

FORMAS SIMBÓLICAS NA FOLIA DO SANTO NEGRO

Robson Wander Costa LOPES¹

RESUMO

Este artigo propõe um estudo sobre o catolicismo popular a partir de um grupo de foliões e sua devoção a São Benedito de Gurupá-PA. O objetivo é analisar as formas simbólicas da folia do santo e suas tradições de referências. A metodologia faz a revisão bibliográfica de trabalhos com pesquisa de campo, apoiando-se num referencial teórico com interface entre a antropologia e a historiografia. Os resultados apontam para as estabilidades e desestabilidades ocorridas nas relações entre as diversas experiências religiosas que compõem o campo simbólico religioso da folia e define a experiência religiosa como uma forma simbólica autônoma com relação ao próprio catolicismo.

Palavras-chave: Folia de santo. Tradições religiosas. Formas simbólicas.

ABSTRACT

This article proposes a study on popular Catholicism from a group of revelers and their devotion to St. Benedict of Gurupá-PA. The objective is to analyze the symbolic forms of the saint's revelry and its traditions of references. The methodology makes the bibliographic review of papers with field research, based on a theoretical framework with an interface between anthropology and historiography. The results point to the stabilities and destabilities occurring in the relations between the different religious experiences that make up the religious symbolic field of foliage and define religious experience as an autonomous symbolic form in relation to Catholicism itself.

Keywords: Saint's revelry. Religious traditions. Symbolic forms.

INTRODUÇÃO

A religião é um “sistema de símbolos” (GEERTZ, 1978). Com base nesse entendimento, o objetivo desta pesquisa é analisar o grupo de foliões, devotos de São Benedito de Gurupá-PA, suas formas simbólicas e suas tradições de referências, verificando especialmente as estabilidades e desestabilidades que ocorrem no interstício das relações entre as diversas experiências religiosas que compõem o campo simbólico religioso da folia, no escopo de contribuir no debate sobre a noção de “catolicismo popular”.

Esta pesquisa, conquanto tenha por referencial teórico o campo da etnografia, é de natureza bibliográfica, numa interface entre a antropologia e a história, revisando trabalhos que, anteriormente, permitiram-me ir a campo e produzir, de fato, a etnografia do grupo de foliões de São Benedito de Gurupá e sua folia, o ritual religioso que realizam anualmente no mês de dezembro naquela cidade.

¹ Mestre em Ciências da Religião (UEPA), professor de Filosofia do IFPA-campus Belém, Sócio Efetivo do IHGP, Cadeira Nº 51, patronímica de Eduardo Galvão. E-mail: robsonlopesr@gmail.com.

Os trabalhos que me refiro são os seguintes: a Dissertação de Mestrado de título "CEBs ribeirinhas" (LOPES, 2013); o trabalho de conclusão de cursos "Folias, irmandades e festejos" (LOPES, 2004); o Projeto Folias de Gurupá (LOPES, 2001); e o Relatório de Estágio de Pastoral, sob o título "As CEBs do Mujo e devoções aos santos no Setor AGRJF" (LOPES, 1994). Além desses trabalhos de campo, também é importante salientar que acompanho, desde o ano 2000, o Encontro Paroquial de Foliões de Gurupá, e neste ano de 2018 participei do XIX Encontro realizado pela paróquia de Santo Antônio de Gurupá.

UM CAMPO TEÓRICO PARA UM OBJETO EM CONSTRUÇÃO

Os estudos etnográficos e pioneiros de Wagley (1988) e Galvão (1976) marcaram o início de um percurso importante na academia no que diz respeito às análises sobre as devoções populares, especialmente acerca da função social das irmandades religiosas leigas na Amazônia. Essas irmandades remontam a história das tradições religiosas desde a colonização lusitana na Amazônia (AZEVEDO, 1999), também verificadas no século XIX (HENRIQUE, 2009).

Se o aspecto histórico das tradições religiosas se torna um elemento de fundamental importância na pesquisa, outro elemento igualmente importante é o aprofundamento sobre o conceito de "sincretismo" dessas tradições, de um ponto de vista etnológico. Nesse sentido, a noção de sincretismo não é caracterizada como "uma degeneração ou deturpação de qualquer tradição pura, [pelo contrário, trata-se de] um fenômeno profundo, [...] fundamental, no sentido filosófico do termo"(VERGOLINO, 1987, p. 57). Esse entendimento amplia a análise epistemológica em ciências sociais, pois, seja uma concepção positivista da "física social", seja uma concepção "antipositivista" em que ocorre um conhecimento intersubjetivo, descritivo e compreensivo, tanto faz, a compreensão é sempre a do paradigma da ciência moderna, mesmo que a segunda sinalize uma crise e uma transição epistemológica(SANTOS, 2010, p. 40). Há, pois, um valor acadêmico e social em buscar desenvolver um saber que transcenda a análise em seu aspecto formalizado a partir do "paradigma dominante" do catolicismo.

É preciso ir às periferias dos saberes e, através da compreensão das práticas e das experiências religiosas que estão às margens dos centros do saber formal, considerando as possibilidades de um "fenômeno profundo", contribui na inovação, não apenas sobre a

compreensão do que se entende por “catolicismo popular”, mas, sobretudo, sobre o que se entende por sujeitos de saber que compõem um fenômeno religioso autônomo em suas estruturas simbólicas.

Do ponto de vista da epistemologia cabe lembrar que, se Lévi-Strauss afirmou que não conseguiu pensar como os “primitivos” porque seu conhecimento estava estruturado pelo pensamento francês (TERRIN, 2004, p. 9) então há um fosso abissal a separar um modo epistêmico de um saber que não se revela como lógica formalizada. Pensar e entender uma realidade que se constitui por seus sujeitos implica aventurar-se nessa travessia de maresias, sem âncoras, mas com as velas sempre içadas a dispor-se conforme soprar o vento das “desestabilidades” simbólicas do sujeito da pesquisa.

Atravessar o fosso implica pôr em suspensão antigas ferramentas da lógica monológica e unívoca de conceituar o objeto, que também é um sujeito, muitas vezes subjogado pelo pesquisador, que, por sua vez, é outro sujeito, e agarrar-se em dispositivos ousados, mesmo que pareçam absurdos, pelo fato que deles se tenha conhecimento, uma vez que fogem, para usar da expressão de Santos (2010), do “paradigma dominante”. Portanto, a análise parte de um princípio que emana do campo simbólico do sujeito e sua totalidade, o que “está inteiramente em contradição com o modo de proceder do pensamento científico, que consiste em avançar por etapas” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p.21).

Construir um objeto, neste caso, será buscar a uma verdade onde não havia reconhecimento de nenhuma verdade. Dizer algo a partir do silêncio. Um silêncio aos ouvidos do “civilizado ocidental”, mas que entou cantigas e toadas de folias de santos por séculos cujos sentidos e seus significados permaneceram intraduzíveis e abafados numa institucionalidade marginal: nas irmandades devocionais.

Ações religiosas, atos de fé, crenças e tradições apelidadas de “religiosidade popular”, ou para um *status* de institucionalidade até certo ponto reconhecidas, também chamadas de “catolicismo popular”. Na verdade, nada mais que religião subalterna. Um mito. Porque o mito carrega o estigma de mentira ou de uma verdade inferior.

Mas, se a lógica é formal, o mito, por sua vez, é metafórico e narrativo. E como entender um significado sem seu significante? Como entender o sujeito sem que ele seja objetivado? Entretanto, se bem observado, entre as formas simbólicas e seu campo religioso não há uma enormidade de distância. Mas é preciso, segundo Lévi-Strauss (Id. Ibid.), superar o dualismo filosófico do século XVII.

Em Lévi-Strauss, a análise avançou no que diz respeito às estruturas, mas por outro lado, avançou-se pouco, muito pouco, na tarefa hermenêutica. É preciso ir além, avançar para as águas mais profundas do poder interpretativo inerente aos intérpretes do fenômeno religioso. Considerar a base das formas simbólicas e das tradições de referências que se encontram e desencontram na experiência religiosa, entendida como sistema simbólico de unidade constitutiva, significa provocar uma ruptura, diria, epistemológica *extra ecclesia*² e propor outra epistemologia: um saber hermenêutico. O que não significa dizer que aquelas compreensões doutrinárias estavam erradas, mas considerar que há outras maneiras de estudar o fenômeno religioso, e, sobretudo, existem outras maneiras de compreendê-lo.

Extra ecclesia, neste caso, implica numa concepção anti-etnocêntrica do saber e do crer. Numa crítica à Lévi-Strauss, Geertz (2001, p.74) argumenta: “[...] O problema do etnocentrismo é que ele nos impede de descobrir em que tipo de ângulo [...] nos situamos em relação ao mundo [...]”. Por isso as formas simbólicas não podem ser confundidas com meras estruturas linguísticas estabilizadas, como propunha Lévi-Strauss, que embora seja inegável sua fenomenal contribuição para a etnologia com sua “instrumentação matemática inovadora” para a pesquisa dos mitos delineando as “soluções particulares para um problema geral”, cai num limite: sua perspectiva sincrônica não permite estudar a gênese ou a evolução desses “sistemas”, numa perspectiva diacrônica (BOUDON; BOURRICAUD, 2000, p.227). As tradições de referências são simplesmente referências históricas, mas o campo simbólico e religioso é outro, distinto de suas tradições. Porém, isso não implica na redução de síntese nos termos hegelianos, nem tampouco em uma dialética marxista, mas trata-se de uma inovação elaborada por sujeitos que estão para além dessas estruturas originárias e constitutivas.

CATOLICISMOS, TRADIÇÕES AFRICANASE O CAMPO SIMBOLICO DA FOLIA

Há um consenso em afirmar que na Amazônia Oriental, em particular no Pará, não foi construído um culto próprio dos negros escravizados como ocorreu em outras regiões do país. Assim, a presença negra na Amazônia não é “predominante, mas expressiva” (VERGOLINO, 2005, p. 70), ou “não dominante, mas em todo caso atuante” (SALLES, 1988, p. 67), ou ainda que “não se pode considerar desprezível a contribuição cultural africana na Amazônia”,

² *Extra ecclesia nullas alus* (fora da Igreja não há salvação) é uma máxima latina usada pela tradição da Igreja Católica para reafirmar que a instituição “igreja” é única via de salvação. Os termos da verdade, portanto, por séculos estiveram sob o domínio eclesiástico e teológico.

embora não se testemunhe um “culto puramente africano”, pelo menos no Pará (SALLES, 2004, p. 18).

Mesmo que a historiografia, até pouco tempo, tenha recortado em grande parte a presença negra na Amazônia, é importante destacar que há indícios das práticas sincréticas entre catolicismo, heranças religiosas negras e a “pajelança cabocla” desde a segunda metade do século XVIII, relatadas no Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Pará (1763-1769) cujas informações foram levantadas e transcritas por Maués (1995, p. 72-73 e 1999, p. 20-21). Salles (1988, p. 188) faz alusão à importância das irmandades religiosas negras e informa que já no século XVII “[...] São Benedito também era largamente festejado”. Nesse sentido:

[...] os escravos não tiveram outra opção senão a de se ‘**adequarem**’ na estrutura social da Colônia. Destarte, a Irmandade Religiosa serviu como **reduto** onde os mesmos puderam, de alguma forma, exercitar seus valores culturais num processo histórico e aculturativo, no qual podemos notar elementos religiosos africanos **incorporados** à devoção católica exteriorizados por ritos e manifestações reformulados e reinterpretados na dinâmica cultural ao nível do simbólico. (FIGUEIREDO, 1994, p. 110, grifos meus).

Assim, no Pará, não teria ocorrido elaboração de um culto específico das tradições africanas, como parece ter ocorrido em outras regiões do país, como, por exemplo, as várias tradições do Candomblé: o Candomblé jêje-nagô da Bahia, o batuque do Rio Grande do Sul, o Tambor de Mina do Maranhão e o Xangô de Pernambuco, como afirma Prandi (2008). Mas, pelo contrário, a cultura e a religião do negro haviam sido abafadas e silenciadas no interior das senzalas, nos porões das casas grandes, fazendas e encruzilhadas.

Seguindo a reflexão exposta acima podemos entender que a “experiência religiosa”³ do negro africano escravizado na Amazônia foi reduzida a uma experiência subalterna. Foi englobada pelo paradigma religioso do catolicismo, a religião dominante. As irmandades leigas serviram de escaninho para a manutenção do significado de sua simbologia sob e através da simbologia universalista do catolicismo popular ibérico tridentino. Nesse sentido, Maués (1999a, p. 20) enfatiza:

³ A noção de “experiência religiosa” faz uma dupla consideração: o aspecto subjetivo da experiência que em sua profundidade requer uma compreensão psicológica que tende ao metafísico e ao ontológico e que justifica o reconhecimento de uma autonomia com relação às demais experiências humanas (TERRIN, 2004, p. 85-86), mas também importa considerar o seu aspecto objetivo, que em antropologia, aquele aspecto não faz sentido sem que seja articulado com a noção de *ethos*, verificando que o “sentimento” religioso se articula às condições culturais (GEERTZ, 1989, p. 104).

[...] Aos poucos foi-se constituindo na área uma religião sincrética, tendo o catolicismo como expressão dominante, mesmo porque era a única admitida nos tempos do padroado. Até o fim do século XIX, o catolicismo era considerado, no Brasil, como a ‘religião do Estado’.

As evidências acima me despertam o interesse investigativo, mas vejo a necessidade de escavar mais profundo para fazer o processo “arqueológico” e revelar esse tesouro soterrado por um “campo simbólico”⁴ que foi institucionalizado em “formas simbólicas”⁵ de um catolicismo ortodoxo diferentes das formas simbólicas de um catolicismo popular. É necessário, pois, rever a categoria do “catolicismo popular”.

A análise implica nas tensões internas do catolicismo. Contudo, o “campo simbólico” se amplia à medida que as “transações” e “tensões” também ocorrem fora das “trocas simbólicas” entre especialistas e leigos na produção do “capital religioso”, uma vez que também há uma referência às tradições exteriores ao catolicismo. Daí o “campo simbólico” necessita de verificações internas, mas também, externas, o que, por sua vez, causa uma maior desestabilidade das formas simbólicas tradicionais (CARVALHO, 2000).

O “catolicismo popular” é uma categoria de análise consagrada em teologia e em ciências sociais. Há, de modo geral, uma abordagem acadêmica sobre o catolicismo no Brasil feita por estudiosos vinculados à própria Igreja Católica Romana. Essas abordagens embasam uma visão bastante teológica, com finalidades pastorais, litúrgicos e demais temas do interesse da instituição eclesiástica. Várias noções surgiram no intento de corresponder às finalidades pastorais, como por exemplo: “religião do povo” e “religiosidade popular”. Dentre essas obras posso citar os seguintes autores: B. Beni dos Santos e Roberto M. Roxo (1978); Segundo Galileia (1978); Giorgio Paleari (1991); e vários autores da obra intitulada *Religiosidade popular e misticismo no Brasil* (1984); esses autores focaram suas reflexões na preocupação estritamente pastoral e visivelmente tutelada por uma teologia pós-conciliar⁶ que buscava corresponder aos novos anseios da Igreja Católica diante do desafio de acolher a religiosidade conservada pelas classes populares no Brasil.

É possível classificar outros autores que tematizaram o “catolicismo popular” refletindo sobre suas implicações categóricas e epistemológicas. A teologia se vê obrigada a lançar mão de outras ciências com mais rigor, especialmente da historiografia, da sociologia e

⁴Vale destacar que a definição de “campo simbólico” tem a sua referência em Bourdieu (1992).

⁵ A noção em questão é retirada de Geertz (1994, p. 77) que considera, como “formas simbólicas”, palavras, imagens, instituições, comportamentos.

⁶ Trata-se do Concílio Vaticano II, 1962-1965.

da antropologia cujos enfoques são mais acadêmicos e menos eclesiástico e pastoral. Dentre tantos outros, vale citar: João Alfredo Montenegro (1972); Leonardo Boff (1976); Riolando Azzi (1978); Pedro A. Ribeiro de Oliveira et al.(1978); Eduardo Hoornaert (1978); e Maria Valéria Rezende (1987).A compreensão epistemológica de “catolicismo popular” nesses e naqueles autores tende a justificar uma militância protecional dos cientistas sociais frente a seus objetos/sujeitos de pesquisa. E, por outro lado, justifica a pertença do pesquisador em seu campo religioso católico.

Outros estudiosos, dos mais diversos campos das ciências sociais se debruçaram sobre o catolicismo abrangendo uma vasta área temática. Dentre eles é importante destacar alguns autores reunidos no Grupo de Estudos do catolicismo do ISER. Das suas produções destaco a edição de 1992 sob a coordenação de Pierre Sanchis (1992). São eles: Carlos Rodrigues Brandão, Nair Costa Muls, Telma de Souza Birchall, Matias Martinho Lenz, Patrícia Birman, Raymundo Heraldo Maués e Ralph Della Cava.⁷Todavia, a compreensão de “catolicismo popular” pressupõe uma referência à tradição católica, ainda que estejamos falando de diversas tipologias de catolicismo. Nesse sentido, é importante abordar algumas dessas tipologias.

Por um lado, o catolicismo popular pode ser entendido como um campo que está mais para os “não especialistas do sagrado” independentemente de sua classe social, pois são as práticas religiosas que definem essa noção. Neste caso, o catolicismo popular define-se como sendo um

[...] conjunto de crenças e práticas socialmente **reconhecidas como católicas**, de que partilham, sobretudo os não-especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes. [...]. (MAUÉS, 1999b, p. 171, grifo meu).

Por outro lado, é importante também notar que além de um conjunto de crenças e práticas que se diz católico, o alcance do que se entende por catolicismo popular ultrapassa as fronteiras da instituição e vai além do aspecto doutrinário do catolicismo. Assim,

Quando nos referimos ao catolicismo, estamos na verdade nos remetendo a um intrincado sistema de práticas, significados, rituais e personagens que transitam por este universo religioso e **que ultrapassam as fronteiras**

⁷Também Maués (1995, p.18-22) propõe “uma breve discussão da literatura no âmbito do catolicismo” apresentando uma lista de autores agrupando-os em “subconjuntos” conforme os temas objetivados, distinguindo entre os autores do campo da teologia e outros do campo das ciências sociais, de modo especial no âmbito da antropologia.

institucionais da Igreja e ortodoxia católicas. (STEIL, 2001, p. 10, grifos meus).

Se para o primeiro autor o catolicismo popular se caracteriza por uma “tensão constitutiva” interna do campo católico independentemente das classes sociais que o compõem (MAUÉS, 1995, p.15), para o segundo, por sua vez, o catolicismo popular caracteriza-se como um trânsito que permeia outros campos da religiosidade ainda que não sejam estritamente católicos. Embora, as análises de modo geral tendem a classificar as práticas religiosas do catolicismo popular numa relação de marginalidade e de subalternidade com a tradição ortodoxa.

Numa outra perspectiva de análise, mas ainda no horizonte do reconhecimento da Igreja ao pertencimento do que seja catolicismo popular, vale elucidar que a noção de “catolicismo popular”

inclui também uma aceitação – embora nem sempre passiva – dos ditames da hierarquia eclesiástica, o **sincretismo católico** é capaz de se manifestar nas mais diversas culturas e etnias, nas mais diversas classes e camadas sociais, incorporando elementos os mais variados, mas sempre permanecendo *católico*. (MAUÉS, 1992, p., grifos meus),

O autor acima está destacando a “universalidade” ou a “globalidade” do catolicismo que, a despeito das tensões internas como algo constitutivo, preserva “um núcleo essencial da fé” ou uma “identidade católica”.

Poderíamos ainda delinear várias outras tipologias do “catolicismo” e diferentes noções de “catolicismo popular”, como por exemplo: a noção de “ambivalência”, adaptação e protesto em Meslin (1992, p. 243); a noção de “resistência” em Rosendahl(1996, p. 73); a noção de “ambiguidades” em Macedo (1986). Enfim, como já demonstrara Lemos Filho (2000) há uma grande diversidade de “catolicismos”.

A FOLIA DO SANTONEGRO PARA ALÉM DO CATOLICISMO

Tendo discutido algumas das tipologias de “catolicismo popular” e suas implicações na elaboração da problemática deste trabalho, resta ainda verificar as condições históricas pelas quais a constituição do campo simbólico religioso católico se estabeleceu na Amazônia, e pelas quais definiram o conceito de “catolicismo popular”. Isso me faz reportar a uma ação da Igreja Católica que ficou conhecida como “romanização” (1880-1970).

A ação estratégica da romanização situa-se num paradigma de “controle eclesiástico”. Segundo Mata (1992) e Maués (1999b) a reforma promovida pela Igreja Católica na região amazônica desenvolveu um processo de reestruturação eclesiástica em várias frentes do trabalho pastoral. Bezo (1981) informa que entre 1880-1930 entraram na Amazônia 39 congregações masculinas europeias e 109 femininas, todas organizadas e articuladas a partir da Europa.

Oliveira (1976 p. 140) caracteriza o catolicismo popular do período da romanização de “catolicismo privatizado”, isto é, “um processo de reapropriação (sic), por parte dos leigos, das devoções romanizadas [...] estabelecendo relações diretas e pessoais com os santos”. Nesse sentido, Bezo (1981) e Maués (1988, 1991 e 1999b) veem na importação de religiosos com seus santos e a criação de novas irmandades e confrarias, uma estratégia da Igreja, uma ação de controle clerical sobre o laicato e o clero regional. Um forte “desejo de totalidade” como insiste Heraldo Maués.

De modo geral, o catolicismo na Amazônia, antes e depois da romanização esteve baseado nas organizações leigas das irmandades. As irmandades de Gurupá, por exemplo, nas décadas anteriores a 1970 eram inteiramente dedicadas ao culto dos santos. Tais informações encontram-se na pesquisa de Galvão (1976) sobre o aspecto religioso do povo de Gurupá, cuja realização se deu em meados da primeira metade do século XX, justamente quando estava em voga o processo de romanização.

A partir dessas reflexões percebo uma bipolaridade na caracterização geral de “catolicismo”: o catolicismo hierárquico (oficial) e o catolicismo popular (neste caso, o das Irmandades). Isso, por um lado, torna possível entender que cada um desses catolicismos possui sua própria unidade constitutiva: o catolicismo hierárquico-oficial em sua caracterização não coincide com o catolicismo popular-leigo.

Por outro lado, essa bipolaridade das características do catolicismo me possibilita entrever algo fundante na experiência religiosa das devoções aos santos. Eis o que me dá a entender que aí existe uma nova experiência religiosa que é simbolizada em formas autônomas não apenas uma extensão periférica do catolicismo, porque as formas que compõem o campo simbólico das instituições do catolicismo popular estão num ambiente fronteiro de tensões e de distensões, simultaneamente, às tradições de referências. Ainda que tais simbolizações tenham encontrado “representações já construídas na história de sua tradição” (MAGALHÃES, 2008, p. 47).

Para exemplificar o que se disse acima vale observar o que se diz abaixo sobre a relação entre os tipos de catolicismo popular na Amazônia:

[...] o conteúdo de sua religião inclui muitas variações locais de crenças ibéricas arcaicas, as quais, embora não entrem em conflito direto com a ideologia ortodoxa contemporânea, frequentemente colocam em segundo plano muitos de seus preceitos dominantes. Deus e Cristo são adorados, porém a **Virgem Maria e os santos têm maior relevo na religião local**. [...] Cada santo é considerado uma divindade local[...]. (WAGLEY, 1988, p. 221, grifos meus)⁸.

Portanto, toda experiência religiosa que é reconhecida e classificada como sendo uma tipologia católica passa a ser compreendida sob os imperativos doutrinários da Igreja. As abordagens teológicas e até mesmo as sociológicas e as históricas indicam uma tendência a considerar as irmandades religiosas leigas como instituição que tem sua autonomia política, mas não sua emancipação religiosa por anexar-se e talvez depender do sacerdote para ministrar os principais rituais e sacramentais dessas instituições leigas.

Em tese, há um como contraponto ao horizonte unívoco de pertencimento do “catolicismo popular” à tradição católica. É preciso aprofundar o debate epistemológico e conceitual sobre análise da noção de catolicismo popular inversamente do que se fez até aqui. Não se trata de descrever a função ou a estrutura dessas práticas religiosas para elaborar uma teoria, mas colocar em discussão a construção do campo simbólico da folia de São Benedito de Gurupá uma vez que

[...] a cadeia metonímica do campo simbólico é uma cadeia totalmente aberta, paradoxal, em que um símbolo religioso na verdade precisa sempre legitimar-se em outro tipo de símbolo contíguo, ainda que radicalmente diferente. (CARVALHO, 2000, p. 12).

É nesse contexto do debate que a irmandade de São Benedito de Gurupá, originalmente criada e organizada por negros descendentes dos africanos trazidos como

⁸ Durante o meu trabalho como agente de pastoral da Prelazia do Xingu e através das inúmeras visitas pastorais, como seminarista, de 1992 a 1999 (LOPES, 1994) e como sacerdote católico, de 1999 a 2004 (LOPES, 2001; 2004), e posteriormente, como pesquisador acadêmico pelo Programam de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR-UEPA) cuja pesquisa realizeina mesma comunidade visitada por Eduardo Galvão, verifiquei que a irmandade da Santíssima Trindade e os devotos de maneira geral, por exemplo, não concebe a adoração como prescreve os cânones dogmáticos da Igreja Católica, mas colocam no altar tais imagens devocionais ao mesmo nível que os demais santos do panteão católico. Nesse sentido, a denominação da Coroa, que representa a Santíssima Trindade, recebe dos devotos, o nome de “a santa”, com a mesma reverência que a virgem Maria e outros santos do altar na Capela. (LOPES, 2013).

escravos para a Amazônia e, posteriormente o grupo de foliões remanescentes dessa irmandade, torna-se objeto de pesquisa, justamente porque proponho uma interpretação não como mera relação de poder em seus aspectos políticos e sociológicos, mas enquanto formas simbólicas religiosas.

CONCLUSÃO

Considerando a religião como um “sistema de símbolos” e verificando, em diversos estudos no campo da história e da antropologia, que as irmandades religiosas leigas na Amazônia, foram, historicamente, constituídas também por afrodescendentes, de modo especial o grupo de foliões de São Benedito de Gurupá, é que essas irmandades e suas folias institucionalizaram suas experiências religiosas e elaboraram, com base em suas formas simbólicas, seu próprio campo simbólico, sem a presença dos clérigos católicos, e isto ficou demonstrado pela observação sobre o fazer da folia pelos foliões de São Benedito de Gurupá.

As irmandades religiosas leigas, portanto, articularam um sistema de símbolo criado ao longo da história da colonização amazônica, o que me faz inferir que os sistemas simbólicos assim entendidos, catolicismo oficial e catolicismo popular se entrecruzam e interagem em suas representações distintas, e cada um desses sistemas mantém sua diferenciação justamente por terem unidades e desestabilidades simbólicas, simultaneamente, entre si, a partir de suas experiências religiosas que justifiquem o seu próprio sistema.

Por fim, havendo um elo, uma interconexão, ainda que seja um interstício de instabilidade simbólica entre os mais variados aspectos da realidade social marcado por diferentes tradições religiosas de referências, então, posso afirmar que tais representações religiosas constituem sistemas simbólicos distintos que, embora estejam em constante relação, não estão em desníveis hierárquicos em sua tipologia e em sua epistemologia.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, João Lúcio d'. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978. (Cadernos de Teologia Pastoral).

BEOZO, José Oscar. *Curso de História – Teologia – Pastoral da Igreja*. (Curso de História/Teologia/Pastoral da Igreja - 4-7/8/1981). [datilografado], Manaus: 1981.

BOFF, Leonardo (org.). *Catolicismo Popular*. Revista Eclesiástica Brasileira – REB. Nº 36, fascículo 141, março de 1976. Petrópolis: Vozes, 1976.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Perspectiva: São Paulo, 1992.

BOUDON, Raymond; BOURRICAUD, François. *Dicionário crítico de sociologia*. Tradução Maria Leticia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. 2 ed. São Paulo: Ática, 2000.

CARVALHO, José Jorge de. *A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica*. Brasília: Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Nacional de Brasília – DF – UNB, 2000. Disponível em: http://www.dan.unb.br/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=11&Itemid=22&limitstart=3. Acessado em: 28/09/2014.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *Os reis da Mina: A Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos no Pará do século XVII ao XIX*. Boletim do museu Paraense Emilio Goeldi, Belém, v.9, n.1, p.103-121, 1994.

GALILEIA, Segundo. *Religiosidade popular e pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1978. (Coleção Teologia Hoje).

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Ita – Baixo-Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Traducción de Alberto López Bargados. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1994.

_____. *A interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Ethos, visão de mundo e análise de símbolos sagrados*. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989. p. 143-159.

HENRIQUE, Márcio Couto. *Irmandades escravas e experiência política no Grão-Pará do século XIX*. In: Revista Estudos Amazônicos. Vol. IV, nº 1, 2009, p. 31-51.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro (1550-1800): ensaios de interpretação a partir dos oprimidos*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Tradução António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEMOS FILHO, Arnaldo. *Os catolicismos brasileiros*. 2 ed. Campinas: Editora Alínea, 2000.

LOPES, Robson W. Costa (org.) *Ajuê, meu São Benedito: Projeto Folias de Gurupá*. Belém: Gravodisco Ltda, [2001]. (CD-ROM).

_____. *CEBs ribeirinhas: análise do processo de organização das Comunidades Eclesiais de Base em Gurupá*. 2013. 204 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. Universidade do Estado do Pará, Belém, PA, 2013.

_____. As CEBs do Moju e devoções aos santos no Setor AGRJF. [*Relatório*]. 1994. Apresentado ao Instituto de Pastoral Regional [datilografado]. Localização: Biblioteca do Instituto de Pastoral Regional, Seção Pastoral.

_____. *Folias, irmandades e festejos: transformações e resistências do catolicismo popular em Gurupá*. 2004. 65 f. Trabalho de Conclusão do Curso (Licenciatura Plena em Ciências da Religião). Curso em Ciências da Religião. Universidade Vale do Acaraú, Belém, PA, 2004.

MACEDO, Carmen Cinira de Andrade. *Tempo de Gênesis: o povo das Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MAGALHÃES, Antonio. Contexto dos estudos da religião. In: MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso*. Aparecida: Editora Santuário, 2008, p.23-47. (Coleção Cultura e Religião).

MATA, Possidônio. A Igreja Católica na Amazônia da Atualidade. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992 p. 341-365.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Em defesa do catolicismo tradicional e popular das populações amazônicas. In: Mata, Possidônio da; Frigério, Tea; Azevedo, Josimar (orgs.). *Culturas e evangelização: leitura a partir do contexto amazônico*. Aparecida: Editora Santuário, 1999 (a).

_____. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Editora: Cejup. Belém, 1999 (b).

_____. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico em uma área do interior da Amazônia*. Editora: Cejup. Belém, 1995.

_____. Catolicismo popular e pajelança na região do salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. As atribuições de um Doutrô Eclesiástico na Amazônia na passagem do Século XIX ou como a política mexe com a Igreja Católica. In: *Revista de Cultura do Pará*, 12 (1), 1991, p. 61-79.

_____. Impasses da romanização e da Teologia da Libertação na Amazônia: o choque com a lógica do catolicismo popular. In: *Ciência e cultura* 40 (11), 1988, p. 1074-1079.

MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Tradução de Orlando Reis. Petrópolis: Vozes, 1992.

MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; VALLE, J. Edênio; ANTONIAZZI, Alberto. *Evangelização e comportamento religioso popular*. Petrópolis: Vozes, 1978. (Cadernos de Teologia Pastoral).

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, Vol.: XXXVI. Petrópolis: Vozes, 1976.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do povo: um estudo sobre a enculturação*. 3 ed. São Paulo: AM Edições, 1991.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). *Pajelança e Religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p.239-246.

Religiosidade Popular e Misticismo no Brasil, VV. AA. São Paulo: Paulinas, 1984. (Coleção Ciência da Religião).

REZENDE, Maria Valéria. *Não se pode servir a dois senhores: história da Igreja no Brasil Colonial*. São Paulo: Paulinas, 1987.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. *O negro no Pará: sob o regime de escravidão*. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de estado da Cultura, Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1988.

SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Loyola. 1992. (Coleção Catolicismo no Brasil).

SANTOS, B. Beni; ROXO, Roberto M. *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978. (Coleção Teologia em Diálogo).

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Ed.7. São Paulo: Cortez, 2010.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, V. (Org.). *Religião e Cultura Popular*, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

TERRIN, Aldo Natele. *Antropologia e horizonte do sagrado: culturas e religiões*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

VERGOLINO, Anaíza. Panorama Religioso Cultural da Amazônia. In: TADA, Cecília; MATA, Raimundo P. C. da (orgs). *Amazônia, desafios e perspectivas para missão*. Editora: Paulinas, São Paulo, 2005. p. 61-79.

_____. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. In: *Religião e Sociedade*. São Paulo: Centro de Estudos da Religião (CER) e Instituto de Estudos da Religião (ISER), 1987. p. 56-71.

WAGLEY, Charles. *Ita, uma comunidade amazônica: um estudo do homem nos trópicos*. Tradução de Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

