, em relação às circunstâncias, depende da capacidade de cada ator social transitar entre o público e o privado, pois quem se identifica ou é identificado unicamente em um papel social menos poder tem de transitar e realizar acordos entre os grupos/atores sociais, portando-se com única identidade: acabam por ser um ator tipificado, sem individualidade, sem ter um caráter privado, por isso passa a ser observado unicamente em uma perspectiva perante o outro, por isso público.

¹ Entenda-se por bloco histórico, na concepção gramsciana, o seguinte: "A hegemonia tende a construir um bloco histórico, ou seja, a realizar uma unidade de forças sociais e políticas diferentes; e tende a conservá-las juntas através da concepção do mundo que ela traçou e difundiu" (GRUPPI, 1978: 78). O que significa dizer que a classe hegemônica domina a sociedade em sua totalidade, em todos os níveis: na base econômica e na superestrutura, em suas nuances política e ideológica. E deste último nível faz parte a religiosidade e as manifestações culturais, como a devoção a São Benedito de Bragança. Entenda-se, também, que nos referimos ao conceito de hegemonia em seu aspecto cultural, ou seja, hegemonia cultural.





de luta de classes pelo poder econômico em viés de uma ortodoxia marxista, mas a luta é também pelo poder simbólico, pelo reconhecimento de quem é liderança na devoção, por mais que haja o lado econômico, quando da arrecadação das promessas, que podem ser materiais ou monetárias. Daí decorre a outra circunstância, que intitulo de **social**, quando outra configuração pode ocorrer em relação aos atores participantes do evento da devoção a São Benedito. Na circunstância social é mais patente a divisão de classes no sentido do poder econômico, o que faz com que as relações de dependência se assumam mais no campo dos valores de troca.

Evidentemente que essas circunstâncias não são estanques, ou seja, há movência dos atores quanto a estarem tanto em uma como em outra circunstância, daí termos que entender a dinâmica dessas movências. Vejamos. Na circunstância **ritual**, a liderança no processo de hegemonia pertence à Igreja, à Irmandade, aos encarregados, a capitoa, ao Juíz e Juíza da festa e a Rosa Maruja³, que são os atores que conduzem o ritual e mantêm a unidade neste bloco histórico, seja pela autoridade secular, como no caso dos encarregados, seja pela capacidade que tem de conduzir e organizar a marujada e a esmolação; por isso são hegemônicos. Como subalternos no ritual temos os foliões e as marujas (os), que são conduzidos, em sua prática, pelos hegemônicos, quando das rezas e cortejos, na esmolação, ou quando das danças e procissão, na marujada.

Na circunstância **social**, as relações de poder estão mais marcadas, tendo a frente a Igreja, a Irmandade e os(as) marujos(as) mais

³ Tratarei Rosa Maruja como uma maruja que pertence à classe subalterna no sentido econômico, mas que representa um papel fundamental na liderança entre os esmoladores, mesmo que não seja muito considerada pelas marujas pertencentes, na circunstância social, à classe dominante, por ser diferente: em sua prática religiosa – está aparentemente ligada à umbanda, mesmo que difusamente; em seu poder econômico – menos abastada; e em seu modo de vestir-se rotineiramente – muitos anéis e adereços – e em sua indumentária de maruja. No entanto, ela se faz necessária, pois é quem faz a ligação entre a liderança em Bragança e as comitivas de esmoladores, quando estas estão dispersas pela região. Também RM é permeável nas oligarquias locais, conhecendo políticos e pessoas influentes e de posses na sociedade bragantina, sendo uma notável articuladora.





são, a cavalcada e o leilão, onde ocorrem mais nitidamente as disputas, particularmente quando estão postas em contato práticas tradicionais e inserções modernizantes: é o caso de novas indumentárias e vestuários apresentados pelos mais jovens e, quase sempre, mais abastados no decorrer da dança e na procissão, que são criticados pelos mais antigos, que acreditam que aqueles somente querem se promover sendo os diferentes, marcando uma posição social e espetacular durante o evento. Mas também na circunstância social existem os marujos e marujas que são oriundos das classes subalternas, por isso servem de massa de manobra aparecendo ao lado dos mais endinheirados, em geral políticos, empresários e servidores públicos de maior hierarquia, que fazem questão de afirmar sua complacência em relação ao subordinado economicamente. Aí estão também os encarregados, que se tornam simplesmente “povo” nesse momento. Caso particular é o de RM, que na circunstância ritual é poder, mas na circunstância social é povo. É um caso típico da permeabilidade social que é necessária para se manter o bloco histórico.

Após o recorte e determinação dos sujeitos que implementam a devoção de São Benedito, em Bragança, há necessidade de tratarmos mais detidamente desses sujeitos e das características e relações que estabelecem entre si, a fim de seccionarmos os seus discursos e tratarmos de seus imbricamentos e intolerâncias, considerando-se os aspectos históricos e sociais e, posteriormente, os aspectos antropológicos, como veremos a seguir.

2.1 O histórico e o ritual da devoção beneditina: a v(e)oz da tradição

A devoção a São Benedito, em Bragança, no Pará, tem sua provável origem por volta de 1798, quando ocorre o Primeiro Compromisso, ou estatuto, da Irmandade do Glorioso São Benedito, em 3 de setembro, daquele ano. É quase certo que, ao instituir-se uma manifestação, do ponto de vista legal, o que se fez foi a ratificação de um direito consuetudinário, pois a Irmandade foi a legalização de prováveis manifestações





A finalidade específica dessas confrarias era a promoção da devoção a um santo católico e a reunião de pessoas em torno dela estava ligada à manutenção do culto, promoção da festividade de um santo específico e construção de sua ermida, com recursos angariados pelos devotos que pagavam promessas por graças e milagres alcançados, num processo de arrecadação local, ou esmolação (2002: 9).

Com essa delimitação de função, tolerava-se a associação dos negros, mas limitava-se as funções desta, quase que unicamente voltadas para a devoção, inclusive favorecendo o enriquecimento da Igreja e o alargamento da fé cristã, mediante a construção de templos, como o foi da igreja de São Benedito em Bragança, e o arrecadamento de doações e dinheiro, durante a esmolação. Com isso, esvaziava-se o desejo de liberdade e “fuga” para os quilombos da região, como lembra ainda Silva:

com as notícias de “pretos fugidos amocambados” nas regiões de Santarém, Marajó, parte do Maranhão e Bragança, também em 1798, os senhores temerosos do que poderia vir a acontecer, caso lhes faltasse mão-de-obra e por medo das notícias de rebeliões escravas veiculadas por cartas, organizaram-se em torno do culto já existente e permitiram a fundação de Irmandades e organizações afins (como a Marujada e associações libertadoras de escravos), com o objetivo de reter sob sua tutela e poder os negros que viessem a implementar uma estratégia de resistência ou se amocambar com os rebeldes.

Comparando os documentos dos autos de devassa de 1764 e o Compromisso da Irmandade de 1798, percebo os nomes desses senhores e suas famílias, e alguns deles como proprietários de terras e de muitas posses na região, onde não havia registro de uma rebelião escrava (2002: 15)

Sob controle precípua da classe senhorial dominante, no decorrer de todo o século XIX, a devoção a São Benedito, em Bragança, só vai ganhar cores diferentes, relativas às lutas internas pelo controle e im-





tórico particularmente importante para a região, quando a sociedade civil local adquire grande autonomia, mesmo em disputa velada com a classe dominante da capital do estado. Observemos o que esclarece Rosário:

A história da cultura bragantina, a meu ver, sugere três períodos bem distintos a saber:

Primeiro, e o mais longo, vem dos inícios da colonização portuguesa até a chegada da Estrada de Ferro de Bragança, em 1908, com que se encerra simbolicamente o século XIX bragantino. Período Pré-Ferrovário.

Segundo Período, o que vai da chegada da ferrovia Belém-Bragança até sua retirada em 1966, pelo governo federal. Período Ferrovário.

O terceiro período é que ora vivemos, iniciado cronologicamente com a extinção da Estrada de Ferro de Bragança, em 1966, juntamente com as outras ferrovias por ato do governo militar instalado no Brasil em 1964. Período Pós-Ferrovário.

Rosário, referindo-se ao segundo período, o Ferrovário, exatamente quando inicia a disputa entre Igreja e Irmandade, nos diz ainda:

Esse período que dura intensamente mais de meio século, aproxima, a meu ver, na Zona Bragantina, as culturas erudita e popular. Foi o período do encontro da cultura local, tradicional, espontânea, folclórica e roceira, amalgamada no processo de colonização, com a cultura formal, erudita, institucionalizada, refletida na sociedade que se formara em Belém, como capital da Província, depois do Estado do Pará. É o período em que cresce o número de jornais e se criam revistas como a “Bragantina” e a “Bragança Ilustrada” que exaltavam a cultura formada de antigos senhores, escravos, índios e mestiços na sub-região do Caeté (2000: 156-157).

Descontados alguns conceitos e reflexões hoje questionáveis,





no período em que se dá a cisão entre Igreja e Irmandade. Quando a Igreja retomou seu poder perante a festividade de São Benedito, com o fim do processo judicial em 1988, a direção da nova irmandade intitulada Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança (IMSBB), formada em 1985, antes mesmo da vitória da Igreja, “buscava agora era a continuidade da marujada como uma organização civil, isto é, independente de vinculação católica, pois para os líderes do movimento ‘a marujada não teria nada a ver com religião’” (SILVA, 1997: 169). Isto significava que a marujada passou a se constituir como um grupo para-folclórico, com teor espetacularizante, de apresentação de danças perante turistas ou em eventos marcadamente de reforço da identidade bragantina.

Mesmo que tenha sido recentemente declarada como patrimônio cultural e artístico do Pará, o que garante certa manutenção da tradição, nada impede, por outro lado, que a marujada seja incorporada a toda uma dinâmica de espetáculo e de mercado, uma vez que passa a integrar um bem simbólico de reconhecida identidade do estado, como lembra Carvalho:

Em 2009, a criação da Lei estadual nº7.330, de 17 de novembro de 2009, declara a Marujada como Patrimônio Cultural e Artístico do Estado do Pará, como forma e manifestação cultural e artística do município. Isso significa que a forma de expressão, objetos, documentos, fantasias, danças e músicas da Marujada ficam protegidas sob pena de sanção, caso descumprida a Lei. Outra diretriz diz respeito à inclusão da festividade como evento a constar nos calendários histórico, cultural, artístico e turístico anual do Estado (2010: 77)

Portanto, o turismo nos coloca a frente de uma nova dicotomia: traz impactos favoráveis por um lado, mas desfavoráveis por outro. Por isso, mais recentemente, a necessidade de se construir um turismo sustentável, como afirma Carvalho:

O planejamento do turismo deve considerar um desenvolvimento sadio para a população autóctone, bem como contribuir





Este estudo pretende dar visibilidade também aos esmoladores, como parte de todo esse processo de construção da devoção de São Benedito em Bragança. Mas antes uma descrição mais etnográfica do processo.

2.1.1 Breve relato etnográfico da devoção: esmolação e marujada

Desde 1798, quando da fundação da primeira Irmandade de São Benedito de Bragança, até os dias de hoje, a devoção ao santo preto é crescente na cidade de Bragança, considerada a Pérola do Caeté, por estar às margens deste rio, no nordeste do estado do Pará. O crescimento da devoção está ligado ao fato da identificação do santo com a causa dos pobres e com o sentido de solidariedade, pois o jovem Benedito (1526-1589), descendente de escravos negros etíopes, nascido na Sicília (Itália), sendo cozinheiro e faxineiro da ordem franciscana de Palermo, na Itália, função subalterna, desde cedo, por sua condição social, procurou a humildade, a disponibilidade ao trabalho e a obediência aos preceitos da piedade, penitência e fé. Por isso, seu maior feito, que o notabilizou como santo, foi a constante doação de alimentos aos pobres, retirados da dispensa da ordem a que pertencia. Certa vez, ao carregar alimentos por debaixo de suas vestes, foi surpreendido por um superior. Quando retirou, escondidos, os alimentos estes se transformaram em flores, o que é considerado como um dos primeiros milagres do santo dos pobres. Mas os autênticos milagres do santo preto, em sua grande maioria “ainda” direcionados aos empobrecidos, agora não apenas suprem o alimento que falta à mesa, também suprem a saúde, o trabalho e a moradia, quando o poder público se ausenta. E essa massa de empobrecidos “ainda” é de mestiços e negros, tal e qual o jovem e santo Benedito, daí a identificação com o povo.

O ritual da devoção a São Benedito de Bragança inicia em meados de abril, quando as três comitivas de esmoladores se dirigem, respectivamente, a partir da cidade de Bragança, para leste, norte e nordeste – comitiva do santo da praia; para oeste e noroeste – comitiva do santo dos campos; e para o sul, sudeste e sudoeste – comitiva do santo das





panham ladainhas e cânticos de louvores, realizam a arrecadação de donativos para o santo, como pagamento de graças alcançadas pelos promesseiros (Im. 2.3).

Acerca dessa prática devota, da esmolação, no Pará, Carvalho já se referia em 1930:

Onde a musa cabocla se tem exercitado, embora fracamente, é nas festa dos Santos ou das Imagens, cousa muito comum. Tirando esmolas, pelos rios e lagos, para festejar os santos, padroeiro nas cidades e villas, e mesmo exclusivamente particulares, andam em canoas com caixas, “gambás” e bandeiras, diversos indivíduos durante dias, e até mezes, os quaes são chamados “foliões”.

A imagem acompanha a folia debaixo de um toldo de palha, ornada de fitas, e aos cuidados de um indivíduo chamado “mantedor”, que é também o encarregado ou gerente da expedição esmoleira (CARVALHO, 1930: 58).

O pagamento de graças às comitivas pode ser em bem material, normalmente animais para serem arrematados no leilão, ou em dinheiro, este arrecadado mediante o pagamento em talão com cartelas de 20 a 25 reais, dinheiro este que paga mensalmente o trabalho dos esmoladores e, o restante, é encaminhado para a Igreja.

A cada ano que antecede o ritual, os promesseiros dirigem-se ao pároco responsável pela organização da esmolação para solicitarem a presença da comitiva em suas residências, e assim é traçado o “roteiro de viagem” a ser seguido pelas comitivas no ano seguinte. A partir deste roteiro, o pároco convida o responsável por cada grupo, que é o encarregado, e que pode ter um sub-encarregado. Em geral, o encarregado é um folião experiente de anos na prática da esmolação, podendo também ser indicado, mesmo jovem, por ter responsabilidade e liderança, ou mesmo por ser filho de um encarregado mais experiente. O encarregado convida seus subordinados, os foliões – músicos, rezadores, cantores –, para comporem sua comitiva, em média de 10 a 12 componentes; também pode ter o promesseiro, que participa da esmolação não como





Tratando da chegada da esmolação em casa de promesseiro, assim descreve o folclorista bragantino Armando Bordallo (1906-1991):

É um dia festivo a chegada dos esmoladores. Eles são generosamente obsequiados nas residências dos promesseiros. O dono da casa hospeda não somente os esmoladores como os acompanhantes durante um ou dois dias. Os vizinhos se reúnem trazendo também as suas oferendas. As mesas de almoço e jantar se sucedem e o café é oferecido a intervalos regulares e freqüentes.

Ao chegar à casa de um devoto, só a caixa toca cadenciadamente – bem-bam, bem-bam, e assim levam o santo para a sala da casa, onde é logo improvisado um altar sobre uma pequena mesa. Se é tarde do dia, aí fica para passar a noite.

Mal escurece, depois do jantar, os tambores são percutidos chamando os moradores da vizinhança. Em dado momento, anunciando o início da ladainha, a caixa de santo é batida – bem-bam, bem-bam reclamando silêncio. Há um certo quê de místico, no toque dessa caixa, pois impõe silêncio e provoca respeito a todos os circunstantes.

Os rezadores ajoelham-se em frente ao altar improvisado, geralmente três homens, iniciando a ladainha, a três vozes, cantando a folia e fazendo coro as mulheres. Em seguida é rezada a ladainha propriamente dita e finalizando o bendito, sempre fazendo coro as mulheres e demais assistentes (1959: 49-50)

Bordallo nos oferece em seu estudo pioneiro, de 1959, um exemplo de folia, através da qual podemos observar a interação dos esmoladores com os donos da casa, com a comunidade, que os recepciona:

Deus salve dona da casa que encontrou São Benedito
Na sua casa de aurora
Bom Jesus seja consigo
Abra a porta do sacrário
Que eu quero rezar lá dentro
Eu quero pagar uma promessa





e faz firme o sentido de “irmandade”. Tendo a frente o encarregado, ou responsável, pela comitiva, procede-se ao ritual de rezas, de hierarquia ao servir-se o alimento e na lavagem das mãos, ao final, e ao agradecimento aos donos da casa pelo alimento.

João Batista, encarregado dos campos (2010), lembra que a ligação de São Benedito com o povo, particularmente com as crianças, tem uma explicação na origem do primeiro milagre do santo; disse-me que o santo *tirava a boia dos padres pra levar pras pessoas carentes, meninos pobres (...). até hoje é menino atrás de São Benedito, vão atrás da Comitiva, é muito menino. Aí o pessoal dá comida pra eles, dá almoço pra eles*. Nota-se que, na compreensão do encarregado, como devoto e esmolador, a atualidade da devoção está na atualização do mito de origem do santo São Benedito, que “existe” nos fatos que ocorrem durante a esmolação, seja a presença de meninos, ou mesmo de sinais que a imagem do santo indicia quando o dia “não vai ser bom” para a comitiva, tanto pela ausência de casas para esmolar como pela falta de comida: o santo se vira na mesa, fica suado; “então isso aí a gente não sabe o que é, o que não, mas a gente vê, né, algumas coisas”, afirma Batista.

E como Batista, toda uma região e uma população acompanham o santo em cortejo (Im. 2.10), pois os milagres não são um fenômeno privado ou individualizado, eles se repetem em todo um grande território, tornam-se públicos. Talvez daí seja decorrente a grande luta pelo poder em torno do santo: os milagres, as imagens, o dinheiro, os imóveis, enfim, tudo que decorre dessa ancestral devoção, é público ou privado, é do povo ou da Igreja? Quem deve ordenar e reger a devoção? Uma coisa é certa: o movimento popular, de caminhadas e ladainhas, em torno da devoção, em eterna tensão entre o que os devotos querem fazer e o que a Igreja determina que eles o façam. Seja na partida das comitivas, em meados de abril, ou na chegada da última comitiva, impreterivelmente em 8 de dezembro, é na romaria, ou caminhada, que se faz o sentido da esmolação, qual seja o de ser porta voz da





altar da igreja desce e segue carregada em seu andor por marujos promesseiros, vestidos de calças e camisas brancas, com uma fita vermelha no braço e no chapéu, cores que celebram o dia da festividade (...). As marujas, por sua vez, seguem em filas descalças, também trajando vermelho e branco. No início da procissão, constatamos algo espetacular: de um lado, um devoto dos irmãos do Santíssimo, carregando a cruz processional, símbolo do poder eclesiástico; e de outro lado, um marujo com sua veste tradicional, representando a significação popular. Sagrado e profano caminham lado a lado (2007: 23).

Os marujos e marujas tem sido a representação por natureza da devoção a São Benedito, tanto é que, no período da festividade, o turista diz que vem “ver a marujada em Bragança” e não participar da devoção e procissão ao santo. Pois a marujada – entenda-se não a participação devota de marujos e marujas – é aqui entendida como o vestuário multicolorido de homens e mulheres e as danças que estes praticam no barracão da Irmandade. Com o tempo, pelo caráter folclorizante dessa manifestação e circunstancia ritual, como já aludido, a marujada se tornou um símbolo de identidade bragantina, transformando-se em produto comercial e político.

Uma característica fundamental da marujada é que é o tempo do matriarcado (Im. 2.13). Se na esmolação existe a predominância masculina, capitaneada pelo encarregado, na festa da marujada quem conduz são as mulheres, tendo à frente a capitoa, cuja função é conduzir as marujas e marujos dançarinos no decorrer da procissão a São Benedito (26 de dezembro) e no Barracão da Marujada, onde, nos dias 25 e 26 de dezembro, apresentam-se os pares para bailarem ao som da roda, do retumbão, do chorado, da mazurca e do xote. Com indumentária com muitas fitas e brilhos, belo turbante que alude à coroa de realeza. Zumthor, acerca do ornamento e da indumentária que o corpo carrega, diz:

O corpo carrega a indumentária, o enfeite: indissociáveis (...). Tradições rituais interferem; ou, talvez, o ornamento se ritualiza: um limiar é logo ultrapassado. Além disso, não é mais o





posição estratégica, dão mostras da sua incontestada autoridade. A primeira com o bastão sempre é posicionada à direita, ficando a vice-capitã à sua esquerda (1997: 209).

Sempre dançando de pés descalços, em referência e reverência aos ancestrais negros escravizados que assim o faziam para homenagear ao santo e em respeito aos seus senhores, as marujas evoluem em passos e gestos circulares, em aparente harmonia entre si, mas ressalta Silva: “na fila ou mesmo no centro do círculo, nos atos de dança, cada uma faz por si. Isto muitas vezes reflete o grau de concorrência que se estabelece entre elas ao fazerem esses movimentos” (1997: 209-210).

No decorrer da evolução da roda, o grupo de marujas faz reverência às autoridades e público presentes, ou aos símbolos religiosos da Igreja. Em relação às autoridades, é uma maneira de manifestar a subordinação, disfarçada de respeito, em relação ao Poder, pois neste momento as marujas se caracterizam como Povo: as autoridades são políticos, Igreja, empresários, médios e altos servidores públicos, em uma palavra, a classe dominante, que contamina a circunstância ritual com a rígida hierarquia da circunstância social. No interior do ritual também se objetiva uma hierarquização, só que de gênero, pois os homens estão subordinados às mulheres:

Apesar de estarem vestidos com trajes rituais da marujada não podem ainda ser identificados como marujos, pois estão na dependência da abertura e do encerramento da roda, que assinala o início do ritual da dança como um todo, uma espécie de “abertura dos trabalhos” para que eles possam tomar parte.

Esse episódio é extremamente significativo por reforçar a ideia de que na marujada o papel da mulher é preponderante, cabendo a elas, mais especificamente à capitã e à vice-capitã, o exercício da organização e da disciplina (SILVA, 1997: 212).

O momento da participação masculina ocorre só no segundo movimento coreográfico, que é o retumbão, quando o homem sai da periferia do salão e adentra a roda, no centro, uma vez que ele é quem





Outro elemento definidor da marujada é o colorido e os adereços das marujas e marujos (Im. 2.17). As cores primordiais de marujos e marujas são o branco, o azul e o vermelho. O branco se faz presente como cor de fundo nas vestimentas, pois brancas são as saias e blusas e as calças e camisas, além de chapéus de palhas revestidos com tecido branco de malha de algodão ou com penas brancas de aves e pingentes. A esta vestimenta básica se aplicam laços e fitas multicores, broches e pulseiras, brincos e colares. No dia 25 de dezembro a cor predominante, além do branco, é o azul; já no dia 26 de dezembro o que predomina é o vermelho ao lado do branco. As cores são relativas ao nascimento do menino Jesus, mas também lembram o sangue vertido dos negros escravizados que originaram a devoção a São Benedito.

No dia 25 de dezembro realiza-se a cavallhada, que é a homenagem da população campesina (região dos campos) de Bragança ao santo preto (Im. 2.18). É na cavallhada que ocorre o momento de disputa entre as agremiações azul e vermelha, na tarde do dia 25 de dezembro. São jovens e senhores que disputam na arrancada em uma pista de terra batida a fim de saber quem mais vezes chega por primeiro ao final de uma reta. Cada vencedor da arrancada recebe uma fita conforme sua agremiação. Este ritual é nitidamente uma alegoria dos cavaleiros medievais em disputa, “é uma remota reminiscência da guerra entre cristãos e mouros” (ROSÁRIO, 2000: 141), nas palavras do historiador e folclorista Ubiratan Rosário.

Na tarde do dia 26 de dezembro realiza-se a procissão a São Benedito (Im. 2.19), momento primordialmente do catolicismo cristão, inclusive quando a Igreja mais nitidamente toma a frente do ritual, em caminhada, em média, de quatro quilômetros pelas ruas do centro de Bragança, tendo a participação ampla da população, boa parte em trajes de marujos e marujas, de pés descalços, pés que andam em romaria, mas que, depois de encerrado o lado religioso, serão os mesmos pés descalços que dançaram no barracão da Irmandade. No decorrer da procissão do santo, existe nítida hierarquia, pois no centro da caminhada estão as autoridades eclesiásticas, desde o simples padre ao bispo da





Tratando do carnaval, forma ritualizada de manifestação da sociedade brasileira, DaMatta esclarece que este é o momento por excelência de ocorrência da ideologia enquanto plano da realidade social que reflete o mundo de modo invertido:

O carnaval é mero reproduutor das formas universais que comandam (ou que se supõe comandar) o quadro dos conflitos da sociedade brasileira. Na teoria do reflexo invertido e da dramatização múltipla, porém, o ponto de partida é que o carnaval cria não só os seus vários planos, *mas seu próprio plano*. Ou seja, o carnaval – como o teatro, o futebol, o jogo e as situações em geral – inventa seu espaço social que, embora possa estar determinado, tem suas próprias regras, seguindo sua própria lógica (DAMATTA, 1997: 88).

O que é importante na teoria do sociólogo é a referencia à ideologia como processo de inversão e à capacidade de invenção de regras próprias presentes no carnaval, no caso em um ritual. Pois na devoção a São Benedito podemos observar a subjacente ideologia dos diversos grupos participantes, disfarçadas em aparente discurso religioso e de identidade, estes utilizados como senso comum que dá coesão aos diversos grupos sociais, sob o discurso da “bragantinidade”, daí a inversão. Entenda-se ideologia enquanto conjunto de ideias que racionaliza e mantém a dominação de determinado grupo social e legitima sua hegemonia, o que pode ser uma atitude de reciprocidade entre os grupos, manifestada nas circunstancias rituais ou sociais. A naturalização da relação Povo e Poder, na devoção, só é possível porque existe a criação de regras próprias, que imputam o papel que cada ator social deve desempenhar nas manifestações da devoção, por isso a hierarquização nos rituais da esmolação e da marujada, com dominantes e dominados.

Mas nem sempre de hierarquias marcadas sobrevive a devoção. Voltando às categorias rua e casa, DaMatta esclarece:

A categoria *rua* indica basicamente o mundo, com seus imprevistos, acidentes e paixões, ao passo que *casa* remete a um universo controlado, onde as coisas estão em seus devidos luga-





vado (interesse particular) e o público (interesse coletivo), valorando sua participação na devoção, mas ocultando este discurso na preocupação com a imagem, que não foi bem cuidada por alguns esmoladores no ano anterior:

O meu jeito é esse fazer o quê? Então, é a finalidade d'eu estar, né, dentro da comissão. Eu sou uma pessoa enxergada. Esse ano nosso encarregado veio me pedir que, não, pra mim não desamparar ele, pra mim ajudar ele, em todo momento que eu puder ajudar. Eu disse: "Tá. Tô firme e forte pra fazer isso com você, vamos na luta, vamos pra gente ver e trazer esse... o que num tivemos ano passado, nós só tivemos perca, né?". Então pra mim foi uma dor muito grande de toda maneira, de toda maneira, agora tu nem me pergunta por quê, o motivo pra num ficar muito... uma dor eu senti quando olhava pra imagem de São Benedito, o bichinho sujo, aquele carinho não tinha. Eu chego perto dele, eu abraço, eu beijo, eu chero ele, eu beijo ele, mesmo que nem eu sinto te beijando, te abraçando, sabe?

Além de tudo, estabelece uma relação de animização com o santo, instituindo-o como um personagem com vida própria, mas que merece o cuidado de alguém, que é quem é capaz de cuidá-lo, num sentido de "guarda" da imagem: ela abraça, beija, cheira, o santo. Por outro lado, Observe-se que o uso do termo "pessoa enxergada" a destaca em relação aos demais devotos, pois seu valor está na proporção de que tem mais interesse e esmero no tratamento da imagem, o que, mais adiante, será demonstrado em relação a toda a sua participação na devoção, seja na esmolação ou na marujada.

Em outro momento da entrevista, RM porta-se como fiel seguidora dos preceitos beneditinos, quando aceita a morte de uma filha como determinação divina, em que o santo intermedia para que haja o conforto pela perda:

O problema dela foi assim. Não foi tanto, eu pedia a ele (ao santo), mas eu sentia que ele não ia me dar esse retor-





a primeira entendida como espaço privado e a segunda como espaço público. E com esta compreensão passo à análise dos discursos mediante a tensão Poder e Povo, e público e privado, como qualificações dos diversos espaços e atores sociais. Portanto, RM é uma nítida portadora de discurso que transita entre o público e o privado, portanto também consegue manter a coesão na devoção, construindo, ao seu jeito, o bloco histórico, daí ser figura necessária tanto na circunstância ritual como na circunstância social. Mas vejamos, a seguir, como outras personagens, além de RM, ajudam a ratificar e dar equilíbrio a esse bloco histórico da devoção, por vezes distanciando o público e o privado, por vezes aproximando-os e até confundindo-os.

2.2 Tensionamentos na devoção: a v(e)oz do Povo e a v(e)oz do Poder em memórias devotas

Mesmo que aparentemente homogênea, daí ser passível de corresponder à identidade bragantina (enquanto raiz), a devoção a São Benedito é um compósito heterogêneo de várias identidades e discursos, com seus estatutos próprios e suas relações específicas. Neste tópico abordaremos a configuração dessa heterogeneidade, e a busca pela aparente homogeneidade, em razão da afirmação da bragantinidade, enquanto identidade.

Em primeiro lugar, e em razão da dissimulação em que se encontra a heterogeneidade dos discursos, há necessidade de elencarmos os objetos mediante os quais o subliminar da ideologia/valores perpassa. Para fins conceituais, entendo o objeto como coisa material para a qual convergem sentimentos, pensamentos e ações, e que está situada em uma dimensão exterior ao sujeito cognoscente e agente. Portanto, um objeto (lat. *objectus*, *us* 'ação de por diante, obstáculo que se apresenta aos olhos') só existe em relação a um sujeito, a um ator, este compreendido como portador de um papel ativo em determinado acontecimento, ou circunstância, como é o nosso caso, compreendido no mesmo sentido de papel social, conceito este já referenciando no início deste capítulo; o sentido de ator, no processo, está mais ligado à instituição do que ao





demais. A origem da imagem do santo tem suas amarras na história ancestral que se constitui em autêntica lenda, pois sua aparição, nas águas do rio Caeté, atesta uma procedência maravilhosa, mas ancorada em um determinado período histórico, o século XVIII. Essa origem meio desconhecida, mas marcadamente circunscrita a um meio familiar – ou seja, o São Benedito é de Bragança –, fez com que o santo passasse a ser considerado como “alguém” próximo, adquirindo, assim, a sua imagem um teor animizado em relação aos devotos. Como disse Rosa Maruja, *Eu chego perto dele, eu abraço, eu beijo, eu cheiro ele, eu beijo ele, mesmo que nem eu sinto te beijando, te abraçando, sabe?* Da mesma forma, Batista se reporta aos humores da imagem quando do período da esmolação:

e aí quando a gente vê, de manhã a gente vai, depois da alvorada, a gente olha de manhã, tem a impressão de que ele tá suado, ele tá olhando meio reverso, assim, por baixo, assim, do olho. Aí é o dia que a gente passa mal, a gente não tem condição. Aí num come nada e vai pernar mesmo, a gente perna mesmo. Mas o dia que a gente amanhece e olha, o santo tá sorrindo, tá alegre, ele num tá suado, num tá nada, tá alegre, com um sorriso, aí hoje a gente passa bem, hoje o negócio vai ser bom. São Benedito tá bem. Então, isso é uma, assim, uma pressão, uma coisa que vive na cabeça da gente.

O que observo é que para os devotos a imagem, por extensão o santo, é humanizada, apresentando uma relação de maior proximidade com aqueles que necessitam de milagres. Por sinal, segundo Maués, “a concepção a respeito dos santos é a de pessoas que viveram neste mundo e, por processos diversos, se santificaram após a morte. Está presente a ideia de pessoas que, durante a vida, praticaram o bem” (2005: 3). Isso faz com que as imagens/santos possam ser intermediadores entre os homens e deus, pois, como já foram “gente”, melhor intercedem. Como lembra Batista

Então, tudo que a gente pede, graças a Deus, a gente al-





O exemplo é uma categoria que faz com que o santo seja mais humanizado ainda, porque ele não é visto como uma entidade que quer o mal, quer castigar, mas que ensina pelo exemplo e por isso mantém a coesão social pela tradição de seus ensinamentos, pois, como atesta Batista, pelas colônias em que andou ouviu muitos “exemplos”, muitas histórias de manifestação do santo, mediante a imagem. Maués afirma que as imagens, que estão na terra e próximas dos devotos, são continuções do santo, que está no céu. O que é plenamente plausível no caso de Bragança, como já pudemos atestar no relato de Batista, corrobora-do por Maués abaixo:

As populações caboclas da Amazônia distinguem, por outro lado, entre o “santo do céu” e suas “semelhanças” ou imagens. O verdadeiro santo é aquele que está no céu, isto é, alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo nesse lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos “espíritos de luz”. Suas imagens ou semelhanças foram, na crença popular, “deixadas por Deus na terra”. Não obstante, essas imagens, por um processo que é, ao mesmo tempo, metafórico e metonímico, também participam do poder do santo do céu. Além disso, algumas delas, de um mesmo santo, são mais “poderosas” ou “milagrosas” do que outras (2005: 3-4)

Confirmamos a intercessão do santo também em estudo realizado por Souza, acerca de relatos de curas e milagres atribuídos ao São Benedito de Bragança:

Já pudemos observar alguns casos de curas atribuídas a São Benedito, que foi procurado quando o devoto perdeu a esperança nos tratamentos médicos. O apelo dos promesseiros ao Santo Preto e a confiança que depositam em sua intercessão, correspondem ao que o padre havia dito sobre o santo nunca decepcionar quem o procura (2011: 56).

O autor se refere, acima, ao Padre João Nelson, atualmente um dos responsáveis pela esmolação do santo e pela festividade, esta juntamente com a Irmandade da Marujada de São Benedito. Ao que parece,





traditórias – o salvador e o punidor ao mesmo tempo – mas que são plenamente aceitas como naturais, pelos usuários (aqui devotos), na constituição deste objeto. Portanto, não há contradição nessas características do santo, pois ele salva e pune para o “bem”: só castiga quem desrespeita a “ordem social” de sua devoção, isto é, quem desrespeita uma prática cultural. E para que isso aconteça é evidente que o usuário a ser penalizado deve ser participante do sistema cultural que aceita a devoção ao santo como algo “bom”. O que não ocorre com os praticantes de outras religiões, como alguns evangélicos, que são partícipes de outro sistema cultural religioso. Algumas vezes, estes veem a devoção ao santo como uma manifestação meramente profana, sem valor religioso:

geralmente às vezes tem aquelas pessoas que criticam, onde tem os evangélicos eles criticam mesmo: “olha esse pessoal, esse bando de vagabundo, não sei o quê, não procuram outra coisa”. Mas isso aí é outra história, né. Mas os promesseiro eles chegam conversam, chamam a gente pra brincar bola. Aí tem amizade, jogam um dominozinho, só coisas legais, né. É isso aí.

Nas palavras de Nazareno⁸, acima, notamos que a devoção não é plenamente aceita nas diversas comunidades em que os esmoladores percorrem. No entanto, de outro modo podemos entender que as comitivas realizam um evento integrador para aqueles que a aceitam em seu sistema cultural e de valores. Por isso, a esmolação, em particular, realiza o grande evento de unificação e integração regional em torno da imagem do santo (região cultural), pois, além do ritual propriamente dito, existe uma série de eventos em que os esmoladores interagem com as comunidades – jogo de futebol, jogo de dominó – e estabelecem um círculo de amizade, por vezes relações passionais que desatam em casamentos, como foi o caso de Rato, ou Gleidiston Farias, esmolador que casou, em Carutapera (MA), depois que a comitiva a que pertencia lá esteve: termi-

⁸ Manuel Nazareno de Souza Nascimento, 24 anos, serviços gerais. O entrevistei na saída do santo da praia, em 24/04/2011. Em junho de 2011, realizou série de apresentações no projeto Sonora Brasil, do Sesc, juntamente com esmoladores de outras comitivas, tocando tambor onça.





Mas se há ambiguidade na devoção à imagem do santo, também há a ocorrência de **contradição**, que é a negação observada na afirmação de determinado discurso, ou seja, um determinado sujeito ao afirmar seu ponto de vista acaba por negar seu próprio discurso, pois este não corrobora a prática de sua instituição. Isso ocorre quase sempre quando uma instituição tenta ordenar uma determinada prática, a fim de gerir, auferir algum lucro (monetário ou simbólico) ou expandir-se hegemonicamente, como é o caso da Igreja em suas tentativas de romanização. Antes com mais incisividade, agora mais tenuemente, a diocese de Bragança tenta o controle da devoção, mediante separação entre liturgia e festividade, o que nem sempre afirma uma coerência de suas tentativas. Segundo Padre Nelson⁹,

Agora já nos anos 90 pra cá que a coisa começou a se amenizar e hoje em dia há uma grande aproximação da igreja com a marujada tem uma relação muito boa e, inclusive na diretoria da festividade está gente da paróquia e gente da irmandade de São Benedito, da marujada e gente também da secretaria de cultura. Então na diretoria da festa entra a igreja, a marujada e a secretaria de cultura; é uma coisa boa, é uma festividade bem particular, né. Que tem o religioso e tem aí o cultural.

Mesmo que haja um equilíbrio na devoção, com a participação de diferentes setores da sociedade na festividade, nas palavras do pároco, há de se notar que existe uma marcante oposição entre o que seja “religioso” e o que seja “cultural”, o que faz com que o discurso acima queira aparentar um equilíbrio que é negado pela afirmação de separação entre duas práticas, como se isso fosse possível em se tratando de prática cultural. Em primeiro lugar, não cabe tratar a prática dos devotos como algo distanciado da liturgia católica, uma vez que os marujos/as e esmo-

⁹ João Nelson Magalhães, ou Padre Nelson, 41 anos, pároco da diocese de Bragança e responsável pela organização das comitativas de esmoladores e um dos diretores da festividade de São Benedito, desde 2005. É natural de Capitão Poço, mas tem ampla aceitação em Bragança, por se demonstrar um religioso mais acessível e que está em íntima relação com a população, tendo sido, inclusive, o segundo candidato mais votado nas eleições para prefeito municipal em 2008.





Eu num falo muito de sagrado e profano, eu num vejo sagrado e profano, nós somos corpo e alma. Então, pra gente ser completo, a gente tem que viver as duas coisas. Você num tá no céu ainda e você num é só da terra também, né. Eu vejo na devoção de São Benedito, pra mim, tudo sagrado: a dança é sagrado, o povo dança é pro santo, é dança pra pagar promessa na festividade. Então, eu vejo tudo sagrado. O profano eu vejo fora da festividade. É de usar outros meios, aí, outros jeitos, usando o nome do santo. Por exemplo, em São Benedito aqui não acontece, como no cirio de Nazaré, por exemplo, em Bragança. O povo sai fazendo propaganda de certas festas por aí, certas festas que a finalidade é gerar lucro pra uma pessoa ou pra um grupinho. Com grandes sons que trazem é doença para os ouvidos do povo, muita bebida e droga, usando o nome do cirio. Então, eu vejo a parte profana do cirio tá ali, quando você tá usando algumas coisas que vão de encontro ao evangelho. Não que seja contra a festa, contra a dança, a festa é muito boa, a gente dança, mas tem umas festas que a gente tá servindo e dando lucro pra quem? E o resultado que vem depois, né. Então dentro do que acontece na festividade pra mim tudo é santo, sagrado; então pra mim tudo é sagrado. Quem toca, quem bate o tambor, tudo tá tocando pro santo, pra Deus.

Observamos que a estratégia do Padre é primeiro incluir e depois excluir, em seu discurso, o que pode ser um indício de contradição. Por ter a voz da autoridade, parece falar por todo um grupo, o que nem sempre é ratificado pela prática, particularmente em relação aos esmoladores, como veremos adiante. Mas o que podemos notar acima? Primeiro que há a tentativa de não separar sagrado e profano, antes afirmando que não existe a separação na marujada, utilizando-se de uma referência cristã, da indissociabilidade entre corpo e alma, em clara alusão a um intertexto de autoridade, do catolicismo cristão. Além do mais, inclui-se a dança e a música na tradição religiosa da devoção, contrariamente ao que os ortodoxos cristão dizem, uma vez que na marujada existe





o outro, ficam com a cara meio ruim, não tá a fim de bater papo, né. Só vai ficar, só vai mesmo sair dali porque ele sabe que é obrigatório. Ele tem que sair. Ele tem que arrumar a sacola dele e mandar pra frente e daqui a pouco pega o santo com os tambores e as coisas e vai ter que ir pra outro lugar porque já tá agendado e não pode parar. Tem que sobreviver também, né?

Zezinho entende que a atividade de esmolação é uma obrigação para garantir a sobrevivência, o que é ratificado por Batista também:

É a esmolação é assim. Aí nós faz uma reunião com os padres e os encarregado pra discutir quanto que a gente recebe, quanto que nós vamos receber. Nós começamos a receber pouco, agora já tá oitenta reais para os folião e cem reais por mês, né. Isso é por mês. Eu pago oitenta reais pra eles todinho, no final de mês eu pago, e cem reais para o encarregado e o resto vai prestar conta na igreja. Agora na arrecadação que vai pra igreja nós temos direito de quarenta por cento que vai pra lá. Aí quando chega fim da caminhada, que nós vamos entregar tudo, aí eu vou prestar conta com tudo. Aí o padre me dá o dinheiro. Por exemplo, se der dez mil, quarenta por cento dá quatro mil pra dividir por dez. Às vezes os dez não vão, num chegam a caminhada toda; às vezes vão embora pela metade. Os que sai da igreja tem direito tudo, os que num sai num tem o direito. Aí vão repartir pra todos eles aquele dinheiro, né. Por igual! Aí dá oitocentos pra um, dá seiscentos, conforme a arrecadação lá dos quarenta por cento. Essa que é as coisas. Agora o leilão lá... que arrecada boi, galinha no leilão... e no ano do coisa, eu arrecadei quatro boi pro leilão, arrecadei dez (...) de criação e cinco porco, tudo pro leilão. Agora, nesse leilão, ninguém tem nada é só pra dar pra igreja. Nós só tem na chegada da igreja que nós entrega daqui da arrecadação, que vai daqui da esmolação, do talão que a gente tira também. Paga um talão de vinte e cinco, que era vinte agora é vinte e cinco. Desse talão aí a gente paga o pessoal e ajuda muito





não trabalhar num tem renda e o pessoal num tem dinheiro. Com isso se esvazia o mero discurso devocional da esmolação, pois a circunstancia ritual é um meio de sobrevivência e ganhar dinheiro. Neste aparte, vale lembrar Weber ao tratar da esmola: diz o sociólogo, referindo-se à prática protestante, que, para estes, “quem pede esmola estando apto ao trabalho, não só comete o pecado da preguiça, como também afronta o amor ao próximo” (2004: 148). Para o catolicismo, entretanto, o voto de pobreza é uma qualidade, e quem se identifica com a pobreza merece o reino dos céus. Assim é que dar esmola é uma qualidade do bom “cristão”:

até a crise do século XIV, o pleno emprego predomina, mais ou menos, na cidade medieval; e se o pobre deve recorrer à mendicância, esta é, se não louvada, ao menos reconhecida. Na igreja, as novas ordens do século XIII, dominicanos e franciscanos, denominam a si mesmas ordens mendicantes. O mendicante é quase que desejado na cidade, ele permite ao burguês trabalhar pela sua salvação, oferecendo esmolos (LE GOFF, 1988: 51).

Na esmolação de São Benedito observamos uma sobrevivência da mendicância medieval, ainda mais porque a ordem a que pertenceu São Benedito era dos franciscanos, além do que os escravos que organizam a irmandade no século XVIII não tem recursos próprios. Mas o que é intrigante é que, por outro lado, a esmolação se configura em um trabalho, na compreensão dos esmoladores, portanto, assim considerada a atividade, está mais próxima do que pregam os protestantes, segundo Weber: “Com certeza não para fins de concupiscência da carne e do pecado, *mas sim para Deus, é permitido trabalhar para ficar rico (...). Querer ser pobre (...) era o mesmo que querer ser doente, seria condenável na categoria de santificação pelas obras, nocivo portanto à glória de Deus*” (2004: 148). Portanto, quando se separa sagrado e profano, terrestre e celeste, Deus e homem, favorece-se a que não haja contaminação entre as instancias, e o que é permitido em uma não recebe tratamento isonômico em outra.

Outro aspecto em que notamos certa contradição é na condição





Mas, por fim, aponta a solução:

É um flertezinho, aí a gente já passou, já vai embora, né. São Benedito chega e sai, já vai sair hoje... quando é amanhã vão pra outro lugar. Depois vão pra outro lugar e aí as pessoas vão ficando, cada um em suas residências, em suas localidades e o São Benedito avança rumo a, a linha, linha do final do trabalho dele, né. Então, são coisas que vão acontecendo assim e que muita gente não se dá conta disso, né. Eu cansei de, cobreí muito deles e foi até muito enjoado, certas horas, porque eu não queria que, né, eu não queria pra mim, eu não queria pra eles, né. Mas todas as vezes que eu cobreí, quando eu era encarregado, eu cobreí em prol do bem de todo o grupo.

Principalmente com os esmoladores, em suas andanças quando estão distante dos olhares da Igreja e da sociedade bragantina, muitos problemas se apresentam porque existe a cobrança de que eles são porta-vozes de deus e da Igreja, quando de fato eles não tem autoridade e nem respaldo, da própria Igreja, para assim serem aceitos e compreendidos, tanto entre eles mesmos como em relação ao público que convive com eles. Como disse Batista, *porque em Bragança ninguém tá sabendo o que nós estamos passando.*

Porque, ainda em um passado recente, a visão que se tinha dos esmoladores, de parte da Igreja, era a de leigos e que não poderiam levar a imagem de São Benedito, por isso se deveria acabar com as esmolações do santo na visão do Bispo Dom Miguel, segundo Careca:

Ele alegava que São Benedito era levado por pessoas bêbado e que num era negócio e tinha que acabar com aquela esmolação. Se tu tinha uma promessa tu ia lá na igreja e pagava tua promessa, por exemplo. Se tu alcançou alguma graça em doação de dinheiro ia lá e botava num cofre; se tu tinha um... sei lá, um animal tu vendia e deixava lá. Era assim; achava, ele achava que aquele negócio das comissões sair, aquilo não era bem vindo porque tinha uma





com alguma “droga”. O que não se deve é tratar a questão de maneira muito simplória, pois existe complexidade na questão, em que os esmoladores são apenas a ponta, pois muitos outros atores sociais concorrem para essa configuração, seja no que ela tem de boa ou de ruim. São questões que se revestem de complexidade ou de boa vontade para que os tensionamentos possam ser equacionados, ou pelo menos minimizados. Como, por exemplo, a simples doação de uma camisa aos esmoladores, que os identifique com tal função. Rosa Maruja, quando estávamos em papo informal, em Carutapera (MA), ocasião em que a comitiva da praia lá se encontrava (maio de 2011), manifestou a preocupação de que eles tiveram alguma dificuldade para adquirir a camisa com a imagem do santo no peito e os dizeres “Glorioso São Benedito de Bragança” nas costas. Notei que uma simples camisa pode ter um amplo significado: 1) cria a identidade do esmolador perante o outro; 2) faz com que os esmoladores reforcem seu sentimento de pertença ao grupo da qual fazem parte; e 3) garante que os foliões são “porta vozes do bem”, não meros estrangeiros em terras distantes. Por que tanta dificuldade de se conseguir uma espécie de uniforme? O poder público não poderia fazer isso ou mesmo a Igreja? Esta é só uma simples questão, mas me ocorreu que outra, bem mais complexa, se coloca: qual a garantia de assistência médica a esses foliões, que levam em suas bagagens não somente roupas e a imagem do santo, mas a garantia de amplitude missionária para a Igreja, pois são arautos desta instituição, além de levarem o nome da cidade de Bragança aos mais distantes rincões, pois São Benedito é de Bragança, por isso os foliões são autênticos porta vozes também do município? Se ainda recebem alguma ajuda médica, quando longe se encontram, é porque todos sabem que são esmoladores e por isso devem ser tratados com dignidade. Mas a solução destas necessidades passa ainda longe de projetos da Igreja ou do governo municipal. Mesmo por algum tempo se queria acabar com as comitivas, mas hoje elas são toleradas, mas não muito consideradas, como lembrou Padre Nelson:

a igreja, por muito tempo, ela quis se livrar desse negócio pelo aborrecimento que a gente tem. A igreja oficial nunca





questão, uma vez que eles realizam um trabalho, e isso está muito bem discernido por eles, como uma verdadeira obrigação de ofício, a ser realizada em qualquer condição, como podemos perceber no relato de Batista:

Aí quando chega umas horas de meio dia, um solzão quente. Quando é sol é sol, quando é chuva é chuva. A gente chega por debaixo da chuva, todo molhado. Só não molha o santo porque vai debaixo do guarda-chuva, e mesmo assim ainda dá uns vento grande no campo, que é quando a trevoada da chuva... e é assim, é o jeito a gente enfrentar mesmo. A gente tem que sair porque na hora, na hora, é que a gente já marcou um compromisso na outra casa. Então, se a gente falhar, aí o pessoal já vai achar ruim. E aí quer que a gente pague as despesas, que fez todinho, e aí a gente tem que sair, ou chuva ou sol, mas a gente tem que sair.

O termo esmolação não está ainda dicionarizado, apenas esmola, mas com toda razão porque essa empresa dos esmoladores de Bragança será o próximo verbete a ser incorporado ao vernáculo, com o mérito de quem “faz por onde” criar uma palavra.

2.2.2 A igreja e os barracões

Outros dois objetos importantes para se compreender os discursos que constroem a devoção são a igreja de São Benedito e os barracões da marujada. Em relação ao primeiro, pode-se afirmar que existe imprecisão quanto à propriedade do espaço. Padre Nelson afirmou que a igreja foi construída pelos jesuítas, e posteriormente foi trocada pelo prédio da igreja matriz, Nossa Senhora do Rosário, este sim construído pelo negros, que, posteriormente receberam a igreja de São Benedito como espaço para suas devoções ao santo:

É, alguns interesses. Não sei como, numa viagem de dom Eliseu para a Itália, se reuniu um grupo, aí, e criou uma nova irmandade, a irmandade da marujada de São Benedito, uma irmandade civil. Uma associação civil, não





dos devotos e autêntico folião forjado em uma tradição secular, a propriedade é dos negros, ou seja, por mais que afirme ser “particular” o que depreendemos é que, para o encarregado, o prédio se enquadra em uma propriedade da tradição coletiva bragantina, uma vez que existe certa unanimidade em afirmar que a origem da devoção ao santo está arraigada em uma prática dos africanos escravizados. Conversando informalmente com o historiador bragantino Dario Benedito Silva, fiquei sendo conhecedor de que a igreja originalmente construída pelos negros foi a de Nossa Senhora do Rosário, atual catedral de Bragança, entre os anos de 1854 e 1886, sendo esta permutada com o prédio da atual igreja de São Benedito, que havia sido construída entre 1720 e 1760, pelos jesuítas e índios da região, pois a construção final da atual catedral ficou sendo maior e mais portentosa do que a igreja atualmente de São Benedito, o que causou a inveja dos brancos e fez com que eles forçassem a permuta com a igreja dos escravos. Sem entrar na seara de qual a versão verdadeira, e sem questionar o estatuto da verdade, entendendo que, no imaginário popular, há uma contrariedade, ou seja, existem posições contrárias em se tratando de versão sobre a origem do prédio, pois cada versão apresentada possui um conteúdo positivo, de afirmação de seu ponto de vista.

Mas pode-se depreender a contraditoriedade, uma contradição, na origem da devoção, aliada ao objeto igreja? Por certo que sim, pois a igreja de São Benedito ainda não se constituiu como paróquia, mesmo a despeito do santo preto ser mais festejado na cidade do que a padroeira, Nossa Senhora do Rosário. Como lembrou Careca:

A gente tem que ser realista, ver a realidade. Por exemplo, às vezes eu digo assim, num gosto nem de falar porque eles pensam assim. Tem muitas vezes que eles não querem aceitar que a festa de São Benedito ela é muito mais popular do que as outras festas, iguais à festa do cirio.

Padre Nelson reconhece a popularidade de São Benedito:

a padroeira da paróquia oficial é a Nossa Senhora do Rosário, padroeira também na lei do município é Nossa Se-





Não existe mais a Irmandade do Glorioso São Benedito. Segundo que eles acabaram foi com o barracão dos juizes e juízas. O que eles alegam? Que o barracão de juizes e juízas era pra ir o pessoal beber, dançar...

Antes, em cada barracão havia o almoço da juíza e do juiz da festa, espécie de cicerones que oferecem, nos dias 25 e 26 de dezembro, o almoço para as marujas e os marujos. Ainda hoje os juizes da festa são responsáveis pelo almoço, mas sua importância vai além de simples devotos, pois desempenham um papel político forte, marcado pela sua rede de relações sociais e pelo seu poder financeiro: “realmente, ser juiz significa ter um poder aquisitivo razoável para fazer frente às despesas” (SILVA, 1997: 236). Por isso há uma grande disputa em ser juiz e juíza (marido e esposa, em geral) da festa, advindo um teor extremamente hegemônico nessa escolha, pois frequentemente são escolhidos conforme as relações de amizade e compadrio e o acúmulo de posses.

Hoje, depois que a Igreja retomou a igreja e os barracões, as atividades se dividiram: no barracão maior ocorre o leilão das esmolos, no dia 26 de dezembro, e no barracão menor ocorrem as danças que compõem a marujada, nos dias 25 e 26 de dezembro. Nestes dois objetos/ espaços podemos observar relações de contraditoriedade na devoção. Notadamente no ritual da marujada e no ritual do leilão. Na marujada, mesmo a despeito do reconhecimento de ser um santo preto e ter sua origem com os escravos africanos, nega-se, ou esvazia-se, em certa medida, a origem afro, particularmente com a umbanda¹². Nas palavras de Padre Nelson, essa composição afro torna-se atenuada, pois parece haver a priorização da devoção católica:

Olha, a umbanda é uma expressão religiosa que vem da África, né. Candomblé, a macumba, tudo isso aí, e a devoção a São Benedito, nasce com os africanos. Então, o ritmo, o jeito de se vestir, tem muita aproximação. Tudo que é

¹² Segundo Salles (2003), São Benedito é identificado com o vodum Verequê, uma das entidades nos cultos jejes-nagôs do Pará, sendo também prestigiado no tambor de mina maranhense. Salles usa como referencia o romance *Subúrbio* (1937), de Nélcio Reis.





O que observo é que há ambiguidade do lado de Careca e contradição do lado da Igreja. Por quê? Careca reconhece que na devoção existem embutidas práticas da umbanda, não tanto pela aberta realização de relações com os orixás, mas pela presença de devotos que são praticantes da umbanda, com a presença, inclusive, de esmoladores que são pais de santo. Portanto, é natural a presença de duas práticas religiosas na mesma devoção, o que se configura no que já intitulei ambiguidade, ou seja, para Careca ou para Rosa Maruja é aceitável essa duplicidade de práticas, pelo menos são tolerantes. É claro que outros devotos condenam, e até mesmo depreciam o modo como Rosa Maruja se paramenta, como cheguei a ouvir “piadas” nesse sentido, mas precisam de seu exemplar envolvimento com a marujada e a esmolação, por sua dedicação e empenho. Mas do lado da Igreja parece haver contradição, pois são resistentes a aceitarem que existe origem afro religiosa na devoção, e esta é negada a partir do momento em que tudo se transforma em “homenagem a São Benedito”. Não em Bragança, mas em Belém há estreita vinculação de São Benedito a Verequete, entidade da umbanda, em relação de sincretismo religioso. E tudo que possa representar uma certa concorrência de origem fica diluído como se fosse “cultural”, ou seja, a tolerância com a marujada ocorre porque ela não vem a ser uma “prática” de outra religião, pois ela é tão somente louvor ao santo, e nessa condição é apenas “folclore”, não é o lado religioso, este sob responsabilidade da Igreja. Lembra Careca, ao assumir a presidência da Irmandade atual (1991), que convenceu o bispo à época, pela continuidade da marujada ligada à festividade do santo, considerando esse aspecto:

nós dançava num barracão ao lado e pra veneração a São Benedito. Mas aí foi o que aconteceu, ficou a diretoria da marujada, ficou a diretoria da festividade que até hoje tem essa divisão. O padre João Nelson, agora, é o presidente do religioso e eu sou o presidente cultural, né.

Essa diluição da origem afro na devoção lembra o conceito de assimilacionismo de Darcy Ribeiro, que classifica esta estratégia de dominação como pior do que o *apartheid*; este, mesmo isolando o alterno,





uma prática de reconhecimento da pobreza e são necessárias para a sobrevivência de quem vive para a missão de ser religioso, com o voto de pobreza. Só que as esmolas se transformam não em alimento, como sobrevivência – lembre-se do pão de Santo Antonio –, mas em mecanismo de representação de classe social: em 2009, um cacho de pitomba, fruta da região, foi vendido por 1 mil e 200 reais! O leilão é espaço de demonstração de poder aquisitivo e político, como lembra Silva:

O leilão se constitui numa forma simbólica que (...) se caracteriza por mostrar de maneira visível como determinados bens simbólicos são apropriados por agentes rituais, que acabam por se transformar nos legítimos promotores da festividade. Ao transformarem o valor de uso dos bens ofertados ao santo em bens de consumo (...), legitimam o seu poder e o seu prestígio social (1997: 223).

Se o valor simbólico fica com a elite da sociedade local, que demonstra que tem a capacidade de liderar a festividade e, com isso, mostrar aos demais que tem posses e deve continuar a frente do ritual, já o valor venal pertence à Igreja, que fica com o montante arrecadado no leilão, destinando pequeno percentual para a Irmandade da marujada, segundo Careca:

Aí quando é o leilão, por exemplo, o leilão é dia vinte e seis. Aí o leilão, por exemplo, deu quinze mil o bruto daí desse leilão, sai uma porcentagem pra marujada, sai uma porcentagem pra cura, né, que é do bispo. Sai uma porcentagem pra diocese, sai porcentagem pra manutenção da igreja de São Benedito e assim é divisão que deve ser feita. E melhorou, num melhorou totalmente, né, mas melhorou depois que ficou assim, diretorias distintas, né.

O reconhecimento de que a separação entre “ritual religioso” e “ritual cultural” melhorou a condição da Irmandade parece diluir as tensões porque o dominante passou a ser visto com resignação respeitosa por parte do dominado, e aquele passou a ver este com condescendência, realizando certas concessões para que a hegemonia pudesse





Talvez aí resida o problema da banalização do multicultural, mesmo que tenhamos necessidade de continuar afirmando a necessidade da diversidade cultural, pois diversos nós somos: a questão é que qualquer resistência, no capitalismo, torna-se produto, e ao se tornarem produtos esvaziam-se as resistências, ou o que poderia ser resistência potencial. Por isso devemos estar de olho nas estratégias de controle, adaptação e integração da cultura popular, pois estas minimizam as diferenças, muitas vezes dissipando (ou dissolvendo) justamente o que marca a qualidade dessa cultura: é popular porque traz em sua constituição a heterogeneidade, com a presença de variada senda de sujeitos culturais, mas que devem ser apreciados em um caráter homológico entre as culturas compósitas. Talvez aí faça sentido se afirmar pelo multiculturalismo “crítico” e não um multiculturalismo de mercado.

E essa estratégia da dissipação/dissolução do heterogêneo está desde sempre na história da devoção a São Benedito, e mais, diria que na história social brasileira, particularmente em um elemento: o branqueamento. Se por um lado valoriza-se uma determinada participação no evento, por outro lado essa valorização não dá a medida da importância dos diversos segmentos, em verdade “desvalorando” a importância de origem e constituição de cada um. Por exemplo, posso afirmar que a devoção a São Benedito sofreu um “branqueamento”, pois o negro está apagado, ou muito tênue, em sua constituição, em nome da mestiçagem. Vale lembrar Salles:

Na Amazônia (...) a contribuição cultural do negro é sistematicamente diminuída, e até negada, no conjunto dos seus valores constitutivos. O negro, menos ainda que o branco europeu, vale dizer o lusitano, quase nada teria deixado de sua presença na região (...). Mas é bom lembrar que, para haver difusão cultural, basta que o que se transmite à comunidade mereça a aceitação coletiva e que qualquer amostragem de dados etnográficos e folclóricos comprovará que o negro contribuiu, em larga escala, para dar mais amplo embasamento à cultura regional (1971: 67).

E na devoção essa contribuição, pouco tratada ou tratada minimamente, está presente na própria origem da devoção, pois foram os





E o mais interessante, e contraditório, é que, a despeito da campanha civilizadora, se reforçou, no decorrer da colonização, uma política de casamento interétnico, e posteriormente, já no século XX, era comum que os mestiços e negros pretendessem o casamento interétnico com brancos: minha família é prova disso, quando minha bisavó sempre pedia à minha mãe que casasse com branco, “para limpar a raça”.

No entanto, mesmo com todas as adversidades, a presença do negro na devoção a São Benedito é inquestionável, talvez porque o santo preto, a própria imagem, não tenha se corrompido a um sincretismo mais banal, conservando-se como negra. Lembra Cascudo que

É um dos índices do negro católico sem instrução sudanesa a devoção a São Benedito, que não foi aculturado com os orixás, permanecendo na sua personalidade anterior e pura (...). A exclusão de São Bendito do panteão jeje-nagô no Brasil constituirá ainda uma defesa dos seus orixás, escolhendo os santos brancos como impossibilidades de personificação africana viver neles aos olhos da fiscalização repressora dos amos e policiais. São Bendito lhes sugeria uma espécie de orixá católico, fisicamente lembrando os santos da costa africana (1999: 155).

Pode-se entender que São Benedito vem a ser uma resistência da cultura afro religiosa, uma vez que não se sincretizou, como os demais orixás, com os santos brancos. Ou podemos entender, de outro modo, que São Benedito já nasceu sincrético, pois é, no dizer de Cascudo, um orixá católico. Talvez por isso o reconhecimento popular, pela aparência física com os “santos da costa africana”, uma vez que o povo, enquanto categoria dominada nas relações de poder, constituiu-se, prioritariamente, pelos negros e mestiços: não esqueçamos, para lembrar Ianni, que raças e classes sociais no Brasil estiveram irmanadas desde sempre. Também, como um dos possíveis motivos para o “não sincretismo” beneditino, a suas qualidades, na origem, de santo pobre e cozinheiro, qualidades afeitas aos subalternos, via de regra. O sincretismo visa colocar em patamar de igualdade e de importância os orixás com os santos católicos, e para que isso aconteça essa correspondência deve levar em





Imagem 2.1 – São Benedito com flores, à esquerda, em casa de promesseiro (Bragança) e São Benedito com o menino Jesus, à direita, na Igreja do Rosário (centro da cidade do Rio de Janeiro)



Imagem 2.2 – Mapa da área de movimento da esmolação de São Benedito, a partir da cidade de Bragança. (Fonte: google maps)





COMITIVA DA PRAIA



Imagem 2.4 – Bandeiristas movimentando os estandartes de São Benedito





Imagem 2.7 – As crianças e os tambores: esmoladores de “amanhã”



Imagem 2.8 – Mãos e preces no altar de São Benedito





Imagem 2.11 – Chegada da imagem de São Benedito pelas “águas”: romaria fluvial



Imagem 2.12 – Chegada da comitiva da praia à Bragança, ladeada pelas marujas





O ANTIGO BARRACÃO

Imagem 2.14 – Barracões da Marujada: acima



Imagem 2.15 – Roda de marujas no salão





Imagem 2.17 – Maruja com vestimenta típica do dia 26 de dezembro, com predominância da cor vermelha



Imagem 2.18 – Devotos na cavalcada, no dia 25 de dezembro





CONCLUINDO

RESSONÂNCIAS DO QUINTO IMPÉRIO OU COMO SE CONSTRÓI A REGIÃO CULTURAL

Após a análise e interpretação¹ dos discursos que constroem a devoção a São Benedito, em Bragança, parto para a interpretação da hipótese que considero neste ensaio monográfico: a devoção a São Benedito

¹ Quero deixar claro que análise e interpretação, mesmo que sejam distintas, caminham juntas e são consecutivas no meu entender. A análise são os procedimentos instrumentais responsáveis por descrever a composição do objeto a ser analisado, sendo, no caso dos estudos da linguagem, realizada a partir do próprio objeto (endógena) ou das condições sociais e históricas de produção do objeto (exógena). Acredito que a maneira mais adequada de realiza-la é considerar os dois aspectos, ou seja, considerar que a linguagem é mediação entre o mundo concreto e a concepção de mundo dos usuários de determinada linguagem ou representação. Mas a análise só tem sentido se encaminhar-se para a interpretação, considerada aqui como a lógica que o interpretante quer imprimir ao que deseja ver representado, ou seja, interpretar significa dar um sentido ao objeto, segundo os valores e ideologias impostas pelo contrato social do qual o interpretante participa. Vou ensaiar uma explicação para a formação da palavra **interpretação**, que sugestione o sentido que quero aqui utilizar; é mais uma visão subjetiva: parece ser formada pelo prefixo latino **inter-**, que significa posição intermediária, reciprocidade, e o elemento de composição **preter-** (do latim *praeter*), que significa além de, que transcende. No caso desta pesquisa, os procedimentos analíticos do capítulo anterior estiveram voltados para a história social e cultural, a análise do discurso e a narratologia.





né? Nessa, nessa altura passa um menino. Aí ela chama, ela chama, ele veio me tirar debaixo da terra. Num sei, num sei como, num me lembro e num sei como foi pra eles me tirarem. Eu, uma pessoa, sempre fui forte, assim, gorda, né. Aí eles me tiraram debaixo da terra, num sei como. Quando eles tiraram me sentaram, assim, num banquinho. São Benedito tinha passado nessa semana em casa.

E por que considero uma narrativa épica a devoção de São Benedito em Bragança? Primeiramente porque o pagamento de promessa é a ação unificadora entre o indivíduo e o coletivo, entre a natureza lírica e a natureza épica dos discursos dos devotos: o que os diferencia é o caráter valorativo da narração, do ato de narrar, assim como o papel social inerente a cada sujeito na devoção, se hegemônico ou subalterno. De qualquer modo, unificam-se, em cada narrativa devota, os sentimentos e valores no relato ou apresentação de ações, isto é, há como uma fusão entre estado lírico e estado épico, estados estes que têm sua complementação pela tensão da narração, ou estado dramático, este presente no momento da entrevista, da rememoração, da enunciação entre narrador e ouvinte (entrevistador), na construção da narrativa oral, uma vez que a oralidade pressupõe, obrigatoriamente, a existência, no mínimo, de dois indivíduos, *in praesentia*. É como se os três gêneros literários estivessem presentes na memória e no ato da devoção, e na construção de uma representação que transita entre privado e público, pois ao rememorar o que o levou à devoção o sujeito mobiliza a função referencial, ou seja, a 3ª pessoa do discurso quando “fala de **algo**” (gênero épico). Mas o falar sobre algo é motivado por ter experienciado o fato, pois utiliza a 1ª pessoa do discurso, via de regra, ou seja, o “**eu** fala” (gênero lírico). Por fim, ao transmitir suas memórias “fala a **alguém**”, mobilizando, assim, a 2ª pessoa do discurso (gênero dramático), interlocutor este que é determinante para a construção da narrativa.

A partir da construção narrativa discursiva, enquanto espaço de uma geografia mental, podemos “viajar” para uma geografia da territorialidade, isto é, a memória implica em representação de pai-





idiossincrasias sociais marcadas na produção de suas territorialidades, compreendendo-se este conceito como assevera Little: “Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*” (2002: 3). As narrativas dos devotos trazem a marca de uma territorialidade, pois todas as ações narradas trazem o “espaço” bragançino como referencia, entendido esse espaço como de atuação da devoção a São Benedito, não necessariamente um espaço “geográfico”. O que me leva a crer que esses discursos, em conjunto, representam modos de demonstrar a ação dos sujeitos – os devotos – no sentido de marcar a ocupação do território da bragançinidade de teor beneditino, revelando um uso específico – a devoção – que implica em controle da região cultural – o entorno de Bragança – por uma prática ritual, garantindo-se a identidade por uma rede estável de relações, entre devotos. Nesta rede, a promessa e o pagamento garante o *feed-back* constante, uma retroalimentação que faz com que todos os sujeitos, nesse território e região cultural, sintam-se ligados e permaneçam coesos pela identificação com o ritual, seja pela marujada ou pela esmolação, como é o caso de Gleidiston Farias², ou Rato, que introduziu a ladainha em Carutapera, trazendo um alargamento da devoção de Bragança até o Maranhão. Observemos, no momento em que perguntei se ele havia trazido a ladainha para aquela cidade, como ele passou a ser uma referencia na cultura local, particularmente no funeral, quando se trata de rezar a ladainha para os mortos:

Foi. Aí, eu sempre eu rezo aqui. Tem uns rezadores, aqui, mas é difícil, é pouquinho. Tem eu acho que só uns três e eles também não rezam, assim, pra defunto. Só rezam mesmo para os santos, e a nossa região pra lá a gente reza pra também quando morre um, a pessoa, ou quando entera os

² Gleidiston Silva Farias, 28 anos, natural da vila de Caratateua, no município de Bragança, e atualmente morando em Carutapera, após casar com Ana Lins, maranhense. Tem com principal atividade a pesca, tendo cursado até a 6ª série do ensino fundamental. A entrevista foi em 25/05/2011.





do ritual da marujada e todo o seu complexo, de leilão a procissão ao santo. E a cada volta à cidade ou encontro com a festividade, seja mensalmente ou anualmente, nossos devotos têm histórias para contar: seja o narrador sedentário, como as marujas e os marujos, mais fixos em seus espaços, ou como narrador viajante, como os esmoladores, existe a experiência e riqueza que é repassada a todo aquele que queira se interessar pela devoção. Também o aprendizado na devoção é pelo exemplo, narrado e vivido, o que remete ao que falou Rato:

Eu aprendi escutando eles, os mais velhos, os rezadores rezar. E fui gravando na cabeça, com o tempo fui aprendendo. O professor que eu tive foi o Manelito, falecido. Ele que me deu muito apoio; também seu Paulinho, que na época era encarregado, deu muito apoio pra gente. Aí fui aprendendo. Aí eles vão botando a gente, a gente vai se desenvolvendo. Eles vão dando a força pra gente, ensinando um pouco do que eles sabem, mas pra mim também nunca copieei nada, assim, no papel. Pra mim aprender, foi todo esforço mesmo, fazia o impossível pra mim aprender, mas... eu ouvindo, sempre eu ficava ouvindo, ouvindo. Aí eu saía ao lado e ia tentar, né. Aí quando eu percebi, que eu já tava mesmo preparado, eu pedi licença lá pro encarregado. Nesse ano, em dois mil e quatro, pedi licença lá pra ele. Ele me deu a permissão e de lá não tive mais medo. Que logo no começo a gente sente aquele nervoso, eu acho que todo trabalho, né, que a gente vai fazer a gente tem aquele nervoso. Hoje em dia numa boa já.

A possibilidade de construção se dá porque os indivíduos e grupos não vivem e não percebem os lugares do mesmo modo, por mais que suas experiências sejam semelhantes. O que nos leva a crer que constroem espaços culturais a partir da possibilidade de interpretações geradas por paisagens diversas, em vivências diversas. E essas interpretações é que, por fim, determinarão as identidades, para além de espaços rigidamente geográficos, pois





seja uma formação discursiva e subjetiva. Aqui, o que pretendo é realçar que existe uma região cultural própria do litoral amazônico, mas mesmo nesta região encontram-se outras duas regiões culturais, movidas por diferentes paisagens: a região da devoção de São Benedito é construída pela paisagem da marujada e pela paisagem da esmolação, a primeira mais reconhecida do que a segunda. A divisão no interior da devoção se deve a que os narradores, destas construções discursivas, tem diferentes importâncias na sociedade local. O que este ensaio monográfico procurou evidenciar é que não se pode unicamente ver uma única paisagem (da marujada, no caso), sem ter o prejuízo de entender a devoção como um todo mais amplo, como um espaço, como uma territorialidade. O que é prudente fazer é entender que o espaço é uma negociação constante entre paisagens do discurso dominante e a experiência individual dos devotos. E a negociação foi e é fruto da tensão entre os discursos dos subalternos e dos dominantes, sempre objetivando a manutenção das estruturas de poder, por um lado, e as tentativas de resistência por outro. Primeiro foi o controle da manifestação dos escravos e posteriormente as imposições para com os “excessos” da festa e da esmolação, impetrados ou pelas oligarquias locais, ou pela Igreja, ou pela burguesia local, urbana e administrativa (políticos, empresários e altos servidores públicos). Controle ora pela exclusão, econômica, política e cultural, mediante a (des)valoração dos subalternos; ora pela inclusão, com certa tolerância, mas com controle em relação às manifestações públicas dos negros escravizados, da atuação da Irmandade ou, atualmente, da festividade do santo.

Então, para além da clássica representação de florestas e grandes rios, da realidade ribeirinha, fomentada ainda hoje como a única representação, temos uma diversidade constitutiva da Amazônia, que não pode ser posta de lado. Vale ressaltar que já no século XVII Padre Vieira destacava que o efetivo domínio e controle da costa brasileira significava a integração do Brasil, por terra, entre sul e norte, pois a navegação costeira era difícil em razão das fortes correntes e dos ventos contrários, que faziam com que fosse mais fácil ir-se de Belém ou São Luís para a Europa, o mesmo não ocorrendo entre estas cidades e a Bahia. A pacificação dos indígenas





de uma epopeia épica dos padres da Companhia no cumprimento de sua missão evangelizadora e civilizadora, em prol da fé e da monarquia portuguesa (FREIRE, 2009: 26).

De fato, Vieira não chegou a plenificar seu sonho de um Quinto Império brasileiro, mas seus feitos serviram para unificar a região entre Belém e São Luís, ou seja, pelos feitos religiosos e político-militares de colonização e integração do Brasil pode-se construir, nesse espaço, uma região cultural, agora implementada pela devoção a São Benedito, recorrente no interstício espacial entre Pará e Maranhão, justamente tendo como epicentro a cidade de Bragança; seria a devoção uma ressonância do Quinto Império de Vieira, objetivada em um ritual que, mais do que religioso, cumpre o papel de unificar uma cultura? Seriam os esmoladores e as marujas e marujos os atores sociais que a cada ano atualizam o mito do Quinto Império em torno da devoção?

Parece-me que de alguma forma sim. Os esmoladores, principalmente, controem um Quinto Império, só que não mais como projeto de evangelização e colonização lusitana e sim um “império” calcado em movencias espaciais e movencias rituais. Quero com isso dizer que o Quinto Império se constitui como um fenômeno cultural ligado ao hibridismo e à criouliização⁵ dos povos, tomando como exemplo a devoção beneditina a partir de Bragança e sua configuração pelo deslocamento: este tanto dos esmoladores, em movimento centrífugo, quanto dos promesseiros/marujos(as), em movimento centrípeto, movimentos estes

⁵ Entenda-se como hibridismo as transações interculturais em zonas de “fronteira” entre grupos sociais de variada origem social e histórica, que estabelecem circuitos de migrações em que ocorre a reterritorialização e o descolecionamento. Para Canclini três processos marcam a hibridação: “a quebra e a mescla das coleções organizadas pelos sistemas culturais, a desterritorialização dos processos simbólicos e a expansão dos gêneros impuros” (1998: 284).

Quanto à criouliização é a imprevisibilidade resultante de dois sistemas culturais em contato, que põe em foco elementos heterogêneos em interpenetração cultural e linguística. A resultante é uma nova paisagem: “Atravessada e sustentada pelo rastro/resíduo, a paisagem deixa de ser um cenário conveniente e torna-se um personagem do drama da Relação. A paisagem não é mais o invólucro passivo da todo-poderosa Narrativa, mas a dimensão mutante e perdurável de toda mudança e de toda troca” (GLISSANT, 2005: 30).





to para o período da festividade de São Benedito, em dezembro:

Todo ano eu participo. Todos os anos. E se o pessoal/... às vezes eu não saio daqui e quando sai alguém da comissão eles ligam pra mim ajudar eles. Eu tenho que ir, né. Aí eu peço licença aqui e vou, mas eu passo um mês, dois mês, eu volto de novo.

Pergunta: E quando tu vieste morar pra cá, tu tens ido a Bragança?

Tenho. Tenho, todo ano eu vou lá, na chegada de São Benedito. Em dezembro eu tava lá, dia oito de dezembro, eu e minha sogra. A gente tava lá, passou três dias lá.

Portanto, a noção de território, compreendida na prática da devoção a São Benedito de Bragança, se dá pelo conceito de cosmografia, conforme Little:

No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (2002: 4).

E é no ritual e pelo ritual que se objetiva a noção de território, que transita entre os “reinos”, não mais reinos “civilizatórios, como os do sonho de Nabucodonosor, mas “reinos” religiosos cristãos, divididos em reino terrestre ou em reino celeste: este ocorre mediante a animização da imagem (semblante e atitudes imputadas ao santo, que ora sua, ora cai); aquele, mediante as tensões entre devotos e as instituições que querem moldar a devoção, com seus discursos ambíguos, contrários ou contraditórios. Foram estes aspectos da materialidade e da imaterialidade que procurei relevar e revelar neste estudo, acusando, na medida do possível,





Pés que Andam Pés que Dançam | 143

tações mentais (discursos e narrativas) e em representações objetais (todo o ritual, os espaços e os instrumentos) a luta pela representação que mais poderia ser considerada hegemônica.

Mas enquanto “me bato” para entender essa constituição de representações, os devotos continuam entoando seus cantos e batendo tambores, marchando e dançando com pés descalços e calejados, pelo tempo e pela persistência de sua prática cultural. E eu de outro lado, até então, mas cada vez mais sendo um devoto, marcado agora pelo “gosto” da plasticidade ritual, e também pelo “gosto” de saber mais sobre essa prática ancestral da cultura popular bragantina!





CASTRO, Edna Maria Ramos de (org.). *Escravos e senhores de Bragança*. Belém: NAEA, 2006.

CHELOTTI, Marcelo Cervo. "Região, cultura e gênero de vida: leituras 'geográficas' sobre a obra *Sagarana* de João Guimarães Rosa". In: *Caminhos de geografia*; revista on-line. v.9, n. 26. Uberlândia, MG: Programa de Pós Graduação em Geografia/UFU, 2008.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Annablume: Hucitec: NUPAUB/USP, 2002.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. *O boi de máscaras; festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará*. Belém: EDUFPA, 2007.

FERREIRA, Jerusa Pires. *Armadilhas da memória e outros ensaios*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2003.

FIORIN, José Luiz. *Linguagem e ideologia*. 4.ed. São Paulo: Ática, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 3.ed. São Paulo : Ed. Loyola, 1996.

FREIRE, Antonio de Abreu. "Estratégia e profecia: a missão do padre Antonio Vieira no Maranhão e Grão- Pará". Aveiro: Universidade de Aveiro, 2009. (artigo não publicado)

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade; na filosofia e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 9.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRUPPI, Luciano. *Conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.





Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, Paul. *Historia y narrativa*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Carmen Izabel. *Vem do bairro do Jurunas*; sociabilidade em espaço urbano. Belém: Ed. NAEA, 2008.

ROSÁRIO, Ubiratan. *Saga do Caeté*. Belém: Cejup, 2000.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Belém: UFPA, 1971.

SALLES, Vicente. *Vocabulário crioulo*; contribuição do negro ao falar regional amazônico. Belém: IAP, Programa Raízes, 2003.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. 5.ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, Dário Benedito Rodrigues Nonato da. *A essência beneditina: escravidão e fé na Irmandade de São Benedito de Bragança, do século XVIII ao XIX*. Bragança: UFPA, 2002. (Trabalho de Conclusão de Curso em História, não publicado)

SILVA, Dedival Brandão da. *Os tambores da esperança*; um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Benedito na cidade de Bragança. Belém: Falangola, 1997.

SOUZA, Dailson Pinheiro de. *Discurso, auto-sugestão e fé na devoção a São Benedito: um ensaio sobre o discurso religioso*. Bragança, Pa: UFPA, 2011. (Trabalho de Conclusão do Curso de Letras)

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social e crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

THOMSON, Alistar. "Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias". In: *Projeto História*, n. 15. São Paulo, PUC, 1997. p. 51-84.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

