



Diálogos

ISSN 2177-2940



Perspectivismo Ameríndio nos Discursos Mitificados do Catolicismo Popular na Amazônia

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v24i2.53663>

Marcos Vinicius Freitas Reis

 <https://orcid.org/0000-0002-0380-3007>

Universidade Federal do Amapá, Brasil. E-mail: marcosvinicius5@yahoo.com.br

Marcos Paulo Torres Pereira

 <https://orcid.org/0000-0001-7769-7940>

Universidade Federal do Amapá, Brasil. E-mail: marcosptorres1@gmail.com

Perspectivismo Ameríndio nos Discursos Mitificados do Catolicismo Popular na Amazônia

Resumo: O presente artigo tem por objetivo problematizar, mediante os aportes teóricos dos estudos pós-coloniais, o projeto colonizador da Igreja Católica para com expressões do catolicismo popular da Amazônia Amapaense, a exemplo do Mito da Cobra Grande, constituído como projeto centrado em pressupostos eurocêtricos e judaico-cristãos em detrimentos das expressões afro-ameríndias identitárias, cultural e religiosamente, das comunidades católicas da zona urbana e rural da Amazônia brasileira. A população amazônica desenvolve estratégias de resistência e reexistência com o intuito de manutenção das suas tradições religiosas em torno da festa dos santos, romarias, festejos, terços, quermesses, e outras atividades como fundação de origem ou retorno às origens para a instauração de identidade narrativa.

Palavras-chave: Catolicismo Popular; Religiões e Religiosidades na Amazônia Amapaense; Identidade Narrativa; Pós-colonialismo.

Amerindian Perspectivism in the Mythicized Discourses of Popular Catholicism in the Amazon

Abstract: This article aims to problematize, through the theoretical contributions of the post-colonial studies, the catholic church's colonization project towards the Amapaense Amazon's popular catholicism - such as the Myth of Cobra Grande - constituted as a project evolved around eurocentric and judeo-christian assumptions to the detriment of afro-amerindian cultural, identity and religious expressions, of catholic communities in the urban and rural areas of the Brazilian Amazon. The amazonian population develops strategies of resistance and re-existence in order to maintain their religious traditions around festa dos santos (festival of saints), pilgrimages, festivities, rosaries, quermesses, and other activities as forms of origins establishment or origins return for the foundation of a narrative identity.

Key words: Popular Catholicism; Religions and Religiosities in the Amapaense Amazon; Narrative Identity; Post-colonialism.

Perspectivismo ameríndio en los discursos míticos del catolicismo popular en la Amazonía

Resumen: Este artículo tiene como objetivo problematizar, a través de las contribuciones teóricas de los estudios poscoloniales, el proyecto de colonización de la iglesia católica hacia el catolicismo popular amapaense de la Amazonía, como el Mito de la Cobra Grande, constituido como un proyecto desarrollado alrededor del eurocentrismo y el judeocristiano. supuestos en detrimento de las expresiones culturales, de identidad y religiosas afro-ameríndias, de las comunidades católicas en las zonas urbanas y rurales de la Amazonía brasileña. La población amazónica desarrolla estrategias de resistencia y re-existencia con el fin de mantener sus tradiciones religiosas en torno a la fiesta de los santos, peregrinaciones, festividades, rosarios, quermesses y otras actividades como formas de establecimiento de orígenes u orígenes que regresan a la fundación. de una identidad narrativa. Amapá se encuentra en la región de Plató das Guianas.

Palabras clave: catolicismo popular; Religiones y religiosidades en la Amazonía amapaense; Identidad narrativa; Postcolonialismo.

Recebido em: 13/05/2020

Aprovado em: 22/07/2020

Ora, eis que um século mais tarde, a verdade a mais elevada já não residia mais no que era o discurso, ou no que ele fazia, mas residia no que ele dizia: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência. (Michel Foucault)

Os aspectos religiosos e culturais no contexto amazônico são complexos, plurais e fragmentados. Desde o início da presença dos europeus em solo amazônico, o catolicismo foi importante para implementação de um projeto colonizador defendido pelas grandes potências marítimas no século XV e XVI, a exemplo Portugal e Espanha, o que gerou uma riqueza de expressões identitárias vivenciadas e compartilhadas, sincréticas por hibridações e mestiçagens, que nos mostram uma concepção de mundo muito diferente daquela defendida pelos europeus, brancos, cristãos e ocidentais.

Os aspectos religiosos e culturais defendidos pela Igreja Católica, contudo, foram importantes para justificar a imposição do modelo de sociedade trazido pelos europeus à Amazônia, mediante um projeto que rejeitava os valores culturais característicos dos povos indígenas e, posteriormente, os valores tradicionais da cultura negra.

O objetivo da Igreja Católica na Amazônia foi torná-la cristã aos moldes pensados pela hierarquia católica. Na atuação de padres jesuítas, beneditinos, franciscanos e padres tridentinos repudiava-se a poligamia, o xamanismo, a pajelança, rituais venatórios, crenças e práticas politeístas, as vestimentas e outros hábitos ulteriores à mentalidade e à identidade ameríndia, negra e ribeirinha. Por meio da catequização, ensinavam os pilares da fé católica, a necessidade de acreditar e viver os valores sacramentais (batismo, casamento, sacerdócio, confissão), a divisão do trabalho entre homens e mulheres e, principalmente, a crença no Deus único como defendem os valores judaico-cristãos.

Houve muitas mortes, prisões, censuras, perseguições, inquisição para o combate aos valores considerados pelos padres como *demoníacos* e *bárbaros*... aqueles oriundos de aspectos africanos e indígenas que denominamos de afro-ameríndios. Entretanto, o catolicismo popular amazônico matiza-se por uma mentalidade residual que ressignificou sinais identitários dessas etnias no *ethos* de seus praticantes, gerando um discurso polifônico, heteroglóssico, no qual a voz destes fiéis ecoa as vozes de forças sociais e históricas ressoantes, por isso não são raros os momentos que em festejos populares das comunidades católicas haja a presença de tais elementos caracterizadores, a exemplo da derrubada do mastro, o cortejo, a alimentação, músicas, danças, rezas, benzedores, aconselhamentos, incorporações, bebidas alcoólicas, encantados, mitos (boto, curupira, cobra grande, dentre outros), vivências comunitárias etc.

Naturalmente, estabelecia-se o conflito na implantação do discurso religioso do catolicismo, porque seu verdadeiro meio de enunciação seria o confronto entre práticas e crenças coloniais e práticas e crenças tradicionais dos colonizados, entre vozes sociais e históricas nesse universo relacional de enunciação dialógica, no qual as tentativas de imposição do catolicismo romanizado às comunidades católicas na Amazônia chocavam-se a resistência na manutenção dos valores tradicionais vivenciados por estes povos. De um lado os padres defendiam rigidamente os valores litúrgicos da missa, tentavam ofertar com facilidade o acesso aos sacramentos entre os indígenas, negros e ribeirinhos, por meio do teatro, cânticos e sermões. D'outro, as comunidades amazônicas, seja como estratégia de resistência ou de reexistência, assimilam os ensinamentos católicos e os associam às suas tradições, não permitindo o apagamento de seus valores culturais.

O presente artigo tem por objetivo problematizar os discursos de setores da hierarquia católica, que defendem arduamente seus valores, seus dogmas, sua visão de mundo alicerçados nos fundamentos judaico-cristãos, em contraposição aos discursos residuais de aspectos religiosos sincréticos da cultura da Amazônia, no *tópos* de seu catolicismo popular em que o mito da Cobra Grande¹ – e suas derivações – torna-se ressignificado de matéria efabulada em crença. O relato da veracidade da existência da “Cobra Grande” é compartilhado por muitos, eximindo-o do caráter de ficção em dicção, principalmente em comunidades rurais e em cidades pequenas no interior dos estados amazônicos, como no Pará e no Amapá. O estado do Amapá, que faz parte do Platô das Guianas, é região brasileira do extremo norte do Brasil composto por aproximadamente 800 mil habitantes e 16 municípios.

Parafraseando Bakhtin (2010, p. 106), todas as formas constituintes desse discurso católico popular amazônico, no qual a Cobra Grande se torna partícipe, são oriundas de vozes sociais e históricas que lhe dão determinadas significações concretas que se organizam em um sistema de crença harmonioso – porque assimilado, porque sincrético – expressando a posição sócio-ideológica deste, que destoa daquele catolicismo do colonizador e daquelas crenças da mentalidade ameríndia, negra e ribeirinha do colonizado, pois não se trata mais de um com suas origens, mas de um novo discurso religioso diferente daqueles que o originaram, mesmo que com eles guarde ainda semelhanças.

Recorremos a autores de teorias pós-coloniais, a exemplo de Stuart Hall (1996; 2003), Albert Memmi (1996), Homi K. Bhabha (1998) e Agenor Sarraf Pacheco (2013), para nos ajudar a refletir como esses valores religiosos e culturais residuais se tornaram sinais identitários de

¹ Presente no imaginário popular, a história da Cobra Grande deu origem a filmes, músicas, danças, poemas e histórias de terror. Raul Bopp fora um dos que se apoderou desse tema à escrita de seu poema narrativo *Cobra Norato* (1931), de caráter épico e mitológico, cujo corolário do primitivismo ameríndio e ribeirinho fora burilado pelos acordes antropofágicos na busca da identidade nacional.

resistência e de reexistência da religiosidade amazônica. Utilizamos, também, alguns referencias de teóricos do fenômeno religioso na Amazônia tais como Eduardo Galvão (1976) e Raimundo Heraldo Maués (1995), dentre outros teóricos, procurando compreender como marcadores de poder se digladiaram na preservação do mito² da Cobra Grande no discurso religioso sincrético do catolicismo popular amazônico, mediante uma reflexão teórica e metodológica que, a partir da experiência religiosa em torno deste mito na Amazônia Amapaense, questiona a imposição da religiosidade trazida pelos padres católicos.

Se “as identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história” (HALL, 1996, p. 70), então a resistência em aderir às práticas de crença e ao rito católico consiste em não desacreditar, em não esquecer, em não apagar as particularidades que as comunidades amazônicas amapaenses atribuem a si como pertencentes a uma esfera de representação que os distingue como indivíduos e como grupo.

Os discursos do colonizador e do colonizado, sob a simbólica da Cobra Grande, constituem um novo discurso oriundo de uma interculturalidade que revivifica a mentalidade dos sujeitos partícipes da enunciação, por isso a concepção de identidade adotada neste estudo se dará enquanto narrativa de si (BHABHA, 1998; RICOEUR, 1991), porque como categoria prática a identidade é sempre uma questão de narrar a si mesmo, uma obra constituída através de uma hermenêutica de si, mediante uma mudança de perspectiva da reflexão para a análise, através da compreensão de que a “perspectiva individualizante da identidade narrativa busca designar o agente de discurso e de ação, fazendo com que o si-mesmo como um outro (re)conheça, numa gama de coisas particulares do mesmo tipo, aquela sobre a qual se dispôs a narrar, mobilizando operadores de individualização” (PEREIRA, 2019, p. 150).

Quando falamos de aspectos culturais e religiosos do amazônico amapaense é natural a forte influência da Igreja Católica no cotidiano da vida das pessoas. O jeito de falar, suas ações, atividades econômicas e políticas, sociabilidade com outras pessoas, crença, costumes, mentalidade, em muitas outras situações são inspiradas a partir dos valores judaico-cristãos (PIMENTEL, 2015).

Segundo Reis e Carmo (2015), analisando os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, a sociedade amapaense é de maioria católica, pois cerca de 64 % da

² “O mito é uma interpretação da natureza, fase preliminar da filosofia na medida em que procura uma explicação – conhecimento – do mundo. Como o mito é a resposta a uma pergunta implícita, esta resposta apreende os elementos sobre os quais se interroga e os reúne em um acontecimento – que tem função alegórica. As personagens deste relato-resposta, sendo alegóricas, quer sejam seres humanos, quer animais, plantas, objetos, ou fenômenos da natureza, não representam nem caricaturas, nem aspectos de uma psique, mas representações de um terceiro fenômeno, que está sendo explicado. O salto dos eventos do relato-resposta para a explicação do fenômeno – em geral natural – dá-se por analogia, fazendo, com que o próprio relato tenha função metafórica”. (SPERBER, 2009, p. 266)

população se identifica com os valores católicos cristãos. Em termos absolutos, podemos dizer que o Estado do Amapá é de maioria de católicos e não de hegemonia católica, como era até os anos de 1970, quando mais de 90% da população era essencialmente católica (REIS & CARMO, 2015, p. 180). A cada década, temos o aumento dos evangélicos e dos sem religião. Espíritas, umbandistas, ateus, gnósticos, daimistas, judaístas crescem timidamente, demonstrando que o Amapá possui ampla diversidade religiosa e cultural (REIS & CARMO, 2015, p. 181).

Para Mafra (2013, p. 20), os dados do IBGE nos mostram uma radiografia do perfil do campo religioso amazônico ao longo da história, contudo há falhas: os dados não conseguem mensurar a dupla ou tripla pertença das pessoas, não conseguem identificar as questões concernentes ao sincretismo religioso, assim como não captam como as lendas, mitos, contos e crenças populares afetam a vida dos amazônidas. Mesmo a Igreja Católica sendo a maior instituição religiosa na Amazônia no tocante ao número de adeptos, não necessariamente mantém a mesma influência na sociedade como nos meados no século XX (MAFRA, 2013, p. 34). Os aspectos afro-ameríndios associados aos costumes católicos mostram as características religiosas e culturais do caboclo da Amazônia (MAUÉS 1995, p. 56). Tomar esses dados levantados pelo IBGE como expoentes de marcadores de identidade nos serve como instrumento de problematização de conceito de identidade, pois explana seu caráter mutável no tempo e no espaço no que se refere ao aspecto religioso da Amazônia amapaense, num movimento de convergência da diferença procedente desse dispositivo discursivo.

A identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, mesmo, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Do ponto de vista do “eu coletivo”, nacional, não há um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma unidade imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças... As identidades estão sujeitas a uma historicização radical. (HALL, 2000, p. 108)

De acordo com Maués (1999, p. 73), o catolicismo popular é uma das marcas da Igreja Católica na Amazônia. A devoção aos santos, romarias, terços, quermesses, novenários, festividades, promessas, ladainhas, missas, procissões – marcadores dessa identidade – são elementos que não podem faltar nos festejos católicos das comunidades urbanas e rurais. Os padres, numa busca de controle do discurso à homogeneidade, tentam controlar as práticas oracionais, a organização dos festejos e outros elementos justificando que as atividades católicas não podem adotar elementos profanos (MAUÉS, 1995, p. 60), entretanto nos festejos populares os elementos da espiritualidade católica, mesmo realçados, convivem com práticas e crenças tradicionais das

comunidades, demarcando em missas, batismos, casamentos, festas e catequeses os elementos afro-ameríndios residuais, redivivos e ressignificados.

Pacheco (2013) explica que a Amazônia, ao longo da sua formação histórica e sociocultural, incorporou aspectos da cultura indígena e da cultura africana em seus aspectos culturais e religiosos. Dito de outra forma: desde o período colonial, com a chegada dos portugueses e de negros trazidos da África em processo de hibridação e de mestiçagem com a população indígena local, produziu-se manifestações culturais e religiosas sincréticas. Não são raros os momentos das festas populares em que os indivíduos recorrem a pajelança, xamanismo, derrubada do mastro, incorporações, orixás, encantados da floresta, cânticos, lendas contadas vindas da tradição oral com personagens da floresta dotados de capacidades mágicas, busca por curas das mais variadas enfermidades feitas pelos curandeiros, uso de ervas e chás, bebidas alcoólicas feitas com essência das plantas, dentre outros exemplos (PACHECO, 2013, p. 483). Conforme exemplificou o autor:

Em diálogo com um ribeirinho, habitante do rio Buiussú, no município de Melgaço, exímio puxador de coluna, o qual herdou da mãe a arte de curar corpos com rasgaduras ou “veias encaneladas”, tomamos conhecimento de que entre os óleos naturais utilizados para trabalhar regiões endurecidas ou deslocadas do corpo, está o “tacacá” da preguiça – espécie de líquido encontrado entre as articulações ósseas do animal que, na compreensão cosmológica afroindígena, não sofre desses males. Segundo o puxador, o tacacá do animal é o melhor azeite que conhece para trabalhar massagens em locais inflexíveis e doloridos do corpo, pois a preguiça realiza com maestria e habilidade os maiores malabarismos por carregar um poderoso lubrificante em suas juntas. A explicação para o uso do “tacacá da preguiça” como poderoso remédio na resolução de problemas de coluna assenta-se em profunda relação do homem com a fauna e a flora marajoara. Conhecedor dos códigos e regras da floresta e da vida dos animais, o ribeirinho puxador demonstra sintonia com a dinâmica da cultura ribeirinha e compreensão de sua potencialidade para garantir sua existência de suas tradições. (PACHECO, 2013, p. 484)

Outro aspecto importante da religiosidade amazônica são os encantados. De acordo com Figueiredo (2009), várias regiões da Amazônia são chamadas de cidades de encantados, a exemplo de algumas regiões do Pará e do Amapá. Os encantados são definidos como seres mágicos vividos na floresta que usam seus poderes para moverem diversas ações e que entram em contato com sujeitos que possuem mediunidade (pai de santo ou pajé) para auxiliar pessoas do plano físico no que desejarem (FIGUEIREDO, 2009, p 90). Silva (2003) nos diz que os encantados são muito comuns nas reuniões de pajelança ou nos terreiros de tambor de mina... O encantado não é um ser que morreu, e sim um que “encantou”, que desapareceu da vivência comum e que se tornou invisível ou virou animal, pedras, plantas ou seres mitológicos, a exemplo do boto, cobra grande, curupira e sereias. Geralmente moram nas águas, debaixo das pedras ou nas árvores (SILVA, 2003, p 12).

Para Ferreti (1995, p. 67) a presença dos encantados, que define como entidades africanas, caboclos ou seres mágicos vindo das tradições indígenas, são a marca do sincretismo religioso na Amazônia, partícipes de terreiros, festas indígenas, algumas comunidades católicas e entre os ribeirinhos, através da mescla de elementos afros, indígenas e católicos matizados em identidade. As atividades desenvolvidas a partir desses elementos, têm por objetivo oferecer explicações de vida, curas e milagres, oferecer respostas aos amazônicos para seus dilemas diários comuns (FERRETI, 1995, p. 80).

A Igreja Católica, insistimos, não aceita outros elementos culturais e religiosos que não sejam provenientes de seus dogmas. De acordo com Reis e Carvalho, o catolicismo tenta se consolidar na Amazônia como a única instituição portadora da verdade universal (REIS & CARVALHO, 2016, p. 160). Tudo que se afasta dos valores judaico-cristãos-católicos são, naturalmente, demonizados e patologizados. Tais estigmas são utilizados pela hierarquia católica para justificar a tentativa de eliminar os “desviantes”, e, assim, exercer de forma monopolizadora o seu projeto colonizador (PIMENTEL, 2015, p. 45).

Os escritos de Albert Memmi bem explicam essa atuação da Igreja em solo amazônico, quando analisa a representação daquele colonizador que, mesmo se recusando a assumir o papel de domínio sobre o outro, quando em contato com o colonizado que antes era o distante, o exótico, e que agora era-lhe “humanidade viva e sofredora”, vem em seu socorro. Para a Igreja Católica, o caracterizador de “humanidade viva e sofredora” bem se aplicaria às comunidades amazônicas, porque esse não seria mesmo o norte evangelizador de sua doutrina... levar Deus aos que precisam? Mas, para o autor, ao mesmo tempo que esse colonizador compreende o outro como pertencente à humanidade, ele “tem diante de si uma outra civilização, costumes diferentes dos seus, homens cujas reações frequentemente o surpreendem, com os quase não possui afinidades profundas”. E complementa: o colonizador “não pode impedir-se de julgar essa civilização e esse povo. Como negar que sua técnica é gravemente retardatária, seus costumes estranhamente imobilizados, sua cultura caduca” (1977, p. 37). Da mesma forma, repetimos: para a Igreja Católica, “tudo que se afasta de seus valores são, naturalmente, demonizados e patologizados”.

Na mesma toada, escreveu Viveiros de Castro (2017, p. 189) acerca do processo evangelizador da Igreja aos ameríndios, aos Tupinambás, explicando como as percepções de mundo tão distintas entre si impossibilitavam a total apreensão da enunciação que lhes era imposta pelo colonizador:

Assim se vê que as três ausências constitutivas do gentio brasileiro estavam causalmente encadeadas: não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. Sua língua não tinha nem o som (efes, eles e erres), nem o sentido. A verdadeira crença supõe a

submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; pela mesma (des)razão, porque não o tinham, descreditavam. A recusa do Estado (...) não se manifestava portanto apenas, ou principalmente, em um discurso profético negador da ordem social (...); ela já estava embutida na relação com todo discurso, enquanto ordem de razões com pretensão totalizante, e isto incluía a palavra dos *karaíba*. Os Tupinambás faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam.

No século XIX, o bispo Dom Antônio Macedo, à frente da diocese de Belém utiliza de várias atitudes intolerantes e preconceituosas com as iniciativas culturais e religiosas distintas do Catolicismo. Segundo Martins (2007), tal bispo, juntamente com padres, apedrejavam, insultavam ou até mesmo articulavam com as autoridades políticas locais para prenderem pastores, pajés, “bruxos”, feiticeiros, com a justificativa de serem charlatões ou curandeiros (MARTINS, 2007, p 80).

A autora salienta que fora criado o jornal impresso “Estrela da Manhã” naquela capital com o afã de criticar o avanço do protestantismo e a mentalidade urbana e rural das pessoas que não seguiam mais os valores católicos, também para defender a eliminação de hábitos “bárbaros” que aconteciam entre negros, ribeirinhos e indígenas (hábitos que eram as atividades religiosas ligadas a pajelança, toque do tambor, xamanismo, ou outros rituais de cura). A publicação reforçava a ideia de um Brasil cristão e que a identidade do amazônico deveria estar vinculada as verdades católicas (MARTINS, 2007, p 104).

No início do século XX, os missionários católicos da ordem Sagrada Família chegaram ao território do Amapá. Nesse período, as terras Tucujus eram administradas pelas autoridades políticas do Pará. O objetivo desses sacerdotes era levar a cristianização para os caboclos da Amazônia que tinham costumes animais e primitivos (REIS & CARVALHO, 2016, p 170). Tais costumes eram provenientes de influência cultural indígena e africana. Criticavam o politeísmo, o canibalismo e outros costumes ulteriores a essas cosmogonias. A partir de 1943 o território do Amapá emancipa-se do Estado do Pará, tornando-se território federal. Em 1948, os padres do PIME (Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras), chegam em terras do extremo Cabo Norte, e dão continuidade ao projeto colonizador. A preocupação inicial dos padres é aumentar o acesso da população aos sacramentos e combater tudo aquilo que não condiz com a fé católica. Segundo Lobato (2013), são criadas paróquias, cinemas, escolas de futebol, jornal, gráfica, escolas, postos de saúde, festividades dos santos católicos, quermesses, e emissoras de rádio. A ideia era transformar o Amapá em uma sociedade totalmente cristã (LOBATO, 2013, p 234).

As perseguições da Igreja Católica com a comunidade negra do Amapá são apontadas pelo pesquisador Alysso Antero. Tal autor salienta que os negros nos anos de 1940 sofreram racismo institucional e intolerância religiosa por parte da Igreja Católica: seus líderes impediram que a

maior expressão da cultura negra amapaense, o Marabaixo, entrasse na catedral de São José, alegando ser uma festa pagã e desordeira (ANTERO, 2015, p. 22). Em 2019, o padre da Paróquia Igreja Jesus de Nazaré, do município de Macapá-Ap, também impediu os marabaixeiros de entrarem nas dependências da Igreja, alegando que o festejo não é considerado de acordo com os valores católicos.

A proibição do discurso do outro exercida pela hierarquia católica em busca de um discurso homogêneo na região amazônica amapaense não seria passível de sucesso, caso tomemos as palavras de Stuart Hall (2000, p. 110) como norte, pois a homogeneidade interna da *identidade* “não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe ‘falta’ – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado”. Desse modo, torna-se possível compreender o processo de assimilação do discurso do colonizador pelas comunidades tradicionais ribeirinhas amazônicas e, doutro lado, o “fechar de olhos” e/ou o aceite de determinadas tradições afro-ameríndias pela Igreja – pelo menos aquelas que não se chocassem diretamente com seus dogmas, como a assimilação de acontecimentos históricos das comunidades ressignificadas nas festas de quermesse.

Esses acontecimentos/memórias ressignificados nas festas religiosas são empregados pelas comunidades tradicionais como uma estratégia de resistência e reexistência, porque, mesmo noutro enunciado mantido pelo discurso do colonizador, manifestam-se como um resgate de origem ou uma volta às origens dessa comunidade, fundando ou reforçando a consciência de sua identidade narrativa, bem como a de seus membros.

Sinal de contrapelo identitário característico ao catolicismo popular amazônico amapaense é a cristalização da simbólica da Cobra Grande em seu discurso. Mesmo presente em vários locais da Amazônia, a narrativa não é aceita pela hierarquia católica e não são raros os momentos em que a define como demoníaca e errada, por não aceitarem a manifestação do diferente, do outro em sua enunciação. O colonizador, então, passa a avocar que o colonizado é um débil, um fraco, um que necessita da proteção da Igreja contra as crendices da tradição. Esta noção de protetorado, por sua vez, valida o comportamento e a crença do colonizador de que sua ação é de defesa do colonizado contra ele mesmo, defesa dos valores e dogmas da Igreja contra as ações do “inimigo”, que se esconde nas tradições de um proclamado primitivismo.

No município de Macapá, estado do Amapá, a narrativa sobre a Cobra Grande acontece em um dos principais pontos turísticos da cidade, a Pedra do Guindaste, localizada a 300 metros das margens do Rio Amazonas, ao lado do Trapiche Eliezer Levy, na área comercial e turística, onde, ao longo do ano, vários turistas tiram fotos, tocam na pedra com o intuito de conhecer mais sobre o mito.

Sobre ela, a Pedra do Guindaste, encontra-se a imagem de São José, aquele que o discuso da Igreja Católica elegeu como padroeiro e protetor dos amapaenses, feita pelo escultor português Antônio Ferreira da Costa. Em meados do século XX, o referido monumento era utilizado como alvo aos exercícios de tiro dos soldados ligados ao antigo Território Federal, pois a estrutura se situa ao lado da Fortaleza de São José, na orla do Município de Macapá.

Segundo os partícipes desta pesquisa, principalmente moradores mais velhos do bairro Perpetuo Socorro, de Macapá, que antigamente era conhecido como rua da Praia e de Igarapé das mulheres, existe sob a Pedra do Guindaste uma cobra grande com dimensões imagináveis que, quando a maré está reponta (maré baixa), sai da pedra para tomar água. Como a Cobra retorna com a alta da maré, a água nunca cobriu a pedra porque sua presença elevaria o monumento. A simbólica sincrética desta representação produz uma imagética de proteção heteronômica: a proteção maior não advinha do poder público, e sim da proteção oferecida pelo marco simbólico. Sobre a Pedra do Guindaste repousa a imagem católica do protetor e padroeiro, São José; sob a Pedra, a Cobra Grande.

Ainda para os partícipes, se alguém ousar retirar a pedra de seu lugar, o Rio Amazonas subiria muito o seu volume de água e toda a cidade de Macapá iria para o fundo, encantada. Além desta versão recolhida durante a pesquisa, outra se apresentou para a origem da Pedra do Guindaste: narra-se que o primeiro povo habitante da orla de Macapá teria sido a etnia indígena Tucujú. Uma índia muito bonita dessa etnia se apaixonou por um índio que todos os dias colhia alimentos naquela região. Esses iniciaram um relacionamento e todos os dias o casal repetia os mesmos ofícios: o rapaz saía para coletar os alimentos e a índia o acompanhava até a praia, permanecendo até o sol pousar na lagoa dos índios. No final da tarde, ambos voltavam para suas casas. Um dia, o casal teria descido para o rio para pegar mantimentos e a índia, como sempre, ficara esperando o mesmo. Contudo, naquele dia ele não retornou. Como seu amado não voltara, a índia ficara de cócoras e chorou. Por dias e noites, seu pranto se repetira até seu falecimento. No mesmo local onde ela ficara, misteriosamente nascera uma pedra com formato de corpo de mulher.

Nos anos de 1970, como apontam Reis & Carvalho (2016, p 160), a Igreja Católica estava preocupada com a ascensão de outros grupos religiosos no Estado do Amapá, a exemplo dos protestantes, e com práticas de religiosidades vinculadas aos aspectos afro-ameríndios. Para reforçar a imagem que Macapá era oficialmente católica, o bispo Dom José Maritano articulava com o governador do Amapá, General Ivanhoé Gonçalves Martins, a construção do monumento de São José sobre a Pedra do Guindaste. Em 1969 foi iniciada a fabricação da imagem, sendo inaugurada em 1973.

A imagem de São José foi muito trabalhada no século XX como grande símbolo do catolicismo no Amapá, durante o período em que o estado fora prelazia, até a década de 1980, e depois, com a criação da Diocese de Macapá, quando este fora alçado ao posto de padroeiro. A Igreja Católica tratara de elevar o caráter simbólico religioso do marco através de terços, missas, romarias, festejos populares, procissões, eventos culturais e eventos midiáticos cuja centralidade evocasse essa representação do padroeiro, reforçando a ideia que o Santo São José seria aquele que ajudaria as pessoas a encontrar a cura para seus problemas de saúde e emocionais, diminuiria o desemprego, defenderia de roubos e furtos e proporcionaria o melhor para o desenvolvimento político, econômico e social para a população.

O projeto colonizador da Igreja Católica buscara apagar todos os valores religiosos e culturais que não estariam de acordo com a visão de mundo e de religiosidade definida pela Santa Sé. Entretanto, seguindo a nossa linha de raciocínio, a cristalização residual das histórias de encantamento da Cobra Grande pelo catolicismo popular amazônico amapaense se constitui, insistimos, numa retomada da tradição, numa forma de revitalização daquilo que seria ao povo do Norte um marcador de identidade narrativa, à medida que ressignifica dentro do discurso dominante da religião católica aquilo que remanesce da tradição, apoderando-se de uma compreensão perspectivista do mundo que abarca em uma mesma cosmogonia o real e o encantado, a floresta e a vida citadina, o novo e a tradição, numa apreensão que vai além da acepção do ego à compreensão e ao sentimento que é a de todos os humanos, de todos os seres dotados de consciência não porque pensaram e sim porque foram pensados. Perspectivista porque não se trata de um único ponto de vista, o do catolicismo oficial, mas o de pontos de vista distintos constituintes de uma comunidade parental composta por pessoas, animais, espíritos, plantas e tudo mais que se imaginou como sujeito, distintas entre si não por essência – que tudo é humano! –, mas por corporalidades. Câmara Cascudo nos apresentou o mito:

Entre o rio Amazonas e o rio Trombetas uma mulher sentiu-se grávida quando se banhava no rio. Os filhos nasceram e era um casal de gêmeos que vieram ao mundo sob a forma de duas serpentes escuras: Maria Caninana e Honorato. Como não podiam viver na terra a mãe jogou-os no paraná do Cachoeri. Honorato era forte e bom e de vez em quando vinha visitar a mãe. À noite saía arrastando seu corpo enorme pela areia que rangia. Deixava o couro monstruoso da cobra, transformando-se em um rapaz bonito, todo vestido de branco. De madrugada, Honorato descia a barranca e metia-se dentro da cobra e mergulhava nas águas do paraná. Salvou muita gente de morrer afogada, venceu peixes grandes e ferozes, como a piraíba do rio Trombetas que lutou com ele durante três dias. Maria Caninana era violenta e má. Alagava as embarcações, matava os náufragos, atacava os pescadores. Cobra Norato matou a irmã e ficou sozinho nadando nos igarapés. Quando havia festas nos povoados, subia desencantado todo de branco para dançar com as moças. De madrugada Honorato ia cumprir seu destino. Seu maior desejo era ser desencantado por alguém que tivesse coragem de pingar na sua boca aberta três pingos de leite de mulher e dar uma cutilada com ferro virgem na cabeça da cobra estirada na praia. Em Cametá, Norato fez amizade com um

soldado que o desencantou conforme o necessário. Norato até ajudou a queimar o corpo da cobra grande onde vivera tantos anos e passou a viver como homem nessa mesma cidade. (CASCUDO, 2000, p. 39)

A metamorfose de Norato – de cobra em homem, de homem em cobra – não se dá por mudança de forma moral, mas física e simbólica, pois a humanidade lhe era natureza independente do corpo que vestia. Dava-se, conforme Câmara Cascudo, de uma transformação matizada pelo corpo como indumentária, como vestimenta, como instrumento, numa condição de se estar cobra ou humano, e não de ser cobra ou humano, mediante uma acepção perspectivista imanente à enunciação do mito.

O corpo de Norato passa a ser uma matriz de significados sociais e objeto de significação social, pois nele orbitam sentidos que evocam a causa e o instrumento de designação e de transformações no âmbito da identidade, continuamente aparelho à ação discursiva que articula acepções socioculturais e cosmológicas – moço de branco cuja pele de cobra abandonara para participar de festejos; cobra que abandonara as brancas roupas de homem para cumprir seu designo no rio.

O relato da veracidade da existência da “Cobra Grande” é compartilhado por muitas pessoas, principalmente em comunidades rurais ou cidades pequenas no interior dos estados, transformando aquilo que à hierarquia católica definia como ficção em dicção. Às comunidades tradicionais amazônicas, contudo, numa apreensão residual perspectivista, o relato é uma verdade de fé, porque não há distinção e distâncias entre o humano e o divino, entre o físico e o metafísico, porque o humano não se perfaz em *ser*, porém em *estar* em determinada condição de natureza, modelada culturalmente numa noção sobre a qual se subordina o epíteto da alteridade. Nessa enunciação, o Mito não deve ser compreendido como

uma falsa explicação através de imagens e de fábulas, mas [como] uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens nos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo. (RICOEUR, 2013, p. 21)

Ressalte-se, ainda, a distinção ulterior à serpente do discurso católico do tradicional amazônico. Enquanto no primeiro a serpente evoca o mal, por ter sido no Éden a sedutora, a que afastara a humanidade de Deus; no segundo, a serpente é partícipe do viver comum, presente nos rios e matas e também na cosmogonia tradicional amazônica. É comum que cada região tenha sua representação própria do mito, uns centralizando seu discurso na figura de Norato, quando se busca na simbólica uma manifestação de humanidade da Cobra; noutras regiões, entretanto, quando se

busca no mito a manifestação de uma pulsão de morte³, a Maria Caninana ou mesmo a Cobra Sofia. Nas narrativas tradicionais, a Cobra Grande detém capacidades mágicas, podendo eliminar quebrantos, proteger determinada pessoa ou povoado, transformar-se em humano, poderia, também, matar pessoas ou revelar segredos da existência humana... Características totalmente distintas às da deidade cristã, ou dos santos católicos ou a virgindade de Maria Santíssima defendida pela Igreja Católica.

A personagem da Cobra Grande, residual na enunciação do catolicismo popular amazônico, representa comunidades urbanas ou rurais: debaixo da estátua de São José, em Macapá, encontra-se a Cobra Grande; em Santana, interior do estado do Amapá, sob o porto da cidade está adormecida a Cobra Sofia; em Afuá, também interior do estado do Amapá, a Cobra Grande está adormecida sob a igreja da comunidade; em Porto Grande, ela pode ser avistada nas noites de lua; em Bailique, Norato veste-se de branco e cai na farra nas festas. Por meio do contato com a “divindade”, muitos indivíduos conseguem aconselhamentos para suas vidas, fazem sacrifícios de animais ou plantas para obter determinados objetivos, conseguem curas das suas enfermidades e proteção de suas famílias e propriedades. Atestando o papel social dos mitos, a Cobra Grande torna-se termômetro para muitas comunidades do que é certo ou errado em sua vivência.

Esse contato com a Cobra é feito por meio de elementos da natureza. Em devoções, orações, rituais ou celebrações, como práticas de invocação de encantados ou como práticas xamânicas, é natural ter água, fogo, terra, ervas e/ou outros elementos que pertencem a Floresta Amazônica, que a Cobra, como pertencente à cosmogonia da floresta, além de conhecer profundamente seus segredos, exige dos *invocantes* também a comunhão com a mata a fim de que possam receber o que é ofertado pelo Encantado, a ciência com o intuito de ajudar ou até mesmo punir por algo errado ou alguma desobediência, ou até mesmo maus tratos com o meio ambiente.

A apreensão – e a vivência! – desse mito na enunciação do catolicismo popular amazônico expressa diferentes níveis de conhecimento, não somente balizados, mas também formulados a partir de emoções e percepções cosmogônicas de mundo. Seguindo os escritos de Bhabha (1998), o discurso que evoca a presença da Cobra Grande, de Norato, de Sofia e/ou de Maria Caninana tornar-se-ia em performatividade, pois retomaria o discurso étnico-cultural numa tarefa de rasura discursiva daquilo que lhe seria colonial à fundação identitária de si, porque, repetimos, o discurso que revivifica a Cobra não seria ficção, mas dicção às populações amazônicas. Longe de estar

³ O “mito dá uma explicação holística do mundo” (SPERBER, 2009, p. 281), servindo à comunidade como coordenadas da vida humana em sociedade que regulam a relação consigo mesmo e com a alteridade. Sperber (2009) explica que o mito é revivificado em enunciação à medida que define os limites da ação humana em sociedade, por apresentar uma narrativa em que um indivíduo é punido por transgredir normas/regras comunitárias. Trata-se de uma forma de ensinamento instituído através de um aviso.

alicerçada em recuperação imagética do passado, a Cobra está viva, cria contextos de ação e de relação, projeta vivências e interage com os seus.

Mesmo o discurso colonial tendo de todas as formas possíveis (censuras, perseguições, prisões, inquisições e mortes) combatido o discurso do colonizado, nas comunidades amazônicas, aquilo que ao colonizador seria *demoníaco* e *bárbaro*, seria ressignificado e redivivo na enunciação do catolicismo popular, burilando o viver comum, o *ethos* de seus praticantes, porque este lhe era identitário, acessível e comum, porque era vivência cosmogônica e tradicional, porque o contexto da floresta os inseria e os protegia muito mais do que aquilo de origem distante que lhe era imposto.

As configurações de sentido imanentes à simbólica da Cobra Grande, por sua vez, emanam a demarcação de uma essência, uma verdade ao *ethos* dos amazônidas amapaenses, sim!, todavia emanam ainda mais um posicionamento decolonial de resistência e reexistência entre o sujeito que se posiciona e o sujeito posicionado, à retomada de um protagonismo de sua vivência cujo corolário ressignifica a experiência comunitária da resistência ao apagamento e ao silenciamento que lhe seria imposto. Assim, a Cobra sibila, a Cobra põe-se em vigília, a Cobra troca de pele, bebe gengibirra e dança. A Cobra está viva e está entre os que a podem ver o seu encantamento. Neste sentido a resistência é constituída.

Considerações finais

A Igreja Católica sempre tentou ser hegemonia na Amazônia a partir de sua proposta religiosa. Com a chegada das ordens diocesanas, criação de paróquias, criação de prelazias, bispados e a atuação de missionários, o objetivo era combater a influência da religião e cultura indígena e africana, por isso repudiava quaisquer sinais identitários das comunidades tradicionais amazônicas que não comungasse com sua cosmovisão.

Seu projeto colonizador constituía-se em apagar aquilo que ela considerava como inimigos da fé, assim, ao longo da história, enfrentou de várias formas o avanço dos protestantes no Amapá. Queimou bíblias, prendeu pastores, apedrejou e caluniou. As religiões de matrizes africanas e as tradições indígenas, por sua vez, sempre foram associadas a práticas demoníacas pelo enunciado de homogeneidade discursiva religiosa.

A construção da imagem de São José no Trapiche Eliezer Levy na orla de Macapá tornou-se expositor desse objetivo de apagamento da cultura tradicional, por intermédio da inserção de um expositor discursivo de poder ressignificando ao catolicismo um marco, a Pedra do Guindaste, que tradicionalmente era sinal identitário étnico.

A imagem religiosa buscava o apagamento do mito da Cobra Grande da mentalidade amapaense através da ação de poder – e a localização do marco na área turística e comercial de Macapá viria maximizar essa representação, porque lhe assomava ainda mais poder à construção imagética de que Macapá era uma cidade cristã. Mesmo com todas essas ações, o intento da Igreja não se realizara porque a Amazônia amapaense é demarcada pela diversidade cultural e religiosa desde sua gênese. Aceitar os impostos discursos seria se submeter ao colonizador, por isso a estratégia de resistência e reexistência: assimilar o discurso do colonizador, mas torná-lo sincrético, amalgamado com a religiosidade popular, vivenciado não somente na crença dos encantados da floresta e nos orixás, mas ressignificado no diálogo com os santos católicos, com as questões dogmáticas, donde surgiu um novo enunciado, residual, cristalizado, por sua origem, porém novo em sua natureza: o catolicismo popular amazônico.

Como expositores desse outro *ethos* no enunciado constituinte da potencialização de alteridade, os ensinamentos propagados a partir do mito da Cobra Grande mostram o rosto da cultura do caboclo amazônico, assim torna-se marcador de identidade o sentido da vida, sua relação com a morte e com o luto, o sentido de suas formas de sobrevivência, de sua organização política e social, oriundos dessa perspectiva que a visão cosmogônica afro-ameríndia ressignifica.

A imagem de 3 metros de altura de São José na Pedra do Guindaste não conseguira destruir a crença da atuação da Cobra Grande da mentalidade dos amapaenses. Ao contrário, os partícipes dessa performance identitária da qual a imagem é marco parecem crer que São José acolhera as crenças tradicionais e aceitara que os poderes mágicos da Cobra Grande também viessem em auxílio ao povo de Macapá, protegendo-o, resguardando-o de todos os males. Se, antes, acabar com o monumento significaria atizar a ira da Cobra Grande e não contar mais com sua ajuda na valorização da vida, no discurso do catolicismo popular, São José também tomaria suas dores, porque na crença desse povo os dois seriam aliados. Se atizar a ira de um já não seria aconselhável, quiçá agora que estão juntos não seja mais ainda.

Referências

- ALVES, Isidoro. *O carnaval devoto* – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis, Vozes, 1980.
- ANTERO, Alysson Brabo. Negras Guerreiras do Ciclo do Marabaixo. In: Daniela Cordovil. (Org.) *Religião, gênero e poder: estudos Amazônicos*. 1ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. O discurso no romance. In: *Questões de literatura e de estética: A teoria do romance*. Trad. Aurora F. Bernardini et alii. 6 ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos Tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

FERRETTI, Sergio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/ São Luís: EDUSP/ FAPEMA, 1995.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)*. Belém: EDUFPA, 2009.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p. 68-75.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG/ Brasília, 2003.

LOBATO, Sidney da S. *A cidade dos trabalhadores: Insegurança Estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH\USP: São Paulo, 2013.

MAFRA, Clara. Números e Narrativas. In.: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.

MARTINS, Karla D. Civilização católica: Dom Macedo e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX. In: *Revista de História Regional*, 2007.

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

_____. *Uma outra invenção da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PACHECO, Agenor Sarraf. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 476-508, abr./jun. 2013.

PEREIRA, Marcos Paulo Torres. Tramas de Anansi: Identidade Narrativa em O Vendedor De Passados. In.: PEREIRA, Marcos Paulo Torres & LIMA, Francisco Wellington Rodrigues. *Olhos d'África: Pós-colonialismo e literatura africana*. Macapá: UNIFAP, 2019.

PIMENTEL, Walbi S. *A igreja dos pobres: origem e desenvolvimento das CEBs no Amapá (1966-1983)*. Monografia apresentada ao Programa de Especialização em História e Historiografia da Amazônia da Universidade Federal do Amapá: Macapá, 2015.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARMO, Arielson Texeira. “O Campo Religioso Amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010”. In: *Revista Observatório da Religião*. Belém: UEPA, v. 2, n. 2, p. 176-197, 2015.

REIS, Marcos Vinicius Freitas; PEREIRA, Marcos Paulo Torres. *Perspectivismo Ameríndio nos Discursos Mitificados do Catolicismo Popular na Amazônia*

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARVALHO, Joel Pacheco. A Igreja Católica na Amazônia: Diversidade religiosa e intolerância. *O Observatório da Religião*. V. 3, N. 1, p 157-172 (2016).

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. *A Simbólica do Mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2013.

SILVA, Anaíza Vergolino e. Os cultos afros no Pará. In: FONTES, Edilza (Org.). *Coleção contando a história do Pará: diálogos entre antropologia e história*. Belém: E-Motions, 2003. p. 01-20.

SPERBER, Suzi Frankl. *Ficção e Razão: uma retomada das formas simples*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild: Fapesp, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2017.