



## De Camões a Benedito: genealogia da mística nas culturas portuguesa e brasileira

### *From Camões to Benedito: a genealogy of the mysticism between Portuguese and Brazilian cultures*

MARCELO GABBAY<sup>1</sup>

#### **Resumo**

O presente texto apresenta aspectos genealógicos da cultura Ibérica, especialmente centrados no período das grandes navegações do século XVI, traçando um paralelo com as culturas localizadas no interior da região amazônica brasileira na contemporaneidade. O objetivo é apontar como a racionalidade absoluta atribuída ao colonizador português ao longo dos últimos cinco séculos, apesar de representar uma suposta superioridade étnica sobre os povos colonizados, foi amplamente construída sobre um repertório imaginário tão potencialmente mitológico quanto aquele atribuído ao colonizado; para tanto, valemo-nos de livre observação de aspectos narrativos entre a literatura portuguesa e a cultura popular amazônica.

**Palavras-Chave:** Mística; São Benedito; Amazônia; Camões; cultura

#### **Abstract**

The present text shows some genealogical issues over the Portuguese culture, specially through the great navigation's period, in the XVIth century, designing a comparison with the cultures located in the Amazon countryside region in the present time. The goal is to point how the absolute rationality, related to the Portuguese colonizer over the last five centuries, even representing a supposed ethnic superiority over the colonized people, was highly built over a imaginary repertory as powerfully mythological as that related to the colonized; we shall do so from the observation of narrative aspects between the Portuguese literature and the popular culture in Brazilian Amazon.

**Keywords:** Mysticism; Saint Benedito; Amazon; Camões; culture

---

### **1. OS MISTÉRIOS DE PORTUGAL E ESPANHA**

O Mosteiro dos Jerônimos em Lisboa é o marco mais representativo da chamada arquitetura manoelina, classificada assim pela referência ao Rei Dom Manoel I, que em 1496 solicitou à Igreja Católica a construção do templo às margens do Rio Tejo, na região de Belém, homenagem à Virgem de mesmo nome. Hoje, dentro do templo museificado, logo à entrada da suntuosa sala de orações, repousam, lado a lado, a

---

<sup>1</sup> Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil, marcellogabbay@uol.com.br

história e o imaginário. À direita a tumba de Vasco da Gama e à esquerda a de Luís Vaz de Camões. As navegações marítimas que marcaram a virada do século XV para o XVI e que eclodiram na conquista do Brasil em 1500 consagraram o comandante português, precursor dos grandes descobrimentos, ao ter percorrido a rota marítima de acesso às Índias entre 1497 e 1524, quando faleceu em decorrência de malária durante sua terceira viagem à nova colônia portuguesa. Luís Vaz de Camões nasceu supostamente no ano do falecimento de Vasco da Gama e consagrou-se como o autor de *Os Lusíadas*, narrativa em versos inspirada nas navegações de Gama, mas tomada por um ficcionismo místico hoje surpreendente, ao mesclar o fato histórico aos mitos, deuses, monstros e delírios. Aliás, as narrativas que descreviam as navegações ibéricas daquele período, por vezes, tendiam a uma reconstrução espetacular da aventura marítima, que embaralhava a tediosa realidade de dias e meses no infinito horizonte oceânico à alucinação provocada pela solidão, pela falta de higiene e pelo convívio extenso forçado; que o provem as interessantes análises de Todorov sobre os diários de Colombo, onde o autor ressalta o forte acento místico no modelo cristão da época, marcado pela ação em nome da fé, da crença.

O misticismo, para Todorov (1982: 23-25), está aí encrustado na relação com o mundo e depende menos da afiliação religiosa do que do contexto social mais geral, marcado pela força da crença. De toda forma, o cristianismo europeu de então vivia a assimilação de crenças muçulmanas, judias, ibéricas, celtas e germânicas, acabando num conjunto de hábitos atravessados pelo misticismo, superstições, profecias, medos e ameaças. Certos eventos astrológicos apresentavam repercussão em previsões apocalípticas, provocando situações de forte tensão social; foi o caso da passagem de um cometa sobre a Terra em 1456, do grande eclipse de 1484 ou, ainda, do *Année de l'Antéchrist* em 1500, conforme destaca Attali (1991: 31; 59-61). É certo que no final do século XV a expulsão dos judeus e dos árabes da Espanha, associada à disseminação da prensa, que acabaria por se tornar um instrumento civil utilizado a favor da ciência e das línguas vernaculares, contra a fé e a religião, foram alguns dos fatores que somaram para certo endurecimento da fé católica, inclusive concorrendo para o enxugamento da credence dos cristãos, procurando retirar os excessos místicos embutidos pela convivência com as crenças semitas. É importante salientar que foi em meados do século XVI que surgiu em Mântua, na Itália, a primeira versão impressa do *Zohar*, o livro místico dos judeus espanhóis atribuído ao rabino Shimon Bar Yohai (século II da Era Cristã), organizado e publicado fragmentariamente em 1290 pelo rabino castelhano Moisés de Leon. No final do século XVI, a Cabalá (a mística judaica, profundamente tomada de narrativas poéticas, oníricas e mágicas) estava começando um movimento de expansão graças a rabinos de origem espanhola, como Isaac Luria (1534-1572), mentor da comunidade Beit-El em Jerusalém.

Por outro lado, a concepção mística do padre jesuíta Antonio Vieira, que viveu e exerceu decisiva influência no Brasil colônia do século XVII, distingue-se por sua

teoria de ampliação da capacidade de unificação entre mundo carnal e espiritual para toda a comunidade cristã; trazendo assim a visão mística para o cotidiano da vida social. A capacidade mágica de encantamento com o divino não estaria além do humano, ou no plano estritamente meditativo, mas na prática religiosa vivida corporalmente, como vemos nos Sermões de Santa Teresa (Vieira, 2011/1685) e da Dominga XIX (2011 / 1639) depois do Pentecoste, por exemplo. Assim, mesmo tendo a Igreja Católica assumido, cada vez mais, o papel político – o que, como sabemos, levou a conversão a se tornar um instrumento de desculturação e controle, em primeira instância – o encontro com a mística ameríndia e africana traria o componente ideal para o surgimento, nas colônias, de uma nova sociedade baseada no imaginário e na magia como elementos concretos da vida em comum.

A partir de uma interpretação cristã, o novo território, mesmo antes da descoberta, seria para Colombo o Paraíso terrestre, ainda que seus diários de viagem de 1492 e 93 apontem diversos relatos místicos que extrapolam o que conhecemos hoje da interpretação bíblica, tais como a descrição de homens com um só olho, chifres, sereias, e demais seres humanóides.

Neste contexto, Todorov (1982: 24-50) destaca a “estratégia finalista de interpretação” em Colombo, ou seja, sua visão carrega um “sentido final” e determinante, cujos efeitos perversos vão dos mais empenhados esforços de desculturação até a escravidão e chacina de populações nativas, tendo como meio especialmente imponente a imposição hegemônica da linguagem do colonizador. Tal dispositivo cultural e comunicacional impunha, grosso modo, seu repertório imaginário e místico àquele praticado pelos povos nativos. Não à toa, as primeiras descrições dos indígenas estão associadas aos recursos naturais (plantas, raízes, frutos) encontrados. Eles são desprovidos de qualquer propriedade cultural ou religiosa, fato marcado especialmente pela ausência de vestimentas (a roupa como cultura, vestimenta/identidade cultural, a simbologia da vestimenta na crença bíblica, a expulsão do Paraíso, a nudez como nudez espiritual). Nus, os índios são privados de características distintivas.

A Santa Inquisição e a expulsão dos judeus após a Batalha de Granada em 1492 ajudaram a fortalecer a unidade centralista da cultura e da mística espanhola. Rechaçava-se, ao mesmo tempo, o “outro interior” e o “outro exterior”. A expulsão dos judeus subtrai a heterogeneidade do interior da Espanha, mas a colonização da América a reintroduz irremediavelmente.

Prova histórica e patente da materialidade do imaginário cristão europeu é o largo processo de catequização dos índios que, num primeiro momento, é capaz de suscitar algum respeito pela vontade individual do indígena, equiparando-os aos demais cristãos, especialmente para aqueles destacados para serem levados à Europa. Batizar o “outro” significava então atribuir-lhe o mesmo repertório místico, as mesmas leis e visões de mundo, o que se confundia com a atribuição de cidadania, de direitos e deveres, do status mínimo da condição humana.

Vale ressaltar que as narrativas de Colombo apresentam-se com valor concreto, que engloba todo o conjunto de aspectos que compõem o fato social; o imaginário,

o verossímil, por vezes, sobrepõe-se ao que seria o conhecimento verdadeiro ou concreto. O fato de poder narrar um acontecimento (mesmo não tendo acontecido) é tão revelador quanto sua simples ocorrência.

Envolto em descrições especulativas de valor científico, o encontro com o indígena na América, baseado nos relatos de Colombo (Todorov, 1982; Bennassar & Bennassar, 1991), aconteceu de forma mística e dúbia, oscilando entre o bom selvagem e o guerreiro implacável (de todo modo, selvagem pela crueldade observada). De qualquer forma, a postura distintiva radical entre europeus e americanos, naquele momento, originou descrições bastante imaginativas e referenciadas numa visão de mundo mágica. Os historiadores franceses (Bennassar & Bennassar, 1991: 46-49; 210; 215-218) compreendem a primeira incursão de Colombo como uma “viagem iniciática”, e, como tal, envolta em um clima de ritual de iniciação. Eles colecionam classificações datadas da virada do século XV para o XVI no nível de “*créatures de couleur bleue à la tête carrée*”, ou “*des hommes à tête de chien*”, “*des femme âgées de 80 à 100 ans donner le mamelle à de petits enfants*”, diversas aparições de amazonas guerreiras que conseguiam derrubar navegantes espanhóis e piratas plenamente armados, descritas por Colombo e Francisco de Orellana (este, expedidor do Rio Amazonas nas décadas de 30 e 40 do século XVI, onde veio a falecer em 1550), ou ainda os “*êtres acéphales*” encontrados por Sir Walter Raleigh na Amazônia (Guiana) e os “*géants*” de longevidade excepcional na América do Norte supostos pelo navegador e cosmógrafo italiano Américo Vesúcio, no começo do século XVI. Estas descrições eram muitas vezes endossadas por “homens livres, das luzes”, como o matemático alemão Sébastien Munster, que, em sua obra referência *Cosmografia Universal de 1550* (McLean, 2007), admite a ameaça dos navegadores transoceânicos por parte de monstros marinhos formidáveis (*cit. in* Bennassar & Bennassar, 1991: 215-218).

A afirmação da fé cristã neste cenário político-religioso dava-se pela aceitação de novas leituras das Santas Escrituras diante de descobertas concretas quanto à existência de outros continentes e de outros povos; daí o engajamento em santificar e cristianizar o “novo mundo”, cuja aceitação não se estenderia às formas de crença, cultura e linguagem ali encontradas. Expressões relacionadas ao Apocalipse de São João e ao profeta Isaías (este invocado por Colombo em detrimento da própria ciência, como vimos) ilustram relatos da época quanto ao “novo céu”, “nova terra”, “nova Jerusalém”, ou ainda quanto à possibilidade de os indígenas americanos serem sobreviventes das tribos perdidas de Israel. A nudez encarada de forma natural pelos índios também era entendida pelo colonizador como uma hipótese de que estes fossem de fato povos originários do “paraíso perdido” de Adão e Eva, e estivesse aquele continente próximo da árvore da vida.

Com base no que vimos até o momento, vem à tona uma questão fundamental em torno deste ressurgimento mitológico contemporâneo, que, no Brasil, nos leva geralmente a pensar na superstição e na credence como uma herança afro-indígena. É preciso então demarcar a forte contribuição ibérica na constituição do misticismo

popular brasileiro, especialmente nas regiões onde a colonização portuguesa permanece mais alastrada, como o Norte do país, nos municípios do interior, onde a influência da mistura cultural colonial é ainda mais viva.

Na interseção entre nossas experiências em campo nos interiores do Estado do Pará, e nossas viagens a Portugal e Espanha, demarcamos os seguintes aspectos relacionados ao misticismo e ritualidade ibéricos na cultura colonial brasileira: a ritualidade ou misticismo barroco, aqui entendido não como uma escola ou época, mas uma forma atemporal de expressão capaz de vir à tona por meio da magia e do imaginário, uma determinada qualidade de sensibilidade que influencia as relações sociais com o mundo e com o outro, como aponta Maffesoli (1993: 22-25), e também a coleção de pequenos textos do espanhol Eugenio d'Ors (1983: 31-34). Este, por vezes, repousa sobre os jardins de Coimbra, Lisboa ou Évora, em Portugal, para olhar o barroco como recompensa, como contraponto à razão pura, ao mundo iluminista do século XVIII que, entre fábricas, fortalezas, arsenais e pontes, fez surgir os imensos jardins e praças, suspensões da razão, construções do paraíso perdido. Em segundo lugar, a ritualidade na música ibérica, marcada no Barroco pelo uso do contraponto, ou superposição harmônica de linhas melódicas, responsável por um estilo musical onde melodia e harmonia formam um conjunto encadeado, cujo objetivo estético era expressar musicalmente a fé, a crença no mundo espiritual. O contraponto como diálogo musical e como dispositivo de expressão ritualístico encontra-se em variadas práticas musicais amazônicas, como nos *currualos* na Colômbia ocidental, onde o coro de vozes femininas reproduz tal técnica junto aos instrumentos melódico-harmônicos, às marimbas e, mesmo de forma adaptada, na base do carimbó do Pará, na forma de provocação e resposta entre solista e coro.

A introdução da canção em vernáculo nas liturgias católicas é datada do período subsequente à Tomada de Granada pelos Reis Católicos, no final do século XV, e, mesmo encontrando resistência por parte de algumas igrejas em Granada, no sul da Espanha, ecoou de maneira supostamente positiva nas outras regiões da península ibérica, especialmente no meio rural; isto graças às crescentes relações entre as formas de culto eclesiásticas e populares, segundo Brito (1989: 31-32). O autor aponta que a música era o terreno especialmente fértil para este tipo de relação conflitante, onde a chamada música profana também passa a alimentar-se da música religiosa para se desenvolver e se estabelecer. Os *vilancicos* – cantos populares originários da península ibérica nos séculos XV e XVI, cujo nome derivaria do termo *villano*, camponês, servo, e que, por vezes, associados às populações consideradas então marginais, como ciganos, pastores, negros e índios – são canções que têm no refrão ou mote o tema, geralmente popular, mas cujas estrofes, ao longo dos anos passaram a abordar questões religiosas, mesmo que em linguagem corrente. Brito (1989: 33; 40) destaca o “processo de divinização” do canto popular a partir dos *vilancicos* espanhóis e portugueses, cuja tendência seria a de retratar alegoricamente o fato bíblico, num certo tom de teatralização espetacular da narrativa espiritual, prática que, supostamente, se popularizou a partir do costume de cantar *vilancicos* profanos

nas ruas enquanto se esperava a chegada de uma procissão ou evento religioso, que culminaria na adaptação de poesias e temas religiosos às melodias populares.

Pois os *vilancicos* passariam a ser frequentes em autos populares de cunho religioso e dramático, incluindo também danças dentro das igrejas e nas ruas. Vale ressaltar brevemente alguns aspectos formais deste tipo de canção que se assemelham ao cancionero paraense – sem considerar a temática narrativa profana e sagrada; tal é o caso da simplicidade melódica e harmônica, muitas vezes estruturada em apenas duas partes distintas (estrofe e refrão, no formato A-B-A); ou ainda canções de uma só frase musical curta que se aplica a cada verso diferente, sendo o último repetido para dar à canção a sensação de conclusão (estribilho ou refrão, tema narrativo principal), este um formato considerado mais rudimentar e atribuído à influência renascentista; até estruturas mais complexas que poderiam incluir uma terceira parte melódica, classificadas como *romances-vilancicos* (Brito, 1989: 37-38). Os *vilancicos* seriam banidos em Portugal no início do século XVIII numa postura de abolição da influência espanhola, mesmo que na própria Espanha estes também tenham sido proibidos na segunda metade do século XVIII por Sansão Pragmática do Rei, na ocasião da expulsão da Companhia de Jesus. Mesmo assim, aparecem aqui como uma prática popular musical e dramática amplamente relacionada ao estreitamento entre o imaginário mítico e a vida cotidiana, o que seria, adiante, a base de vários cantos considerados “música de trabalho” – como bem é o caso do carimbó – por seu apelo comunicativo e expressivo.

Outra referência importante é o canto nas representações da Paixão de Cristo durante os séculos XVI e XVII, objeto de detalhado estudo de Cardoso (2006) na Universidade de Coimbra. O autor destaca especialmente a mística em torno da festividade, o que confere a música das Paixões um caráter especial, voltado à busca pela libertação do mundo, pela transcendência espiritual. Assim, as representações assumiam o duplo sentido de “acto de espetáculo e acto de piedade”, muitas vezes relegadas às ruas ou a períodos do ano distantes da Semana Santa, devido ao seu caráter mais popular (Cardoso, 2006: 66-69). O *Auto das Almas* de Gil Vicente, cume da trilogia do poeta encenado em 1518, guarda importantes resquícios dos *Ludus* medievais na cena final, onde ocorre um banquete à mesa da “Madre Sancta Ygreja” precedido de músicas litúrgicas e ornado por coroa de espinhos, cravos e cruz. A espiritualidade e dramaticidade que marca as canções da Paixão de Cristo será de grande influência para os compositores portugueses a partir de então, alastrando-se pelo próximo século.

## 2. CAMÕES: RITUALIDADE NA LITERATURA IBÉRICA

Não pretende-se aqui realizar uma análise literária do texto de Camões, a exemplo de grandes intérpretes como Cleonice Berardinelli (2000), mas sim tomá-los como sintomas narrativos culturais, corporificados no texto escrito e no imaginário social; assim como, adiante, a figura de São Benedito (e seu correlatos) exercerá função semelhante na forma de narrativa oral.

A narrativa de Luís Vaz de Camões sobre a viagem de Vasco da Gama e a chegada à América no final do século XV representa na literatura de língua portuguesa uma referência ímpar, que conjuga, em um só texto, memória histórica, indícios geopolíticos das rotas marítimas do Atlântico, referenciais mitológicos variados, extraídos do imaginário cristão medieval e do repertório grego, aspectos místicos de caráter premonitório, além de forte carga dramática. Trata-se enfim de um texto que, estruturado em versos, ocupou ao longo dos séculos seguintes um duplo papel entre a História e a Literatura. O caráter transfigurador do texto poético, no caso de *Os Lusíadas* (publicado originalmente em 1572), faz com que a dimensão mitológica atue expansivamente sobre a dimensão histórica. A este respeito, Paes Loureiro (2001: 77) afirma que “é nesses contextos que o mito e a poesia assumem o papel histórico complementar de memória estética do homem”. Há aí um movimento de reordenação do referencial temporal. O passado é reinventado ou reinterpretado em função de uma visão do tempo presente. Neste caso, que se assemelha à estrutura narrativa poética da cultura amazônica aqui estudada, o imaginário atua como mecanismo estruturador e constituinte da história e da cultura; e assim, dos modelos expressivos e comunicativos, sejam eles literários, musicais, corporais, orais, etc.

A narrativa camoniana impõe a fé cristã e atribui a ela a bem-aventurança dos navegantes sobre os povos ditos pagãos, os mouros e muçulmanos que atravessam aqui e ali o caminho de Vasco da Gama. Já no Canto I (Camões, 2011: 85-86), o poeta refere-se ao mouro – cuja linguagem é “tão bárbara e enleada” – nos seguintes versos: “Qualquer então consigo cuida e nota / Na gente e na maneira desusada, / E como os que na errada Seita creram / Tanto por todo o mundo se estenderam”.

No entanto, a visão de mundo de Camões e sua posição de poeta-narrador lhe permitem atribuir aos fenômenos naturais explicações do campo do divino, cujo referencial se dá no politeísmo grego, inspiração extraída dos textos de Homero e dos épicos romanos Ovídio e Virgílio. Várias passagens de *Os Lusíadas* explicitam este aspecto. No Canto II, por exemplo (Camões, 2011: 104), é Vênus e as Nereidas que vêm impedir a chegada da nau portuguesa ao porto de Mombaça: “Põe-se a Deusa com outras em *dereito* / Da proa capitaina, e ali fechando / O caminho da barra, estão de jeito / Que em vão assopra o vento, a vela inchando; / Põe o madeiro duro o brando peito, / *Pera* detrás a forte nau forçando; / Outras em derredor levando-a estavam, / E da barra inimiga a desviavam”. Mais adiante, no Canto VI (Camões, 2011: 220-221), Baco incita os deuses marinhos a se revoltarem contra a chegada dos navios lusitanos à região das Índias. Mais ainda próximo do fim, no Canto VIII (Camões, 2011: 278-279), Baco retorna em sonho para um Mouro para alertar-lhe uma vez mais quanto ao avanço português. Porém, já no Canto IV (Camões, 2011: 181-183), o Rei Dom Manuel I havia encontrado em sonho com dois seres espirituais, representando os rios Ganges e Inda, que lhe fazem premonições quanto à vindoura conquista de territórios, ainda que à custa de duras guerras.

Seres extraídos do imaginário místico, como o Gigante que aparece em alto mar diante da nau portuguesa, no Canto V do poema (Camões, 2011: 203-205),

assemelham-se não à toa aos seres encantados do imaginário amazônico contemporâneo. A figura de “grandíssima estatura”, dita pelo poeta como um colosso fruto de milagre, apresenta-se como guardião da costa africana, tal qual a Cobra Grande, ser mitológico presente em várias localidades do Pará, especificamente no Marajó, como veremos atuar na função de guardadora das margens de rio. O Gigante ainda reforça profecias quanto às conquistas lusitanas, mas lança também ameaças de “ventos e tormentas desmedidas!”, “naufrágios, perdições de toda sorte”. Por fim, a ilha mágica descoberta pelos portugueses no Canto IX (Camões, 2011: 306-308) é descrita por Camões tal qual o Paraíso em suas características na flora e na fauna exuberantes. As Ninfas que ali habitam são como seres divinos e encantados que, ao se renderem às investidas dos navegantes, fazem eclodir uma descrição absolutamente onírica da conquista portuguesa:

Oh! Que famintos beijos na floresta, / E que mimoso choro que soava! / Que afagos tão suaves, que ira honesta, / Que em risinhos alegres se tornava! / O que mais passam na *menhã* e na sesta, / Que Vênus com prazeres inflamava, / *Milhor é esprimentá-lo* que jugá-lo; / Mas julgue-o que não pode *esprimentá-lo*. Destarte, enfim, conformes já as *fermosas* / Ninfas *cos* seus amados navegantes, / Os ornam de capelas deleitosas / De louro e de ouro e flores abundantes. / As mãos alvas *lhe* davam como esposas; / Com palavras formais e estipulantes / Se prometem eterna companhia, / Em vida e morte, de honra e alegria (Camões, 2011: 310-314).

Por seu turno, o texto de Gil Vicente, dramaturgo e poeta português que viveu também no período das grandes colonizações, apresenta forte aspecto místico, especialmente no recorrente uso da ambivalência entre o mundo terreno e o mundo espiritual. *O Auto da Barca do Inferno*, publicado pela primeira vez em 1517, fora encenado na sede da Coroa portuguesa em homenagem a D. Leonor de Avis (então viúva de D. João II), e é ainda hoje o texto mais conhecido do autor; ali se fazem representar arquétipos da sociedade aristocrata cristã, da qual apenas dois se salvam do destino diabólico: o Parvo, espécie de louco e observador, de fala confusa e provocadora; é o único a desafiar o Diabo, rogando-lhe pragas em palavreado baixo; e os Quatro Cavaleiros, tendo sido perdoados pela honra do Cristo. Tanto no *Auto da Barca do Inferno* como em *O Velho da Horta* (1512) – esta representada pela primeira vez para o Rei D. Manuel I – a figura da Alcoviteira, lá encarnada por Brígida Vaz, e aqui por Branca Gil, representa a religião popular, a feitiçaria, por vezes retratada como má conduta, que, no entanto, oferece perigo, requer cautela. Em *O Velho da Horta* (Gil Vicente, 2007: 86-98), Branca Gil entra em cena com suas “misturadas preparadas”, seus encantos que trarão de volta ao velho homem os deleites do amor. Pois é em meio a uma ladainha que a Alcoviteira Branca Gil realiza seu feitiço de esconjuração “c’um dente de negra morta / ante que entre pela porta / qualquer duro coração / que exorta”. O remédio casamenteiro que a feiticeira dá de beber ao Velho em troca de bom pagamento não apresenta mera coincidência com as “garrafadas” ainda hoje vendidas no mercado do Ver-o-Peso de Belém.

No *Auto da Índia*, Gil Vicente trata do adultério feminino como forma de lançar um discurso crítico sobre a cobiça e a fraqueza moral provocadas pelas grandes

navegações, que, em meio à abundância de riquezas aviltadas na África e no Oriente Próximo, provocavam um embaraço da ética cristã portuguesa. Neste texto de 1509 (Gil Vicente, 2010: 59), a Ama adúltera, surpresa com o retorno do Marido de perigosa aventura marítima, supõe que ele também haveria de ter-se aventurado com as “índias mui *fermosas*” de além-mar.

Além dos textos imortalizados pela reprodução histórica, como os de Camões e Gil Vicente, encontram-se pelo caminho variados escritores cujas narrativas aderem e reforçam a visão mística da odisseia humana; tais como os já populares contos de Alhambra, do escritor norte-americano Washington Irving (1999), que viveu no início do século XIX, debruçaram-se sobre as confluências culturais entre mouros e cristãos à época das grandes navegações espanholas, que vêm apontar as transformações ocorridas entre a ocupação moura e a cristã, o que inadvertidamente deixaria rastros de contágio cultural na vida do homem ocidental; em especial daquele que vivera às margens do Mediterrâneo e que ainda sob o choque do contato com o mundo árabe, vinha se deparar com a imensa e vasta cultura indígena americana.

### **3. BENEDITO: AS FESTAS E FOLIAS DE SANTOS NO INTERIOR DO PARÁ**

Benedito, o santo negro, anti-herói caboclo, símbolo da mestiçagem amazônica, aparece aqui como antagonista de Camões. Ambos representam formas poéticas de narrar a cultura e história de seu tempo e território; ambos emprestam sua narrativa à memória social e confundem fato com recurso mitológico. No entanto, Benedito participa de um conjunto de personagens extraídos do imaginário popular que, por sua origem territorial subalterna, e por se eternizarem sob o frágil suporte da oralidade, recaem por vezes na fronteira entre a legitimidade social e a farsa mítica, num embate que Gruzinski (1988) delineou muito bem como a “colonização do imaginário”.

As festas e folias de santos no interior do Estado do Pará representam, neste sentido, um aspecto bastante representativo da absorção dinâmica de práticas ritualísticas da crença ibérica na colônia. Muitas vezes associadas a uma prática de camuflagem dos ritos africanos, no sincretismo, por exemplo, entre santos católicos e entidades do Candomblé, outras vezes, associadas à imposição cultural e mitológica dos colonizadores, fazendeiros, proprietários de capitanias e sesmarias, governantes e homens de poder sobre as populações locais, como forma de suprimir as práticas por eles consideradas pagãs; o fato é que essas festas em forma de procissão envolvem um conjunto de aspectos ritualizantes amparados na comida abundante, no cortejo, nas máscaras, dramatizações dos fatos míticos, ordenados ou costurados pela música e pela dança e, frequentemente, situados no intermédio entre o sagrado e o profano.

A Folia de São Sebastião, no município de Cachoeira do Arari, na Ilha de Marajó, é uma festa de grande influência católica, dada a origem do povoado, proveniente de uma fazenda de gado pertencente ao Capitão-mor André Fernandes Gavinho,

proprietário de extensas sesmarias na Ilha Grande de Joanes (região onde hoje se situa a Ilha de Marajó), no século XVIII. A homenagem a santos católicos praticada de forma popular ainda hoje em diversos municípios brasileiros é prática ligada ao período colonial, marcadamente a partir do século XVI, como forma de comunicação simbólica entre os habitantes de vilarejos e os tripulantes de embarcações que vinham das cidades ou mesmo da província trazendo santos (Ramos, 2001: 905). Foi também, como sabemos, estratégia de imposição do calendário litúrgico e religioso do colonizador às populações nativas.

No Marajó, a prática da pecuária em vastos campos alagados também propiciou a formação de comunidades isoladas e subordinadas às fazendas e latifúndios, que acabavam por estabelecer as festas de santo como um momento de suspensão do trabalho e de ritual coletivo, sempre envolto nos mistérios populares, releituras territorializadas da narrativa bíblica. A Folia de São Sebastião de Cachoeira do Arari tem data de origem imprecisa, mas estimada em inícios do século XIX. A presença da música de origem ibérica é marcante seja no fato de ser a canção um elemento contínuo e determinante da festividade, seja no uso de resquícios do latim (nas ladainhas). A procissão em torno da imagem do santo é toda marcada pelas folias, cantos de melodia melancólica, geralmente tocadas por grupo de violão, viola e percussão. Os versos, às vezes, são organizados em diálogo entre os “foliões” e o “povo”, que se revezem entre o latim, e o português caboclo. Sendo o santo o padroeiro da Ilha de Marajó, era comum que romarias atravessassem longas distâncias a barco entre os municípios de Soure, Cachoeira do Arari, Salvaterra, Ponta de Pedras e Monsarás ao som das ladainhas. Dita Acatauassú, da Fazenda Tapera de Soure, comenta a estrutura destes cantos:

A ladainha era cantada em latim, e três vezes, por homens, três irmãos que possuíam velas vozes de tenor, barítono e baixo, e o canto era dos mais belos que já ouvi. Mãos cruzadas no peito, olhos baixos, em frente à imagem do santo que, quando chegava, era recebida pela dona da casa, pessoalmente, que carregava nos braços uma toalha de linho branco para receber o pequeno oratório e o depositava em uma mesa coberta com uma toalha branca e adornada com velas, que eram acesas na hora da “reza”. Começavam o terço com um ato de contrição cantando: “Pesa-me Senhor, de vós ter ofendido, por serdes vós tão bom...” e a ladainha terminava com um “Virgo São Sebastião... *Ora pro nobis*” (Acatauassú, 1998: 31).

Outro caso ainda existente é a Marujada de São Benedito, no pequeno município de Quatipuru, região nordeste do Estado do Pará. A homenagem ao santo negro tem como anfitriãs as marujas, mulheres mais velhas que coordenam a festa, o banquete, a bebida<sup>2</sup>, a brincadeira carnavalesca dos mascarados, a assunção do mastro, a procissão, as ladainhas, tudo que culminará na dança do carimbó, da mazurca, valsa, retumbão, todos ritmos muito marcados pela instrumentação e pela performance corporal portuguesas, como a presença da rabeça à frente do conjunto

<sup>2</sup> O “cajuzinho” é a bebida típica da Marujada de Quatipuru, feita à base da fermentação do caju na cachaça, além do vinho, ambos símbolos da alegria espiritual e da aproximação com o mundo das entidades santas.

musical, mesmo sendo a percussão ainda o fio condutor da musicalidade, esta flerta com apropriações de figuras rítmicas extraídas das danças medievais europeias. As marujas eram proibidas de entrar na igreja católica especialmente por causa do chapéu, feito de pena de aves, as quais são sacrificadas como oferenda para o santo negro e para o banquete. Há uma parcela da festa restrita aos terreiros que não é aberta a todo visitante, o que confere ao evento certo tom de mistério.

Há ainda a festa do Divino Espírito Santo, instituída supostamente pela Rainha D. Isabel de Portugal, no século XIII, e trazida para o Brasil no século XVI, encontra seus primeiros registros no Pará no século XIX, apontando já um processo de popularização que é marcado pela transferência da festa das classes abastadas para as populações caboclas, já bastante numerosas então. De acordo com estudo de Oliveira (2009: 202-211), a festa é igualmente organizada por uma *irmandade* e também inclui uma refeição coletiva farta, o “almoço dos festeiros”, bem como as bandeiras, o mastro, as ladainhas em latim e o batuque que acompanha os cortejos. A ritualização exacerbada da temática católica no ambiente territorializado do caboclo tem seu ápice na figura da “Coroa do Divino”, um ritual de inversão da ordem onde, originalmente, uma pessoa do povo era coroada em símbolo de igualdade espiritual; em muitas manifestações da festa no Brasil, a coroação é feita àquele que se compromete ou é escolhido para coordenar os festejos no ano seguinte, em meio a danças, cantos e procissões.

Portanto, as raízes místicas cristãs da cultura ibérica, sedimentadas na confluência andaluz entre africanos, árabes, judeus, europeus e, de forma também significativa, nativos das novas colônias quinhentistas, são uma parte igualmente profunda da herança cultural que sustenta hoje – dentre outros aspectos atribuídos às transformações sociais, tecnológicas, políticas, socioeconômicas, etc. – o ressurgimento do imaginário na linguagem, nas relações e nos processos comunicativos poéticos.

Vale ressaltar que antes de conquistar a América, Portugal já detinha colônias na África, onde experimentava sua estratégia de apropriação e desculturação e de onde, naturalmente, recebia as mais diferentes formas de retaliação por parte das populações negras escravizadas. De toda forma, Tinhorão (2008: 107-120) apresenta a hipótese plausível (a partir de documentação apresentada pelo autor, mesmo que, dada a insuficiência histórica, acabe recorrendo aos relatos portugueses a quase totalidade das descrições e memórias) de que antes mesmo da conquista do Brasil um processo de simbiose forçada entre a mística africana e a ibérica já se havia dado; caso das Coroações de Reis do Congo, prática teatral representativa do contexto político e social africano em relação ao colonizador, realizada na região de Pernambuco, originária de mesma prática nas confrarias negras de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, já em meados do século XV, mesmo que o ano de 1711 seja muitas vezes considerado o marco inicial desta festividade, como aponta Câmara Cascudo em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954: 192-193). Uma carta do padre Antônio Pires enviada de Pernambuco à Coimbra, em 4 de junho de 1552, já acusava a existência de uma confraria do Rosário em Olinda naquele período. As festas de Coroação

de Reis do Congo seriam a matriz originária de várias práticas culturais ainda hoje existentes, como as congadas, maracatus, afoxés, moçambiques e várias outras danças coletivas, resultado do sincretismo político e religioso no âmbito concreto da vida – seja nas colônias africanas, seja mesmo na matriz portuguesa, como vimos – que se espelhava nos autos, danças e teatros praticados entre os escravos para reconstruir os rituais de coroamento, de guerra, embutidos de valor místico e religioso. Câmara Cascudo, aliás, demarca as danças e cantos como forma de expressão – corporal e poética, acrescentamos – dos fatos históricos, políticos e sociais.

No Pará, o historiador Vicente Salles (2004) destaca a importância determinante da lúdica africana na transformação das festividades católicas ao longo de sua disseminação no Brasil. Apesar da presença central dos santos católicos, a ritualidade e a magia em torno das festividades ganharam corpo a partir das experiências próprias do território, dos contextos sociais e políticos que regeram a formação das pequenas cidades brasileiras, marcadas pelo escravismo, pela opressão e pelas formas diversas de resistência cultural.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ritual é entendido aqui como prática social, cujo caráter de jogo sugere o compartilhamento de linguagens, códigos, de um espaço e de um tempo próprios, favoráveis ao jogo e à troca simbólica. No entanto, é preciso, de antemão, distinguir tal dimensão ritualística – que entendemos como mecanismo de compartilhamento – de uma noção pejorativa que a associa à credice, à superstição, à ingenuidade. Pois à ritualidade segue-se considerável repertório místico, originário das práticas sociais e culturais de invenção do cotidiano. Sobre misticismo entendemos a variedade de narrativas voltadas à explicação da vida, das realidades mundanas e das origens, capazes de estabelecerem práticas ritualizadas, não necessariamente religiosas, mas efetivamente entranhadas no cotidiano social, de forma a se apresentarem como materialidade.

A breve análise aqui apresentada é um recorte de pesquisa doutoral, e pretendeu aqui colaborar com a aproximação entre realidades culturais e territoriais que têm na narrativa lusófona bases comuns quanto a construção da história e da memória social em bases poéticas. Ao contrário de uma visão hierarquizada entre objetividade histórica e a suposta ilegitimidade das culturas populares, concordamos com Michel Maffesoli (1993) quanto ao que o autor denomina “reencantamento” das narrativas sociais, o que salta aos olhos principalmente por meio da confusão entre vida terrena e vida espiritual na arte barroca e na literatura ibérica da época da colonização da América, a ponto de obscurecer qualquer distinção objetiva entre narrativa histórica e poética, ou ainda entre o homem político e o artista.

Da influência europeia, nos interiores da Amazônia brasileira, uma tradição ainda hoje observada aponta para os mecanismos de reapropriação, por vezes subversiva ou necessária, da mística do colonizador: as festas de santos, em uma

relação mais explícita, e a encantaria marajoara, apresentando uma forma já bastante específica de conversão da mística à vida social.

A partir da observação da mística implicada na vida social e material, surge o questionamento da razão universal como dispositivo de controle largamente aplicado por meio da concepção ocidental moderna do divino. Foi neste embalo, que procuramos expor as aventuras do trabalho etnográfico ao longo dos últimos anos, em busca de uma prática comunicativa a partir do cotidiano, e da interseção entre formas das cultura lusófona através dos séculos e das barreiras marítimas.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acatauassu, D. (1998) *Marajó minha vida*, Belém: Cejup.
- Attali, J. (1991) *1492*, Paris: Fayard.
- Bennassar, B. & Benassar, L. (1991) *1492, un monde nouveau?*, Paris: Perrin.
- Berardinelli, C. (2000) *Estudos camonianos*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Brito, M. C. (1989) *Estudos de história da música em Portugal*. Lisboa: Estampa.
- Câmara Cascudo, L. (1954) *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- Camões, L. (2011/1572) *Os Lusíadas*, Lisboa: Porto Editora (poesia).
- Cardoso, J. M. P. (2006) *O canto da Paixão nos séculos XVI e XVII: a singularidade portuguesa*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- D'Ors, E. (1983) *Du baroque*, Paris: Gallimard.
- Gruzinski, S. (1988) *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique Espagnol XVI-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Irving, W. (1999) *Cuentos de la Alhambra*, Madrid: iUniverse.
- Maffesoli, M. (1993) *La contemplation du monde: figures du style communautaire*, Paris: Grasset.
- McLean, M. (2007) *The Cosmographia os Sebastian Munster*, Londres: Ashgate Publishing.
- Oliveira, Y. (2009) "'Divinu" performance: o corpo na festa do Divino Espírito Santo no século XIX, no Pará e suas imbricações com a performance e a cultura', *Revista Ensaio Geral*, 2.- Belém: ETDUFPA.
- Paes Loureiro, J. J. (2001) *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*, São Paulo: Escrituras.
- Ramos, F. P. (2001) 'O festejo dos Santos a bordo das embarcações portuguesas dos séculos XVI e XVII: sociabilização ou controle social?' in Jancsó, I; Kantor, I. (eds.) (2001). *Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa. Vol. II*, São Paulo: Hucitec, pp. 905-915.
- Salles, V. (2004) *O negro na formação da sociedade paraense*, Belém: Paka-Tatu.
- Tinhorão, J. R. (2008) *Os sons negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens*, São Paulo: Editora 34.

Todorov, T. (1982) *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris: Seuil.

Vieira, Pte Antonio (2011 / 1639). *Sermão da Domingo XIX depois do Pentecoste*. Santa Catarina: UFSC.

\_\_\_\_\_. (2011 / 1685) *Sermão de Santa Teresa*. Santa Catarina: UFSC.