

## **Religião e medicina popular na Amazônia: A etnografia de um romance<sup>1</sup>**

Raymundo Heraldo Maués<sup>2</sup>

### **Resumo**

Utilizando os dados de um romance de Dalcídio Jurandir ambientado na ilha do Marajó e considerando, também, a experiência de pesquisa de campo do autor sobre catolicismo popular e pajelança na região do Salgado, no estado do Pará, o artigo pretende construir uma breve etnografia a respeito dos principais aspectos religiosos daquela ilha, na primeira metade do século XX. Tal tentativa, além de uma justificativa teórica, que estabelece um vínculo entre antropologia e literatura, deve-se à carência de estudos sobre o tema no Marajó, locus de grande importância para se entender tais crenças e

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste artigo foi elaborada para compor o Inventário sobre o Marajó, elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN, 2ª Superintendência Regional, com o título “A novilha encantada do lago Guajará: religião e medicina popular na Ilha do Marajó (primeira metade do século XX)”. A versão atual foi revista e modificada parcialmente, tendo o título sido mudado para expressar melhor o conteúdo e o propósito do texto, nesta publicação de caráter acadêmico. Agradeço aos pareceristas anônimos da *Revista ANTHROPOLÓGICAS* pelas bem vindas sugestões de alteração do texto, acatadas por mim com boa vontade.

<sup>2</sup> Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará.

práticas populares, já estudadas por outros estudiosos em várias sub-regiões da Amazônia.

**Palavras-chave:** Dalcídio Jurandir, ilha do Marajó, Amazônia, religião popular, pajelança.

## **Abstract**

Using the data of a novel written by Dalcídio Jurandir, a paraense novelist, whose action takes place in Marajó island, and considering the author's experience of fieldwork on popular Catholicism and *pajelança* in the region of Salgado, in the state of Pará, the article intends to construct a brief ethnography regarding the main religious aspects of the island, in the first half of 20th century. Such attempt, beyond a theoretical justification, that links anthropology and literature, is also necessary because of the lack of studies on the subject in Marajó, locus of great importance to understand such popular beliefs and practices, already studied by other scholars in some other sub-regions of Amazonia.

**Key words:** Dalcídio Jurandir, Marajó Island, Amazonia, popular religion, pajelança.

Este artigo tem como principal suporte empírico o romance do escritor paraense Dalcídio Jurandir – “Marajó” –, considerado uma de suas obras onde os aspectos folclóricos, antropológicos e sociológicos apresentam maior riqueza de detalhes, aliados à construção polissêmica de uma bela história (fruto de sua imaginação). Um excelente exemplo de obra ficcional que é, ao mesmo tempo, abundante fonte de dados para a pesquisa do historiador e do cientista social<sup>3</sup>. A idéia de produzir uma

---

<sup>3</sup> Dalcídio Jurandir (1909-1979) é o mais importante romancista paraense e, embora relativamente menos conhecido fora do Pará, merece ser colocado entre os principais romancistas brasileiros. Foi também jornalista, crítico literário e poeta. É autor de dez romances, todos compondo um ciclo cuja ação se passa na Amazônia, publicados entre 1941 e 1978. Um único de seus romances foge a esse ciclo, tendo sua ação no Rio Grande do Sul. Para uma visão mais completa

etnografia a partir de obra de ficção deve-se não só à riqueza da descrição proporcionada pelo autor, como o atesta a crítica de Luís da Câmara Cascudo<sup>4</sup>, mas também está ligada a referências de caráter teórico, como, por exemplo, as formulações de Geertz (1978, 2005) a respeito da etnografia como *factio*<sup>5</sup> e da possibilidade de sua construção com base em textos escritos por outros autores; essa perspectiva permite a comparação do trabalho do antropólogo – suas etnografias –, como trabalho de autor, às obras de ficção, não como invenção imaginária, mas como algo que resulta, necessariamente, de uma construção, no mesmo sentido das construções dos historiadores, dos cientistas sociais, e que tanto se aproxima, por isso, da obra dos críticos literários, dos contistas, dos romancistas e dos poetas. Essa perspectiva também está ligada à perspectiva hermenêutica de Dilthey (apud Reis 2003:205-9), quando nos mostra como os literatos são capazes de criar tipos ideais, no mesmo sentido em que, mais tarde, Max Weber (inspirado pelo próprio Dilthey) formula o seu conhecido conceito sociológico. Ao lado disso, mais adiante, irei me

---

de sua obra e de sua importância como escritor e romancista, cf. Nunes, Pereira & Pereira (2006).

<sup>4</sup> Eis um trecho do artigo publicado por esse folclorista no Diário de Natal, em 03/05/1948: “Um dos volumes de boa e segura informação etnográfica é o romance Marajó do sr. Dalcídio Jurandir (José Olímpio Editora, 1947). O documento humano não foi empurrado e comprimido para caber dentro de uma tese, mas vive, livre e natural na plenitude de uma veracidade verificável e credível. Certamente há outros ângulos para a visada nesse romance magnífico. Cabe-me fixar o que me interessa real e honestamente, o que pertence ao meu mostruário, como diz Anatole France [...]. Para mim, a terceira leitura do Marajó foi ‘test’. Percorri o romance anotando o ‘material’ que utilizaria. Qualquer deformação intencional, qualquer invenção infeliz, qualquer enfeite literário chamar-me-ia a atenção fatalmente. Os vinte anos de pesquisa deram-me o direito do faro de cachorro fiel ao assunto que, na espécie, é o homem em sua normalidade diária, sem decoração, nem retórica, m (sic) interpretação. Marajó é um volume feito com a verdade cotidiana, com a paisagem exata, com as fisionomias possíveis da existência. É o seu melhor elogio para um etnógrafo.” (Cascudo 2006:118)

<sup>5</sup> “Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão [...]. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *factio* – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento.” (Geertz 1978:25-6)

referir ao assunto, lembrando comunicação pessoal de Roger Bastide, a quando de sua visita a Belém, no ano de 1973.

O romance foi publicado pela primeira em 1947, mas já estava pronto desde 1939, com o nome de *Marinatambalo*. Dalcídio tinha 30 anos de idade quando o concluiu e um grande conhecimento da sociedade paraense e marajoara, que se reflete, amplamente, no livro magistral. A obra tem como *locus* principal a vila de Ponta de Pedras, onde Dalcídio nasceu, em 1909, e também o interior da ilha do Marajó (Paricatuba e outras localidades), assim como Cachoeira, Muaná e Soure. Foi o seu segundo romance publicado, tendo sido o primeiro (e mais conhecido, por ter recebido importante prêmio nacional), o também bellissimo romance *Chove nos Campos de Cachoeira* (esta, a vila para onde o autor se mudou no ano seguinte a seu nascimento e onde passou a infância e aprendeu as primeiras letras, em casa, com a mãe, tendo também freqüentado os primeiros anos do curso primário, hoje, fundamental)<sup>6</sup>. No interior da ilha, em Paricatuba, é onde Dalcídio localiza a fazenda do Coronel Coutinho, um dos principais personagens masculinos do romance. O coronel é uma espécie de senhor absoluto da região (coronel/rei) e intendente de Ponta de Pedras. Rico, poderoso e mulhengo, além de seu filho e herdeiro (Missunga, uma espécie de “sinhozinho”, ou “príncipe”, filho do “rei”), tem inúmeros filhos e filhas com diversas mulheres da região, inclusive com a mãe de leite de Missunga, que é mãe, também, da principal personagem feminina do romance, Orminda. Outro personagem importante é o vaqueiro Ramiro que, juntamente com Orminda, constitui figura paradigmática do homem do povo: valente, sensível, competente em seu ofício, cantador e poeta. Os dois, na metáfora construída pelo autor do romance, entre outras coisas, representam os possíveis instrumentos de transformação da injusta sociedade marajoara, paraense e brasileira. E aqui, já para introduzir o leitor numa parte da escrita de Dalcídio, transcrevo um trecho relativamente longo (mas necessário) do romance:

---

<sup>6</sup> O concurso em que *Chove nos Campos de Cachoeira* ganhou o primeiro prêmio foi promovido pela editora Vecchi e pelo jornal literário Dom Casmurro (1940). Como membros do júri, estavam, entre outros, Jorge Amado, Oswald de Andrade e Rachel de Queiroz.

Quando passou pela fazenda Santa Rita, o cavalo estancou. Não queria avançar. Uma força o prendia ao solo. Ramiro, inquieto, lambava o animal, logo ouviu saindo da terra aquela voz:

- Vai embora. Passa.

E seu cavalo passou como chicoteado. Ramiro havia de jurar que ouviu uma voz, uma história a mais na sua vida e uma chula<sup>7</sup> [...]. E se o seu galope fosse acabar no lago Guajará? Desejava embrulhar o cavaquinho nos cabelos cacheados da moça branca do lago Guajará, naqueles cachos que caíam pelos ombros dela como se os acariciassem. Queria ao menos trazer por toda a vida no cabo do violino um cacho daqueles cabelos encantados [...].

A novilha branca do lago Guajará aparecia nas malhadas. Atrás caminhava um lote de gado brabo. Uma vez foi trancada [...] no curral dos Anjos. Pela manhã não a encontraram mais. Então Ramiro quis fazer uma chula, não soube tirar da cabeça, não houve jeito de por em verso. Em seu pensamento a chula era bonita, Orminda a copiaria e a guardaria dependurada na volta do pescoço. A chula perguntava pela novilha. Novilha branca do lago Guajará quem é que vai te desencantar? Contavam que Coronel, na força ainda da mocidade, fora montado num cavalo cardão e fogo, desencantar a novilha. Mal chegou à beira do lago, garças voaram, as marrecas gritaram, o sangue esmoreceu. O cavalo murchou. Novilha branca que andas pelas malhadas, pastoreadores, com o lote de gado brabo. Novilha do lago, ninguém te tranca, ninguém te ferra, ninguém te desencanta, a tua marca onde está e teu dono quem é? Novilha, tu, Orminda? [...].

Agora era tirar com sentimento uma chula para Orminda, defendendo a próxima do aleive da torre [...]. Que o cavalo se cansasse, o galope era um só, tinha que descer o Arari, passar em Cachoeira, ver Orminda, mas onde? Teria de cantar, junto dela, no escuro para não se encabular, a chula que havia de a defender. (Jurandir 1992:337-9)

Segundo Vicente Salles, cujo trabalho está publicado na edição de Marajó que me serviu de fonte principal para este artigo, o romance é construído a partir de um dos mais populares romances medievais – incorporado (e devidamente adaptado) ao folclore marajoara, na forma

---

<sup>7</sup> Espécie de dança e música popular de origem portuguesa (Aurélio Eletrônico). A chula é um elemento importante da cultura marajoara.

de acalanto –, o da princesa Silvana, presa numa torre por seu pai, que tem desejos incestuosos em relação à filha (Salles 1992:366-81)<sup>8</sup>. Num certo sentido, a citação acima contém um resumo do romance: Ormindá, a principal personagem feminina de Marajó, é Silvana, a princesa prisioneira da torre, por não querer aceitar os desejos incestuosos de seu pai, assim como a mulher do povo, filha do Coronel e meio-irmã de Missunga, cantada em versos por Ramiro, vaqueiro e compositor de chulas marajoaras. Mas também é a novilha encantada do lago Guajará, que nenhum ser humano é capaz de domar, e cujo corpo teria ficado marcado na torre da igreja de Ponta de Pedras, por castigo de Nossa Senhora, quando, segundo o “aleive” feito contra a heroína popular, ela teria se entregado sexualmente ao sacristão, nesse mesmo local. Esse aleive, no romance, reforça ainda mais a identificação simbólica de Ormindá com Silvana, dentro, porém, de um outro contexto, o contexto poético do romance de Dalcídio.

*Marajó*, de Dalcídio Jurandir, combinando esse importante elemento folclórico com a imaginação ficcional do autor, traz ao mesmo tempo

---

<sup>8</sup> Uma versão em espanhol do conhecido romance de Silvana, não citada por Dalcídio, nem por Vicente Salles, encontra-se na Internet, com música e letra. Transcrevo-a, a seguir: “Silvana se paseaba/ por sus altos corredores/ su padre la estaba viendo/ recreándose en amores./ —Silvana si tú quisieras,/ ser de tu padre querida,/ de oro te vistería,/ de plata te calzaría,/ la camisa de Vichy/ las mangas de seda fina./ —Y los pecados q’hubiera/ padre ¿quién los quitaría?/ — Y hay un padre Santo en Roma/ que a los dos perdonaría./ —También hay Dios en los cielos/ que a los dos castigaría./ Silvana baja sus alas/ muy triste y descolorida,/ ¿Qué tiene mi hija Silvana?/ ¿qué tiene mi hija querida?/ —¿Qué quiere que yo le cuente?/ ¿Qué quiere que yo le diga?/ Que el canalla de mi padre/ quiere que sea su querida.-/ —Hija si tu asín quisieras/ todo se remediaría/ los cambiaríamos de ropa/ día de Pascua Florida./ Silvana se quita el traje,/ su madre se lo ponía,/ sube a la sala del rey/ y hablaba con cortesía./ —Buenos días tenga padre/ —Muy buenas Silvana mía/ —Yo no soy tu hija Silvana,/ que soy tres veces nacida:/ Primero nací Isabel/ y la segunda María/ y la tercera Silvana/ la que tienes por querida./ Y al decir estas palabras,/ cayó al suelo de rodillas,/ le echan agua por la frente,/ por ver si en sí volvía./ Y apenas que en sí volvió,/ estas palabras decía:/ -¿Dónde está mi hija Silvana?/ ¿dónde está mi hija querida?/ Que ha de ser la protectora/ de los bienes de mi vida,/ porque ha sabido guardar/ su honra y también la mía”. *Tradicón Oral en la Província de Albacete* (<http://biblioteca2.uclm.es/biblioteca/ceclm/libros/tradoral.pdf>, acessado em 27/07/06).

um vívido retrato da sociedade marajoara e paraense do início do século XX – enfatizando, basicamente, a estrutura social regional e a injustiça e o arcaísmo da dominação de classe –, mas ao mesmo tempo retratando, com vívidas cores, a cultura popular, o catolicismo das festas, das devoções e das folias populares, a pajelança, o espiritismo, as influências africanas, a atividade dos vaqueiros e pescadores, as práticas desonestas dos poderosos, a violência contra os que não se submetem à dominação, a medicina popular, a música, a dança, a sexualidade, as relações de gênero, os riscos nas relações sociais e com a natureza, a vida, enfim, em toda a sua plenitude. E, tudo isso, com uma tessitura narrativa de mestre e com uma beleza poética invejável, no mesmo nível da melhor literatura brasileira e universal.

Diante da carência de estudos publicados sobre a cultura e a sociedade marajoara, no que diz respeito à religião e à medicina popular, e seguindo uma sugestão do próprio Vicente Salles, proponho-me, neste artigo, a construir uma breve etnografia com dados existentes no livro de Dalcídio. A sugestão de Salles está no artigo acima referido: “Não é possível escrever a história social paraense sem o conhecimento da obra de Dalcídio Jurandir. Pouco a pouco ela se faz necessária e indispensável” (Salles 1992:368). O que existe de mais importante, dentro desse tema e, especialmente, dentro do tema da pajelança marajoara, a meu ver (espero não estar cometendo nenhuma injustiça), é o livro de Zeneida Lima, “O Mundo Místico dos Caruanas e a Revolta de sua Ave”, que é, no entanto, uma espécie de autobiografia e exposição doutrinária de uma pajé a respeito de sua própria visão de mundo religiosa, de sua prática e do *ethos* decorrente, que certamente partilha – a despeito dos elementos idiossincráticos de sua construção literária – com outros pajés marajoaras e amazônicos (cf. Lima 1998)<sup>9</sup>. Outro trabalho importante a ser mencionado é o do antropólogo Nunes Pereira, embora o mesmo esteja mais voltado para os aspectos econômico-sociais da ilha de Marajó (Pereira 1956).

---

<sup>9</sup> O livro de Zeneida que, em 1998, serviu de tema para a escola de samba Beija Flor (primeiro lugar no concurso carnavalesco do Rio de Janeiro), está agora sendo utilizado para a produção de um filme sobre a pajelança marajoara, dirigido por Tizuka Yamazaki, intitulado (provisoriamente) de *Amazônia Caruana*.

Em decorrência do que foi dito, o problema que me coloco neste artigo é o da possibilidade de, com a experiência que obtive, como antropólogo, de trabalho de campo sobre o mesmo tema, durante vários anos, na região do Salgado – cuja população mantém muitas relações com a da ilha do Marajó, em razão, sobretudo, da pesca artesanal e do comércio –, reler e tentar reinterpretar, minimamente, os dados do romance de Dalcídio à luz dos resultados de minha pesquisa anterior e do conhecimento que tenho da literatura antropológica sobre religião e medicina popular na Amazônia. Claro que este é um trabalho preliminar e exploratório, que só poderá ser aprofundado com novas pesquisas, tanto bibliográficas e documentais, quanto pesquisas *in loco*. Utilizo também, aqui, minhas memórias pessoais, do conhecimento que tive, sobretudo em minha infância e juventude, da ilha do Marajó e, especialmente, de Ponta de Pedras – onde nasceu minha mãe adotiva e aonde ia com alguma frequência – e do interior da mesma ilha, onde às vezes passava férias, em fazenda de um de meus tios. Essas relações pessoais e afetivas, evidentemente, não podem ser deixadas de lado, na exposição e análise que pretendo esboçar a seguir. Um outro tipo de experiência relevante foi a que tive, recém-graduado em História, quando trabalhei no Movimento de Educação de Base (MEB), na região bragantina, nordeste do Pará, tendo contato estreito com populações rurais e urbanas, cuja cultura não difere, fundamentalmente, daquilo que é descrito por Dalcídio em seu romance.

## **Religião e magia no Marajó de Dalcídio**

As referências à religião estão presentes ao longo de todo o texto do romance. Escolho, porém, para destaque, os seguintes aspectos: catolicismo popular, com referência a ladainhas, festas religiosas, Natal, pastoreiras e folias de santo; presença do espiritismo e do protestantismo; e pajelança cabocla.

A pajelança, mais do que o catolicismo popular e, mais ainda do que o espiritismo e o protestantismo, encontra-se mesclada com a magia e a medicina popular. Mas esta envolve também concepções e práticas alimentares e a magia implica em representações que, se às vezes ligadas, de alguma forma, ao cristianismo, sobretudo em sua versão católica, tem a



ver com a medicina popular, com a cura e com a transmissão e/ou provocação de doenças e outros males (ou benefícios).

Ao lado disso, num outro plano – que diz respeito também às concepções políticas do autor de *Marajó* –, surgem, no romance, representações e práticas envolvendo elementos políticos ou pré-políticos<sup>10</sup> e formas de justificar a riqueza que se relacionam com a clássica concepção ou modelo do ‘bem limitado’, tal como formulado no conhecido trabalho de Foster (1965), que se opõem a uma visão de mundo e a uma ética ou prática de tipo capitalista, assim como formulações utópicas ligadas ao progresso e ao desenvolvimento econômico, presentes na Amazônia e em outras partes do Brasil e do mundo. Isso tudo interligado com a crítica às práticas de dominação de classe e de reprodução do *status quo* que estão patentes no romance e são representadas na figura do personagem Missunga que, ao longo do texto, renunciando a seus ideais mais nobres, mesclados de irresponsabilidade, sofre uma transformação radical, assumindo, no final, como herdeiro do Coronel Coutinho, a condição de senhor, não mais como coronel, mas como doutor, e realizando, como sucessor, os mais caros ideais paternos, como típico representante da classe dominante local.

### **Catolicismo popular: ladainhas, festas, folias, devoções**

A partir daqui, até a conclusão deste artigo, escolho as passagens do romance que considere mais representativas da religião e da medicina popular do Marajó da primeira metade do XX, que permitem esboçar, ou melhor, apresentar ao leitor esta breve etnografia (já que apenas estou, aqui, ordenando e classificando elementos presentes no livro de Dalcídio). Na medida do possível, tento conservar o próprio texto do autor, não só para ser fiel a suas formulações, como para preservar aspectos

---

<sup>10</sup> Utilizo aqui o conhecido conceito formulado por Hobsbawn: pré-político no sentido de movimentos que, não sendo propriamente políticos, contêm, no entanto, formas de expressão de protesto, revolta ou maneira de expressar resistência contra a opressão, tais como, por exemplo, movimentos messiânicos ou quiliásticos. No caso, isso está presente na noção de encantado (a novilha encantada do lago Guajará) e de desencantamento, com a possível subversão da ordem do mundo (cf. Hobsbawn 1978).

estéticos de seu texto que, certamente, não seria capaz de recriar. Faço, portanto, uma espécie de compilação, mas, é claro, essa compilação obedece a critérios ditados pela própria formulação do problema que esbocei acima, na introdução deste artigo. Começo com a descrição de uma ladainha em latim, a partir da observação feita pelo personagem Missunga, presente ao evento:

Os rezadores já estavam ao pé do altar. Tio Rafael era o capitulante. Pela última vez os sinos chamaram. Missunga começou a conhecer gente. Pessoal do Ponto Certo. A filha do Bernardino, os Almeidas, povo do Campinho. O Rodolfo. Tia Esperança. Sentado, muito devoto, seu tio Guilherme [tio de Missunga] devia estar pensando como lograr seu Nelson e como tomar as terras do seu compadre Jango. A ladainha ia começar. O contralto era Vitor Néua, alto, o pescoço longo e estático, o mesmo Vitor que tanto o impressionara na sua infância, com a sua voz aflita e cansada. O baixo era Manoel Vilar, escrevia o programa das festas de dezembro, professor em ladainha. Tio Rafael puxou o latinório. (:50-1)

A descrição me faz lembrar o dia em que, pela primeira vez, pude assistir, na cidade de Bragança, próxima ao litoral paraense e não muito distante da ilha do Marajó, no ano de 1963, a uma ladainha popular, também em latim. Esse tipo de reza, ou de prece, tão característica do catolicismo popular, está presente não só nas regiões bragantina, do Salgado ou na ilha do Marajó, mas em toda a Amazônia e em várias outras regiões brasileiras. Os comentários de Dalcídio, ainda segundo as observações e pensamentos atribuídos ao personagem Missunga, mas motivados também pela ideologia socialista do autor e sua inegável simpatia pelo povo mais humilde, são bem significativos:

Vinte séculos de fé amassados de superstição e humildade saindo como um travo na voz dos rezadores. O latim perdia o mofo, a árida exatidão, a rabugem de sua velhice para ficar mesmo língua de ladainha na boca dos capitulantes. Missunga deu com a velha Benedita. Como rezava! Com sua cabeça de bilro, cabeça de negra, estava bonita. Os doces da velha Benedita, nas festas de dezembro, tinham um sabor do afago da mãe preta, o sabor da ladainha que tio Rafael rezava [...].

Ouvia com indefinível azedume o *ora pro nobis* monótono pingando daquelas bocas fiéis a Nossa Senhora. Sentia-se como despojado daquela religião com latim errado e fé bem certa. Belém era Adelaide morrendo pelo marinheiro negro, era a Hilda, o tênis, o garçom. Os trezinhos da Estrada de Ferro tuberculosos tossindo pelos apitos. A Basílica exibindo em mármore e vitrais da Itália a vaidade e o temor de Deus dos fazendeiros, advogados e comerciantes [...]. Belém crescia na várzea lodenta sob as chuvas, os carapanãs e a Fé na Virgem de Nazaré. Missunga preso ao seu mundo, desovando na solidão o seu pensamento desasado e miúdo. Rico e inútil, sem saber coisíssima; não dava para nada. Sua família tinha um vitral na Basílica, tinha um altar, um automóvel, nos domingos de maio, com uma criada para distribuir pelas igrejas as esmolas anuais que Deus pedia. A ladainha lhe trazia a voz de Ormindia fazendo coro, aquela voz o denunciava, ia contar outras histórias aos escravos mortos, raízes no velho cemitério, não ouviam mais. Seus sofrimentos, humildes demais para subirem ao céu, ficavam sangrando no chão [...].

A ladainha também lembrava a voz de Mariana e a história da tia Esperança, a negra benzedeira. Quando D. Branca morreu, não foi S. Pedro quem lhe abriu a porta, mas Nossa Senhora. O povo, ouvindo a história contada pela negra, via D. Branca entrar no céu de braço dado com Nossa Senhora da Conceição. Voz de Mariana, história da tia Esperança e logo sua mãe tentando imitar siá Felismina [mãe de Ormindia e sua ama de leite] no acalanto:

“Cavaleiro de meu pai/ dá-me um jarrito d’água<sup>11</sup>” (:51-3).

<sup>11</sup> A citação é do acalanto, baseado no romance de Silvana, que Dalcídio transcreve, parcialmente, por três vezes, em seu livro: na última, quando está terminando o livro e ao mesmo tempo relatando a morte de Ormindia, a personagem principal do mesmo, a citação é mais extensa, mas ainda incompleta: “Cavaleiro do meu pai,/ Me dá um jarrito d’água/ Se te der água, Silvana/ Tenho a cabeça degolada” (:362). Vicente Salles coletou um texto mais extenso, em Mosqueiro, ilha pertencente ao município de Belém, em 24/01/1952, que lhe foi narrado e cantado por uma mulher de 50 anos, na época, chamada Maria de Nazaré Santana: “Um rei tinha uma filha chamada Silvana. Ela era muito bonita e o rei se apaixonou por ela. Ele começou a perseguir a filha e ela foi se queixar para sua mãe dizendo assim: - *Minha mãe, minha mãezinha, o que venho lhe pedir/ meu pai quer casar comigo, me desterre já daqui.* A mãe lhe respondeu: - *Ó Silvana, minha filha, o que tu vens me dizer/ O teu pai endoideceu, o resultado é morrer.* Veio o rei à procura da filha e falou assim: - *Ó Silvana, minha filha, vais comigo se casar. – Ó meu pai, senhor meu pai,*

São muitas as histórias paralelas à história principal que Dalcídio conta, tendo como tema a religião popular. Uma delas diz respeito à devoção a Santo Ivo, o santo degolado, cujo culto era prestado a uma imagem que se restringia à cabeça do santo. Essa devoção era patrocinada por Manuel Rodrigues, um dono de santo que, mais tarde, acabou se transformando em prócer do espiritismo kardecista.

Ele ganhara ou comprara Santo Ivo no Tocantins, ou em Belém, não se sabia. A imagem consistia apenas na cabeça do santo, tamanho da de um homem. Manuel Rodrigues contava a história daquela Cabeça: Santo Ivo, que sabia o paradeiro do Cristo, não quis denunciá-lo aos seus perseguidores e por isso o degolaram. A imagem era a cabeça do mártir degolado. Eis porque se tornara o advogado das cabeças.

Manuel Rodrigues, o chefe da comissão de Santo Ivo na tiração das esmolas pelo Arari, Marajoaçu e Câmara, quando se faziam os grandes embarques de gado e começava a safra de peixe nos lagos, ia cantando folia e recolhendo donativos com que oferecia a festa e ganhava a sua vida. Seu barracão era no Marajoaçu. Convidava os mestres de ladainha, as velhas rezadeiras do rio, os antigos festeiros de santo que se sentiam atraídos pelo poder da Cabeça, pela sua história, estranha Cabeça rosada e mártir de quem não traiu o seu Mestre. Davam assim maior prestígio à cerimônia, maior concorrência à festividade. Depois da ladainha, do leilão dos presentes e das esmolas recolhidas, Manuel Rodrigues fazia o sinal para a música. Duas noites dançavam enquanto houvesse carne de porco e boi velho nas latas do fogão ou secando sob as moscas do jirau. (:90-1)

Entretanto, a desgraça se abateu sobre a vida e a devoção de Manuel Rodrigues. Sua filha morreu picada por um lacrau, possivelmente mandado por uma feiticeira invejosa, e sua mulher, grávida, ficou doente, de tal forma que nem entendido ou experiente, nem pajé, nem parteiras

---

*mande logo me matar.* O rei mandou prender a filha na torre. Ali na prisão ela cantava, pedindo ao cavaleiro: - *Cavaleiro de meu pai, dá-me um jarrito d'água (bis) / - Se te der água, Silvana, tenho a cabeça degolada (bis).* Assim a princesa morreu de fome e de sede” (Salles 1992:375-6). Compare-se esse texto, brasileiro, com o que cito acima, na nota 7, acima, especialmente quanto à atitude assumida pela mãe de Silvana, que, naquele texto, monta um ardil para enganar o rei.

pueram salvá-la ou às crianças. O pajé chegou a diagnosticar que a gravidez era de boto. As crianças nasceram mortas e a mulher, também, acabou morrendo. Quando se fez a nova festa de Santo Ivo, a cabeça desapareceu, “levada pela finada”, segundo o próprio festeiro. Este, também embriagado e para acalmar os outros beberrões, que não conseguia controlar, cometeu uma espécie de profanação: saiu dançando agarrado com a imagem de Nossa Senhora da Conceição, que retirara do oratório.

## **Espiritismo kardecista e protestantismo em Ponta de Pedras**

E assim terminou a carreira de festeiro de Manuel Rodrigues. Viajou em seguida para Belém e foi ali aprender a doutrina espírita. Quando regressou à vila:

Ponta de Pedras pasmava. Manuel Rodrigues voltava [...] formado em espiritismo, falando difícil, contando como sua vida mudou. Andava lento, ar profético, recusando a cachaça que os seus antigos camaradas e foliões de Santo Ivo lhe ofereciam. A vila não compreendia tal mudança feita em pouco mais de um ano de ausência. Seria a força da nova religião? Teria mesmo morrido nele o devoto, o folião-mor, o festeiro de Santo Ivo? [...].

Manuel Rodrigues voltara de Belém renegando o oratório e o tambor [da folia de santo], dizendo que os evangelhos espíritas o salvaram. Vinha dar luz aos espíritos dominados pelas trevas [...]. Considerava a miséria do mundo, a falta de respeito, a maldade. O povo passava fome? Não vestia, não tinha saúde nem tranquilidade? Porque se esqueceu de Deus. Disse a seu Nelson que Ponta de Pedras se findava assim por falta de fé no espiritismo. Os padres só queiram se regalar, voltavam cevados e cheios do milho [dinheiro] para Belém. Manuel Rodrigues sentia um grande espírito de luz baixar sobre ele. O espírito via as imensas desgraças da terra, tudo que havia de acontecer no mundo. (:90, 93-4)

Mas essa não era a única novidade que aparecera nessa Ponta de Pedras da primeira metade do XX. Causara impressão aquele crente da

Armênia, que tinha vindo antes da conversão de Manuel Rodrigues ao kardecismo e tinha sido muito bem acolhido pelo Coronel, que afirmava também saber cuidar da alma dos seus munícipes. O crente

[...] tinha a voz cava, vestia pesada roupa preta, a barba evangélica no rosto de mendigo e a Bíblia, anunciando o fim do mundo. Coronel Coutinho, que examinava as suas escrituras no cartório, recebeu-o com um largo abraço, perguntando-lhe se havia feito boa viagem, que impressão tinha do Brasil, de Marajó, onde estava hospedado, como deixara a Europa e confirmou que o mundo, na verdade, parecia caminhar para o fim. Exibindo suas leituras da Bíblia, disse que nada mais sublime do que o livro dos profetas. E quando se ouviu que um estrangeiro chegara a Ponta de Pedras, falando no juízo final, uma sombra de mau agouro e medo desceu sobre o povo. Tinha havido, afinal, a guerra, a fome, por que deixaria de soar o fim do mundo? A Intendência foi aberta para o crente anunciar, no salão, ao Coronel Coutinho, a Lafaiete [o tabelião], ao tenente Úrsulo, ao magistério, ao comércio, funcionários municipais, ao diretor d' 'O Vento', ao Ciloca, o leproso, Agnelo, o bêbado, Marcelino, o ladrão, Orminda e nhá Felismina – que o mundo ia se acabar. O Apocalipse, a guerra, a morte do Tzar Nicolau atroaram no silêncio. Uma voz rouca avançou sobre o Apocalipse, caiu sobre o salão:

- Tudo isso tem no Nostradamus.

Coronel voltou-se num gesto de irritação e temor, o pregador sorriu bíblico e Lafaiete cochichou aos ouvidos de Úrsulo [...] pedindo para evacuar não só o aparteante que era Ciloca, como o bêbado e o ladrão. (:94)

## **Catolicismo, religiosidade difusa, Cabanagem e tesouros enterrados**

Com efeito, o Coronel era um perfeito exemplo de católico popular (embora pertencente à classe dominante), o que Dalcídio descreve com estas palavras:

Tinha as suas preocupações pelo sobrenatural, dizia. Como afirmar, por exemplo, que não existem fantasmas? Em Belém, no escritório e no café entre os amigos, combatia o espiritismo. Recolhia ao seu palacete em S. Jerônimo, e dormia de luz acesa, para espantar a suposição de que D. Branca [sua finada mulher] poderia aparecer toda de branco, as mãos brancas sobre o pescoço dele. Ao amanhecer envergonhava-se, procurava ridicularizar as 'tolices de homem acordado na meia-noite'. Em Marajó, não escondia a crença inteira nas visagens, não disfarçava tanto o seu medo. Ali estava a sua propriedade, era um homem em perigo mais próximo do milagre, das aparições, de Deus. Nas fazendas, admitia todas as religiões, submetia-se ao padre e ao pajé. Com a passagem daquele crente, sentiu medo, ou, pelo menos, cresceu-lhe a vigilância contra as surpresas que estavam acima de seu mortal alcance. Recordava que, uma vez, o padre Lisandro, apenas para irritá-lo, dissera do púlpito: - Mais fácil um camelo entrar pelo buraco da agulha, que um rico entrar no reino dos céus. Isso com efeito o irritou, o padre era um trocista, mau intérprete dos textos bíblicos, abusava do púlpito, pregando entre os fiéis a subversão das coisas. Imaginem se o povo começasse a pensar naquela perigosa citação do padre. Seriam novas cabanagens. (:95-6)

A Cabanagem, revolta popular que ocorrera há um século (1835-1840), é tema recorrente no romance. Sua memória estava presente não só entre os poderosos, que temiam sua recrudescência, como entre as pessoas do povo, que falavam a respeito e sonhavam desenterrar o ouro dos cabanos. Falava-se também do ouro enterrado pelos frades que, no período colonial, habitavam no Marajó e criaram as primeiras fazendas de gado, depois confiscadas, durante o período pombalino e doadas a apaniguados do governo de então. Esta (a obtenção de tesouros enterrados), para o povo comum, tem sido uma forma de explicar a riqueza de muitos poderosos, em outros locais da Amazônia (no Salgado, na região bragantina) e de muitos outros lugares, assim como de alimentar um sonho de enriquecimento fácil. Ela também tem a ver com a crença de que a almas dos donos dos tesouros enterrados não podem alcançar sossego enquanto os mesmos não forem achados e desenterrados por pessoas vivas (cf. Maués 1995, 1999).

## **Natal e pastorinhas**

Mas, entre as festas do catolicismo, uma importância especial era conferida ao Natal:

Dezembro. Ainda queimavam roçados. Fim de safra nos açaiçais. Rafael preparava o presépio de Natal no Campinho e Guíta o ajudava.

Menino Deus no colo de Guíta nem ao menos se mexia. As moças rodeavam-no.

Vamos, Virgem Santa, dá uma palmada na bunda deste guíto pra elezinho chorar. Queria ver o Menino Deus chorão. Malina com ele, sua boba... [...].

As moças riam. Menino Deus permanecia, como sempre, muito quieto, olhar aceso, nos braços de sua ama que o vestia e o enfeitava [...].

À noitinha, as moças debandaram e deixaram o presépio quase pronto. O céu e a estrela, Rafael deixava para armar noutro dia. O devoto de Menino Deus considerou a sua obra, armou sua rede e acendeu a lamparina.

Deixou-a acesa durante a noite, numa casa sem luz os santos não velam [...].

Na tarde seguinte, Guíta veio sozinha espalhar folhas e ver o efeito do presépio que Rafael armava com aquele seu devoto e alegre vagar.

Varreu o terreiro, cobriu com areia de praia e folhas de mangueira o chão da barraca. Limpou as raízes dos cajueiros que, à flor da terra, eram os bancos do povo. À noite, depois que Rafael voltasse da igreja onde havia novena da padroeira rezariam ladainha e cantariam folia; foliões de Nossa Senhora das Dores do Camará haviam chegado à vila, queriam ver e louvar o presépio. (:182-3)

Em Itapuá, povoação de pescadores pertencente ao município de Vigia, na região do Salgado, onde comecei fazendo trabalho de campo em dezembro de 1975, a festa do Menino Deus é muito importante, por ser ele o padroeiro do lugar. Faz-se uma festa com arraial, durante vários dias, procissão, baile e se encena um auto de Natal. Na vila de Ponta de



Pedras se encenava, antigamente, segundo o romance de Dalcídio, uma pastorinha: “era a pastorinha de D. Elvira, que nunca mais saiu. D. Elvira ficou parálitica. Filhas de Jerusalém. Que vontade de ser a cigana rica da pastorinha [pensava Guíta] e essa lembrança a levou ao seu tempo de menina, como brilhava o vestido da cigana rica e como era triste o canto da pastora perdida” (:189). Essas formas de teatro popular, muito presentes no interior da Amazônia (e também em Belém, como em vários outros lugares do Brasil), retomam, como no caso do acalanto da princesa Silvana, temas e formas de expressão medievais, trazidas para o Brasil pelos portugueses, no período colonial.

## **Pajelança cabocla e medicina popular**

O romance está cheio de referências às crenças e práticas que compõem aquilo a que se chama de pajelança rural ou cabocla (para distingui-la da pajelança indígena, também tão presente na Amazônia). As referências aos elementos que formam o mapa cognitivo do nativo da região, sobretudo aquele do interior – e que muitas vezes é chamado de caboclo<sup>12</sup> –, constituindo a visão de mundo característica da pajelança, estão em todos os capítulos do livro, às vezes, quase, em cada página dos mesmos: encantados, bichos do fundo, caruanas, cobras grandes, botos, mães do rio, dos igarapés, flechadas de bicho, mau olhado, mundiação, desencantamento e muitos outros. Ao lado disso, a presença conspícua dos pajés e, sobretudo, de dois deles, uma mulher (Nhã Leonardina, madrinha de Ormindá) e um homem (Mestre Jesuíno), cujas práticas são extensamente descritas.

Segundo se dizia, quem primeiro conheceu Nhã Leonardina foi o boto. Foi possuída pelo boto, quando amarrou seu casco (pequena embarcação) na aninga, perto do Moirim, para esperar a pororoca, que devia estourar nas pedras. Mas, em vez de pororoca, veio o boto e ela “fez vivença” com ele “debaixo das pedras onde nasce a pororoca”, o que lhe deu um grande poder: “ela foi esposarona do bicho um verão inteiro”. Era “mulher de acabar festa nas fazendas, usava faca americana, dava em

---

<sup>12</sup> Para uma apreciação crítica da categoria caboclo, ver, entre outros, o trabalho de Lima Ayres (1992).

homem. O corpo era cheio de tanta curva quanta curva tem o rio Arari [...], ela não escolhia lugar para servir amor ao homem”.

Orminda, afilhada de Nhã Leonardina, queria saber mais histórias a seu respeito:

[...] e um vaqueiro de voz grossa e lenta lhe contou o caso de Ramiro, tocador de viola, violino e violão, [que era] homem de esperar o salto da onça com o terçado na mão. Nos fuzuês do rancho botava o violino de lado, passava a rasteira nos rivais, que se acabavam no chão duro e ficava com a mulher que queria [...]. Um dia reinou que havia de acabar com a fama de Madrinha Leonardina.

- Dou-lhe só no pé do ouvido na sessão. Tiro o encanto de uma vez...

Na sessão, Leonardina, que soubera das intenções do vaqueiro, foi dançando para a ilharga dele, com a faixa atravessada no corpo, o maracá, o taquari fumaçando. Ramiro, meio bêbado, se ergue e atirou o braço... A velha, ágil, desviou a bofetada, tocou o corpo do vaqueiro com o maracá e soprou-lhe a fumaça bem no rosto. Ramiro só deu foi grito, grito feio, o pessoal acudiu. Tombou mole aquele como peixe moído. (:226)

Orminda, infeliz por todas as peripécias a que tinha estado sujeita, com a cicatriz no rosto deixada pela faca de um cearense a quem recusou, procurou a madrinha Leonardina para se tratar, menos do corpo do que da alma. A mulher mandou-a entrar no quarto e se despir. E começou a sessão de consulta particular, em que a pajé/feiticeira passou a aplicar sua arte sobre a cliente:

Leonardina abriu o baú, apanhou o rabo de ararauara e espanou o corpo de Orminda. Acendeu o taquari, soprou a fumaça nos claros seios da mulher, aos poucos envolveu-a toda no fumo. Orminda tossiu, balançou a cabeça, meio sufocada, sacudiu os cabelos, os braços cruzaram-se sobre o ventre na sombra, os seios boiavam, oleosos e puros. Compreendeu que aquilo devia ser assim mesmo, o caruana lhe fechava o corpo contra a desgraça. O fumo a sufocava [...].

- Mea filha, nunca fiz isto com ninguém, tu me alembrou... Teu irmão era flechado? [flechado de bicho: doença provocada pelos encantados] Ficava liso como peixe? Seu corpo podia ficar também

com ataque. Mas, benza Deus, onde tu foi buscar um corpo assim, mea filha. Foi feito na forma do violão...

[...]

- Te veste, mea filha. Então tu pede um fazendeiro, não? Tens um jeito de bem sem cabeça. Mea filha tu não veio pro mundo pra ser de um só homem. Não vejo sossego no teu corpo. E é uma pena, te juro. (:221)

Em outra noite Ormindá participou de uma 'função', trabalho ou sessão xamanística de Nhã Leonardina. A "feiticeira", como diz Dalcídio,

Tremia o maracá espanado com rabo de ararauara. Nua, com a cinta no corpo ligeiro e batido, fumava o taquari sagrado e lançava o rolo de fumaça sobre os assistentes. Vinha a cachaça para acordar a vidência [...]. O maracá chocalhava estranho como cobra cascavel. A meia noite desceu, se derramou, com a ronda dos bacuraus sobre o sono dos campos. Madrinha Leonardina dançava e cantava, evocando caruana, a alma do fundo d'água que esconde no lago os bois encantados e as vacas rainhas do pastoreio:

Pretinho bunitinho  
Dinlindandan  
Anda na beira da praia  
Dinlandandan  
O meu arco é bunitinho  
Dinlindandan  
Minha flecha é bonitinha  
Dinlandandan

[...]

A pajé enrolou-se toda no fumação que traz a misteriosa força do fundo. Era o mundo do caruana onde estariam os vaqueiros e pescadores afogados, apanhados pelas sucurijus e jacarés, as meninas desaparecidas, as mulheres que pariram filhos de bichos e a explicação da feitiçaria. O mundo das tribos mortas onde, nas igaçabas, os velhos pajés se encantaram [...].

No rio, os pescadores gritaram de longe, era a maré, os peixes subiam. Madrinha Leonardina ia acabar o serviço:

Vamo acabá passarinho do dia  
Vamo acabá passarinho do dia  
evem evem

o claro do dia  
evem evem  
o claro do dia (:223-4)

Chamo atenção para o fato de que Dalcídio não deixa de chamar Nhã Leonardina de pajé e/ou de *feiticeira*. Isso não acontece com o pajé Jesuíno, que é sempre chamado de *Mestre*. A importância desse pajé está também no fato de que é o próprio Coronel Coutinho quem conduz o administrador de suas fazendas, Manuel Raimundo, para ser tratado de uma asma por esse curador:

Estavam no sítio do mestre Jesuíno, na estrada de Joanes para Condeixa, município de Soure. Das janelas do barracão, uma cabana grande de maloca, três mulheres espiavam. Uma negra ralava, vagarosamente, qualquer raiz na língua de pirarucu. Os viajantes se aproximaram e saudaram as mulheres que saíam para o terreiro, lentas e silenciosas, olhando de revés, como índias. Dentro, dois oratórios na sala grande não cabiam mais de tanta imagem. Num girau de tábuas soltas, suspensas nas vigas sobre o copiar, armadas duas redes. O chão batido exalava cheiro de terra e raízes, impregnando os corpos suados, as imagens, as coisas todas. Nos quartos atrás, escuros e abafados, havia doentes, se amontoavam panelas e mão de milho. (:318)

O pajé não estava ainda, mas não devia demorar. Entretanto, a demora foi longa. Quando mestre Jesuíno chegou, o Coronel Coutinho

Viu um homem avantajado, madurão, calça de mescla e camisa de crochê, os olhos meio murchos, o bigode meio ralo escorria pelos cantos da boca caída, e sem dentes. Suas mãos, como se fossem curtidas, eram uma obscura e rude beleza da terra. Com a mesma voz dos vaqueiros velhos e dois matadores de onça, saudou as pessoas presentes com um quase humilde e vagaroso 'boa tarde', inclinando de leve a cabeça. Explicou a demora. Tinha ido comprar meia garrafa de vinho para um remédio. Também tratara em Condeixa um vaqueiro batido. O fiscal da vila o prendeu para o almoço a fim de conversarem sobre eleições que pareciam próximas, era também cabo eleitoral da política dominante. (:322)

Começou a consulta, com a apresentação de Manuel Raimundo, o administrador, doente de asma, ao mestre Jesuíno. O pajé mandou também o fazendeiro entrar e perguntou pelo seu próprio filho, que era cego. Uma mulher respondeu que este tinha ido apanhar ervas nos campos ou no mato, o que fazia, guiado por alguém, para aprovisionar o pai dos remédios com que tratava seus pacientes. A noite começava. “Com o anoitecer, a plana e morena terra marajoara tinha um cheiro animal, excitante e amolecedor no último sopro do mormaço”. Mestre Jesuíno conversava com o doente, Manoel Raimundo, e então o Coronel Coutinho se aproximou, querendo falar sobre doenças, remédios, a possibilidade da cura da asma e, também, sobre a lenda do lago Guajará (onde morava a moça/novilha branca encantada), com que, “supunha, mestre Jesuíno devia ter velhas e misteriosas ligações”. Mas o pajé desviou a conversa para outro assunto, sem querer tratar desse lago encantado que, segundo os vaqueiros, “tinha comunicação com o mar, a maré enchia e vazava, boiavam quilhas de barcos, lemes, pedaços de velas, vozes de afogados, bois bufavam no fundo, ninguém ousava pescar ou atravessar à noite”. A sessão xamanística ou trabalho começou às dez horas da noite, “no copiar, sob aquele jirau onde as redes rangiam” e, nesse momento, “o pajé deu ao fazendeiro a impressão mesma do lago”:

A voz recolhia subterraneamente o número de laços distantes, a agonia das lagunas morrendo no verão com as vacas e os bezerros atolados, a queixa dos rios secando, o mar roncando, os viajantes do mar rezando no mau tempo, os ventos desfiando as velas, possuindo a floresta e dispersando as estrelas, o miado longo das onças acuadas nas ‘ilhas’, os tambores do Espírito Santo batendo nos corações. A sombra do jupatizal caía no lago, subia o hálito do lodo e do mururé. A água parada, a mesma água do encantado que vem do mar, pelo fundo da terra, de todos os naufragos e de todas as lágrimas. O silêncio de Jesuíno era como sono. Aquele corpo parecia enorme como o lago abrindo as margens para os descampados tristes. Para ele os caminhos não vinham das águas do mar e dos campos mas das dores do homem. Com esses poderes o pajé ditava a receita e emplastava a esperança no peito do povo. (:322-3)

O pajé atendia muitos doentes. Como todo curador que se preza, incorporado por seus caruanas, realizava feitos extraordinários, que impressionavam a assistência:

Os doentes se amontoavam. Aquelas caras chupadas e, às vezes, inesperadamente belas carregavam-se de contrição e silêncio suado na sala escura sob o fumo do taquari. Nos oratórios, os santos sufocavam. Esquecida deles, volvia-se para o pajé aquela humanidade marajoara com todos os cheiros suados de seu trabalho, de sua imundície e de sua pureza. Mestre Jesuíno fumava o seu cachimbo e o fumo espalhava o cheiro de alfazema e alecrim. Uma mulher ajuntou gravetos no meio da sala e fez um braseiro.

Mestre Jesuíno, com seu calção, a faixa nas coxas, saltou no braseiro e o fogo não o queimou. Subia do braseiro a força que o alumiaava. Depois foi a toada triste, triste, de sua invocação, o fazendeiro ouvira a voz do primitivo terror, do espanto do homem diante do primeiro fogo e da sua primeira imagem informe de Deus. (:324)

Ao final da sessão, as diferentes receitas: leite de peito para a agonizante, puraqué seco para o corpo, banha de urubu para inchação na perna, emplastro, purgante de mamona simples, maçã de gado torrada, chifre de veado moído, noz-moscada, clara de ovo, café torrado sem açúcar; fomentação com banha de anta, banha de tartaruga, amêndoa doce e alho cozido, tudo misturado; azeite doce, banha de paca, banha de bode preto... e muito mais (:325).

## **Relações de dominação e gênero**

As relações de dominação e gênero são muito realçadas na narrativa de Dalcídio. Ele descreve e analisa, detalhadamente, as relações de dominação de classe na sociedade marajoara e paraense, simbolizadas pelas figuras emblemáticas do Coronel Coutinho, de seu filho Missunga e do tabelião Lafaiete. O coronel não perdoa nem tem compaixão pelos chamados ladrões de gado, a quem manda castigar dura e severamente; mas, ao mesmo tempo, usa de meios fraudulentos para se apropriar de terras e do gado alheio, no que conta com a cumplicidade do tabelião, que falsifica documentos em seu proveito.

Seu filho, Missunga, que não quer estudar, mas mais tarde assume indevidamente o título de doutor (depois da morte do pai), tem, quando jovem, sonhos utópicos de criar um estabelecimento modelo (a que denomina “Felicidade”), que exporte produtos para outros países, mas tudo é feito sem planejamento, força de vontade e decisão, e tudo fracassa. Quando o pai morre, assume o controle dos bens paternos e tudo indica que, daí para a frente, irá comportar-se como o pai. Ambos, pai e filho, são mulherengos, relacionando-se sexualmente com as mulheres do povo, tendo filhos, mas querendo casar-se somente com as “brancas”.

No pólo oposto, os personagens Ramiro, vaqueiro e compositor de chulas, e Ormindá, filha do coronel e de nhá Felismina, mãe de leite de Missunga, representam os “rebeldes”, entre os membros da classe popular. Aqui, as relações de gênero colocam um tema recorrente, o dos desejos incestuosos do pai poderoso em relação às filhas, o que surge claramente no tema do acalanto (que, como vimos, tem origem no romance medieval da princesa Silvana) cantado por nhá Felismina para sua filha Ormindá, que é repetido, inclusive, na ocasião de sua morte.

Mas as relações de gênero se manifestam também na religião, em várias passagens, sobretudo na comparação entre os pajés, Mestre Jesuíno e Nhã Leonardina, esta sendo vista como feiticeira que, no fim, fica louca. Trabalhos antropológicos realizados na região do Salgado, no Pará, mostram como a mulher, na pajelança cabocla, tende a ser pensada com feiticeira, ou matintaperera (cf. Motta Maués 1993, 1998; Motta-Maués & Villacorta 2000; Villacorta 2000). Também a pajé Zeneida Lima, em seu livro, acima citado, indica que, na cidade onde mora (Soure), na ilha do Marajó, é às vezes mal vista e considerada como figura ou personagem desviante, no sentido sociológico (cf. Lima 1998).

E, neste ponto, devo chamar atenção para a atitude de Ramiro, acima descrita, tentando desqualificar o trabalho de Nhã Leonardina. A descrição de Dalcídio lembra bastante a atitude que, em Itapuá, no município de Vigia, observamos, minha mulher e eu, sobretudo em relação a pajés mulheres, que eram também acusadas de feitiçaria. Tratava-se do que os itapuaenses chamam de “anarquia” que, segundo constatamos, era uma atitude destinada a, criticamente, por à prova os poderes de novos pajés: fingir incorporações por espíritos ou caruanas, roubar cigarros tauari (ou taquari) dos mesmos durante as sessões xamanísticas,

imitar o “apito” ou canto da matintaperera (no caso de pajés mulheres) e várias outras ações. Se o pajé conseguisse reagir de forma exemplar, como fez Nhã Leonardina, seus poderes passavam a ser reconhecidos, mesmo que se pensasse nele como feiticeiro ou feiticeira.

### **Algumas considerações (in) conclusivas**

Em 1973, quando Roger Bastide esteve pela última vez no Brasil, convidado pelo governo brasileiro e com o objetivo de reunir materiais para reescrever seu clássico “Brasil, Terra de Contrastes” (Bastide 1959), minha mulher e eu, então jovens professores da Universidade Federal do Pará, preparando-nos para ir cursar, no ano seguinte, o Mestrado em Antropologia, na Universidade de Brasília, fomos encarregados, na ausência temporária de professores mais antigos e experientes, de cicero- near o famoso professor e sua mulher, quando passaram por Belém, ele preocupado em descobrir, nos terreiros dos cultos mina desta cidade, as entidades cujo nome traduzia por “farristas” (“*fun loving deities*”, divindades brincantes), mencionadas pelo antropólogo americano Set Leacock, em seu livro *Spirits of the Deep* (cf. Leacock 1972). Nesses dias de convivência com Bastide, em que aprendemos muitíssimo, uma das lições mais importantes foi esta: ele nos falava sobre a importância da literatura chamada de ficção para o conhecimento sociológico, dizendo que costumava indicar, a seus alunos e orientandos, romances de grandes autores, que considerava às vezes mais instrutivos do que famosos tratados ditos científicos. Isto se aplica integralmente ao romance *Marajó*, de Dalcídio Jurandir. Trata-se, como venho tentando mostrar, desde o início deste artigo, de um livro que nos apresenta uma grande lição de antropologia, isto é, um livro que nos brinda com uma etnografia da sociedade marajoara, focada, sobretudo, num estudo de caso da antiga vila e atual cidade de Ponta de Pedras e de algumas outras áreas rurais e urbanas da ilha do Marajó. Com a vantagem de ser belamente escrito, por um romancista cuja invenção poética é, certamente, extraordinária.

Comparando os dados apresentados por Dalcídio com aquilo que encontramos no livro da pajé marajoara Zeneida Lima (1998) e com a literatura antropológica, histórica e geográfica sobre catolicismo, pajelança e religião popular na Amazônia, é muito clara a semelhança exis-



tente (cf. Galvão 1953, 1955; Wagley 1977; Salles s.d., 1977; Figueiredo & Vergolino 1967; Figueiredo, N. 1976, 1977, 1979, 1983; Moreira 1971; Gabriel 1980; Maués 1985, 1999; Maués & Villacorta 2001; Lima Ayres 1992; Cravalho 1993; Figueiredo, A. 1996; Villacorta 2000; Arenz 2000; Pacheco 2004).

Vale considerar, por outro lado que, diante da falta (e, mesmo, de ausência, no caso de etnografias antropológicas) de estudos publicados a respeito dessas questões na ilha do Marajó, o romance de Dalcídio assume uma importância fundamental para os estudos antropológicos e sociológicos. Portanto, o que vai acima, embora constitua um breve esboço de uma possível etnografia sobre a religião e a medicina popular na ilha do Marajó, representa, sem dúvida (para mim), uma tentativa válida de reconstituição desses dados que, no entanto, precisa ser continuada através de pesquisa mais completa, não só com relação à própria obra de Dalcídio, mas, ainda, com o desenvolvimento de pesquisas bibliográficas mais detidas e, também, trabalho de campo *in loco*, que permitam um conhecimento atualizado e mais aprofundado a respeito da religião e da medicina popular da ilha do Marajó, assim como de outros temas importantes para o conhecimento dessa realidade.

Para finalizar, cumpre destacar apenas dois aspectos, que ainda merecem, a meu ver, ser enfatizados. Em primeiro lugar, desejo tratar a respeito de representações e práticas de medicina popular. É notável a semelhança encontrada entre representações e práticas que foram etnografadas nos diversos lugares estudados por antropólogos, na Amazônia, em épocas mais recentes, desde 1940, até os nossos dias, e aquelas descritas por Dalcídio para a ilha do Marajó, no início do século XX (lembrar que o romance terminou de ser escrito em 1939). Esses estudos antropológicos começaram com Eduardo Galvão e Charles Wagley, em Gurupá, Baixo Amazonas, no final dos anos 1940; prosseguindo com Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino no Alto Cairari, no final dos anos 1960; com Napoleão Figueiredo, em Bragança, nos anos 1970; com o mesmo Napoleão Figueiredo no final dos 1970, em Belém; com Chester Gabriel nos anos 1980, em Manaus; com Déborah de Magalhães Lima nos anos 1990, em Coari e Tefé; com Mark Cravalho, também nos anos 1990, no interior de Óbidos; e com Gisela Macambira Villacorta, no final dos anos 1990, em Colares e Itapuá, no litoral paraense. Meus

próprios trabalhos de campo foram desenvolvidos no litoral paraense, na região do Salgado (incluindo Itapuá e Colares), a partir dos anos 1970.

Tudo isso parece indicar um padrão que é seguido pelas populações amazônicas, o qual, se tem relações com representações e práticas importadas da Europa e da África, desde o período colonial, tem também muito a ver com a influência cultural indígena, sobretudo Tupi, como é facilmente percebido. Mas tem a ver, ainda, com a natureza amazônica, suas grandes florestas, seus grandes rios, seus grandes espaços e, no litoral, a relação entre as águas fluviais, imensas, do maior rio do mundo – o Amazonas, em cuja desembocadura está situada a ilha do Marajó, a maior ilha fluvial do mundo – e o oceano Atlântico. Há uma construção cultural própria da Amazônia, que é influenciada, em grande parte, por essa mesma natureza, no que se deve considerar, também, as particularidades locais. Em nenhum outro lugar se descreve a existência de uma novilha encantada, como na ilha do Marajó, espaço tradicional de criação de gado na Amazônia. E isso deve ser levado, altamente, em conta. Apesar de um padrão comum, amazônico, dessas crenças e representações, que não deixa de ser influenciado, fortemente, por elementos culturais externos, há uma construção local, idiossincrática, que permite uma certa identidade amazônica, mas, ao mesmo tempo, em cada área amazônica – como ocorre, também, no caso do Marajó -, há uma construção cultural particular, daquilo que Clifford Geertz (1998) chamou de “saber local”, que caracteriza uma identidade, uma cultura, mais particular. Uma *cultura marajoara*, como a que estou tentando aqui mostrar, a partir do romance de Dalcídio Jurandir, que também não é só local, mas universal, e que se relaciona com o universal através de coisas como a música e a literatura (mas não só), como no exemplo bem claro que o mesmo Dalcídio nos dá, ao construir seu romance a partir do romance medieval da princesa Silvana.

E, em segundo, como conclusão (deste artigo, mas não da temática abordada), algumas considerações sobre história social e concepções políticas de Dalcídio. É conhecido o fato de que Dalcídio Jurandir foi militante e membro do Partido Comunista. Sua ideologia política socialista se manifesta, claramente, no livro. Esse fato faz com que, em muitas passagens, perceba-se uma atitude de certa rejeição das crenças e práticas religiosas como ilusões e formas de reforçar a dominação de classe. Mas, de outro lado, ao centrar, tão fortemente, sua narrativa, na personagem

Ormindá, que é identificada com a novilha encantada do lago Guajará, o elemento pré-político, messiânico ou quiliástico também aparece, embora, de fato, nunca se possa atualizar, verdadeiramente, como revolucionário e libertador, por essa via. O lago Guajará, o encanto, ou morada dos encantados, nunca trará verdadeiramente à superfície as suas promessas de transformação radical, como, aliás, sempre acontece nas diversas tentativas messiânicas, que repousam suas esperanças numa transformação do mundo pela via do sobrenatural. A novilha encantada nunca se desencantará...

Ou haverá uma outra forma de transformação, de mudança radical? E, neste ponto, seria necessário ainda dizer que Dalcídio está também, claramente, apontando o caminho das *cabanagens*, tão temidas pelos membros da classe dominante, em seu romance? Se a transformação não pode vir por Ormindá, a princesa presa na torre, a novilha encantada do lago Guajará, poderá ela vir por meio de destemidos Ramiros, cantadores de chulas, mas também valentes vaqueiros e caçadores de onças? Ou de muitas outras Ormindás, associadas a muitos outros Ramiros, numa nova Cabanagem? E aqui, a história social da Amazônia, mesclada com sua cultura popular tão característica – mas também (vale a pena insistir), sintonizada com o resto do mundo, nas chulas, nos acalantos, nas danças, nas visões de mundo, nas práticas rituais e/ou no *ethos* proveniente disso tudo – poderá resultar na grande transformação social certamente sonhada, como utopia, pelo magistral autor de *Marajó*? Não podendo responder a essa pergunta com os conhecimentos que temos hoje, resta apenas, como tentei fazer acima, registrar, também, os sonhos do então ainda jovem Dalcídio, em seu segundo romance publicado.

## Bibliografia

- ARENZ, Karl H. 2000. *A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia*. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena (ICBS).
- BASTIDE, Roger. 1959. *Brasil: terra de contrastes*. São Paulo: Difel.

- CASCUDO, Luís da Câmara. 2006. "Informação etnográfica no romance Marajó". In NUNES, Benedito; PEREIRA, R.; PEREIRA, S.R. (org.): *Dalcídio Jurandir, romancista da Amazônia*. Belém: SECULT; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir.
- CRAVALHO, Mark. 1993. *An Invisible Universe of Evil: Supernatural Malevolence and Personal Experience among Amazon Peasants*. Ph.D. Dissertation. San Diego: University of California.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. 1996. *A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia: A constituição de um campo de estudo, 1870-1950*. (Dissertação de mestrado em História) Campinas: Unicamp.
- FIGUEIREDO, Napoleão. 1976. "Pajelança e catimbó na Região Bragantina." *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, 32:41-52.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Amazônia: tempo e gente*. Belém: Academia Paraense de Letras.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Rezadores, pajés & puçangas*. Belém: UFPA/Boitempo.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Banhos de cheiro, ariachés & amacis*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional de Folclore.
- \_\_\_\_\_ & VERGOLINO E SILVA, A. 1972. *Festas de Santo e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras.
- FOSTER, George M. "Peasant Society and the Image of Limited Good." *American Anthropologist*, 67(2):293-315.
- GABRIEL, Chester E. 1980. *Communications of the Spirits: Umbanda, Regional Cults and the Dynamics of Mediumnistic Trance*. Ph.D. Dissertation. Canada: McGill University.
- GALVÃO, Eduardo. 1953. "A vida religiosa do caboclo da Amazônia". *Boletim do Museu Nacional*, N. S., Antropologia, 15.
- \_\_\_\_\_. 1955. *Santos e visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. (Brasiliana, 284) São Paulo: Nacional.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1998. *O saber local*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 2005. *O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- HOBSBAWN, Eric. 1978. *Rebeldes primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- JURANDIR, Dalcídio. 1992. *Marajó*. Belém: Cejup.

- LEACOCK, Set 1972. *Spirits of the Deep: Drums, Mediums and Trance in a Brazilian City*. Garden City, NY: Doubleday.
- LIMA AYRES, Déborah de Magalhães. 1992. *The Social Category Cabodo: History, Identity and Outsider's Social Classification of a Rural Population of the Amazon Middle Solimões River*. Dissertação de Doutorado em Antropologia. Cambridge: University of Cambridge.
- LIMA, Zeneida. 1998. *O mundo místico dos Caruanas e a revolta de sua ave* 4ª edição. Belém: Cejup.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1985. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup.
- \_\_\_\_\_ & VILLACORTA, Gisela Macambira. 2001. "Pajelança e encantaria amazônica." In PRANDI, Reginaldo (org.): *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, cabodos e encantados*, pp. 11-58. Rio de Janeiro: Pallas.
- MOREIRA, Eidorfe. 1971. *Visão geo-social do Círio*. Belém: UFPA.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. 1993. *"Trabalhadeiras" & "camarados": relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Edufpa.
- \_\_\_\_\_. 1998. "'Lugar de mulher': representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará)." In ALVES, Paulo César & MINAYO, M. C. S. (org.): *Saúde e doença: um olhar antropológico*, pp. 113-25. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- \_\_\_\_\_ & VILLACORTA, Gisela Macambira. 2000. "Matintapereras e curadores: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica." Anais do 24º Encontro Anual da ANPOCS. Rio de Janeiro: Petrópolis.
- NUNES, Benedito; PEREIRA, R. & PEREIRA, S. R. (org.). 2006. *Dalcídio Jurandir, romancista da Amazônia*. Belém: SECULT; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir.
- PEREIRA, Manoel Nunes. 1956. *A Ilha de Marajó: estudo econômico-social*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.
- REIS, José Carlos. 2003. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: Eduel.
- SALLES, Vicente. s.d. "Ritos populares: pajelança e catimbó." (mimeo)

\_\_\_\_\_. 1967. "Cachaça, pena e maracá." *Brasil Açucareiro*, 27(74):46-55.

\_\_\_\_\_. 1992. "Chão de Dalcídio." In JURANDIR, Dalcídio: *Marajó*. Belém: Cejup.

PACHECO, Gustavo. 2004. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

VILLACORTA, Gisela Macambira. 2000. *As Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (Nordeste Paraense)*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Belém: UFPA.

WAGLEY, Charles. 1977. *Uma comunidade amazônica*. (Brasiliana, 290) São Paulo: Nacional.

Recebido em janeiro de 2007

Aprovado para publicação em maio de 2007