

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

Gleilson Medins de Menezes

**FOLKCOMUNICAÇÃO E IMAGINÁRIO:**

Narrativas e imagens do fenômeno Corpo Santo na comunidade Terra Preta,  
em Coari – AM

Porto Alegre

2023

Gleilson Medins de Menezes

**Folkcomunicação e imaginário: narrativas e imagens do fenômeno Corpo Santo na comunidade Terra Preta, em Coari – AM**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM-UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Taís Martins

Porto Alegre

2023

#### Dados Internacionais de Catalogação na Fonte

G543f Menezes, Gleilson Medins de.

Folkcomunicação e imaginário: narrativas e imagens do fenômeno Corpo Santo na Comunidade Terra Preta, em Coari – AM. / Gleilson Medins de Menezes. — Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023. 163 f.: il., color. ; 31 cm.

Orientadora: Profa. Ana Taís Martins, Dra.

Tese (Doutorado em Comunicação) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

1. Comunicação – Imaginário. 2. Complexidade. 3. Religiosidade. 4. Corpo Santo. I. Martins, Ana Taís. II. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. III. Título.

CDU: 659.3:2-4

Gleilson Medins de Menezes

Folkcomunicação e imaginário: narrativas e imagens do fenômeno Corpo Santo na comunidade Terra Preta, em Coari – AM

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM-UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Porto Alegre, 30 de outubro de 2023.

Resultado: aprovado.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dra. Ana Taís Martins (Presidente/Orientadora)  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Prof. Dra. Maria Cecília Sanchez Teixeira (Membro)  
Universidade de São Paulo (USP)

---

Prof. Dra. Florence Marie Dravet (Membro)  
Universidade Católica de Brasília (UCB)

---

Prof. Dr. Hertz Wendell de Camargo (Membro)  
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

---

Prof. Dr. Andriolli de Brites Costa (Membro)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

---

Prof. Dra. Ilza Marinho Tourinho Girard (Suplente)  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)



Dedico este trabalho à minha querida mãe, Íris Medins.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus por ter me concedido a sabedoria necessária para enfrentar com entusiasmo e confiança mais este desafio acadêmico, superando as dificuldades com muita perseverança.

À minha esposa Célia, pelo apoio incondicional e suporte emocional de sempre. Aos meus familiares pela torcida e incentivo, especialmente minha mãe Íris, pelas orações diurnas e noturnas clamando minha proteção à Deus para que Ele me conduzisse em paz até este momento.

Aos meus colegas de trabalho da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal do Amazonas (FIC/UFAM), que dedicaram seu tempo e energia para me dar orientações e indicações de leitura desde o processo de seleção até meu ingresso no curso de doutorado.

Ao meu orientador de mestrado, amigo e diretor da FIC, Prof. Dr. Allan Rodrigues, por me incentivar desde o início a participar da seleção de doutorado e por não ter desistido de torná-la possível por meio da implantação do programa de Doutorado Interinstitucional (DINTER) junto à PROPESP/UFAM. Sem o seu inicial e incansável esforço institucional nosso ingresso (servidores da UFAM) neste curso não teria sido possível.

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), por ter aceitado ser a instituição receptora deste DINTER (UFAM/UFRGS) e nos abrigar em tão bem-conceituado programa de Comunicação, nos possibilitando importantes trocas de experiências culturais e acadêmicas.

Aos meus colegas do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Imaginário (Imaginalis/UFRGS) pela acolhida e parceria. À Profa. Dra. Ana Taís Martins, coordenadora do Imaginalis e minha orientadora de doutorado, por ter aceitado a orientação da minha pesquisa com muito entusiasmo. Seu cuidado, respeito e paciência durante todo o processo foram fundamentais para o amadurecimento científico deste trabalho.

Aos meus ex-alunos de fotografia, hoje profissionais, membros fundadores do COFAP-Coari, por contribuir com a apresentação visual da minha tese, colaborando com fotos capturadas na região do Solimões e Lago do Mamiá (por onde perpassa minha pesquisa).

Por fim, agradeço imensamente aos ribeirinhos do Lago do Mamiá (comunidade Terra Preta e adjascencias) pela boa acolhida e por terem dedicado um pouco do seu tempo para colaborar com esta pesquisa, compartilhando comigo suas histórias de vida e o seu dia a dia. Espero ter tratado com respeito nas linhas que se seguem, todos os relatos sobre sua experiência

de vida (individual e coletiva), sua maneira de ver e viver o mundo e sua forma de se relacionar com o sagrado.

Obrigado a todos. Cada um de vocês, à sua maneira, teve participação direta ou indireta na realização da obra que agora apresento à comunidade científica e aos leitores de todo o mundo.



*A imaginação é mais importante que o conhecimento. Porque o conhecimento é limitado, e a imaginação engloba o mundo.*

*Albert Einstein*

## RESUMO

Esta pesquisa estuda um fenômeno sociorreligioso amazônico denominado por seus seguidores como Corpo Santo. Trata-se de uma prática de religiosidade popular observada na comunidade ribeirinha de Terra Preta, localizada no Lago do Mamiá, na zona rural do município de Coari, no estado do Amazonas. A investigação lança mão da Teoria da Folkcomunicação, Teoria da Complexidade e Teoria Geral do Imaginário (TGI daqui em diante) como bases epistemológicas. Proponho o entendimento do Corpo Santo como um fenômeno de religiosidade popular autônomo a partir de uma abordagem multidisciplinar considerando seus elementos narrativos materiais e imateriais, assim como suas variantes simbólicas, sociais, ambientais e históricas. Para tanto, apresento o seguinte problema de pesquisa: quais as principais tensões e/ou intimações que orientam e organizam o imaginário dos crentes do Corpo Santo e o percurso simbólico que estes fazem pelos regimes e estruturas figurativas do imaginário? Tendo como objetivo geral elucidar a base simbólica da crença no Corpo Santo a partir dos pressupostos teóricos da TGI, e como objetivos específicos os seguintes: 1) Apresentar o Corpo Santo como um fenômeno de comunicação popular da esfera religiosa e seus principais elementos simbólicos; 2) Identificar os traços folkcomunicacionais na vida sociorreligiosa dos comunitários, bem como sua(s) liderança(s) de *folk*; 3) Identificar as dinâmicas do imaginário na prática do ex-voto para o culto ao Corpo Santo, e 4) Mapear as constelações de imagens nas narrativas orais dos mais velhos da comunidade. Como metodologia optou-se por desenvolver uma leitura simbólica das narrativas orais dos mais velhos da comunidade, orientada também pela observação participante e demais procedimentos etnográficos utilizados durante a imersão em campo. Concluiu-se que apesar de apresentar relativa alternância entre os regimes da imagem (diurno e noturno), a base simbólica do culto ao Corpo Santo é orientada predominantemente pela estrutura heroica em face da presença decisiva do *schemè* ascensional e o comportamento dos devotos é pautado, sobretudo, pela postura da divisão e/ou negação (certo ou errado, melhor ou pior, lá ou aqui etc.). Mesmo o comportamento místico do recolhimento em face da sua discriminação sociorreligiosa é imediatamente transmutado em heroico, pois, ao se afastar (portanto, negar-se) propositalmente do convívio com as pessoas da cidade de Coari (o equivalente à oposição às trevas no seu imaginário), eles permanecem reclusos, porém clarificados e resguardados por uma muralha heroica sem a qual não seria possível viver em paz em seu refúgio às margens do Lago do Mamiá e, principalmente, protegidos por sua entidade sagrada, o Corpo Santo.

**Palavras-chave:** comunicação; imaginário; complexidade; religiosidade popular; Corpo Santo.

## ABSTRACT

This research studied an Amazonian socio-religious interest called by its followers as Corpo Santo. This is a popular religious practice observed in the riverside community of Terra Preta, located in Lago do Mamiá, in the rural area of the municipality of Coari, in the state of Amazonas. The investigation uses Folkcommunication Theory, Complexity Theory and General Imaginary Theory (TGI from now on) as epistemological bases. I propose the understanding of the Holy Body as a characteristic of independent popular religiosity from a multidisciplinary approach considering its narrative, material and immaterial elements, as well as its symbolic, social, environmental and historical variants. To this end, I present the following research problem: what are the main reinforcements and/or subpoenas that guide and organize the imagination of the believers of the Holy Body and the symbolic journey they take through the regimes and figurative structures of the imaginary? Having as a general objective to elucidate the symbolic basis of the belief in the Holy Body based on the theoretical assumptions of TGI, and as specific objectives the following: 1) Present the Holy Body as a phenomenon of popular communication in the religious sphere and its main symbolic elements; 2) Identify the folk-communication traits in the socio-religious life of the community, as well as their folk leadership(s); 3) Identify the dynamics of the imaginary in the practice of ex-voto for the cult of the Holy Body, and 4) Map the constellations of images in the oral narratives of the community's elders. As a methodology, we chose to develop a symbolic reading of the oral narratives of the community's elders, also guided by participant observation and other ethnographic procedures used during immersion in the field. It was concluded that despite presenting a relative alternation between the regimes of the image (day and night), the symbolic basis of the cult of the Holy Body is predominantly oriented by the heroic structure in the face of the decisive presence of the ascending schemè and the behavior of the devotees is guided, above all, through the stance of division and/or denial (right or wrong, better or worse, there or here, etc.). Even the mystical behavior of withdrawal in the face of his socio-religious discrimination is immediately transmuted into heroic, because, by purposely distancing himself (therefore, denying himself) from coexistence with the people of the city of Coari (the equivalent of opposition to darkness in his imaginary), they remain reclusive, but clarified and protected by a heroic wall without which it would not be possible to live in peace in their refuge on the banks of Lake Mamiá and, above all, protected by their sacred entity, the Corpo Santo.

**Keywords:** communication; imaginary; complexity; popular religiosity; Holy Body.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Rio Solimões e Lago de Coari se encontram na entrada da cidade .....	75
Figura 2 - Entardecer na entrada do Lago do Mamiá .....	78
Figura 3 - Cidade de Coari nos períodos de cheia e de seca .....	79
Figura 4 - Barcos comerciais são o principal meio de transporte entre as cidades amazonenses .....	80
Figura 5 - No interior dos barcos de linha é que estão as verdadeiras redes sociais amazônicas .....	80
Figura 6 - Ex-voto, oferenda em dinheiro .....	87
Figura 7 - Capela do Corpo Santo .....	95
Figura 8 - Ex-voto, perna esquerda confeccionada em madeira .....	97
Figura 9 - O ex-pescador e agricultor virou vereador e empresário, e gostava de passar a maior parte do dia sentado em frente sua fábrica de gelo em Coari .....	106
Figura 10 - As 14 cruzes .....	107
Figura 11 - Túmulo do Corpo Santo .....	109
Figura 12 - O segundo túmulo da capela .....	110
Figura 13 - Seu João Moreira me recebeu em sua casa atual, na comunidade São José do Uruburetama .....	112
Figura 14 - Apesar das dificuldades que enfrenta, dona Joaquina permanece fiel ao Corpo Santo .....	116
Figura 15 - A vela é acesa como símbolo comunicacional externo de devoção à entidade ..	127
Figura 16 - Tyto furcata – A Coruja Branca ou rasga-mortalha .....	130

## LISTA DE SIGLAS/ABREVIATURAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
COFAP/COARI	Coletivo de Fotógrafos Amadores Profissionais de Coari
DECOM	Departamento de Comunicação (UFAM)
DINTER	Doutorado Interinstitucional
FIC	Faculdade de Informação e Comunicação (UFAM)
FOLKCOM	Rede de Estudos e Pesquisas em Folkcomunicação
HRC	Hospital Regional de Coari
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICSEZ	Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da UFAM
IMAGINALIS	Grupo de Pesquisa em Comunicação e Imaginário (UFRGS)
INTERCOM	Congresso Interdisciplinar de Ciências da Comunicação
MPA	Música Popular do Amazonas
PPGCCOM	Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (UFAM)
PPGCOM	Programa de Pós-Graduação em Comunicação (UFRGS)
PPGSCA	Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM)
PROPESP	Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFAM
RERC	Rádio Educação Rural de Coari
RIF	Revista Internacional de Folkcomunicação
TGI	Teoria Geral do Imaginário
TROKANO	Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>HORA DO EMBARQUE .....</b>	<b>14</b>
1.1	AJURI DE IDEIAS .....	18
1.2	ABRINDO CAMINHOS .....	26
1.3	O CORPO SANTO À LUZ DOS DEVOTOS .....	30
<b>2</b>	<b>TECENDO PANEIROS: DIÁLOGOS MULTIDISCIPLINARES NA AMAZÔNIA .....</b>	<b>37</b>
2.1	CONTRIBUIÇÕES FOLKCOMUNICACIONAIS.....	40
2.2	COMPLEXIDADE, COMUNICAÇÃO E CULTURA .....	45
2.3	NAVEGANDO PELO IMAGINÁRIO .....	51
<b>2.3.1</b>	<b>Resistências do imaginário .....</b>	<b>55</b>
<b>2.3.2</b>	<b>O sagrado na construção da identidade .....</b>	<b>60</b>
<b>3</b>	<b>CHAVASCAL DE PENSAMENTOS.....</b>	<b>67</b>
3.1	“VIAGEM DAS IDEIAS” .....	71
3.2	A VIDA NAS “ESTRADAS LÍQUIDAS” .....	74
3.3	MITO E REALIDADE: A BASE DO SIGNIFICADO DO MUNDO. ....	81
<b>4</b>	<b>O EX – VOTO COMO VEÍCULO COMUNICACIONAL .....</b>	<b>85</b>
4.1	MAIS QUE UMA PROMESSA .....	88
4.2	IMAGENS E SÍMBOLOS NA CONSTITUIÇÃO DO SAGRADO.....	94
<b>5</b>	<b>LEITURA SIMBÓLICA .....</b>	<b>102</b>
5.1	SEU SALU – O CONQUISTADOR .....	106
5.2	SEU JOÃO – LEGADO É O SEU NOME .....	112
5.3	DONA JOAQUINA – A RESILIENTE.....	116
5.4	BANZEIROS SIMBÓLICOS .....	119
<b>6</b>	<b>DESEMBARCAR É PRECISO... ..</b>	<b>132</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>137</b>
	<b>ANEXOS .....</b>	<b>143</b>
	<b>ANEXO A – MEMORIAL .....</b>	<b>144</b>
	<b>ANEXO B – REGISTRO FOTOGRÁFICO DA REGIÃO DO LAGO DO MAMIÁ – COARI-AM.....</b>	<b>149</b>
	<b>ANEXO C – POEMA CORPO SANTO .....</b>	<b>163</b>



**1 HORA DO EMBARQUE**



A comunicação é um organismo vivo que institui e acompanha os processos e transformações biossociais e psíquicas em todas as esferas de produção do conhecimento. É algo inerente a tudo que se relaciona no plano físico e metafísico das formas de existência que conhecemos. Sistematizada ou não como conhecimento científico, a comunicação se apresenta como condição indissociável para as interrelações (convergentes ou divergentes) e promoção do entendimento entre todas as formas de vida, todos os ecossistemas (biológicos e/ou sociais).

Por isso, o ato comunicativo sempre será importante para a acepção do mundo inteligível e a compreensão dos efeitos práticos de todos os seus fenômenos. Desta feita, convido a todos para embarcar nesta aventura imaginante, desbravando arquipélagos de saberes sobre um pedaço de Amazônia e descobrindo um pouco mais sobre a potência da comunicação em nossas vidas, no plano individual e coletivo, flutuando na transcendência da técnica instrumental às simbologias.

Partindo deste pressuposto, falando especificamente de indivíduos humanos, cabe-nos ressaltar que o homem não é refém da comunicação em um sentido negativo; ele é, sobretudo, parte dela. O indivíduo é feito de comunicação e a faz fluir de forma intangível num complexo de ações (conscientes e inconscientes). No entanto, no plano das ações comunicacionais dirigidas na busca pela produção do conhecimento científico, é importante considerar a advertência de Edgar Morin (2003a, p. 7) quando da busca pela problematização de um objeto de pesquisa, ao dizer que ele (o objeto) “[...] só faz plenamente sentido quando é tomado em conexão com outros fenômenos socioculturais e políticos [...]”. Tal empreendimento foi intentado para esta pesquisa, que se dedica a apresentar de forma complexa e multidisciplinar um fenômeno comunicacional amazônico ainda pouco conhecido.

Trata-se de uma investigação sobre a constituição de narrativas e imagens de processos comunicacionais de um fenômeno denominado Corpo Santo, por meio do imaginário que circunda a cultura dos seus crentes/devotos e dá origem aos instrumentos comunicacionais materiais e imateriais que estruturam sua religiosidade, com destaque para a prática de ex-votos realizada por ribeirinhos da comunidade Terra Preta, no município de Coari-AM<sup>1</sup>.

O trabalho é continuação da pesquisa iniciada na minha dissertação de mestrado, que apresentou o fenômeno como um elemento de cultura popular folkcomunicacional, por assumir uma postura marginalizada transgressora em relação ao comportamento sociorreligioso

---

1 Município amazonense localizado na mesorregião do Médio Solimões, distante 370km da capital, Manaus, por via fluvial. É o maior produtor de petróleo e gás natural do Norte do país e possui o segundo maior PIB do estado do Amazonas. Sua área territorial é de 57.970,768km<sup>2</sup> e possui 86.713 habitantes (IBGE, 2010).

hegemônico, construindo canais próprios de comunicação com o sagrado, contrariando àqueles praticados pela religião institucionalizada. À abordagem folkcomunicacional foram acrescentadas contribuições teóricas distintas, a partir de suas convergências epistemológicas, com destaque para a TGI e a Teoria da Complexidade, buscando revelar outras facetas do fenômeno.

A Folkcomunicação está em franco processo de expansão no Brasil e América Latina, e vem se reinventando ao longo dos anos. Hoje, traz consigo um potencial inter e multidisciplinar, pois, ao tratar os fenômenos comunicacionais dentro de uma estrutura de cultura popular em que estão inseridos outros traços da vivência humana (social, econômica, religiosa, cultural, étnica etc.), se coloca como agente provocador desses traços, evidenciando suas principais inferências e tensões ao se relacionar complexamente com outras áreas do saber.

Acredito que a Comunicação (por meio do olhar folkcomunicacional) aliada aos estudos do imaginário pode nos revelar caminhos para a compreensão da relação mítica entre os comunitários de Terra Preta e sua entidade sagrada. A partir de uma perspectiva antropológica e multifocal buscou-se encontrar a abertura necessária para a investigação sensível da raiz arquetípica da crença no Corpo Santo, considerando sua riqueza polissêmica à luz da TGI, de Gilbert Durand.<sup>2</sup>

Luiz Beltrão (1980) classifica três grupos sociais como marginalizados: os grupos rurais marginalizados, os grupos urbanos marginalizados e os grupos culturalmente marginalizados, sendo que cada grupo de cultura *folk* pode reunir em si mais de uma dessas características classificatórias, e ainda abrigar subgrupos. A partir deste pressuposto, já na primeira pesquisa sobre a religiosidade dos crentes no Corpo Santo identifiquei as comunidades do Lago do Mamiá (Terra Preta e região) como grupos rurais marginalizados, por causa do seu isolamento geográfico em relação aos centros urbanos (sobretudo a cidade de Coari), sua baixa escolaridade e condições socioeconômicas.

Apesar de se assumirem como católicos batizados, os fiéis do Corpo Santo manifestam sua relação com o sagrado de forma heterodoxa, sem seguir rigidamente os ritos e dogmas da religião oficial institucionalizada, católica, tampouco de qualquer outra denominação religiosa.

---

2 Filósofo e sociólogo, o pesquisador francês foi professor de Filosofia, Antropologia e Sociologia na Universidade de Grenoble. Ao lado de Henry Corbin e Mircea Eliade, foi conferencista do Círculo de Eranos durante 25 anos. Foi o criador da Teoria Geral do Imaginário, mundialmente reconhecida a partir da publicação de sua tese de doutoramento - *As estruturas antropológicas do imaginário* - que, em 1960, foi publicada pela primeira vez em livro. É discípulo de Gaston Bachelard e de Carl Gustav Jung. Faleceu em dezembro de 2012, aos 91 anos.

Embora imbricadas em alguma medida neste estudo, minha intenção aqui não é evidenciar detidamente nem aprofundar semelhanças e/ou sincretismos religiosos nesta expressão orgânica de religiosidade. Não é a religião oficial e suas eventuais dissidências que me interessam nesta pesquisa, mas sim os processos comunicacionais “artesanais” e o percurso simbólico envolvido nesta prática de religiosidade popular.

Portanto, o estudo se volta às relações comunicacionais envolvidas na constituição do imaginário dos moradores da comunidade rural Terra Preta em face da sua religiosidade popular, que forjou uma crença de quase um século em um fenômeno chamado organicamente de Corpo Santo, e que dessa maneira, nos apresenta uma forma a mais de compreendermos e interpretarmos a realidade a partir da relação humana com o sagrado, com respeito à sua orientação simbólica.

As narrativas e imagens produzidas, além dos procedimentos e instrumentos folkcomunicacionais que essas pessoas utilizam ao serem afetadas pelo Corpo Santo são o que impulsionam esta investigação. Para tanto, certifiquei-me de não ignorar as contingências socioambientais envolvidas nesse processo, entendendo que é por meio dessas variantes complexas que se estabelecem as interrelações e produções de sentido nas trocas simbólicas.

O Corpo Santo não está entre os mitos e lendas amazônicos mais famosos pelo grande público nacional brasileiro, difundidos pelos meios de informação e comunicação, embalados por inúmeros relatos fantásticos/espetacularizados dos primeiros cronistas descobridores do Brasil e reinventados inúmeras vezes ao longo da evolução dos processos sócio históricos da região amazônica.

A história da criança que morreu sem pecado e virou santa é conhecida por todos nas zonas urbana e rural da cidade de Coari (*locus* da pesquisa). No entanto, muitos não lhe dão credibilidade pelo fato desta santificação ter sido concebida fora da autoridade institucional da Igreja Católica. O primeiro relato científico (e único até a presente data) sobre o Corpo Santo do Lago do Mamiá foi registrado pela minha pesquisa de mestrado (MENEZES, 2019) intitulada – *Resistência cultural pela fé: um estudo folkcomunicacional do Corpo Santo* –, na ocasião, o fenômeno foi apresentado por meio de narrativas orais dos moradores de Terra Preta e analisado sob a ótica da Análise do Discurso.

A possibilidade de aprofundamento para novos desdobramentos despertou o interesse de pesquisa desta tese, uma vez que algumas lacunas ficaram pelo caminho durante a dissertação. Por isso, agora exploro os elementos que não puderam ser debatidos com profundidade no primeiro estudo, mas, que se apresentam hoje com exequibilidade.

Busquei no doutoramento empreender uma investigação mais densa sobre as manifestações em torno do Corpo Santo, abordando fatores que por questões metodológicas não se revelaram na primeira pesquisa, como a constituição do imaginário dos comunitários em torno da crença no Corpo Santo e uma leitura simbólica detalhada do simbolismo do ex-voto. Entendo que o gesto concreto do ex-voto se apresenta como o principal elo comunicacional entre os ribeirinhos e a entidade sagrada.

Outro fator que me motivou a aprofundar a pesquisa sobre a religiosidade popular dos devotos do Corpo Santo e a expressividade comunicacional simbólica que orienta sua relação com o sagrado foi a boa receptividade que o tema teve entre meus pares no âmbito científico local e regional. A partir da apresentação de artigos e/ou palestras em eventos sobre folkcomunicação e religiosidade popular (onde eu sempre mencionava o Corpo Santo como meu objeto de pesquisa), abriram-se portas para a criação de uma rede de pesquisadores em Folkcomunicação filiada à Rede de Estudos e Pesquisas em Folkcomunicação (FOLKCOM), por iniciativa do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia (TROKANO) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), do qual eu fazia parte, e que reúne hoje, pesquisadores de vários estados da região Norte.

### 1.1 AJURI<sup>3</sup> DE IDEIAS

Buscando conjugar outros saberes para situar o fenômeno Corpo Santo em um mosaico epistemológico mais amplo, descobri um cenário relativamente incipiente quanto à produção acadêmica comunicacional sobre a religiosidade popular de grupos ribeirinhos marginalizados (em termos folkcomunicacionais) no Amazonas. Para buscar mais referenciais sobre pesquisas relacionadas à folkcomunicação e imaginário, religiosidade popular e sua direta ou eventual ligação com fenômenos similares ao Corpo Santo de Terra Preta, foram utilizadas as seguintes palavras-chave no banco de teses e dissertações do site da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e também no *Google* acadêmico: folkcomunicação e imaginário; religiosidade popular; Corpo Santo; ex-votos.

---

3 Palavra de origem Tupi. Comumente utilizada por populações tradicionais amazônicas (indígenas ou não) para designar união e/ou cooperação de forças e habilidades em atividades coletivas. Quando uma comunidade ribeirinha decide fazer um ajuri acontece um grande mutirão onde até mesmo pessoas de outras comunidades podem estar envolvidas. Faz-se ajuri para plantar uma ou mais roças, construir habitações, fazer colheita etc., e esses mutirões acontecem para beneficiar as pessoas no plano individual e/ou coletivo. Segundo Araújo (2019), o termo ajuri, no Amazonas, é mais utilizado na mesorregião do rio Negro (região de Manaus). Nas demais, o termo mais utilizado para este tipo de reunião cooperativa de saberes e capacidades é puxirum (também de origem Tupi).

Os critérios escolhidos para o cruzamento de informações foram a relação direta ou indireta com esta tese acerca da folkcomunicação voltada a grupos sociais tradicionais marginalizados, práticas ex-votivas, religiosidade popular na Amazônia e comunicação e imaginário na Amazônia. Na busca por - folkcomunicação e imaginário – quatro resultados foram encontrados (um deles, minha dissertação de mestrado), sendo que apenas um dos textos trata diretamente sobre imaginário. Contudo, todos foram selecionados para a apreciação por conta da convergência folkcomunicacional e/ou proximidade geográfica.

A pesquisa de Soriany Simas Neves (2010) estuda as relações comunicacionais de um grupo folclórico tradicional do interior do Amazonas – as Pastorinhas de Parintins – e suas interrelações entre mídia e cultura popular a partir da lógica das micro e macro redes comunicacionais. Neves (2010) destaca o potencial folkcomunicacional das Pastorinhas como o conhecimento tradicional de confeccionar suas indumentárias coloridas artesanalmente repassado de geração em geração, a autenticidade de suas cantigas de roda rogando proteção ao sagrado, e principalmente a conservação histórica do grupo e a constituição de um festival folclórico próprio – o Festival de Pastorinhas de Parintins – concorrendo (em termos de reconhecimento) com o Festival Folclórico de Parintins (dos bumbás Garantido e Caprichoso), fenômeno folkmidiático<sup>4</sup> amazônico conhecido mundialmente.

As Pastorinhas de Parintins se auto intitulam guardiãs e anunciadoras de Maria (a mãe de Jesus Cristo, conforme o Catolicismo) organicamente, e sem a autorização da Igreja, por isso, o seu festival religioso popular acontece anualmente todo mês de maio, reconhecido pelo calendário cristão católico como o Mês de Maria (ou Mês Mariano).

A pesquisa constatou que com a ascensão folkmidiática das pastorinhas, formou-se outros grupos de pastorinhas em comunidades rurais do perímetro urbano de Parintins e também na zona rural ribeirinha do município, e que elas buscam na técnica do espetáculo o prolongamento dos seus processos comunicacionais, ancorados na oralidade (conhecimento tradicional) e inscritos no plano da experiência cotidiana desses ambientes folkcomunicacionais com vistas a mantê-los vigentes no imaginário coletivo.

O estudo sobre o Corpo Santo de Terra Preta em Coari-AM converge com os pressupostos folkcomunicacionais da pesquisa de Neves (2010) quanto à sua origem tradicional amazônica, a metodologia de escuta e documentação da história oral dos personagens, assim

---

4 Conforme Roberto Benjamin (2000), um fenômeno se torna folkmidiático (campo da folkmídia, desenvolvido por ele) quando determinada manifestação ou expressividade popular ultrapassa as barreiras midiáticas hegemônicas e ganha relativo espaço no convívio e agenda pública massiva. E este processo ocorre por meio da apropriação das tecnologias da comunicação de massa e o uso dos canais massivos por portadores da cultura *folk*, especialmente os líderes de *folk*.

como procedimentos etnográficos como a observação participante, afim de reunir o máximo de pistas possíveis sobre seus instrumentos e procedimentos folkcomunicacionais.

No entanto, há um ponto discordante entre as investigações: a tentativa de emergir ao circuito midiático e comercial por meio da massificação de um produto comunicacional (o Festival de Pastorinhas, neste caso) não faz parte das pretensões simbólicas dos crentes do Corpo Santo. Ao contrário, por saberem que são discriminados por sua religiosidade popular, os devotos se afastam o quanto podem dos espaços midiáticos e sociorreligiosos dos centros urbanos.

Outro trabalho selecionado foi o de Wolfgang Teske (2013), que também reporta uma comunidade folkcomunicacional por meio da imersão em campo e do registro oral de seus procedimentos comunicacionais artesanais. Seu objeto de estudo é a comunidade quilombola Lagoa da Pedra, na cidade de Arraias, no estado do Tocantins. O estudo traz como destaque uma manifestação folclórica tradicional forjada no século XIII em Portugal e radicado no Brasil a partir do movimento das navegações colonizadoras e tráfico de escravos: a Roda de São Gonçalo, e busca evidenciar o folguedo como patrimônio imaterial amazônico e símbolo de resistência cultural.

Também é possível identificar similaridades epistemológicas com a pesquisa de Teske (2013), afinal, o texto destaca a inter e multidisciplinaridade da folkcomunicação e sua premente importância na elucidação polissêmica de grupos culturais marginalizados e/ou segregados social e midiaticamente. Além disso, o autor apresenta a comunidade quilombola Lagoa da Pedra a partir dos pressupostos do pensamento complexo, que valoriza as variantes simbólicas envoltas aos mais diversos fenômenos cotidianos para que se possa chegar a uma compreensão plural e agregadora, e por fim, seja possível quebrar paradigmas na tentativa de vislumbrar uma forma de conhecimento mais solidária. Propósito que também busquei nesta nova abordagem sobre o fenômeno Corpo Santo.

Outro trabalho considerado importante para a aproximação conceitual e contextual desta tese foi o artigo intitulado: *Da economia dos sinais para a ecologia da comunicação: o imaginário como possível catalisador para uma mudança de perspectiva*, de Tadeu Rodrigues Luama e Jorge Miklos, publicado em 2019 na Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF).

O estudo bibliográfico de Luama e Milkos (2019) considera, a partir do diálogo multidisciplinar entre pensadores como Edgar Morin, Thomas Kuhn, Gilbert Durand, Joseph Campbell, Gaston Bachelard, Fritjof Capra e Boaventura de Souza Santos, a premissa de que há uma “diversidade epistemológica no mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico”. E que neste

processo, quebrar paradigmas é imprescindível, sobretudo, a partir da complexidade e ecologia dos saberes.

Neste sentido, a realidade simbólica (tal qual busquei para esta tese) assume um papel importante, porque assim como pontuam Luama e Miklos (2019) o mito não é uma fantasia irresponsável e sua trajetividade cíclica mutante e atualizada dialoga indissociavelmente com a evolução das culturas, e portanto, a pregnância mitológica não está apartada da ciência, ao contrário, as narrativas mitológicas que explicam e demonstram os desdobramentos dos fenômenos do mundo por meio de imagens, símbolos e ritos podem ajudar a nova ciência a transcender paradigmas positivistas cristalizados sobre os fenômenos comunicacionais, aproximando-se da ideia de “partilha” de Kuhn (1997) sobre o entendimento complexo da comunicação a partir da valorização das questões simbólicas que fundam/orientam os pensamentos e comportamentos humanos.

E neste ponto, concordo com os autores quando sugerem que haja uma postura científica contra-hegemônica, heterodoxa que possa criar “ambientes autossustentáveis” para novos estudos em Comunicação, diferentes das perspectivas fechadas e tecnicistas que, outrora, a forjaram como campo científico. Concordamos ainda em outro ponto; que um caminho possível para tal pode ser o fortalecimento dos estudos folkcomunicacionais, aos quais acrescento que terão um salto qualitativo e contribuição social bem maior se aliados aos estudos do imaginário, sobretudo, em estudos de campo sobre povos tradicionais a partir de sua oralidade. Afinal, o imaginário intervém na maneira com a qual lidamos com nossa realidade imediata.

Com a palavra-chave – Corpo Santo – foram encontrados 1.893 resultados, porém, nenhuma obra se aproxima com a abordagem conceitual, simbólica e comunicacional trabalhada nesta tese. Com a palavra-chave – religiosidade popular – foram encontrados 871 resultados, dos quais seis obras foram selecionadas para apreciação e diálogo. Além de maior aproximação com os critérios estabelecidos neste levantamento, observei que a maioria destas seis obras sobre religiosidade popular já traziam consigo a prática ex-votiva como elemento simbólico integrante, e dessa forma, julguei o bastante para apresentar um mosaico bibliográfico coerente com a temática retratada no fenômeno Corpo Santo de Terra Preta.

Por conta da aproximação com o tema – ex-voto – resolvi dialogar com essas obras com maior detalhamento e profundidade, dada sua importante contribuição para a tese. Silva, Modesto e Fernando (2021) apresentam uma descrição etnográfica da Festa de Nossa Senhora do Carmo, em Parintins-AM. O evento é organizado anualmente pela Igreja Católica e reúne centenas de fiéis em peregrinação pelas ruas da cidade. Os autores relatam que dentre os rituais

tradicionais eruditos<sup>5</sup>, também é possível notar práticas ex-votivas na procissão da Virgem do Carmelo.

Os ex-votos observados no estudo empregam solidariedade ao sofrimento, que supostamente a santa passou em vida. E dessa forma, algumas pessoas doam seus corpos à provação da dor física ao carregarem tijolos e/ou troncos de madeira sobre a cabeça, andar de pés descalços durante toda a procissão ou até mesmo se oferecer para ajudar a carregar o andor da santa durante o percurso. Os autores relatam que esses promesseiros, em sua maioria, são pessoas de baixa renda que moram em áreas periféricas da cidade ou na zona rural do município, e que, todos os anos repetem seu gesto concreto durante a festa, mesmo não sendo católicos praticantes.

Ao se submeterem aos gestos de dor mencionados acima durante a procissão da santa, os promesseiros da padroeira parintinense transcendem sua experiência comunicativa com o sagrado. É o momento onde o corpo deixa de assumir-se como objeto de prazer e se doa ao sacrifício físico em busca de uma aproximação mais potente e visceral com sua entidade protetora, para evidenciar publicamente seu agradecimento e eterna devoção.

Portanto, é importante destacar que para circular dentro do sistema de cultura religiosa hegemônica, a pessoa que integra um ambiente de cultura popular marginalizado deve adaptar-se. Neste caso, os tradicionais promesseiros de Nossa Senhora do Carmo já entenderam que devem pagar sua promessa (ou seja, oferecer seu ex-voto) por meio do sofrimento físico do corpo, pois, o sofrimento carnal (inspirado no calvário de Jesus Cristo) é a base da cultura cristã do Catolicismo.

O sacrifício, sendo cedido o corpo para uma experiência espiritual. Nota-se os ex-votos presentes no cortejo como pagamentos de promessas. E sacrificar-se significa basicamente usar o corpo para entrar em contato com o santo [...] Nesse sentido, o corpo toma resultados de comunicação com o sagrado e por intermédio do corpo ocorre essa “quitação” do débito (SILVA; MODESTO; FERNANDO, 2021, p. 7-8).

Beltrão e Menezes (2014) desenvolveram pesquisa envolvendo a prática de ex-votos dentro do universo comunicativo popular de benzedeadas católicas amazonenses que moram em áreas rurais e que foram consideradas pelo estudo como líderes de *folk* (ou “agentefolkcomunicadores”) em suas comunidades. Os autores relataram (dentre outros) o ex-

---

5 Condução da imagem da santa em gesso sobre um andor, sacerdotes conduzindo o tom da louvação, equipe técnica de liturgia evocando cânticos sacros e encerramento da procissão com missa campal e seus ritos institucionalizados: homilia, ato penitencial, salmo responsorial, comunhão, louvor, oração de despedida e avisos paroquiais.

voto da benzedeira católica Iricilda Ribeiro da Silva. O gesto concreto de dona Iricilda é organizar e financiar anualmente uma festa (cristã e pagã) em honra a São Lázaro, conhecido no Catolicismo como “padroeiro dos cachorros”.

Os autores descrevem o procedimento de organização e realização da festa ex-votiva da benzedeira:

A festa de São Lázaro de dona Iricilda não acompanha o calendário da igreja local, mas sua “celebração” é tão famosa quanto a da paróquia parintinense. Todos conhecem o tal festejo, na cidade e na zona rural do município. O evento tem duração de dois dias. No primeiro dia, acontecem os preparativos gerais (compra de comidas, confecção dos adornos para a decoração do barracão e levantamento do mastro com frutas pregadas para a derrubação no dia seguinte) durante todo o dia e uma celebração religiosa à noite. E no segundo dia (o mais aguardado), acontece a distribuição de comida aos animais pela manhã e atrações musicais à noite. E o ponto alto da festividade heterodoxa é o banquete que a benzedeira oferece (no segundo dia) aos cachorros da cidade (das zonas urbana e rural). Comida cozida e temperada. O prato principal (carnes e frangos) é assado e as guarnições (macarrão, vatapá, maionese, arroz, farofa e feijão) são cozidas (BELTRÃO; MENEZES, 2014, p. 67-68).

O convite é divulgado nas rádios com bastante antecedência e todos são convidados a trazer seus cachorros, sem nenhuma restrição. É a própria benzedeira que serve a comida (cozida e temperada) aos animais com a ajuda dos membros da família e amigos próximos (em sua maioria, pessoas que já foram agraciadas com o dom da cura de seus benzimentos). O ex-voto de dona Iricilda é em função de um grave acidente de trânsito sofrido por sua filha mais velha. A benzedeira rogou à proteção de São Lázaro para o pleno restabelecimento da filha, que, contrariando os prognósticos médicos, conseguiu curar-se.

O culto à escrava Marciana, que ficou conhecida como a “Santa Negra”, observado no Ceará por Mendes (2010) não apresenta ex-votos, mas se assemelha ao Corpo Santo por outra característica: a “canonização espontânea”<sup>6</sup>.

Conta-se que Marciana, ainda moça, se apaixonou por um escravo de outra fazenda, mas o romance foi proibido por sua senhora, Tereza Feitoza. Ignorando a proibição, a escrava fugiu para amasiar-se, mas foi capturada. Como punição, foi amarrada e levada para a mata e lançada a ameaça de represália a quem a ajudasse. Após lento e intenso sofrimento, passando fome e sede, Marciana teria morrido e seu corpo encontrado e levado por vaqueiros, para a beira de uma estrada, onde a enterraram. Demarcada por uma cruz, a sepultura da escrava logo se tornou ponto de peregrinação de fiéis, que asseguram ter obtido graças pela intervenção da mártir negra (MENDES, 2010, p. 10).

---

6 Termo utilizado por Paul Zumthor (1993) para conceituar os fenômenos de santificação que emergem das camadas periféricas das sociedades, onde pessoas comuns podem ser consideradas santas sem o aval institucional da Igreja Católica.

É importante destacar que os objetos de pesquisa relatados, especialmente o Corpo Santo, não compõem o sistema institucional das religiões, apesar de apresentarem eventuais sincretismos ou inspiração. A abordagem desta pesquisa tem o foco na expressividade religiosa das camadas sociais populares, ou seja, sua religiosidade, no sentido de criar e conservar um relacionamento comunicacional com o sagrado fora dos padrões dogmáticos das religiões hegemônicas.

Na literatura, a expressão “religiosidade” está ligada às peregrinações, promessas, milagres, novenas, culto aos santos etc. É consenso que fé e crença também fundamentam as bases dessa expressividade religiosa. Apesar disso, o conceito em torno do termo “popular” ainda é difuso. A pesquisa sobre o Corpo Santo atribui o termo “popular” ao conceito utilizado por Menezes (2003, p. 2), onde confia à expressão um caráter extraoficial “[...] no sentido de estar fora do controle ou da regulamentação da autoridade [religiosa] instituída [...]”.

A partir desse pressuposto podemos afirmar que em sua complexidade, a religiosidade popular é dotada de hibridismos étnicos e socioculturais, acompanhando a formação das mais diversas civilizações ao longo da história da humanidade e seus movimentos de divisão, fusão e/ou cooperação entre as sociedades. Em Menezes (2019, p. 67) destaco que:

não é fácil demarcar um campo ou conceito para a religiosidade popular, mas é possível observarmos o contexto em que ela se apresenta e os principais elementos que os sujeitos que a praticam utilizam como referencial identitário, quase sempre formando um relativo contraponto com aquilo que se conhece como religião desde a Idade Média. Assim como em outros desdobramentos do comportamento social, a religiosidade popular também faz parte de um processo figuracional histórico e contínuo. Ou seja, não se trata de uma manifestação cultural estática e imutável, mas sim, mutante e em constante movimento.

O estudo de Machado (2021) investigou o mito de Maria como uma potência comunicativa imagética a partir do arquétipo do “grande feminino”. Para tanto, explorou os aspectos da religiosidade popular dentro de narrativas audiovisuais, onde a virgem imaculada do Catolicismo figura como uma ponte entre o céu e a terra, o sagrado e o profano, a “integradora dos mundos”.

A partir do movimento colonizador das civilizações europeias, Machado (2021) alude o hibridismo que forma a religiosidade popular dos seguidores de Maria às tradições e costumes ancestrais europeus, ameríndios e africanos. O estudo aponta que os processos comunicacionais que circulam a formação simbólica da imagem de Maria e que transcendem o cotidiano a ponto de se impregnar nos filmes e documentários é forjado sob uma lógica dicotômica, “ideologias fragmentadoras e por dogmas religiosos” [institucionalizados].

A pesquisa conclui que os processos comunicacionais imbricados na imagem coletiva e midiática de Maria têm a capacidade de “manifestar o potencial mediador e agregador do grande feminino” e assegura que tal entendimento pode se clarificar na concepção de arquétipo de Carl Gustav Jung, dentre outros teóricos que estudam o imaginário e mitologia comparada.

O estudo sobre o Corpo Santo também alude *status* de protetor sobrenatural à entidade reverenciada pelos ribeirinhos do Lago do Mamiá, uma imagem simbólica e elo protetivo entre céu e terra ligado à feminilidade das águas (arquétipo da grande-mãe, nos termos da TGI) e também se pauta em dualismos como vida e morte, sagrado e profano, espiritual e material. Contudo, discordamos quanto à concepção de arquétipo de Jung.

A concepção junguiana para arquétipo, assim como para Durand, está intimamente ligada ao conceito de inconsciente coletivo. No entanto, o teórico francês (Durand, 2012) situa ainda anterior ao arquétipo um outro elemento, o *schème*, posicionado na base das representações simbólicas. Em suma, enquanto Machado (2021) ancora seu estudo sociorreligioso no imaginário social e concentra sua análise na iconografia das imagens midiáticas de Maria baseada em uma dinâmica de religiosidade popular, meu trabalho sobre o Corpo Santo busca situá-lo no imaginário antropológico de Durand (2012), considerando as tensões/integrações das pulsões subjetivas e objetivas do pensamento e comportamento humano.

Apesar de não ter encontrado uma produção científica diretamente envolvida com as mesmas temáticas comunicacionais que trabalho nesta tese na abordagem da constituição do imaginário que funda e conserva a crença no Corpo Santo é possível observar que algumas produções com temas afins podem oferecer grande contribuição para o aperfeiçoamento e aprofundamento multidisciplinar desta temática, sobretudo em face dos estudos do imaginário, carentes na região amazônica, especialmente sob o prisma da religiosidade popular em comunidades ribeirinhas congregadas em ambientes de cultura *folk*. E é nesta lacuna que se assenta a contribuição desta tese.

Portanto, proponho o entendimento da crença no Corpo Santo como um instrumento de manifestações do imaginário. A partir disso, apresento o seguinte problema de pesquisa: quais as principais tensões e/ou intimações que orientam e organizam o imaginário dos crentes do Corpo Santo e o percurso simbólico que estes fazem pelos regimes e estruturas figurativas do imaginário? Tendo como objetivo geral; elucidar a base simbólica da crença no Corpo Santo a partir dos pressupostos teóricos da TGI; e como objetivos específicos, os seguintes: 1) Apresentar o Corpo Santo como um fenômeno de comunicação popular da esfera religiosa e seus principais elementos simbólicos; 2) Identificar os traços folkcomunicacionais na vida

sociorreligiosa dos comunitários, bem como sua(s) liderança(s) de folk; 3) Identificar as dinâmicas do imaginário na prática do ex-voto para o culto ao Corpo Santo, e 4) Mapear as constelações de imagens nas narrativas orais dos mais velhos da comunidade.

## 1.2 ABRINDO CAMINHOS<sup>7</sup>

Esta tese utilizou três narrativas coletadas anteriormente no meu trabalho de campo realizado na primeira pesquisa sobre o Corpo Santo, porém, sob outra perspectiva de discussão/compreensão. Os personagens selecionados são os moradores mais antigos da comunidade rural Terra Preta, a saber: Salustiano Freitas de Araújo, João Moreira da Silva e Joaquina Cordeiro da Silva. Estes foram os líderes de *folk* identificados no estudo de campo.

Diferente da primeira investigação sobre o Corpo Santo, quando foi utilizada Análise do Discurso como técnica de análise, optei agora por uma abordagem mais livre, direcionando as narrativas orais<sup>8</sup> (assim como minha observação participante) às convergências epistemológicas dos regimes do imaginário (diurno e noturno) e suas estruturas figurativas (heroica, mística e dramática), a partir das estruturas antropológicas do imaginário, sistematizadas por Gilbert Durand (2012).

Advirto que, oportunamente, as falas desses personagens ocuparão outros espaços no corpo do trabalho (em fragmentos), porém, sem receber nenhuma interpretação analítica subjetiva, surgirão apenas como suporte complementar para o percurso narrativo da estrutura geral da pesquisa. Ressalvo que é somente no capítulo 5 – Leitura simbólica – que o conteúdo semântico das narrativas selecionadas, aliado à minha observação participante será apresentado e discutido. O mesmo ocorrerá com as fotografias dos ex-votos. O objetivo não é analisar essas

---

7 A expressão é utilizada aqui a partir do etnoconhecimento ribeirinho amazônico, onde a expressão “abrir caminho” é empregada em seu sentido literal e a partir das contextualidades de locomoção ribeirinha. Em terra firme, o caboclo abre caminho para poder adentrar em regiões de mata fechada, para tanto, são utilizados alguns instrumentos/ferramentas, o mais comum é o terçado (facão proeminente que pode chegar à mais de 50cm na extensão cortante após o cabo de madeira). Algumas vezes, as trilhas (pisoteadas) feitas pelos animais silvestres ajudam neste processo. Na água, o termo “abrir caminho” também pode ser substituído por “fazer varação”. No contexto aquático o processo se dá em regiões estreitas demais para navegação e com muitos obstáculos pelo caminho como raízes submersas, arbustos, cipós, árvores caídas, troncos, vegetação flutuante etc., esses ambientes são conhecidos na região como “chavascal” ou “igapó”. A varação demanda um pouco mais de força braçal na utilização de terçados, forquilhas, remos e varas longas para afastar os obstáculos e abrir passagem. Os caminhos ribeirinhos são, portanto, trilhas importantes para a descoberta de novos ambientes e novas relações de interdependência com os espaços (co) habitados.

8 Foram selecionados os mais velhos da comunidade Terra Preta para compor essas narrativas porque na perspectiva beltraniana eles são interpretados como os guardiões da oralidade (ou do conhecimento tradicional) em culturas rurais marginalizadas (BELTRÃO, 1980).

imagens fotográficas, contudo, ao longo do texto, essas fotografias também terão uma breve apresentação descritiva a partir de sua iconicidade.

Trata-se de um fenômeno multidimensional, por isso, faz-se necessário compreender as manifestações simbólicas em torno da crença no Corpo Santo considerando a dinamicidade do imaginário, suas transformações e tensões subjetivas e objetivas, capazes de orientar os mais diversos comportamentos humanos. A partir deste entendimento, busquei identificar e compreender quais as principais tensões e/ou intimações que organizam o comportamento sociorreligioso dos crentes do Corpo Santo e o percurso simbólico que estes fazem pelos regimes e estruturas figurativas do imaginário.

Trata-se de uma abordagem antropológica, conforme sugere Gilbert Durand (2012) em *As estruturas antropológicas do imaginário*, onde o teórico indica a apreensão das estruturas do imaginário por meio dos significados simbólicos e do trajeto antropológico em constante relação com as pulsões subjetivas e objetivas implantadas também no meio social.

Os indícios de sua experiência subversiva de religiosidade popular e a sacralidade dos seus gestos e pensamentos estão por toda parte nas narrativas orais dos comunitários de Terra Preta quando falam sobre sua expressão simbólica, pois sua história oral de vida remonta e perpassa pela presença mítica desta entidade sagrada por todo o tempo. Sua memória e presença é atualizada em orações, instrumentos físicos, imagens simbólicas, ritos, mitos e na sua oralidade.

Um adendo importante: emprego aqui a concepção durandiana de que mito se refere ao que é verdadeiro e produz sentido para o universo simbólico de um grupo de pessoas e/ou uma sociedade, ou seja, oposto aos vocábulos mentira, fantasia ou fábula, como também reforça Mircea Eliade (2016a) ao dissertar sobre o “mito vivo”, se referindo à constituição simbólica das sociedades primitivas, em relação às transformações do pensamento contemporâneo sobre o tema.

Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX [...]. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo [...] como ‘fábula’, ‘invenção’, ‘ficção’, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa uma ‘história verdadeira’, e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo (ELIADE, 2016a, p. 7).

A pesquisa optou por uma desenvolver leitura simbólica inspirada na sistematização do imaginário durandiano na intenção de apreender o trajeto antropológico que subsiste nas relações comunicacionais dos devotos do Corpo Santo. Para Gilbert Durand, a busca pelo

trajeto antropológico do sentido nos amplia o modo de pensar o universo. Logo, o mundo físico e suas estruturas já não são nossa realidade primária, ou seja, são insuficientes para promover uma compreensão plural dos fenômenos.

Tal sensibilidade por parte do pesquisador que estuda qualitativamente os fenômenos, também é destacada por Marília Cecília Minayo (2015, p. 27):

O tratamento do material nos conduz a uma busca da lógica *peculiar interna* do grupo que estamos analisando, sendo esta a construção fundamental do pesquisador. Ou seja, análise qualitativa não é uma mera classificação de opinião dos informantes, é muito mais. É a descoberta de seus códigos sociais a partir das falas, símbolos e observações. A busca da compreensão e da interpretação à luz da teoria aporta uma contribuição singular e contextualizada do pesquisador.

Para Durand (2012) o arquétipo é a raiz do imaginário e é a observação arquetipológica que orienta as conjecturas da sua metodologia. “E se em Durand o arquétipo é a matriz das grandes imagens, o mito constitui o primeiro discurso, matriz das lendas, dos folclore poéticos, de toda a literatura” (FANTINEL, 2021, p. 20). Sendo assim, esta tese buscou identificar inicialmente o (s) *schème* (s) que orienta e/ou movimenta o (s) arquétipo (s) mais ressonante (s) nas narrativas orais dos devotos. A partir da elucidação desta base arquetipológica clarificasse meu entendimento sobre os reflexos posturais e sua movimentação contextual sobre os regimes do imaginário. Por fim, a trama imaginária que subjaz à crença no Corpo Santo pode ser descortinada.

Considerando os processos de degradação, esta pesquisa considera o Corpo Santo de Terra Preta como um mito. Mito, na perspectiva adotada aqui, é uma narrativa primordial, dotada de seres e relatos sobrenaturais que contam a origem do mundo ou dos fenômenos dispersos no mundo (ou mundos). E uma narrativa mítica é dotada de lendas, impressões, sentimentos e desejos.

Para Durand (2012), mitos são relatos simbólicos (o primeiro discurso) carregados de imagens e símbolos (expressão cultural dos arquétipos) que dão trânsito e equilíbrio à invariância do arquétipo e à variação das imagens. A partir dessa dinâmica, ideias e palavras são concebidas para dar movimento e sentido aos discursos e comportamentos do indivíduo humano, transitando como potências predominantes e/ou contraculturais ao longo do curso da história.

Assim, uma cultura pode perceber o universo como cheio de divisões e oposições e outra cultura pode percebê-lo como unido e harmonioso. Neste sentido, a ideia não é classificar, mas perceber qual é a polarização predominante, o tipo de dinamismo, ou seja, o seu trajeto

antropológico. Esse movimento dinâmico das relações socioculturais (nem sempre harmônicas) é orientado e/ou desorientado por mitos criadores.

Sintetizando o pensamento durandiano sobre a pregnância dos mitos no comportamento das sociedades, Barros (2009, p. 3) destaca que eles se apresentam em três níveis: 1) Id. ou inconsciente antropológico (nível fundador, arquetípico); 2) Ego societal (nível actancial) onde atuam os grupos sociais, sob dois polos: um com a ideologia hegemônica (positivo), e o outro, composto por ideias marginalizadas (negativo); 3) E o superego societal, onde habitam os meios de comunicação, as pedagogias e instituições.

Portanto, o mito circula em estruturas interrelacionais complexas alternando entre posições dominantes e subalternas constantemente, orientando ou operando de forma obsessora as diversas ideologias de uma sociedade, e isto foi levado em consideração no levantamento de informações semânticas na tentativa de tecer uma análise polissêmica, visando mapear o trajeto antropológico do comportamento simbólico dos fiéis do Corpo Santo a partir de sua relação com os regimes da imagem e as estruturas figurativas do imaginário.

Para tanto, busquei fazer um levantamento dos temas, motivações e situações combinatórias redundantes nas narrativas, além de cenários e personagens mais importantes e/ou fundamentais para a constituição e conservação da oralidade daquele grupo social, aliando todas essas variantes ao meu olhar imersivo, quando da convivência diária com os comunitários.

Contudo, minha leitura simbólica contempla predominantemente a identificação das três estruturas figurativas (heroica, mística e dramática) e sua movimentação a partir da orientação diurna ou noturna do comportamento simbólico dos crentes do Corpo Santo. Essas estruturas figurativas funcionam como indutores semânticos das imagens e é por meio delas que conseguimos nos apropriar dos mais diversos conhecimentos concebidos e atribuídos no meio social por meio da construção de universos míticos que se inter cruzam complexamente gerando diversas manifestações/representações do imaginário. E a cada pista apreendida durante minha imersão<sup>9</sup> etnográfica na região pude tecer minimamente o mosaico formador da crença no Corpo Santo, ou seja, aquilo que considero a base do imaginário dos devotos, o radical do seu simbolismo.

Para Barros (2013, p. 20), o bifrontismo do imaginário possibilita ao pesquisador:

a aproximação tanto pelo lado arquetipológico [das pulsões, do eterno] quanto pelo lado fenomenológico [das coerções socioculturais, do efêmero]. Mas, uma análise

---

9 Observação participante, entrevistas em profundidade e conversas diárias, participação ativa na rotina dos comunitários.

ampla e rica de um imaginário se dá apenas se todo o trajeto for percorrido, independente da porta de entrada utilizada.

Intentei, portanto, pôr em diálogo a dinamicidade dessas variações e compreender como elas se relacionam com as narrativas e também com as tensões entre as diferentes estruturas figurativas e regimes do imaginário que aparecem nelas.

### 1.3 O CORPO SANTO À LUZ DOS DEVOTOS

Para seus seguidores, Corpo Santo diz respeito ao corpo de alguém de conduta ilibada, que morreu, foi sepultado (a), e no local do seu túmulo (e região) começam a se manifestar eventos inexplicáveis<sup>10</sup> pela lógica do senso comum. Comprovados esses eventos pela maioria dos comunitários, e tendo sua legitimidade simbólica sido testada pelos mais velhos<sup>11</sup>, esta entidade passa a integrar o universo cósmico daquele grupo social. Não há nenhum tipo de registro documental que possa confirmar a existência de outro Corpo Santo, ainda que na pesquisa anterior, os dados apurados garantam que o Corpo Santo de Terra Preta não seja o único.

Os ribeirinhos crentes no fenômeno não se baseiam em nenhum método científico ou convencionalidade social (normativas institucionais), tampouco, liturgia dogmática erudita para afirmar este fato. Eles o fazem, sobretudo, de forma empírica e intuitiva a partir de sua vivência e troca de informações com outros grupos sociais ribeirinhos. Tudo flui organicamente dentro do plano da tradição (herança mítica, folclórica) e espiritualidade de sua experiência simbólica.

A partir da constatação da existência de um Corpo Santo, acontece no seio da comunidade uma espécie de canonização popular, onde aquele espírito passa a ter *status* de santidade perante seus seguidores, e então, se estabelece uma relação simbólica afetiva com

---

10 No caso do Corpo Santo de Terra Preta, os moradores afirmam que o seu túmulo, que fica no alto de um barranco em frente a comunidade, começou a exalar um cheiro de rosas muito forte após o seu sepultamento. O fenômeno se repetiria até hoje, sendo que os comunitários nunca cultivaram rosas naquele local. Além disso, o túmulo e seu derredor passaram a ser o único que não sofreu com a erosão de terras, fenômeno comum nas margens dos rios amazônicos conhecido como “terras caídas”. Muitas casas e plantações se perderam com a diminuição sazonal do barranco que apresenta a comunidade, porém, o local onde o Corpo Santo foi sepultado nunca desmoronou e também não cresceu mais mato ao seu redor, como ocorre em qualquer outro lugar da comunidade quando não é feita a roçagem do capim regularmente.

11 Após a observância desses eventos “inexplicáveis”, cabe a um dos velhos da comunidade testar a benignidade das intenções desta alma, que, acredita-se, estar querendo se comunicar com a comunidade. A partir daí essa pessoa faz uma prece ao suposto Corpo Santo e espera por sua réplica. Se o pedido for atendido positivamente e a graça desejada for alcançada, entende-se que aquele é um espírito bom e que pretende ser o protetor da comunidade, um mediador entre os comunitários e o seu deus cristão.

aquele ser dotado de poderes sobrenaturais que passa a ser o protetor espiritual dos comunitários.

Esse novo ser que se revela, *a priori*, mostrando seu poder por meio da manipulação das forças da natureza, aos poucos também vai demonstrando capacidades sobrenaturais, lhes concedendo graças e até milagres: sucesso na caça, na pesca, um emprego na cidade, a cura para uma doença grave dita irremediável etc.

A principal forma de comunicação (material) entre os comunitários crentes no Corpo Santo e a entidade espiritual é o ex-voto. O termo ex-voto foi relacionado à religiosidade e comunicação popular pela primeira vez no Brasil pelo jornalista e pesquisador pernambucano, Luiz Beltrão, criador da Folkcomunicação; teoria que estuda os meios e procedimentos comunicacionais praticados nos grupos sociais marginalizados (urbanos e rurais), como veremos explicitado mais à frente.

Ao cunhar o termo peculiarmente nesses ambientes de cultura popular marginalizada, Beltrão alerta para o seu dinamismo e capacidade de transformação. Por isso, os ex-votos são compreendidos e praticados de diversas maneiras na atualidade, porém, sempre conservando sua essência popular e heterodoxa/transgressora em práticas de religiosidade em ambientes de cultura *folk*.

Além dos ex-votos depositados na capela no alto do barranco, outros elementos físicos também identificam o comportamento simbólico dos devotos do Corpo Santo, a saber: vestir roupa branca nos encontros semanais de culto à entidade, levar recém-nascidos ao local para pedir proteção e colocar em algum lugar de sua casa uma tira de pano ou fita branca. Os fenômenos que envolvem o Corpo Santo se manifestam na esfera comunitária e na forma de histórias que são construídas e compartilhadas por meio da tradição oral.

Em termos históricos, não se sabe ao certo, onde começam as raízes desta manifestação de religiosidade popular, uma vez que seus próprios construtores históricos não conseguem chegar a um consenso e não existe qualquer registro documental (escrito, digital, fotográfico, fonográfico, iconográfico ou audiovisual) sobre a origem desta prática e sua organização socio histórica. No entanto, rastreando algumas pistas históricas gerais inerentes não apenas à religiosidade dos comunitários de Terra Preta, mas também de todas as populações ribeirinhas da Amazônia, é possível apontar algumas eventuais raízes históricas que poderiam influenciar o imaginário desta crença, como por exemplo, a presença maciça dos dogmas do Cristianismo (advindos com a colonização europeia), a religião católica como a dominante, o sincretismo religioso com matrizes

religiosas africanas e a relação mítica dos nativos indígenas com o sagrado e com a natureza (MENEZES, 2019, p. 59).

Sobre a influência decisiva da presença europeia na transformação sociorreligiosa dos primeiros povos tradicionais amazônicos, Neide Gondim (2007) destaca aquele que classifica como o relato mais humanizado sobre a região, dentre os escribas exploradores desde o século XVI. Diferente de frei Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas, frei e cronista da expedição da subida do Rio Amazonas, se referia à Amazônia e seu caráter natural com uma visão mais beatificada e voltada ao divino.

Segundo a autora, Rojas denomina o rio como “cristão”, pois na visão do cronista é ele quem fertiliza todos os rincões desta imensa região e preenche as indigências de seus autóctones. Já começa aí, portanto, uma predileção religiosa dirigida/normativa que vai cristianizar e influenciar a imaginação daqueles povos tradicionais frente à interpretação simbólica e social do seu espaço.

Contudo, veremos que a crença em torno do Corpo Santo não parece ser apenas uma reprise de eventos históricos bem demarcados em campos de estudo bastante debatidos sobre a história e cultura religiosa amazônica, especialmente, sob o prisma do pensamento colonizado. Todas as eventuais influências elencadas aqui não descredibilizam o potencial autônomo deste fenômeno, uma vez que, ao longo do tempo (assim como os mitos) sofreu várias inferências socioambientais e culturais, demarcando um espaço de figurações<sup>12</sup> e transformações que o torna único e complexo, contemporâneo e tradicional (MENEZES, 2019, p.59).

No trabalho anterior, apurei alguns relatos a respeito da identidade da pessoa que se tornou o Corpo Santo do Lago do Mamiá:

A primeira versão apurada [...] sobre a origem do Corpo Santo foi relatada por dona Francisca de Souza, [59 anos, à época], moradora de uma comunidade vizinha à Terra Preta, chamada Monte Sião. Ela afirma que o Corpo Santo é de uma jovem noviça da Ordem das Irmãs Adoradoras do Preciosíssimo Sangue de Cristo, que estiveram aqui desde o início da exploração de borracha nesta região, realizando trabalhos de evangelização com os povos ribeirinhos de Coari (MENEZES, 2019, p. 62).

O nome da jovem noviça seria Geovana, segundo dona Francisca. Ela revelou que não é devota do Corpo Santo, mas seu tio-avô, sim, e foi por meio dele que conheceu essa história.

---

12 O termo foi utilizado dentro do conceito de Norbert Elias (1994). Para Elias, figuração é uma maneira sintetizada de expressar a realidade, um processo de apropriação que acompanha as peculiaridades e circunstâncias do meio social (subjetivo e objetivo) ao qual o indivíduo está imerso.

No entanto, a versão mais popular entre os ribeirinhos habitantes do Lago do Mamiá é a do senhor Salustiano Freitas, o seu Salu, um dos mais antigos da comunidade Terra Preta.

A versão de seu Salu<sup>13</sup> também se passa no auge da exploração da borracha na região (década de 1940). No entanto, apresenta outros elementos, como a explicação do cemitério de 14 cruzeiros, construído de forma primitiva ao lado da capela do Corpo Santo:

Ele conta que tudo se passa no início da exploração da borracha na zona rural de Coari, onde segundo ele, a região do Mamiá era uma das mais exploradas. Eram tempos difíceis em que muitos trabalhadores vindos de fora da região (a maioria peruanos, no caso do Mamiá) morriam por não se adaptar às condições ambientais da região e à rotina de trabalho precarizada pela política de aviação praticada pelos donos de seringais (MENEZES, 2019, p. 93).

Salu fez questão de dar o crédito da sua informação à memória de dona Lindalva Moreira<sup>14</sup>:

Eu cheguei em 1954 lá e já existia um cemitério onde eles montaram essas pradarias lá. E é lá que está o Corpo Santo. Os primeiros seringueiros que trabalharam lá e que morreram é que estão sepultados lá. Isso mais ou menos nessa data aí dos anos 1940, lá por volta de 1945, na época da guerra. Tudo o que eu sei do Corpo Santo, eu sei pela dona Lindalva Moreira, mãe do João. O que eu posso dizer é que essa história começou com ela, e que ela tinha uma fé imensa no Corpo Santo (ARAÚJO, 2018).

E seguiu, reproduzindo seu diálogo com dona Lindalva, fazendo esforço para não lhe fugir à memória nenhum detalhe importante daquela conversa:

Ela que me contou isso, e disse bem assim:

– Meu filho, ninguém tem tanta certeza, mas o que o pessoal calcula é que foi aquela criança filha de um peruano que trabalhava aqui que virou santa.

Só que eu não sei se ela tinha cinco ou seis anos de idade, mas era por aí, só sei que era bem novinha. Aí ela descreveu tudinho, como foi que ela morreu. Ela falou assim:

– A menina foi para beira d'água lavar roupa e se sentiu ruim, subiu, e quando chegou lá, já foi morrendo.

E foi assim que foi a doença dela, concluiu Salu (ARAÚJO, 2018).

Na sequência, completou:

---

13 O senhor Salustiano Freitas de Araújo faleceu em dezembro de 2021, aos 85 anos, vítima de complicações causadas pela Covid-19. Foi ele quem idealizou e financiou a construção de uma capela para abrigar o túmulo do Corpo Santo, no ano de 2000.

14 Segundo seu Salu, foi dona Lindalva quem viu as primeiras manifestações do fenômeno e pôs à prova, pela primeira vez, a eficácia simbólica dos seus sinais sobrenaturais. Sua família é, até hoje, a responsável pela manutenção da capela do Corpo Santo, sob a responsabilidade do senhor João Moreira, seu filho mais velho.

A menina, então, foi enterrada ali mesmo na comunidade. Logo na frente, onde tinha um pequeno cemitério improvisado. Passou duas semanas, e o lugar lá onde ela foi enterrada começou a cheirar à rosa, um cheiro muito forte de rosas. É isso que os antigos contavam para gente, não é? (ARAÚJO, 2018).

Como ressalvo em Menezes (2019), os comunitários relatam que em diferentes épocas, padres e até bispos católicos de Coari já tentaram reivindicar a paternidade do Corpo Santo, ou seja, retirá-lo daquilo que consideram uma crendice pagã e submetê-lo aos procedimentos de santificação do Catolicismo, para a partir daí rebatizá-lo e considerá-lo um santo cristão, dentro dos dogmas institucionais da Igreja Católica, onde, para adorá-lo, todos deveriam seguir seus procedimentos litúrgicos, como qualquer outro fiel católico tradicional.

Sabe-se que ao longo da história, a Igreja Católica sempre tentou intervir na difusão de diversas manifestações de religiosidade, na tentativa de proibir ou (em alguns casos) ressignificar a expressão comunicacional religiosa das camadas populares da sociedade, institucionalizando seus ritos e símbolos sagrados. Tal movimento do capital religioso erudito, foi mencionado por Mikhail Bakhtin (1999)<sup>15</sup>, destacando a comemoração pagã da Folia de Reis na Idade Média. Assim como no caso da Folia de Reis, a Igreja Católica não logrou êxito na tentativa de cristianizar o Corpo Santo dos comunitários de Terra Preta, que apesar de manterem uma relação de respeito com os agentes religiosos da Igreja Católica, jamais deixaram de professar sua fé dentro da organicidade de seus costumes e tradição oral.

Os crentes no Corpo Santo identificados no estudo de campo são cristãos católicos batizados, mas jamais pensaram em abandonar sua crença, apesar de manterem uma relação cordial com os missionários religiosos de Coari de todas as denominações que por ali passam, esporadicamente, realizando “visitas pastorais” (Igreja Católica) ou “missões evangélicas” (Igreja Protestante). Nesse contexto, o Corpo Santo figura como um traço subversivo de religiosidade, uma cultura de resistência importante para o cabedal cultural da expressividade ribeirinha amazonense. Apesar disso, sua existência e reconhecimento ainda são um tabu até mesmo para quem mora na mesorregião do Médio Solimões, onde está localizada a cidade de Coari.

O capital religioso oficial/hegemônico é muito forte no Amazonas e tem dificultado a difusão dessa expressividade heterodoxa promotora de uma crença considerada ilegítima aos

---

15 Bakhtin ressalva que na Idade Média, toda interpretação heterodoxa de fatos bíblicos pregados pelo Cristianismo, assim como santificações populares e festas religiosas folclóricas pagãs, desagradavam profundamente a Igreja Católica enquanto detentora soberana do conhecimento religioso sobre aquilo que é sagrado.

dogmas do Cristianismo. Sendo assim, o culto ao Corpo Santo tem se mantido à margem da sociedade hegemônica, e seus crentes utilizam uma teia comunicacional popular/peculiar com o sagrado (Corpo Santo), que protege os comunitários de Terra Preta e região por meio de uma comunicação simbólica repleta de elementos materiais e imateriais, os quais certificam sua aliança e pertencimento a este grupo social.

Dentro desse círculo de pertencimento, os ex-votos são a forma externa mais notável da aliança desses ribeirinhos com o sagrado. É a forma objetiva de o fiel mostrar a todos que pertence ao culto e tem uma relação de amizade e confiança com a entidade, uma vez que a prática ex-votiva salienta seu compromisso perpétuo em agradecer ao santo e/ou agradecer por sua proteção e graças alcançadas. O gesto concreto dos ex-votos, por serem externos e facilmente repassados adiante por meio da oralidade é a faceta comunicacional ritualística mais aparente do culto ao Corpo Santo.

Até um passado recente, havia reuniões semanais todas as quartas-feiras, às 19h, ao redor da capela, no alto do barranco. Segundo uma das lideranças da comunidade, seu João Moreira (apresentado com mais detalhes no capítulo 5), o último encontro coletivo para adoração ao Corpo Santo ocorreu em 2016. Para participar dos encontros, era pedido que todos utilizassem roupa branca durante o rito, mas não se cobrava obrigatoriedade. Ali, acontecia uma roda de conversa, precedida por duas orações católicas: Pai nosso e Ave Maria. Depois, o orador da reunião relembrava a história repassada pelos mais velhos sobre a origem do Corpo Santo<sup>16</sup> (apenas a parte metafísica de sua existência), logo após eram entoados dois ou três cânticos em sequência.

Feito isto, o dirigente do encontro (quase sempre seu João Moreira) pedia para que cada um dos presentes, de forma voluntariosa, comentasse sobre sua última semana - se praticou um novo ex-voto ou se recebeu uma nova graça do Corpo Santo – em caso positivo, o grupo respondia em coro: “obrigado Corpo Santo” e batia palmas. Ao final da rodada de testemunhos, cada fiel era convidado a entrar na capela e fazer uma oração ou pedido particular (em silêncio) ao santo. O dirigente era o último a fazer sua prece dentro da capela. Depois disso, ele agradecia a presença de todos e encerrava o encontro. Esse ritual durava em média de 45 minutos ou uma hora.

Na tentativa de apresentar e discutir o fenômeno de forma didática e sistematizada, dividi a tese em seis seções. No primeiro capítulo – *Hora do embarque* –, são introduzidas as pretensões gerais da pesquisa (apresentação do corpo empírico, do *locus* imediato da pesquisa

---

16 Procedimento similar à recitação/atualização dos mitos, conforme descreve Eliade (1992).

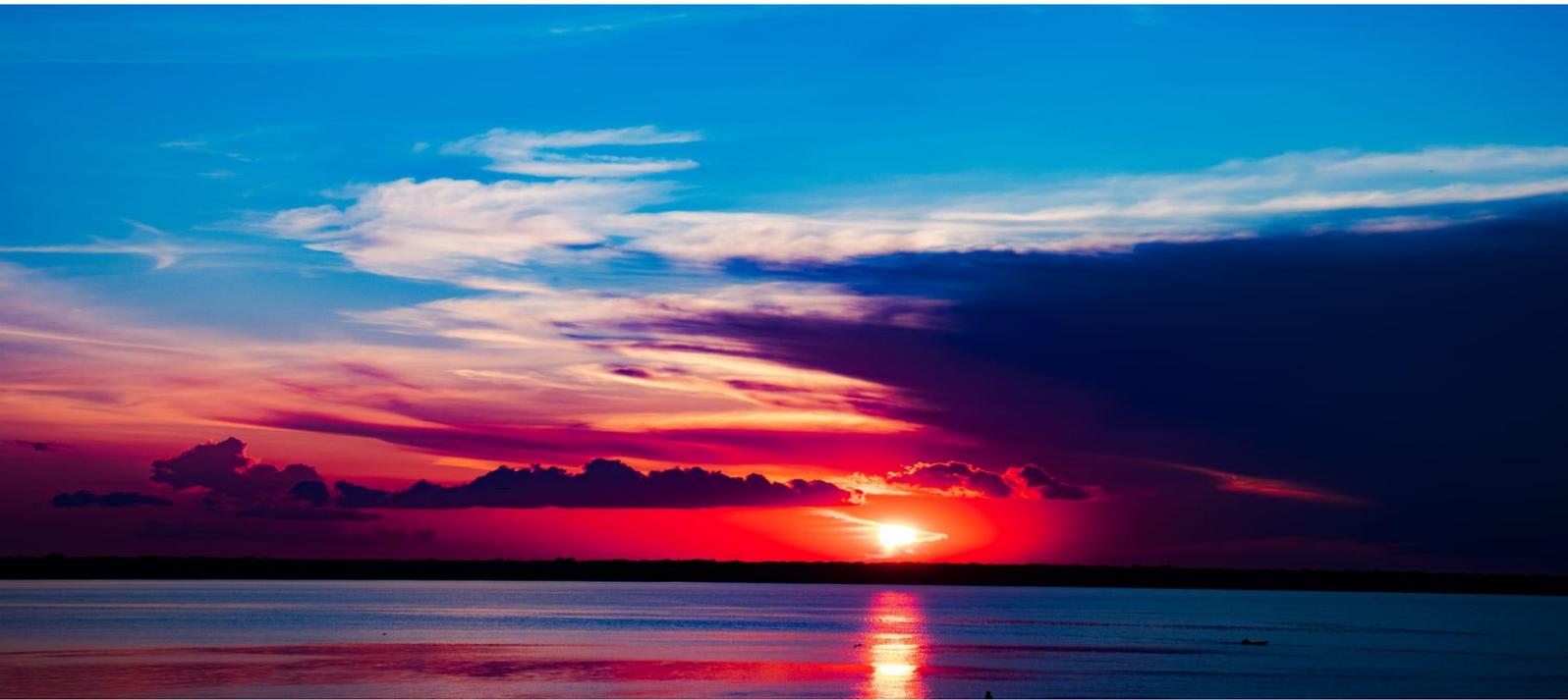
e seu contexto teórico-metodológico). No segundo capítulo – *Tecendo paneiros: diálogos multidisciplinares na Amazônia* – apresento as bases epistemológicas escolhidas para embasar o percurso teórico da investigação e como dialogam entre si.

No terceiro capítulo – *Chavascal de pensamentos* – é feita uma reflexão sobre as ideias construídas sobre a Amazônia, *locus* macro da pesquisa, especialmente os estereótipos históricos produzidos pelas elites hegemônicas/dominantes. Veremos que há uma dicotomia importante entre o olhar endógeno e o exógeno sobre esta região que incide diretamente na visão deturpada que se tem hoje sobre a Amazônia e seus povos tradicionais, que influencia até mesmo o imaginário dos nativos amazônicos.

O quarto capítulo – *O ex-voto como veículo comunicacional* – é reservado à apresentação e discussão sobre o maior elo comunicacional (físico) entre os devotos do Corpo Santo e a entidade. Após apresentar as correlações e as inferências teóricas mais evidentes com o corpo empírico da pesquisa (em todas as seções), o texto se debruça com profundidade no quinto capítulo – *Leitura simbólica* –, onde busco apresentar uma compreensão plural sobre a base simbólica do imaginário que orienta a crença no Corpo Santo a partir das narrativas dos mais velhos da comunidade e das minhas impressões como observador/participante naquele espaço de cultura *folk*.

Por fim, chegamos ao sexto capítulo – *Desembarcar é preciso...* –, com as “últimas” considerações sobre o fenômeno Corpo Santo. Um apanhado de todas as impressões e compreensões semânticas que absorvi a partir da contextualização, apresentação e discussão sensível das simbologias envoltas a esta manifestação sociorreligiosa de cultura popular. Busquei sistematizar uma narrativa geral com muitas retomadas e contextualizações, de modo a não distanciar o leitor (e a mim mesmo) do objeto empírico, desde o primeiro capítulo.

Adotei expressões regionais peculiares à ribeiridade amazonense para conduzir as transições capitulares da tese (e eventualmente no miolo do texto), todas elas estão devidamente explicadas em notas de rodapé. Em sua maioria, a explicação dessas expressões está baseada em meu etnoconhecimento ribeirinho, afinal, também sou um sujeito amazônico. Fotografias etnográficas também foram incorporadas ao texto para possibilitar maior imersão visual do leitor aos ambientes amazônicos por onde perpassa esta investigação.



## 2 TECENDO PANEIROS<sup>17</sup>: DIÁLOGOS MULTIDISCIPLINARES NA AMAZÔNIA



---

17 Cesto multifuncional confeccionado pelos caboclos, de tramado integrado e singular, minuciosamente tecido para garantir firmeza e durabilidade. É feito de cipó titica, uambé ou arumã, de tessitura vazada/aberta. O paneiro tem aparência frágil, mas é altamente resistente e pode acondicionar vários utensílios domésticos e/ou comerciais, como a mandioca (*in natura* ou em farinha ensacada) frutos/frutas pós-colheita ou instrumentos de caça e pesca. É uma herança artesanal do etnoconhecimento indígena.

Este trabalho corrobora com o pensamento de Fazenda (1994) e Morin (2006) quando afirmam que a interdisciplinaridade não é a mera interação entre diferentes disciplinas, mas uma atitude de ousadia frente à busca de conhecimento rumo à construção de sentidos. Tal perspectiva não anula o que é institucionalmente disciplinar nem desvaloriza as especificidades dos diferentes campos científicos, mas propõe relações dialógicas entre saberes e conhecimentos, que ao deixarem o isolamento ou a compartimentação se expandem como o tramado de um tecido. Desse modo, estabelecem-se ligações de complementaridades, convergências, antagonismos e concorrências. Assim, conseqüentemente, o que é interdisciplinar torna-se também multi e transdisciplinar.

Seguindo esse pressuposto, tomo ainda como subsídio teórico a lógica dos ecossistemas comunicacionais, uma abordagem científica relativamente emergente no campo da Comunicação, intimamente ligada à Teoria da Complexidade, todas as estruturas vivas (mesmo aparentemente antagônicas e/ou divergentes) e fenômenos de todas as esferas podem se relacionar de forma inteligível e agregadora, desde que colocados em diálogo em contextos apropriados. Trata-se de uma perspectiva paradigmática em construção, por isso requer muita atenção do pesquisador em relação aos desafios que podem ser encontrados pelo caminho, como adverte Vasconcelos (2002, p. 35):

Conscientizarmo-nos de nosso paradigma – e questioná-lo – requer esforço e não é um processo fácil. Ao contrário, é quase sempre um processo doloroso. Diante dos questionamentos, as pessoas costumam sentir-se confusas, como se tivessem levado uma martelada na cabeça ou como se estivessem de cabeça para baixo. Como enfatiza Morin (1990, 1991), a mudança de paradigma é difícil e lenta, pois a mudança de premissas implica o colapso de toda uma estrutura de ideias.

Apesar de uma quebra de paradigma acontecer de forma gradual, como afirmam Edgar Morin (2006) e Thomas Khun (1997), alguns fatores já se apresentam recorrentes para os pesquisadores que utilizam a perspectiva ecossistêmica para compreender os fenômenos comunicacionais. Um desses fatores é a questão do contexto e das interações como elementos cruciais. Essa observação abrangente e sensível traz à luz não apenas a sua complexidade, como também aproxima os estudos da (s) realidade (s) por onde perpassa seu objeto. Diferente dos modelos teóricos mais fechados, nos quais elementos como emissor, receptor, mensagem e canal eram atomizados, a abordagem complexa do ato comunicativo permite uma análise da atuação em conjunto das diferentes variáveis que fazem parte da comunicação.

Considerando a polissemia dos fenômenos amazônicos dada à conjuntura complexa de sua formação biossociocultural e geopolítica, não poderia deixar de lançar mão da conjugação

de saberes de maneira ecossistêmica. A partir dos meus estudos sobre Comunicação, Cultura Amazônica (sobretudo dos povos tradicionais e culturas populares) e Jornalismo e Meio Ambiente na Amazônia ficou cada vez mais evidente a necessidade de integração de outros saberes para uma abordagem sensível e verossímil sobre a crença no Corpo Santo e o modo de vida dos seus devotos, a partir da oralidade e experiência simbólica dos seus crentes.

Com isso, a partir da minha pesquisa de mestrado ficou claro que o caminho mais apropriado para aprofundar a abordagem comunicacional nesta tese seria a inter e/ou multidisciplinaridade. Uma visão mais democrática da comunicação, divorciada do pragmatismo funcionalista que a forjou como campo de estudo científico. Desta feita, a escolha da Teoria da Folkcomunicação aliada à Teoria da Complexidade e à TGI foi crucial para transcender a fórmula, outrora importante, porém hoje, desgastada e redutora de entender o ato comunicativo a partir (ou apenas) de uma combinação quase aritmética de fatores objetivos tecno-sensoriais: emissor + mensagem + canal + receptor = comunicação.

A partir das evoluções (e revoluções) científicas o panorama de investigação e compreensão comunicacional ganhou novas possibilidades. A Folkcomunicação é uma delas. Na abordagem folkcomunicacional entendemos a comunicação como um organismo vivo, não só componente do mundo físico, mas também metafísico. Tudo o que existe no mundo e faz sentido para os grupos sociais e demais ecossistemas biológicos vivos está em comunicação constante, formando, portanto, uma teia interrelacional indissociável.

O olhar multimensional sobre os fenômenos do mundo (sociais, políticos, religiosos, culturais, econômicos etc.) instiga uma observação democrática, onde provoca a parceria de diversas áreas do saber para compor um panorama plural analítico sobre seu objeto de estudo. O engajamento teórico desta abordagem são as inúmeras formas de comunicação dispersas no mundo, especialmente aquelas que compõem o universo das culturas populares. E isso vai além da apropriação do funcionalismo estrutural da “fórmula aritmética” citada acima, posto que a comunicação se dá de diversas maneiras, se apropriando de vários instrumentos (materiais e imateriais) e a todo momento, uma vez que é um mecanismo intangível e não depende somente da linguagem falada ou escrita para existir, e nem tampouco dos canalizadores, codificadores e decodificadores tecnológicos que os acompanha.

Como veremos mais à frente, dentro do plano simbólico das relações humanas, o indivíduo pode praticar a comunicação sem sequer pronunciar uma palavra ou emitir qualquer som, se assim o quiser. E desta forma, ele (ou seu grupo social) pode se comunicar com o sagrado ou mesmo com seu inconsciente, que também é morada do real, como nos apresenta a TGI. Pois, no plano dos afetos, toda relação dialógica desde que produza sentido para ambos

os envolvidos, cumpre seu papel de comunicar, ou seja, pratica efetivamente a comunicação ao promover um entendimento plural e democrático.

Certamente, os elementos básicos da comunicação estão presentes nesta investigação e apresentação do Corpo Santo como plano de fundo, mas eles estão imersos em um contexto analítico mais abrangente (para além da tecnização e/ou midiatização das ações comunicativas). Esta pesquisa coloca em diálogo diversas trocas subjetivas e objetivas de comportamentos comunicacionais no plano coletivo e individual, com destaque para o comportamento simbólico dos devotos do Corpo Santo em sua dinâmica sociorreligiosa. Para isso, reuni neste capítulo as principais contribuições teóricas que considere pertinentes ao objetivo da pesquisa. A seguir, veremos sistematizado o panorama teórico geral que orienta e sustenta as considerações empíricas que motivaram a elaboração deste trabalho, aliando contribuições sociológicas, filosóficas e antropológicas à abordagem comunicacional.

## 2.1 CONTRIBUIÇÕES FOLKCOMUNICACIONAIS

A Folkcomunicação é a única teoria da comunicação fundada no Brasil. Seu precursor foi o jornalista e pesquisador Luiz Beltrão<sup>18</sup> na década de 1960 e foi amplamente difundida no Brasil e na América Latina na década de 1980, quando Beltrão publicou suas primeiras pesquisas. Sua obra de maior destaque neste período foi o livro *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*, que abriu caminho para diversos estudos comunicacionais na área, no âmbito nacional e internacional.

Com o avanço inter e multidisciplinar da Folkcomunicação ao longo dos anos, sua taxionomia floresceu diversos conceitos e olhares científicos. Contudo, a definição mais popular da teoria é a de que estuda “o conjunto de procedimentos e intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e meios direta ou indiretamente ligados ao folclore” (BELTRÃO, 1980, p. 24).

É importante destacar que quando Beltrão se refere a folclore<sup>19</sup>, o autor não faz menção às festas populares (embora, estas sejam um componente da linguagem e/ou manifestação

---

18 Precursor no Brasil dos estudos complexos acerca da comunicação popular dos grupos sociais marginalizados, urbanos e rurais. Primeiro doutor em Comunicação no Brasil, sua tese sobre Folkcomunicação, foi defendida em 1967, na Universidade Nacional de Brasília (UNB). Embora seu título de doutor só tenha sido reconhecido 14 anos mais tarde (seu título foi cassado pela Ditadura Militar). Faleceu em Brasília, em outubro de 1986, aos 68 anos.

19 Cristina Schmidt (2008), delimita bem o lugar do folclore enquanto linguagem condutora dos ambientes de *folk* e afirma que a Folkcomunicação é a comunicação que ocorre por meio das expressões populares e o

folclórica), mas sim, à expressividade comunicativa da tradição oral dos grupos sociais das camadas populares: da oralidade vinda das ruas das periferias, dos gettos, das histórias dos mais velhos de comunidades distantes, dos causos do interior, da literatura de cordel, do cartaz lambe-lambe, do artesanato popular como forma de protesto social<sup>20</sup> e diversos elementos que expressam de forma artesanal e tradicional a vida e a forma simples de se comunicar dos inúmeros grupos sociais marginalizados.

Neste sentido, a Folkcomunicação tem lugar de destaque nesta abordagem, pois, contempla um vasto campo simbólico de representações sociais que exercem inúmeras formas de comunicação entre os mais variados grupos sociais, seja por meio de elementos físicos ou simbólicos.

Tudo o que comunica e produz sentido entre os indivíduos inseridos nos ambientes de cultura popular interessa à Folkcomunicação. O pensamento e sua expressão são capazes de produzir inúmeros discursos que modelam e organizam a vida prática dos grupos sociais, de forma especializada ou primitiva. De um jeito ou de outro, todas essas influências espaciais, ambientais, tradicionais ou culturais são genuinamente produtos da Comunicação. São expressividades de diversas linguagens (sonora, verbal, imagética, fílmica, gestual, artística etc.) que são forjadas a partir de processos comunicacionais micro e macro, produzidos direta ou indiretamente pelos diversos povos e ambientes (MENEZES, 2019, p. 43).

Neste contexto, a Folkcomunicação emerge como um canal positivamente subversivo, reconhecendo a importância da comunicação grupal e interpessoal, seja nos ambientes de cultura *folk* ou nos segmentos da sociedade como um todo. Sobre o pioneirismo de Beltrão nos estudos folkcomunicacionais e o seu legado, José Marques de Melo (2013, p. 115) diz, que:

A trilha aberta por Beltrão encontrou, no entanto, alguns seguidores, espalhados pelas diversas universidades e centros de pesquisa, que estão recuperando a memória da cultura popular brasileira não apenas enquanto manifestações residuais que correspondem a modos de estruturação da produção material e a formas de organização social em vias de desenvolvimento, mas, sobretudo, como canais de comunicação da resistência popular a ação avassaladora do capitalismo, que vem impondo alterações fundamentais ao *modus vivendi* das massas trabalhadoras.

---

folclore é a manifestação em si de todas essas linguagens. Ou seja, enquanto um é o próprio conhecimento, o outro é o processo comunicativo desse conhecimento (MENEZES, 2019, p. 44).

20 “O artesanato popular é uma expressão folkcomunicacional das mais importantes, porque expressa arte, técnica e comunicação [...]. Cada traço, forma ou cor é carregado de sentimentos, modos de pensar, sentir e agir que expressam informações, opiniões e visões da vida social, cultural, econômica ou política da sociedade. Luiz Beltrão assinalou [...] que a fabulosa obra do mulato Aleijadinho, a maior expressão artística do Barroco mineiro, traz mensagem de revolta contra o meio social e o desejo do mestiço de se libertar dos senhores brancos ou europeus, exploradores do trabalho escravo” (BREGUEZ apud GADINI; WOITOWICZ, 2007, p. 99).

Portanto, toda expressividade comunicacional (peculiar, “artesanal” e/ou primitiva) que emana do povo para sua própria audiência interna (por sua identidade cultural não ter espaço na cultura hegemônica) está no campo de interesse da Folkcomunicação. É o povo falando sobre o povo para o próprio povo com uma teia comunicativa própria (simples e familiar) por meios de processos e instrumentos comunicacionais (físicos e simbólicos) adaptados e constantemente em transformação. Uma rede comunicativa heterodoxa, humanizada e democrática.

Tudo o que existe dentro do ambiente de cultura popular<sup>21</sup> e se comunica de uma forma alternativa e peculiar, fora do circuito midiático convencional ou das expressividades socioculturais tradicionais (elitizadas) é potencialmente um objeto da *folk*. A partir deste entendimento, pode-se afirmar que a Amazônia é terreno fértil para o fomento de pesquisas nesta área, haja vista a pluralidade cultural, étnica e social dos seus diversos povos e grupos sociais. Contudo, a produção científica em Folkcomunicação nesta região ainda é pequena se comparada à do Nordeste, Sul e Sudeste do Brasil, por exemplo. Por meio da complexidade do universo comunicacional, a teoria beltraniana revela riquezas culturais escondidas das mais variadas populações ou grupos sociais (MENEZES, 2019, p. 45).

Com base nas suas investidas de pesquisa em diferentes ambientes populares de comunicação, especialmente pelo interior do nordeste brasileiro, Luiz Beltrão (1971) declarou que a linguagem da Folkcomunicação é a folclórica. Para Beltrão, o folclore é essencialmente um “arcabouço de conhecimentos do povo”, e, portanto, o conhecimento tradicional que molda a identidade dos grupos sociais marginalizados.

Para Castelo Branco (2000), a fortuna crítica de Beltrão a respeito do universo da Comunicação se dividiu, *a priori*, em duas vertentes: a primeira, ligada diretamente à teoria e prática do jornalismo (preocupado com a sistematização do discurso jornalístico), e a segunda (a mais sensível), dedicada à teoria da Comunicação, especialmente, a comunicação popular “resultado da marginalização a que a sociedade política submete a maioria dos trabalhadores” (CASTELO BRANCO, 2000, p. 202). Para elucidar a característica transgressora/subversiva da Folkcomunicação, Lopes (2021, p. 25) destaca o contexto socioeconômico e político em que Beltrão desenvolveu a teoria:

É importante destacar que o cenário de seu surgimento remonta ao final da década de 1960 no Brasil, um período marcado pela Ditadura Militar, implantação da censura e

---

21 No entanto, é importante destacar que esta teoria não é o estudo da cultura popular, mas o estudo dos meios e procedimentos de comunicação dentro dos ambientes de cultura popular, e tem forte ligação com o folclore, ou seja, os conhecimentos repassados pela tradição por meio da oralidade.

perseguição a artistas e intelectuais após o Decreto AI-5. A Folkcomunicação advém de um contexto sócio-político de repressão, baixa escolaridade da população e menor acesso aos bens culturais e meios; produtos de comunicação relegados a uma elite econômica, tais como jornais, revistas, literatura, TV, cinema e teatro. Mas, da proposta inicial à contemporaneidade, estudiosos deram prosseguimento às ideias de Luiz Beltrão e, desse modo, a Folkcomunicação passou por metamorfoses e continua produzindo desdobramentos teórico-metodológicos, reconfigurando-se na dinâmica dos processos socioculturais e comunicacionais, ganhando contornos e nuances conforme seus objetos de pesquisa.

Seguindo o legado beltraniano, o professor José Marques de Melo (2013, p. 515), potencializa o pensamento de Beltrão, ratificando seu respeito pela riqueza comunicacional da oralidade e diz:

O discurso folclórico, em toda sua complexidade, não abrange apenas a palavra, mas também meios comportamentais e expressões não verbais e até mitos e ritos que, vindos de um passado longínquo, assumem significados novos e atuais, graças à dinâmica da Folkcomunicação.

Marques de Melo (2013, p. 515) acredita que “[...] a comunicação é considerada a chave para o entendimento das relações entre a cultura popular e as outras culturas, como a clássica e a de massa”. O pesquisador defende que deve haver um maior engajamento por parte dos pesquisadores nos ambientes comunicacionais internos da cultura popular, uma vez que é somente pela comunicação informal que a comunicação de massa (ou midiática) alcança *status* de eficiência.

Cristina Schmidt (2008) destaca que, embora seja natural em sociedades modernas o padrão cultural/comportamental das classes dominantes ser apresentado como ideal nas relações cotidianas, é impossível as culturas não se desenvolverem e/ou se inter-relacionarem por padrões de modelação, se apropriando em alguma medida de instrumentos de expressividades culturais distintas. Neste sentido, até mesmo as classes dominantes podem sofrer influências das camadas populares e vice-versa. “As manifestações populares nascem das primeiras necessidades de trocas simbólicas e materiais, a partir das condições ofertadas pela natureza e adequadas pelas necessidades dos indivíduos” (SCHMIDT, 2008, apud MENEZES, 2019, p. 47).

Para Schmidt, a linguagem folclórica referida por Beltrão se refere às expressividades do dia a dia frente aos mais diversos segmentos da vida cotidiana, “espaços físicos, simbólicos e imaginários”. Especialmente nos ambientes de cultura popular. “É nesse sentido que os estudos em Folkcomunicação são realizados, nos processos comunicacionais dos grupos

populares que não têm inserção na cultura erudita e tão pouco na cultura midiática” (SCHMIDT, 2008, p. 8).

A Folkcomunicação é, portanto, um campo científico contra-hegemônico e caminha na busca por aquilo que Santos (2006) chamou de “desmistificação do conhecimento”, pois ela supera o paradigma pragmático que funda a origem das teorias da comunicação, agregando ecologia de saberes para adentrar com alteridade a essência das expressividades comunicacionais e culturais populares.

Marques de Melo (1998), afirma que na época em que Beltrão propõe o conceito da Folkcomunicação, florescia o pensamento de que o conhecimento e método científicos da Europa e dos Estados Unidos não eram suficientes e/ou apropriados para apresentar e analisar as questões sociais da realidade brasileira e da América Latina. Frente a essas inconsistências, era urgente buscar alternativas dialógicas que pudessem abrir novos caminhos intelectuais para promover um novo pensamento científico, descolonizado.

Ao adotar esse pressuposto caminha-se em direção ao enfrentamento de modelos científicos engessados, cristalizados em paradigmas redutores e funcionalistas, forjados por coletivos intelectuais hegemônicos, o que chamo de “conceitos norteadores (portanto, do Norte)” em Menezes (2019, p. 48). A partir deste novo movimento epistemológico, vislumbra-se a possibilidade de novos olhares para os fenômenos do mundo, especialmente em sua dimensão simbólica. Uma “Epistemologia do Sul” (SANTOS, 2006), de um sul global. Esta perspectiva vai ao encontro da visão weberiana que também adoto nesta pesquisa, o Compreensivismo<sup>22</sup>.

No aspecto sociocultural podemos dizer que a crença no Corpo Santo, mesmo tendo sua fundação no campo simbólico, afeta o cotidiano dos devotos de Terra Preta, orientando seu *habitus*<sup>23</sup>: rituais próprios, palavreado peculiar, organização social do trabalho, relações comunitárias, estratégias de caça e pesca, vestimentas, etc. Todo esse cabedal ideológico e comportamental gira em torno da crença e subserviência ao Corpo Santo, entidade pela qual os

---

22 Isto porque, por meio dessa tessitura, leva-se em consideração não somente os determinismos metodológicos, outrora fundamentais para a investigação científica, mas também, e principalmente, a valorização dos sujeitos da pesquisa e a imersão do pesquisador como agente direto e indireto da pesquisa. Leva-se em conta, portanto, a experiência vivida na construção do conhecimento sobre o objeto pesquisado. Enquanto clássicos do positivismo como Durkheim, Spencer, Merton e Parsons entendem a sociedade e suas organizações como um sistema unificado, e em certo sentido, harmônico e coerente, a sociologia compreensiva de Weber busca uma conceituação subjetiva da ação social, baseando-se em critérios internos dos indivíduos participantes da sociedade e também na afirmação de que os seres humanos são diretamente conscientes de suas ações (MENEZES, 2019, p. 49).

23 Termo utilizado por Pierre Bourdieu (2007). Para o sociólogo francês, o *habitus* é um conjunto de procedimentos socialmente estruturados e estruturantes, capaz de organizar o comportamento social e o pensamento simbólico de determinados grupos sociais e influenciar outros tantos (MENEZES, 2019, p. 49).

ribeirinhos devotos se sentem assistidos e protegidos. “Logo, entendo que um estudo voltado à compreensão de um universo simbólico comunicacional [voltado ao relacionamento com o sagrado] não pode passar imune à observação sensível dessas variantes” (MENEZES, 2019, p. 49).

## 2.2 COMPLEXIDADE, COMUNICAÇÃO E CULTURA

Considerando a abordagem multiangular do contexto observado no estudo de campo, convém destacarmos algumas considerações acerca do pensamento complexo (Teoria da Complexidade), afinal, tratamos da comunicação como objeto macro de estudo, e a comunicação não se basta sozinha, está sempre em diálogo com outros problemas e/ou áreas do saber pela sua natureza complexa, como assinala Martins (2021, p. 96):

Os Estudos da Comunicação são naturalmente interdisciplinares; trata-se de uma área do conhecimento relativamente jovem que, para se constituir, bebe continuamente nas fontes da Sociologia, da Antropologia, da Semiótica, da História, da Psicanálise etc., disciplinas estas que abastecem também os estudos do imaginário.

Sendo assim, optou-se por uma narrativa transversal para elucidar as contingências socioambientais, religiosas e culturais que cercam o Corpo Santo. Conhecer o humano não é separá-lo do universo, mas situá-lo nele. Assim, todo conhecimento, para ser pertinente, deve contextualizar seu objeto. “Quem somos nós? É inseparável, de, onde estamos? De onde viemos? Para onde vamos?” (MORIN, 2003a, p. 37).

Assim, enfatizo que a Amazônia é um ambiente complexificado e mediado por multiplicidades socioculturais, na tensão entre sistemas hegemônicos e não hegemônicos, reconfigurando-se em redes de interdependências comunicacionais. Por isso, é fundamental promovermos uma discussão crítica e dialógica para revigorarmos as abordagens sobre a região. Fomentando a descolonização de suas representações, em busca de outras epistemologias para nos aproximarmos sem preconceitos de suas pluralidades sociais, culturais, religiosas e ambientais (MENEZES, 2019, p. 36).

Segundo Morin (2010), a teia complexa não considera um objeto de estudo de forma isolada. Logo, seria incoerente desenvolver este trabalho apenas concentrando nosso olhar científico na identificação dos traços folkcomunicacionais da experiência simbólica dos moradores de Terra Preta. É imprescindível para a pesquisa apontar os elementos folkcomunicacionais que circundam o Corpo Santo, porém, torna-se igualmente necessário inserir esta rede de comunicação popular contra hegemônica em um contexto observacional mais amplo.

Morin acredita que durante um longo período o conhecimento isolou e desuniu seus objetos dos seus contextos naturais e da conjuntura maior da qual fazem parte. O pesquisador afirma que há a necessidade de colocar em diálogo um conhecimento particular, ou seja, inseri-lo em seu contexto e em seu conjunto. “Todo conhecimento constitui, ao mesmo tempo, uma tradução e uma reconstrução, a partir de sinais, signos, símbolos, sob a forma de representações, ideias, teorias, discursos [...]” (MORIN, 2006, p. 24).

Não por acaso, Morin (2003a) propõe que o desenvolvimento do pensamento complexo passe a ocupar os currículos das escolas pelo mundo afora. O autor acredita que é necessário passar por uma reforma do pensamento por meio do ensino transdisciplinar, capaz de formar cidadãos planetários, solidários e éticos, aptos a enfrentar os desafios dos tempos atuais, por meio, sobretudo, da compreensão e avaliação complexa dos fenômenos.

O pensamento morraniano correlaciona cosmos, organismo (s) e ambiente (s), onde nesta perspectiva epistemológica o contexto tem papel imprescindível. Corroborando com este pensamento, Centeno (2009) à luz dos estudos de Bateson (1991) acerca da multidisciplinaridade da comunicação, ressalva a importância da reunião de diversos elementos contextuais na apreensão plural de um objeto de estudo:

Observar o mundo atendendo às coisas é uma deformação sustentada pela linguagem. A visão correta é aquela que atende às relações dinâmicas que determinam o crescimento. Vivemos num mundo feito unicamente de relações. Essas são “o padrão que liga” todas as coisas vivas [...]. O indivíduo não pode ser considerado como uma entidade separada do ambiente. Ele é o resultado da relação com o ambiente, e é precisamente o estudo das relações que nos permite compreender a ação do indivíduo, já que a sua ação se desenrola sempre num contexto. Colocar a questão sobre “o padrão que liga” é afirmar que toda a comunicação necessita de um contexto, que sem este não há sentido e que os contextos só têm sentido porque se inserem numa classificação de contextos, formando outros (CENTENO, 2009, p. 98).

E é por conta da inobservância desses contextos (que fragmenta e reduz o aprofundamento do conhecimento sobre os fenômenos) que Edgar Morin (2003a) afirma que há uma inadequação cada vez mais ampla, profunda e grave entre os saberes separados, fragmentados, compartimentados entre disciplinas, e por outro lado, realidades ou problemas cada vez mais pluridisciplinares, transversais, multidimensionais, transnacionais, globais, planetários. Assim, o autor considera que o nosso conhecimento é fragmentado em áreas específicas, e, portanto, não temos visão do todo.

A este processo, denomina-se hiperespecialização, que impede de ver o global que ela fragmenta em parcelas, bem como o essencial, que ela dilui. Sabendo-se ainda que os problemas essenciais nunca são parceláveis, e que os problemas globais são cada vez mais essenciais, é

que se faz necessário contextualizar o conhecimento obtido. O costume por buscar a compreensão e resolução dos problemas por meio de alternativas objetificadas e utilitaristas, impede o ser humano de desenvolver sua sensibilidade e alargamento do pensamento na direção do simbólico intangível, ou seja, da capacidade natural que o espírito tem de aprender “o que é tecido junto”, isto é, o complexo, e assim o impede de contextualizá-lo.

Desta forma, Morin (2003a) considera que o desafio da globalidade é também um desafio da complexidade. Logo, segundo ele, a inteligência que só sabe separar fragmenta o complexo do mundo em pedaços separados, fraciona os problemas, unidimensionaliza o multidimensional. Atrofia as possibilidades de compreensão e de reflexão, eliminando as oportunidades de um julgamento corretivo ou de uma visão em longo prazo.

Todo conhecimento constitui, ao mesmo tempo, uma tradução e uma reconstrução, a partir de sinais, signos, símbolos, sob a forma de representações, ideias, teorias, discursos. A organização dos conhecimentos é realizada em função de princípios e regras; comporta operações de ligação (conjunção, inclusão, implicação) e de separação (diferenciação, oposição, seleção, exclusão). O processo é circular, passando da separação à ligação, da ligação à separação, e, além disso, da análise à síntese, da síntese à análise. Ou seja: o conhecimento comporta, ao mesmo tempo, separação e ligação, análise e síntese (MORIN, 2003a, p. 24).

Por meio da perspectiva totalizante, e nunca redutora, sobre o conhecimento das coisas é que a complexidade do pensamento nos apresenta a possibilidade de compreender os mitos, de acreditar e aceitar os sonhos quando da busca pela ciência, que nos possibilitará, certamente, o entendimento e abertura a respeito daquilo que é da religião e aquilo que é da religiosidade, sem cairmos na cilada do maniqueísmo, e tampouco, na alienação das doutrinas religiosas ou em uma eventual prisão pelos mitos ou pelos sonhos (onde a imaginação ganha força e latência).

A busca pela significância das coisas do mundo deve ser sempre uma atitude complexa, dialógica e polissêmica, que ponha em conflito e convergência os operadores do conhecimento na mente humana: a compreensão e a explicação. Sem a devida serenidade cognitiva e a disposição para apreender os mitos, símbolos e ritos que estruturam e movimentam nossas formas de linguagem, expressão e comunicação, ficaremos sempre à margem do conhecimento totalizante, reféns de um saber mutilado.

Compreensão e explicação podem e devem controlar-se, completar-se (sem, contudo, eliminar os seus antagonismos) e remeter-se uma à outra num círculo construtivo de conhecimento. A explicação não saberia, finalmente, explicar-se a si mesma (os *explicanda* são inexplicáveis); a compreensão não saberia compreender-se a si mesma (os *compreenda* são incompreensíveis); mas ambas podem ajudar a conhecer-se. Enfim, sem que se possa constituir um “metanível” que as “supere”, pode-se imaginar uma conjugação estratégica das duas e uma correção mútua (MORIN, 2015, p. 167).

Seguindo o pressuposto de Morin (2003b), é possível dizer que em relação a expressividade simbólica das populações tradicionais amazônicas no cenário científico exógeno, culturalmente, a visão utilitária (“estado prosaico”) e fragmentada ainda se sobrepõe às sensibilidades de uma visão poética (latente entre grupos sociais marginalizados). Haja vista que na concepção morrianiana, o “estado poético” elucidada e evidencia as intersubjetividades desses grupos.

Vivemos o estado prosaico, em situação utilitária e funcional, nas atividades destinadas à sobrevivência, a ganhar a vida, no trabalho submetido, monótono, fragmentado, na ausência e no relacionamento da afetividade. O estado poético é um estado de emoção, de afetividade, realmente um estado de espírito. Alcançamos, a partir de um certo limite de intensidade na participação, a excitação, o prazer. Esse estado pode ser alcançado na relação com o outro, na relação comunitária, na relação imaginária ou estética (MORIN, 2003b, p. 136).

A partir desta perspectiva multifacetada, minha pesquisa anterior foi a campo para investigar as evidências folkcomunicacionais do lugar e apreender a constituição da cadeia comunicativa envolta à existência simbólica do Corpo Santo na vida dos ribeirinhos do Lago do Mamiá, e registrou suas primeiras impressões etnográficas:

Durante os primeiros contatos com a comunidade, naturalmente, foi observado primeiramente os ambientes de *folk* do lugar, as lideranças [agentefolkcomunicadores] e os instrumentos físicos representativos de uma organização social organizada a partir de sistemas de comunicação artesanais eficazes à difusão e compreensão das principais mensagens construídas a partir destes sistemas e diluídas inteligivelmente pela sua audiência. Feita a observação e constatação da cultura *folk* na comunidade Terra Preta, a partir do primeiro contato com a comunidade, as variantes sociais passaram a ser observadas e anotadas com base em conversas informais com os mais velhos (MENEZES, 2019, p. 50).

Durante a segunda visita à comunidade, observei um fato inusitado. No espaço de um ano, o alcance da “presença do Corpo Santo” já havia se alastrado por outras comunidades do Lago do Mamiá, e não mais apenas em Terra Preta, sua comunidade de referência e onde tinha a maior concentração de devotos. E isso se deu por um fator intangível, como detalhado abaixo:

Durante o trabalho de campo (em 2018), identificamos oito famílias residentes na comunidade Terra Preta, atualmente, espalhadas por outras comunidades (Uruburetama, Laranjal, Jacaré e Monte Sião). No espaço de um ano, Terra Preta teve seu território reduzido por conta dos deslizamentos de terra (comuns na região) fazendo com que os habitantes precisem sair. O lugar, Terra Preta, ainda está lá, mas a comunidade, não. As pessoas saíram do local diante da ação das erosões de terras. Contudo, o lugar e a comunidade continuam sendo lembrados por todos os seus (ex) moradores que mantem vivos os laços de amizade [e fé]. O que os mantém unidos é

a crença no Corpo Santo, o único que “continua lá”. Curiosamente, a capela construída em sua homenagem permanece na comunidade apesar da erosão; intacta, e justamente à margem do misterioso Lago do Mamiá (MENEZES, 2019, p. 89).

Isso impactou decisivamente o cronograma investigativo de apuração da pesquisa, pois tive que fazer novos arranjos de visitação para identificar os crentes no Corpo Santo em comunidades vizinhas por onde eu ainda não havia passado. A partir deste novo itinerário fui identificando os devotos de Terra Preta radicados em outras comunidades sem grandes problemas e percebi que mesmo distante fisicamente da convivência cotidiana em Terra Preta, os devotos permaneciam irmanados por sua fé na entidade, mantendo suas práticas devocionais e relações comunitárias.

É evidente que o fator cultural é importante na estruturação do *modus operandi* de qualquer grupo social. No entanto, por questões teórico-metodológicas não aprofundaremos a discussão conceitual sobre cultura, uma vez que seu conceito é bastante difuso, e, às vezes, controverso, posto que é um campo multidisciplinar do saber e as disciplinas utilizam-se de maneiras distintas para apreendê-lo e representá-lo. E por conta disso, também destaquei algumas aproximações teóricas para pontuar a base conceitual mais pertinente aos objetivos desta pesquisa em face do entendimento dos traços culturais mais evidentes no culto ao Corpo Santo.

Acredito que quando mergulhamos em uma investigação sobre o comportamento humano, torna-se imprescindível observar a questão cultural em que seu objeto de estudo está imerso. Cuche (2012) ressalva que a reflexão sobre a cultura é um compromisso fundamental à investigação científica nas ciências humanas e sociais. Somente por meio da experiência cultural é que os sujeitos podem transformar a natureza, criando diversos códigos de linguagem e sentido para eles.

Geertz (2008) e Laraia (2007), interpretam a cultura como um sistema simbólico cheio de conjunturas e arranjos sociais, onde linguagem, ciência, relações econômicas, religião e vários outros segmentos estão dispostos. Esses segmentos estão fadados a se relacionar, de forma harmônica ou não, mas indissociavelmente, se cruzarão mutuamente em uma ou outra direção, podendo muitas vezes sofrer hibridizações, tensões ou conflitos.

Para os autores, o ser humano imerso em uma cultura está amarrado a uma teia infinita de significados, que ele mesmo teceu (de forma consciente ou inconsciente). Esse entendimento sobre cultura aponta para uma concepção científica não experimental, um conceito onde não se privilegia a constituição de leis, ou seja, defende uma ciência interpretativa, à procura de significados e sentidos. Dessa forma, a identidade cultural torna-se um processo independente

múltiplo e em constante transformação, alheio a qualquer necessidade impositiva, vinda de qualquer instância de poder; seja de autoridade política, social ou religiosa.

Na perspectiva folkcomunicação, tradicionalmente a noção de cultura transita entre popular, erudita e massiva (ou midiática). A cultura popular é associada aos costumes e tradições do povo e ocorre de forma espontânea pelo grupo social que a produz. Normalmente, é transmitida de maneira oral ou de alguma outra forma simples e acessível. De modo geral, pressupõe-se estar relacionada às camadas economicamente mais baixas da sociedade. A cultura erudita está associada a um pensamento mais crítico, elaborado e elitizado da sociedade. É relacionada às classes economicamente mais elevadas da sociedade, aos estudiosos acadêmicos e intelectuais. Em relação à cultura de massa, pressupõe-se ser elaborada e reproduzida pela indústria cultural, propagada pelos meios de comunicação massivos (mídia), dirigindo-se à população em geral (a massa), normalmente com o objetivo de impor padrões de consumo (BELTRÃO, 1980, 2004; BENJAMIN, 2000; MARQUES DE MELO, 2001; AMPHILO, 2010 apud LOPES, 2021, p. 23).

Em relação ao termo “marginalizado” utilizado por Beltrão (1980) para identificar as populações *folk* e alicerçar as bases de sua teoria, observou-se no primeiro estudo que o termo também se aplica aos comunitários da região do Lago do Mamiá, no sentido religioso, social e geográfico.

As igrejas católicas [e evangélicas] da cidade de Coari não reconhecem a legitimidade do Corpo Santo e suas práticas, logo, seus seguidores (apesar de se assumirem católicos) deixam de frequentar seus ambientes religiosos institucionalizados quando estão na sede do município. Dessa forma, preferem professar sua fé na própria comunidade, criando seus próprios rituais litúrgicos e sua própria religiosidade a partir de uma postura transgressora e de uma cultura de resistência (MENEZES, 2019, p. 51).

E sigo afirmando que:

Socialmente, há um distanciamento dos moradores da cidade em relação aos comunitários de Terra Preta [e do Lago do Mamiá em geral]. A maioria das pessoas (consultadas informalmente em contato de campo prévio) conhece, mas não reconhece o Corpo Santo como um instrumento [de fé ou] de religiosidade popular, tampouco, como um traço de sua doutrina erudita (catolicismo, protestantismo etc.). E por conta disso, nem sequer faz ideia do que realmente acontece na comunidade. No entanto, as conjecturas são as mais diversas e divagantes possíveis. Vão desde “um culto macabro aos mortos” à “adoração pagã satanista”. “[...] nem conheço esse pessoal. Só sei que existe esse negócio aí. Meu pai é que conhecia esse pessoal de lá. Até hoje compro carne de caça de um conhecido dele lá do Mamiá que de vez em quando vende carne de caça ali no mercado. Mas não puxo muito assunto com ele não, sabe? Essas coisas é melhor deixar quieto, não é”? Pois é.... [...]” (RAIMUNDO DE SOUZA, 2018 apud MENEZES, 2019, p. 51).

Geograficamente, a comunidade de Terra Preta (assim como todas do Lago do Mamiá) fica muito distante da cidade de Coari, que é o centro urbano mais próximo e corresponde à sua

jurisdição. O principal meio de transporte dos ribeirinhos para se locomover em sua localidade e/ou até a cidade é a canoa de motor rabeta – o menor, mais compacto e mais leve da categoria motores de popa - de baixa velocidade (potência de 5/2hp em sua maioria). Nesse tipo de embarcação a viagem até a cidade costuma durar 16 horas. Se utilizar um bote de alumínio (que utilizei na minha excursão) com um motor de popa de 15hp o tempo estimado diminui para 12 horas.

O problema é que não é só pela distância que a maioria das pessoas, exceto claro, os moradores de Terra Preta, não gosta de ir àquela região. A motivação aqui também é simbólica/folclórica. O folclore local diz que quem se aventurar a adentrar aquela comunidade pode ficar encantado<sup>24</sup> e nunca mais voltar. Pode simplesmente sumir na floresta ou nas águas negras do Lago do Mamiá, pois é o Corpo Santo que protege o lugar de invasores e os pune, principalmente, quando se aproximam com o intuito de roubar as oferendas dos ex-votos (MENEZES, 2019, p. 51).

Os devotos desmentem as histórias de sumiços e encantamentos. Mas em relação à onipresença da entidade, todos afirmam com veemência que é “a mais pura verdade”. De fato, os moradores de Terra Preta crentes no Corpo Santo não costumam receber muitas visitas e também não gostam de visitar a cidade, a não ser que seja uma extrema necessidade. A região é rica em espécies de peixe e animais silvestres como paca, caititu, queixada, pato, anta etc). Além disso, o solo também é propício à plantação de banana, hortaliças, melancia, açaí e outros.

Todos esses recursos têm sua sazonalidade, mas segundo os comunitários, sua fé no Corpo Santo sempre provê um amparo nas horas de escassez. Esses períodos inclusive, são os mais férteis para a proliferação de ex-votos por parte dos fiéis locais, segundo seu João Moreira. “Nessas horas é ele [o Corpo Santo] que segura a gente aqui” (MOREIRA, 2018).

### 2.3 NAVEGANDO PELO IMAGINÁRIO

Assim como os rios amazônicos, o imaginário pode apresentar caminhos sinuosos. Alguns destes caminhos podem ser até intransponíveis para alguns, como também acessíveis e reveladores para outros, a depender do quanto cada um estará disposto a entregar-se e envolver-se (de corpo e alma) na aventura simbólica do ato de existir. Durand (2012, p. 18) assevera que o imaginário é “[...] o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital

---

24 Termo utilizado pelos ribeirinhos amazonenses como sinônimo de “enfeitiçado”.

pensado [e o não pensado] do *Homo sapiens* [e] aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano”.

Durand acredita que a imagem vem antes do conceito e que o imaginário funda a razão. Logo, o imaginário não vive em um mundo paralelo, pois ele é a substância daquilo que é real, e, portanto, coabita a racionalização do pensamento. Dessa forma, tudo o que comunica, todos os signos de linguagem dispostos no mundo, todo texto comunicacional (oral, gestual, sonoro, imagético) está fatalmente impregnado de estruturas hipertextuais determinantes, as imagens simbólicas. Segundo Jean-Jacques Wunenburger (2007), “o imaginário é inseparável dos grandes símbolos e mitos [que orientam a razão]”.

Os enunciados e quadros de um imaginário veem-se substituídos e modificados pelas referências coletivas (dogmas religiosos, credos políticos, crenças coletivas sobre a história, ideologias sociais etc.) que atuam conferindo-lhes uma credibilidade e uma autenticidade suplementares (WUNENBURGER, 2007, p. 44).

Isso se dá porque o imaginário não está dissociado da cultura. Vejamos o mito, que é uma narrativa simbólica fundante; seu papel é fundamentalmente dar sentido ao cotidiano prático dos seres humanos. As narrativas míticas habitam a psique humana e a inunda de imagens simbólicas que ajudam a organizar seus pensamentos/comportamentos e situar-se nos espaços culturais e no mundo a sua volta. Neste movimento, subjetividade e objetividade se relacionam complexamente.

Na perspectiva de Morin (2015) a relação entre o cosmos e o vivido resulta nas seguintes instâncias: a ordem, a organização e a desordem. Sequência essencial ao pensamento complexo e que dá movimento às imagens. Para o autor, esses movimentos não só constituem o imaginário através de relações simbólicas, mas o definem como ativo, dotado de sentido e de força.

Da mesma forma, Fantinel (2021, p. 18) assegura que Durand não divorcia o imaginário da razão e destaca a contribuição do pensamento poético e da imaginação para o pensamento científico:

Em seu processo científico, Durand valoriza o simbólico sem interditar o pensamento racional. Segue Bachelard ao permitir que imaginação, devaneios imaginativos e pensamentos poéticos enriqueçam o estudo e a pesquisa. Essa aptidão imaginante é própria da complexidade do *homo sapiens-demens* observado por Morin (2005), para quem o sujeito é constituído não apenas por razão, mas também pela imaginação cognitiva derivada dos teores *demens*, *ludens* e *mythologicus*. O indivíduo seria dual (mas não dividido), mediando constantemente suas próprias dimensões física/metafísica, natural/metanatural, cultural/metacultural.

Gilbert Durand é o fundador das pesquisas sobre o imaginário. Ele preocupou-se em elaborar ferramentas para investigar e compreender as conformações de imagens próprias a fundadores singulares. Sua fortuna crítica transversal acerca do estudo dos mitos e os símbolos convida inúmeras disciplinas e pode ser estudada sob várias perspectivas na busca da reabilitação do imaginário.

Neste trabalho, procuro compreender o simbolismo do Corpo Santo a partir das narrativas coletadas junto aos moradores mais velhos da região, cujas memórias são mais antigas, mais próximas no tempo do início da crença, postulando que nelas é possível detectar origens míticas do fenômeno. Essas origens podem ser aferidas a partir de suas pistas deixadas nas narrativas, pistas estas que indicam as bases inconscientes do imaginário.

Para Durand (2012), o *schème* se encontra num nível profundo, inconsciente, das imagens simbólicas que se organizam em mitos. Sobre a relação entre *schèmes* e imagens simbólicas na TGI, Martins (2022) explica que:

são marcas deixadas no cérebro pelas experiências dos gestos do corpo a partir dos reflexos dominantes. Os reflexos dominantes se resumem a três: postural (tendência humana a assumir a posição bípede), de engolimento (descida digestiva) e rítmico (notadamente, a rítmica sexual). Estes gestos dominantes inibem ou retardam outros que se apresentem concomitantemente. Eles se engramam numa experiência com os gestos inconscientes sensório- motores e com as representações do mundo – o resultado deste engramamento são os *schèmes* que são traduzidos por imagens simbólicas.

Em Durand, as imagens simbólicas são potências e valem por sua força, e é a partir do estudo da transitividade e/ou motivações dessas imagens que conseguimos mapear, organizar em estruturas e compreender o seu trajeto antropológico, uma vez afetado pelas pulsões subjetivas e objetivas (do corpo biológico, formação da razão e da imaginação) da experiência humana em sociedade. Durand (2012) nos esclarece ainda como pode se formar o imaginário em uma dada cultura. Mas esse entendimento só nos chega à mente se entendermos a cultura de uma forma não hierarquizada, uma cultura manifesta em vários espaços e passível de diversas hibridizações. E é nesta atmosfera de polarizações e dinamismos que somos constituídos enquanto indivíduos imaginantes e isso compõe o nosso trajeto antropológico, que nada mais é do que o incessante intercâmbio existente, ao nível do imaginário, entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social.

Também podemos compreender o imaginário durandiano pelo semantismo e/ou nas figuras de linguagem, pois a noção de imaginário de Durand (2004, 2012) se refere não só ao conjunto de imagens existentes no mundo, mas também como essas imagens se relacionam

entre si para promover o sentido das coisas e elaborar o cabedal intelectual do ser humano, sua capacidade de percepção, sensibilização e aprendizado. Logo, é o movimento do simbolismo que organiza o nosso capital pensado e vivido. Conforme Durand, “é o dinamismo das imagens, o ‘sentido’ figurado que importa, portanto, antes de tudo para a decifração não só dos símbolos, como também de certos signos sobrecarregados de semantismo e do sentido próprio dos conceitos” (DURAND, 2012, p. 135).

No trajeto antropológico sugerido por Durand, o caminho da produção de sentido ocorre a partir de intimações do meio cósmico e social. Não podemos, portanto, atribuir a um ou a outro polo a predominância irrestrita deste trajeto. O imaginário (assim como o indivíduo humano) é forjado nessa trajetividade complexa que integra idas e vindas em constante interação. O coletivo e o individual (aspirações do sujeito e meio sociocultural) estarão sempre em diálogo interrelacional (ora convergente e ora divergente), mas jamais apartados. E é nesta encruzilhada que o imaginário se assenta, como promotor/orientador dessas correlações indissociáveis.

Portanto, a interrelação destes dois polos (meio cósmico e social) produz as imagens simbólicas, que, segundo Durand (2012) se organizam a partir de dois regimes macro – diurno e noturno – que comandam outros três regimes (ou estruturas figurativas): heroico, místico e dramático. Estes representam a diversidade de formas em que as imagens simbólicas se apresentam e se organizam. E essas diversas formas é que compõem as entradas do imaginário.

Me atendo aqui às três estruturas descritas por Durand (2012) porque são a elas que se atrelam de modo direto os princípios de explicação ou de justificação lógicos que serão úteis no momento de realizar a leitura simbólica das narrativas coletadas.

A estrutura heroica está na base de figurações engramadas pela dominante reflexa postural, pela tendência de o ser humano se colocar na posição bípede. Nessa tendência à elevação, surgem os grandes símbolos ascensionais, também os espetaculares, já que a elevação implica o deslocamento em direção à luz, e diairéticos, uma vez que a luminosidade permite a distinção, o julgamento. A lógica aqui é a da antítese: oposição, distinção, análise. A ascensão se opõe à queda e a luz se opõe às trevas. Os esquemas verbais são distinguir, separar em oposição a misturar, subir em oposição a cair.

Na estrutura mística, derivada do reflexo dominante digestivo, a queda ganha outros significados, mais apaziguadores. Seu simbolismo é convertido em descida e o abismo é eufemizado para a figuração da taça (interiorização). Estão presentes imagens quentes, de calor, e sugere a ideia de nutrição. Nesta estrutura, os símbolos que mais se destacam são os símbolos de inversão (o feminino, a mãe, o ventre, o centro). Diferente da estrutura heroica (busca pela

ascensão clarificante por meio do gládio com as trevas e profundezas), a estrutura mística combate as angústias do mundo por meio da oposição à transcendência esquizomórfica e busca refúgio no acolhimento, no mergulho à intimidade e à calma. A estrutura mística abriga, assim, a ação fusional, expressa pelos esquemas verbais confundir, descer, possuir, penetrar.

Já na estrutura dramática das imagens vemos sobressair a ideia de adição (juntar, somar), impulsionada pelo reflexo copulativo (sexual). Traz consigo as passagens cíclicas da vida, os ritmos e a regressão/progressão (retorno ao passado ou ao futuro). Busca-se uma constância cíclica na passagem do tempo. Dessa forma, o tempo não tem começo nem fim, não é linear, mas obedece a um eterno retorno. A noite se torna uma promessa do amanhã. A morte não é entendida como um fim, mas como um recomeço. Existe uma intenção de equilibrar os contrários, mantendo uma dialética que salvaguarda as distinções e as oposições. Temos no *oroboros*<sup>25</sup> e na roda seus símbolos mais representativos. O esquema verbal desta estrutura é ligar, amadurecer/progredir, voltar/recensar.

São, portanto, essas estruturas que fundamentam e organizam a TGI. E é a partir de sua observação sensível que Durand mapeia e orienta a busca pelo trajeto do sentido com base nas diversas transformações e movimentações culturais. O imaginário habita as profundezas de nossa imaginação e forma a base de todo comportamento humano. Ele perpassa todas as civilizações e culturas ajudando-as a significar (e ressignificar) o mundo à sua volta ou o seu mundo em particular. Por isso, padrões locais e globais são criados, assimilados e transformados num ciclo infinito de figurações e produção de imagens, desde os tempos mais remotos. Por ser dinâmico, o imaginário pode protagonizar diversas transformações por meio do tensionamento cósmico e social e esse processo é muitas vezes orientado por antagonismos promovidos pelos mais distintos fatores que compõem a experiência humana na Terra: sobrevivência, morte, medo, religião, religiosidade, poder, marginalização, sonhos, desejos, instintos, prazer, dor etc.

### **2.3.1 Resistências do imaginário**

Em *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*, Durand (2004) introduz seu pensamento falando sobre as principais estéticas das imagens no ocidente (Império Bizantino e a Cristandade Romana), esclarecendo que ambas se desenvolveram de forma

---

25 Símbolo místico que representa a ideia de eterno retorno, infinito e/ou eternidade. É representado quase sempre por uma cobra ou dragão mordendo a própria cauda. O formato esférico do *oroboros* simboliza a constante evolução e movimento da vida.

antagônica. Enquanto o Império Bizantino se concentrou na transfiguração da imagem de Cristo, Roma firmou seu pensamento simbólico no culto e na representação da natureza em pinturas com motivos religiosos, o que promoveu um duplo efeito imagético.

O primeiro reduzia a presença humana nas imagens. O segundo facilitou a volta de entidades sagradas antropomórficas da antiga tradição pagã, uma vez que países de origem celta tomaram para si a reprodução da natureza em imagens religiosas, além de já terem um imaginário envolvido por divindades sagradas da natureza.

Isso posto, Durand (2004, p. 12) ressalta que o imaginário passou a ser excluído dos processos intelectuais a partir do século XVII. Isto porque o entendimento que se tinha sobre imaginário pelos intelectuais da época era de que se tratava de um delírio, sonho ou irrealdade. Mas aos poucos, como esclarece/refuta o autor e seus seguidores (nesta e em outras obras), essa concepção começou a mudar, deixando o *status* ficcional e passando a ocupar as esferas subjetivas do real vivido.

Durand (2004, p. 16-17) afirma que “[...] ao contrário de Kant, e graças à linguagem imaginária do mito, Platão admite uma via de acesso para as verdades indemonstráveis: a existência da alma, o além, a morte, os mistérios do amor [...]”. E é aí, onde a racionalidade não consegue penetrar, que a “imagem mítica fala diretamente à alma”. A imagem foi tema de disputas teóricas e divergências na Reforma e Contrarreforma, e depois da “guerra das religiões”, os princípios utopistas do imaginário, se viram compelidos a buscar “refúgio longe dos combates fratricidas das igrejas [...]” (DURAND, 2004, p. 26). Fato é que os estudos do imaginário subverteram todas as dificuldades e ainda hoje se mantém numa espécie de cultura de resistência científica, combatendo os totalitarismos e reducionismos epistemológicos sobre o poder simbólico da subjetividade e complexidade do pensamento.

A concepção de imaginário em Durand é essencialmente subjetiva e complexa. Para ele, o imaginário é muito mais do que um conjunto de imagens. Ele representa, sobretudo, um sistema interrelacional entre imagens e ideias que permite ao indivíduo humano conhecer a si mesmo e a perceber, representar e conceber o mundo à sua volta, como uma espécie de despertar do sujeito e sua consciência (inclusive da existência dos seus processos inconscientes) sobre os fenômenos.

A concepção de imaginário de Durand pode ser entendida como um guarda-chuva que reúne e dialoga com diferentes autores e estruturas de pensamento. Ele acredita que o imaginário é o guardião de todas as imagens do passado e daquelas que estão por vir ou que ainda podem ser produzidas. Durand (2004) afirma que o imaginário se forma num conector

obrigatório pelo qual se configura qualquer representação humana, ou seja, para ele o pensamento é forjado pelo e no imaginário.

A partir desta premissa, Durand entende que o imaginário é uma realidade indissociável ao comportamento humano e não apenas parte do onírico, pois ele precede a formulação do pensamento e a produção de seus instrumentos imagéticos representativos: signos, ritos, símbolos. No pensamento durandiano, a acepção sobre as representações humanas é produzida por mecanismos simbólicos e apresentada por epifanias. Assim, a produção de sentido não se restringe e apresenta um vasto campo de significação, operado por constantes transformações de visões de mundo e maneiras de se relacionar com ele.

Por isso, no campo da religiosidade, o imaginário tende a se manifestar de forma complexa (mais afluída ou velada), por processos conscientes e inconscientes, por envolver intersubjetividades, tradições orais e normativas culturais. Mas Durand vê nessa variação de visões de mundo uma maneira de implantar ordem na vida social, e por essa razão, os mitos trabalham como condutores de sentido.

A relação comunicacional e de religiosidade entre os comunitários de Terra Preta e o Corpo Santo é orgânica e/ou artesanal, conforme Beltrão (1980), embora seus ritos e práticas ex-votivas tenham aproximações com a doutrina do Catolicismo. Suas representações e identidade fogem a qualquer liturgia erudita/oficial da Igreja Católica, e os comunitários fazem questão de preservar seu culto em torno deste mito no campo da contra hegemonia religiosa.

Nota-se que o campo científico em que se assenta o estudo do Corpo Santo faz semelhança à obra de Durand quanto às resistências do imaginário, onde o autor discorre sobre a circulação e a propagação de imagens que resistiram à perseguição e às proibições de suas manifestações. Os franciscanos, monges não enclausurados, foram um dos propagadores de uma nova sensibilidade religiosa, iniciada com a estética da imagem santa que a arte bizantina perpetuaria por vários séculos. Os franciscanos instauraram a *devotio moderna*, ou seja, a devoção e transposição de imagens para os ministérios da fé.

Com alguma similaridade, os devotos do Corpo Santo também manifestam (com resistência e subversão) sua representatividade religiosa em imagens que remetem à identidade de sua fé cristã. No âmbito individual, porém, seu principal ritual devocional está enraizado na produção de imagens profanas para o cumprimento de ex-votos (gestos concretos, “pagamento de promessas”, sacrifícios, objetos). As oferendas ex-votivas ofertadas à sua entidade sagrada em tom de agradecimento pela graça alcançada ou para um pedido de proteção são realizadas dentro de um universo de cultura e religiosidade popular, fora dos dogmas institucionalizados da Igreja Católica.

Imagens subjetivas (que podem inclusive ser projetadas em objetos) são portadoras de sentido, templo dos afetos e das emoções. O iconoclasmo ocidental velado, porém ainda presente nas sociedades, esfria o calor dessa relação simbólica em nossa civilização, que ironicamente, se apresenta ao que parece, como “uma civilização grande produtora de imagens” (BARROS, 2008). O símbolo é uma imagem imanente de uma transcendência, e o iconoclasmo tenta refutar e invisibilizar essa potência.

Sobre as considerações durandianas a respeito das perseguições, dicotomias e reducionismos da iconoclastia, Barros (2008, p. 71) destaca que:

Temos, em grande parte por causa dos meios eletrônicos de comunicação, nos dias de hoje, uma explosão de imagens icônicas que já foram muito perseguidas na história ocidental. Gilbert Durand mapeia o iconoclasmo no Ocidente (DURAND, 1998, p. 10), começando pelo monoteísmo da Bíblia que, no livro do Êxodo, proíbe a criação de qualquer imagem como substituto para o divino. A esse iconoclasmo religioso uniu-se o método da verdade, baseado na lógica binária, herança socrática, que acolhe apenas dois valores, um falso e um verdadeiro. As dicotomias platônicas e o aristotelismo, postulando a experiência dos fatos e as certezas da lógica como única via de acesso à verdade, consolidaram o princípio da “exclusão de um terceiro” [...].

O imaginário é dotado de estruturas profundas onde são forjados os processos de simbolização do pensamento e a partir das variações das constelações de imagens e sua relação com o ambiente, os indivíduos humanos orientam seus diversos comportamentos. Por isso, todas as representações (sociais, religiosas, políticas...) tem seu fundamento primordial no campo simbólico, um percurso antropológico.

Assim como nos mitos arcaicos, as histórias e práticas em torno do Corpo Santo estão em constante atualização, por meio das narrativas orais a todas as gerações e sempre faz parte de um tempo presente, envolvido pelas influências culturais e sociais vigentes (processos de degradação) de uma realidade vivida aqui e agora. Por meio dessas asserções o homem é projetado no “grande tempo” (ELIADE, 1991), o que implica uma ruptura do tempo e do mundo que o cerca. E sendo assim, as representações e identidade sociorreligiosa e cultural da comunidade Terra Preta não segue uma ordem cronológica, mas sim, o grande tempo mítico de sua oralidade.

Conforme Mircea Eliade (1991, p. 56):

A recitação periódica dos mitos derruba os muros construídos pelas ilusões da existência profana. O mito reatualiza continuamente o Grande Tempo e dessa forma projeta quem o ouve a um plano sobre-humano e sobre-histórico que, entre outras coisas, proporciona a abordagem de uma realidade impossível de ser alcançada no plano da existência individual profana.

A partir de Durand (2004) essa dinâmica se revela com maior clareza ao observarmos os diferentes papéis que a imagem desempenha no imaginário moderno e pós-moderno. Um imaginário profético, baseado na crença e na moral, pairava na modernidade, sob uma atmosfera pautada na razão e no progresso, enquanto na pós-modernidade a imagem foi desassociada da filosofia profética e já não há a tão almejada projeção no futuro. Assim, as imagens do tempo presente são mais proeminentes, as distâncias objetivas são eliminadas e uma nova relação de tempo e espaço surge, e assim, as relações sociais são envolvidas em um contínuo de transformações simultâneas.

E no bojo destas transformações no curso do tempo, a cultura de resistência da religiosidade do Corpo Santo permaneceu (também se transformando e fortalecendo) e reencontra o comportamento mítico de seus ancestrais amazônicos, desde o início da colonização europeia na região, quando os nativos indígenas lutaram (na maior parte do tempo de forma indireta), apesar de terem sucumbido ao estupro cultural europeu, para manter vívido e/ou presente em sua cultura religiosa a presença de seus deuses e protetores sobrenaturais da floresta.

Não exatamente como as sociedades arcaicas amazônicas e ameríndias, mas com uma forte carga subversiva e transgressora, os comunitários de Terra Preta jamais permitiram que a religião hegemônica assumisse a origem e identidade da sua divindade, tomando-a para si e enquadrando-a em sua doutrina erudita institucionalizada. Mesmo com todo sincretismo religioso presente no culto ao Corpo Santo, suas práticas populares permanecem heterodoxas/subversivas e peculiares.

Não há aqui, portanto, uma tentativa de demarcar social e historicamente o comportamento sociorreligioso dos crentes do Corpo Santo, contudo, se admite que essas transformações do processo civilizador tem um potencial natural para acentuar traços da ancestralidade desses povos que nem sempre opera de forma consciente, como adverte Carl Gustav Jung (2011) em seus escritos sobre o inconsciente coletivo.

Portanto, todos os eventos e elementos retratados aqui fazem parte do imaginário dos devotos do Corpo Santo, da sua vivência simbólica, ou seja, seu capital pensado e vivido. Suas experiências e pensamentos, mesmo aqueles elementos que estão no plano da imaterialidade cultural, formam para os crentes no Corpo Santo, a identidade do que é real e os faz sentido.

Já no primeiro contato com os devotos de Terra Preta, foi possível compreender que, mesmo sem que um dos velhos da comunidade conte algo sobre o Corpo Santo ou ensine oralmente algum procedimento/comportamento devocional a um jovem, este irá desde muito cedo apreender e incorporar toda a espiritualidade ancestral que paira na atmosfera do lugar.

Pois tudo isso, antes de ser ambiental/social, já é real em seu inconsciente como uma espécie de herança.

Para Jung (2011), o inconsciente coletivo é real e incide determinantemente na maneira como nos relacionamos com o mundo, pois ele é uma forma dinâmica de estruturar e organizar as imagens. Afinal, trata-se de um conjunto de imagens primordiais (no sentido de “original”), essas imagens constituem o desenvolvimento mais primitivo da psique. O ambiente, portanto, apenas potencializa e/ou oportuniza a manifestação daquilo que já está embutido no inconsciente coletivo de cada indivíduo ou coletividade.

Portanto, a necessidade de pôr em diálogo essa herança imaginária é premente, pois o indivíduo humano está fadado à lapidação cultural (em todas as esferas da vida em sociedade) desde o seu nascimento. O afloramento e consolidação dessa ancestralidade simbólica vai depender do quanto seu grupo social vai provocar e/ou efetivar seu imaginário coletivo, memória arquetípica ou hereditária. Por isso, a relação dos devotos do Corpo Santo com o sagrado é terreno fértil para observarmos as diversas nuances do imaginário em diálogo com as diversas tensões e variantes culturais.

### **2.3.2 O sagrado na construção da identidade**

Conforme assinalou Mircea Eliade (2018), a relação entre o sagrado e o profano na experiência religiosa sempre se estabelece de modo complementar, nem sempre consensual, nem sempre tensional. Isto porque só é possível falar do sagrado em relação ao profano e vice-versa, como as duas experiências humanas através das quais o homem se posiciona em relação a si mesmo, com os outros e com o mundo.

Sendo assim, podemos afirmar que a religiosidade popular é um organismo complexo, e, que, requer atenção e perspicácia do pesquisador durante sua investigação/participação. É uma manifestação que emerge nas camadas mais pobres e/ou marginalizadas da sociedade, mas pode sofrer influências do meio social hegemônico. Não se apoia apenas na fé de determinado grupo em determinada coisa (física ou metafísica), como também nas interveniências políticas, econômicas, religiosas hegemônicas e culturais.

Convém, por outro lado, compreender essas interrelações como aportes alegóricos que ajudam na construção de imagens e símbolos que demarcam a identidade cultural de um grupo social e suas formas peculiares de comunicação com o plano simbólico e o meio sociocultural. As manifestações culturais não se dão de forma pura ou nata. É preciso um ponto de partida interrelacional que ocorre quase sempre nas estruturas hegemônicas convencionalmente

constituídas. No caso das práticas de religiosidade popular contemporâneas, essas expressividades religiosas (mesmo peculiares) tem seu radical na religião oficial, institucionalizada.

Em relação ao Corpo Santo, predomina a religião católica como base inspiradora de sua crença. Mas os eventos constituintes deste fenômeno, o tornam um culto<sup>26</sup> e não propriamente uma nova religião dissidente do Catolicismo. Seus seguidores não seguem uma liturgia determinada por nenhum líder religioso oficial instituído, com conhecimentos privilegiados e dogmas sistematizados para embasar uma doutrina religiosa como ocorre, obrigatoriamente, nas religiões e seitas. Em termos de constituição sociorreligiosa, o que há neste culto são lideranças orgânicas dentro do seu grupo social (os mais velhos) que por meio do compartilhamento de sua história de vida e expressividade religiosa individual influenciam, naturalmente, seus pares que já estão envolvidos à mesma atmosfera coletiva: ideais, desejos, condições geográficas e socioeconômicas.

No Corpo Santo as manifestações dos sujeitos não dependem da intervenção de agentes religiosos oficiais (padres, pastores, bispos, rabinos, mães ou pais-de-santo...), pois são os próprios crentes que definem suas ações e rituais. Contudo, o grupo rural da comunidade Terra Preta preserva hábitos do Cristianismo como a idealização e utilização de santos como interventores junto ao seu deus, acendimento de velas em situações devocionais e a ostentação de imagens de santo no mobiliário de suas casas (MENEZES, 2019).

Como advertem Beltrão (1980), mesmo sobrevivendo às margens dos contextos urbanos, os grupos sociais periféricos não deixam de sofrer influências do capital hegemônico. Da mesma forma, o público das grandes cidades também está passível de se apropriar de instrumentos da cultura rural ou das periferias do cenário urbano.

Trata-se de uma conjuntura processual, onde mesmo criando e mantendo um estilo de vida próprio, esses povos não passam imunes às interrelações com os grupos sociais hegemônicos, considerando o intercâmbio inevitável (mesmo que ocasional ou esporádico) com elementos de outra estrutura social religiosa. Contudo, apesar deste hibridismo sociocultural e religioso, é possível optar por uma cultura de resistência, a fim de conservar os conhecimentos adquiridos pela tradição oral e experiência simbólica ancestral, como o fizeram os moradores do Lago do Mamiá.

---

26 Do latim, *cultu*. No contexto litúrgico, um culto é um conjunto de atitudes ou ritos pelos quais um grupo de adoradores venera um ser (ou objeto) considerado sagrado. No catolicismo, a missa, é um exemplo de culto. Entre as religiões protestantes não existe um codinome para as reuniões de adoração nos templos e igrejas, este rito é apenas chamado de culto (FERREIRA, 1986, p. 508).

Nesta perspectiva, enquanto o sagrado aparece como uma revelação numinosa, isto é, como uma realidade divina, diferente da ordem comum das coisas, a partir de uma hierofania, o profano sugere o que está na superfície literal da realidade. Mas, o que parece uma oposição acaba revelando uma complementaridade necessária à sobrevivência da experiência religiosa no mundo contemporâneo. A experiência religiosa, neste caso, é vista aqui não apenas como uma opção devocional (católica, protestante, judaica etc), mas sim como resultado de uma relação com o universo simbólico das coisas.

Enquanto o sagrado pressupõe perenidade, potência, universalidade, memória ancestral e contemplação, o profano racionaliza estas características dessacralizando tudo em sua volta, apenas privilegiando a fruição efêmera das coisas, sublimando a relação entre o que pode ser dito e explicado e o que é apenas sentido/compreendido como algo divino. Deste modo, é possível produzir um texto que explique a experiência profana em todas as suas dimensões, mas não há discurso que possa dimensionar em toda a sua profundidade e complexidade a experiência com o sagrado porque este se apresenta sempre como radical e totalmente diferente de tudo aquilo que está no mundo representado das coisas (MARQUES, 2007, p. 126).

Em *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Eliade (2018, p. 26), acrescenta que:

Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa [como os ex-votos], e contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente: a pedra sagrada, árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, são-no justamente porque são hierofanias, porque mostram qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas o sagrado, o *gans andere*.

Desse modo, enquanto a experiência profana explica-se pela versão dos fatos que suportam a sua realidade sempre fragmentada, a experiência sagrada legitima-se pela credibilidade com que é vivida em sua totalidade, e só enquanto totalidade absoluta/atemporal. Ou seja, enquanto a experiência profana pode ser vivida por etapas, em tempos e espaços previamente delimitados, a experiência religiosa só pode ser vivida como única e singular não podendo jamais ser repetido e/ou medido seu tempo e espaço.

O que vem antes ou depois da experiência religiosa depende da capacidade de apreensão do homem que a vivencia, mas também do meio envolvente em que a experiência acontece. Recordamos, portanto, o pressuposto de Durand (2012) corroborado por Eliade (2018) de que tanto a história quanto a cultura podem influenciar na composição das duas modalidades da experiência, pois se entrelaçam na trama do imaginário.

Em termos beltranianos, os indivíduos que integram culturas marginalizadas isoladas (rurais e carentes em sua maioria) e consideradas como grupos tradicionais, historicamente,

teriam mais tendência a viver a experiência sagrada, enquanto que a experiência profana caracterizaria, mais habitualmente, o homem das sociedades modernas (hegemônicas) e urbanas.

Outro aspecto importante a ser destacado nesta dinâmica do entendimento do sagrado e a sua participação na construção identitária de grupos de religiosidade popular como os crentes do Corpo Santo é o fato de que é a experiência religiosa que ajuda o homem a suportar os conflitos cotidianos e a ultrapassá-los de uma forma tranquila e coerente, mesmo que aparentemente isso não pareça racional.

Mas, segundo Eliade (2018), convém destacar, contudo, que a experiência religiosa também pode subjugar o homem, por meio de uma aceitação “natural” dos rituais que configuram o sagrado. Nesta perspectiva, o homem subsume a sua capacidade crítica de julgamento em função de uma legitimação que é dada como sobrenatural e, portanto, para aquém e para além do homem.

Em outros termos, Eliade (2018, p. 42) pontua que: “O desejo do homem de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente e não numa ilusão”.

Portanto, podemos dizer que o pensamento simbólico voltado ao sagrado tem relação direta com o que é real, com a vida vivida, ou seja, a identificação e relacionamento com aquilo que é sagrado e/ou profano revela a essência simbólica formadora do pensamento humano. E para evidenciar esse pressuposto, Eliade (2016, 2018) fez uma viagem íntima até o imaginário do homem arcaico ao longo de seus estudos ao redor do mundo sobre a história das religiões e sobre como a relação com o sagrado (imagens, símbolos, mitos, ritos...) edifica o pensamento e relacionamento entre as pessoas e o mundo.

Ele não apenas compara as religiões, mas sobretudo, as compreende em sua essência complexa e busca identificar o que as une, seus elementos comuns. Eliade destaca que sabia que as religiões sofriam uma influência importante do contexto cultural e histórico, mas lhe interessava mais os elementos que estavam por trás das práticas religiosas dos diversos povos. Em seu pensamento, a variação complexa entre sagrado e profano, envolta nos princípios de distinção/fusão era balizada por hierofanias, ou seja, a maneira como o sagrado se revelava para cada sociedade.

Eliade (2018, p. 165) afirma que “[...] o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível”. A acepção mitológica da vida torna mais livre e sensível o

pensamento e a relação do indivíduo com o sagrado. Eliade acredita que o mito é um fenômeno que funda a realidade. Na atualidade, perdemos um pouco nossa relação com o sagrado por causa da politização e racionalização exacerbada da vida.

O ser humano se distingue por ser um indivíduo que imagina, é dotado de uma imaginação criadora que prescinde e orienta suas ações. E essa estrutura simbólica primordial tem sua existência garantida sem a necessidade intervencionista ou “criadora” dos conceitos científicos. O sagrado é uma estrutura da pessoa, diferente da consciência, que é adquirida. Existe um território sagrado e um território profano, e para Eliade (2018) o sagrado é um elemento essencial da condição humana, que é (ou pode ser) revisitado a qualquer tempo e por qualquer sociedade.

“O sagrado não precisa ser definido, precisa ser experimentado” (informação verbal)<sup>27</sup>. Ou seja, o sagrado, mais do que ser explicado, deve ser evocado. A partir deste pressuposto podemos inferir que o sagrado nada tem a ver com a moral, pois ele não vem de fora para dentro, e sim o contrário. Parte de uma relação intersubjetiva do sujeito com aquilo que ele considera sagrado, conforme sua formação simbólica, baseada na sua cultura, religiosidade e ancestralidade.

É interessante pensarmos na questão da identidade deste homem religioso e como se assenta seu pensamento e modo de vida diante de outras sociedades e daquilo que ele considera profano. O homem religioso (*Homo religiosus*) de Eliade está em constante harmonia com o cosmos e se comporta de forma mítica com os elementos da natureza. Há sempre um Centro na sua cultura ao qual ele recorre para se comunicar com os deuses e/ou tudo mais que ele considera sagrado e está no plano ascensional (no alto, acima de todos). Para tanto, este homem se utiliza quase sempre de instrumentos materiais para canalizar sua comunicação com o sagrado: um monte elevado, uma árvore, um totem ou mesmo uma pedra. Algo que os coloca no centro do mundo, do seu mundo.

Eliade não compreende sagrado e profano de forma dualista, portanto, não parece assertivo tomar como parâmetro identitário do sagrado o *status* de opositor literal ao profano, pois no pensamento de Eliade esse entendimento é relativo, uma vez que o que é sagrado para uma coletividade pode não ser sagrado para outra. Dessa forma, um elemento que um indivíduo considera sagrado, pode estar no plano objetual das cotidianidades (e, portanto, profano) para seu semelhante de outra cultura, e vice-versa.

---

27 Informação fornecida pela Profa. Dra. Ana Taís Martins em aula da disciplina “Comunicação e Culturas: metodologias do imaginário”, ministrada no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFRGS, em 24 de agosto de 2022.

Essa ideia advém em grande parte de noções funcionalistas que pautam as questões de identidade na linguagem, ou seja, no discurso. Para Mikhail Bakhtin (2002, p. 123), toda relação enunciativa entre seres humanos é dialógica, ou seja, precisa da existência ou influência do outro, ou de seus pensamentos distintivos declarados, e isso pressupõe o aclaramento de diferenças que irão formar as identidades dos grupos sociais. Por essa lógica, surge como definição conceitual a ideia de que o sagrado pressupõe o profano pela ótica da diferença imutável.

Na mesma linha, Woodward (2008, p. 41) sentencia que “o sagrado, aquilo que é ‘colocado à parte’, é definido e marcado como diferente em relação ao profano. Na verdade, o sagrado está em oposição ao profano, excluindo-o inteiramente”. Woodward acredita que as diferentes maneiras de construir fronteiras linguísticas e estabelecer as diferenças em diversas culturas são fundamentais para identificarmos e compreendermos as identidades dos povos.

Para Castells (2008), não podemos compreender a identidade fora do contexto situacional. Para Hall (2008), as identidades se estabelecem dentro do discurso, e não fora dele. Mas o homem religioso de Eliade pode afirmar-se de forma identitária sem sequer pronunciar uma só palavra (caso queira), pois, assim como Durand (2012), ele acredita que o imaginário (morada dos mitos, sonhos e da imaginação) é anterior à linguagem, assim como outros elementos culturais associativos importantes à formação de comportamentos (geografia, biologia, política, religião etc.).

Eliade (2018) posiciona o homem religioso num universo complexo, onde as definições estruturais da língua e suas variantes culturais não bastam para a compreensão sensível de sua identidade. Logo, o sagrado, de uma maneira agregadora, mítica e democrática é a principal constituinte deste homem, um elemento essencial sem o qual ele não existiria, pois, o sagrado se manifesta nele e conduz a sua existencialidade sob qualquer perspectiva.

Em uma alusão ao comportamento identitário dos devotos do Corpo Santo, convém pontuar, a partir das considerações de Eliade (2018) sobre *Homo religiosos* que, ser religioso não se refere a um homem institucionalizado em uma religião, mas a um homem dotado de espiritualidade, que se relaciona com o sagrado a partir de uma existência e convivência mítica com as forças da natureza. O homem religioso de Eliade compreende e assimila o sagrado a partir da sua cultura e/ou ancestralidade e age em conformidade com as simbologias sacras nela contidas.

Um devoto do Corpo Santo assume um modo de vida peculiar, sacralizado à maneira de sua cultura sociorreligiosa, notadamente reconhecível independentemente de qualquer influência socioambiental, onde desde criança, respeita a oralidade de seu povo e crê piamente

nas narrativas que sustentam a religiosidade popular de sua comunidade rural ribeirinha. Esse círculo de comunicação e de entendimento do que é o sagrado (à maneira dos seus pares) lhe é o bastante para viver e se relacionar com o plano físico e simbólico. Os instrumentos materiais e suas práticas de religiosidade ajudam a referendar sua identidade frente ao mundo externo. Seu modo de agir é notoriamente diferenciado do resto da coletividade.



### 3 CHAVASCAL<sup>28</sup> DE PENSAMENTOS



---

28 Braço estreito de rio de difícil navegação, com muitos obstáculos de vegetação imersos e submersos. Região de várzea ou igapó (relativamente pantanosa) que impõe muitos desafios aos navegantes, especialmente aos inexperientes. Muitas vezes é necessário enfrentar um chavascal como única passagem para poder adentrar um rio aberto.

Este é um capítulo contextual intermediário, porém, não menos importante. Ele apresenta as nuances envolvidas no *locus* macro da pesquisa, contrapondo a produção intelectual exógena sobre a região amazônica e suas populações tradicionais e o entendimento endógeno a respeito da cultura amazônica. Veremos que o tensionamento entre esses dois olhares impacta decisivamente no falseamento das realidades amazônicas sob a ótica hegemônica (portanto, dominante) a respeito do modo de vida de suas comunidades ribeirinhas e demais povos tradicionais, especialmente em tempos pós-modernos altamente dessacralizados, apartados do mundo dos afetos e simbolismos, universo cósmico onde certamente se assentam as populações retratadas nesta pesquisa.

Tudo que visualizamos tem o poder de manipular nossa imaginação e o que pensamos sobre o mundo que chamamos de real (prático/cotidiano) em suas diferentes situações e contextos. A partir das ideias trabalhadas até aqui podemos referir que, historicamente, o capital social e intelectual hegemônico baseou-se em preconceções para elaborar um conjunto limitado de ideias sobre a Amazônia.

São construções históricas ancoradas em ideias desenvolvidas sob a ótica de pensamentos opressores, elitistas e altamente tecnicistas, baseados em uma visão hegemônica desenvolvimentista/racionalista que privilegia as imagens produzidas pelo mundo das coisas (altamente dessacralizado) construído pelo homem em detrimento ao mundo da vida (voltado ao entendimento mútuo, aos afetos, às simbologias, mitologias).

Djalma Batista (2010) se destaca como um dos poucos autores amazônidas que ao longo de seus estudos sociais sobre esta região deu ênfase a pormenores étnicos e socioambientais indispensáveis à apropriação complexa deste espaço, a ponto de afirmar que existem várias amazônias dentro de uma só. Não apenas por causa dos seus arranjos geográficos, das variações climáticas ou vegetativas do bioma, mas, sobretudo, pela pluralidade humanística e étnica (em relação a saberes diferenciados e miscigenados) dos mais diferentes povos que nela habitam e lidam habilmente com suas peculiaridades e desafios.

Todavia, esse tipo de engajamento científico (complexo e humanizador) parece sucumbir à incipiência frente às diversas produções que consolidaram e cristalizaram o imaginário amazônico de forma tendenciosa e oportunista desde muito tempo, e que impactam ainda hoje em tudo o que é produzido sobre a etnicidade, civilidade e sociabilidade dos povos amazônicos, na ciência, no cinema, na literatura e em qualquer outro aspecto da vida social (GONDIM, 2007; PINTO, 2006; PIZARRO, 2012).

Neste sentido, Lopes (2021) sugere que as (pré) concepções exógenas, quase sempre, subjagam as concepções endógenas, simplificando a complexidade e diversidade desse

ambiente biossociocultural, especialmente ao inferiorizar ou invisibilizar e silenciar suas populações tradicionais, subalternas e/ou marginalizadas [nos termos de Beltrão (1980)] e seus processos socioculturais. Acrescento a essa premissa o pensamento de Santos (2006), quando assegura que a imposição perversa de forças globalizantes pode modificar [ou alterar] a própria percepção dos sujeitos amazônicos sobre o seu ambiente e suas expressões culturais populares, relegando-as ao anonimato por saberem que não tem espaço nos cenários mais amplos de convivência social.

A respeito da obscuridade das formas culturais da região amazônica forjada pelo pensamento colonizador, que durante muito tempo produziu fabulações sobre barbárie, indolência e/ou selvageria e impediu um olhar não apenas antropológico, mas também “abarcador de diferentes dimensões” sobre esta região, Ana Pizarro (2012, p. 23) acrescenta que: “[...] apesar do seu precoce reconhecimento como uma unidade no plano geofísico, o constante assédio geopolítico e suas divisões nacionais retardaram o reconhecimento de sua complexa unidade no plano simbólico”.

O que acabou por dar tempo e condições para a formulação e cristalização de preconceitos e estereótipos. Forjou-se então, um movimento de intelectualização hegemônica que vem desde os tempos da colonização ocidental e que se consolida até hoje, com forte ajuda da ciência e das tecnologias da informação e da comunicação. Trata-se de um fenômeno histórico/científico/social que assim como motivou os pensadores amazônicos e amazônidas citados neste trabalho (Neide Gondim, Ana Pizarro, Renan Freitas Pinto, Djalma Batista, Paes Loureiro, Prado Júnior, Ailton Krenak), também me inquieta profundamente e tem sido objeto recorrente de meus estudos acadêmicos, tanto que em minha pesquisa de mestrado (MENEZES, 2019) abordo este tema sob a perspectiva da promoção de um “novo pensamento social sobre a Amazônia”.

Portanto, não é exagero considerar que tudo isso pode ter origem nas relações de poder entre civilizações, sociedades e classes sociais, regadas cada uma a seu tempo e com suas peculiaridades contingenciais (ambientais, intelectuais, sociais, políticas, econômicas, religiosas etc.), aos seus interesses de dominação do mais forte (e pretensamente mais inteligente) sobre o mais fraco, mas principalmente, sobre a natureza, objeto da exploração e expropriação de recursos naturais na modernidade em grande escala, em função da supremacia econômica de regimes totalitários.

Como adverte o pensamento insurgente de Ailton Krenak (2022), o nativo tradicional aprende desde cedo que quem maltrata a natureza (em todos os sentidos) maltrata a si próprio, pois os dois são um só apesar do evidente antagonismo que esta concepção aparenta. E

difícilmente haverá mudança significativa nessa poética étnica do viver, pois mesmo diante de todas as transformações ditas modernas impulsionadas pelas ações desenvolvimentistas do “homem civilizado”, o pensamento e o saber poético do nativo (indígena ou não) sempre seguirá o maravilhamento frente à mãe natureza, palco físico de todas as manifestações simbólicas e/ou fenomenológicas, em detrimento aos arranjos mentais utilitaristas do senso comum e até mesmo do pensamento científico.

O pesquisador paraense João de Jesus Paes Loureiro faz parte de um seletivo grupo de teóricos amazônicos que se volta à poética do etnoconhecimento dos povos tradicionais da região Norte. Em sua obra *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (1995), Paes Loureiro se debruça sob densa e envolvente empiria para, enfim, demonstrar teoricamente o quão profundo e ao mesmo tempo simples é o imaginário amazônico (sob a ótica endógena).

Paes Loureiro também evidencia que o imaginário é movido/orientado pelas simbologias e o meio social. Para tanto, ele apresenta didática e subjetivamente a origem complexa dos principais mitos e lendas amazônicos, alguns até amplamente explorados comercialmente como produtos midiáticos (como o Boi-Bumbá de Parintins-AM e o Sairé-PA), fenômeno comunicacional batizado pelo folk-pesquisador Roberto Benjamin como “folkmídia”.

Talvez, justamente por terem virado um fenômeno midiático o cabedal folclórico de alguns mitos e lendas amazônicos não tenha atingido a profundidade que merecia e tenha ficado apenas no plano flutuante e comercial da realidade do circuito midiático em que se inseriu, uma vez que quando um fenômeno comunicacional sai da esfera popular folclórica e passa a se inserir na agenda midiática hegemônica (fenômeno folkmidiático) ele sofre degradações importantes para se inserir no formato comercial/vendável dominante.

Isso implica dizer que as satirizações e espetacularizações envolvidas obscurecem a essência ancestral hereditária da expressividade cultural desses povos. A comunidade externa ainda acessa a atmosfera dessas expressividades folclóricas (mesmo que de forma superficial) por meio desses produtos/shows midiáticos, sem, contudo, absorver sua essência mítica frente o domínio da estética visual e da especialização dramaturgicamente terceirizada.

À parte a este breve parêntese que abri nesta discussão, retomo à obra de Paes Loureiro destacando que a ele, interessa tão somente demonstrar a partir da sua essência (radical, originária) que os mitos e lendas amazônicos por meio de seus folguedos em seu berço e espaços populares expressam abundantemente a relação do homem com a natureza e sua resistência cultural frente às mais diversas e agressivas contingências socioambientais, econômicas, políticas, comunicacionais, religiosas etc.

Neste contexto, Paes Loureiro (1995) apresenta-se como uma obra elementar para quem almeja quebrar barreiras intelectuais e bloqueios mentais estereotipados forjados nos mais diversos preconceitos formados e formadores do pensamento colonizador. Por meio da escolha estratégica e lúdica da exploração imaginária dos mitos e lendas, abordagem que surge de manifestações coletivas de significação intimamente arraigada na ancestralidade, mas também incorporando novos elementos críticos ou de caráter atual, a narrativa de Loureiro suaviza a violência dos olhares “superiores” (premissa exógena) da elite social/literária brasileira sobre a pretensa subalternidade, ignorância e selvageria dos povos tradicionais amazônicos.

### 3.1 “VIAGEM DAS IDEIAS”

Aqui faço uma análise sobre a obra *Viagem das ideias*, de Renan Freitas Pinto (2006), onde o autor discute a constituição social e antropológica dos estereótipos preconceituosos e/ou exóticos sobre a região amazônica e seus povos, por meio do imaginário social exógeno sobre a região, impulsionado sobretudo, pela evolução do conhecimento científico e das tecnologias da informação e da comunicação.

Quando algum aspecto amazônico estiver em pauta, a profusão de conhecimento científico edificada no pensamento colonizador sempre terá ressonância negativa sobre a visibilidade dos grupos sociais locais, afinal, a Amazônia vem se estabelecendo como uma área geográfica sobre a qual sempre se produzem discursos exógenos viciados por aquilo que Neide Gondim (2007)<sup>29</sup> chamou de “A invenção da Amazônia” e Renan Freitas Pinto (2006) chamou de “Viagem das Ideias”. Daí a importância da emergência de pesquisas sociais (endógenas ou exógenas) sobre a pluralidade da cultura amazônica, sobretudo, a partir da valorização do olhar e experiência vivida dos seus construtores históricos e místicos; suas narrativas, expressões, desejos e sentimentos.

Para Gondim (2007), a colonização das ideias em relação à Amazônia começou com os relatos dos primeiros exploradores da região, conforme destacam Lopes, Medins e Rodrigues (2018, p. 9):

---

29 Para Gondim (2007), a Amazônia recriada pelos meios de comunicação contemporâneos não é tão diferente da Amazônia inventada pelos europeus que vinham em busca de cenários exóticos e riquezas. Conforme a autora, em ambas as criações (construções sociocomunicativas), a ficção e a realidade se embaralham permanentemente (MENEZES, 2019, 35).

A “invenção da Amazônia” começou com os relatos e crônicas dos exploradores europeus no século XVI, embebidos nas ideias sobre as Índias, com influências da mitologia grega e de concepções bíblicas sobre o jardim do éden. Consequentemente, nos fluxos culturais ao longo da história e do pensamento social, a região foi sendo difundida desde os relatos dos colonizadores europeus, passando pela literatura, artes plásticas, cinema, ciência, turismo e o senso comum.

A abordagem do pensamento de Pinto (2006) também mergulha na complexidade da vida amazônica e na reflexão da dicotomia existente em relação ao pensamento social brasileiro sobre esta região. Meu recorte aqui é para o destaque da visão social construída historicamente sobre determinada região ou problema, circunstância em que fatalmente promove a produção de ideias nem sempre verossímeis, por não estarem devidamente articuladas com as complexidades das realidades contidas em determinados espaços.

A partir da leitura de Pinto (2006) podemos entender que, socialmente, as ideias formuladas sobre determinado local ou região e/ou sobre seus grupos sociais são forjadas a partir de um pensamento intelectual hegemônico vigente (que vira um modelo padrão) e que é construído em cima de relativos contextos (político, econômico, social, midiático, religioso etc) que possibilitam a formação de tais ideias. Isso tem um certo peso na construção do imaginário, posto que ele também bebe na fonte das intimações objetivas.

Entendo que os interesses desenvolvimentistas do capital intelectual hegemônico brasileiro escanteou a riqueza humanística da região amazônica em troca da ideia de integração nacional por meio do progresso advindo com a mecanização e especialização das relações comerciais, onde uma região abundantemente rica em recursos naturais biodiversos, porém, importunamente habitada por povos supostamente selvagens e desaculturados, portanto, obviamente insignificantes para o progresso do país, inviabilizava a consolidação plena dos ideais capitalistas da elite brasileira.

Uma elite que sempre se espelhou na Europa Ocidental e tenta, inclusive nos dias de hoje, subalternizar e menosprezar o fator humano impregnado indissociavelmente no bioma Amazônia, como se esta região tivesse dentro do cenário capitalista nacional a mera função de almoxarifado, onde todos os detentores dos meios de produção estivessem autorizados a expropriar todos os seus recursos sem nem ao menos se importar com as vidas que ali estão; como é sua relação com o ambiente em que vivem, que danos poderiam causar em suas vidas tanta intervenção predatória...

Pinto (2006) questiona o unilateralismo da formação de um pensamento social, pois acredita numa abordagem plural ao construí-lo. Sendo assim, um pensamento social minimamente verossímil na visão do pensador amazônida precisa abranger tanto aspectos

sociais, quanto econômicos, políticos ou culturais, considerando inclusive hibridismos culturais, miscigenação, religiosidade popular, saberes tradicionais etc., e que, sobretudo, leve em conta que não se deve separar o homem amazônico de seu ambiente em sua formação étnica e cultural, conforme destacam Bitencourt, Ferreira e Rodrigues (2015):

É interessante notar que quando se fala sobre Amazônia há de imediato uma linha discursiva em termos de conceitos-chaves: meio ambiente, aquecimento global, desmatamento, efeito estufa, entre outros. É efetuada, assim, divisão entre pessoa e ambiente, na qual a linha discursiva privilegia o “conceito de natureza”, embora de forma equivocada, e quando o humano [sujeitos amazônicos] aparece tende a ser como apêndice desse conceito estrito de natureza, ou seja, como “povo da floresta”, “guardião da floresta”, “defensor do verde”, entre outras denominações. É como se fosse uma disputa entre as populações e as paisagens (p. 149).

Sobre a produção e proliferação de ideias deturpadas sobre o ambiente amazônico e seus povos tradicionais, a partir da obra *Viagem das ideias*, de Renan Freitas Pinto (2006), Bitencourt, Ferreira e Rodrigues (2015), asseveram ainda que:

O interessante nessa forma de pensar a Amazônia é que foi estabelecida situação de sobreposição ou divisão entre natureza e cultura, onde a primeira é vista de forma ora idílica, ora infernal. A segunda, como algo centrado nas preocupações consideradas relevantes mundialmente, quais sejam os discursos que articulam preocupações e imagens fantasiosas em torno de questões gerais tais como a manutenção do sistema climático segundo a questão da variabilidade pluviométrica. Nesse sentido, populações tendem a aparecer de forma marginal, quando articulada a alguma das grandes questões, não sendo fonte de estudos privilegiados (p. 151).

Ao longo do processo civilizador a Amazônia já foi vista de diversas maneiras: inferno verde, hileia amazônica, paraíso perdido, eldorado, pulmão do mundo etc., de modo que os adjetivos sempre conspiraram para um mesmo tipo de olhar, um olhar alheio superior utilitarista e apropriador que indica que ali precisa haver uma intervenção civilizante, para tornar aquela região habitável por quem realmente sabe como se deve viver.

Todas essas visões se valem de padrões pendulares entre um imaginário edênico e ao mesmo tempo infernal, diabólico e impróprio. Oscilando entre um lugar digno da contemplação da biodiversidade, e outras vezes, como palco sublime da bestialidade e da deformação, como se ali existisse apenas a escória humana. Ainda hoje, extremidades e exotismos permeiam o imaginário exógeno/falseado sobre a Amazônia e seus povos tradicionais.

Tais visões se especializam e se perpetuam ao longo dos tempos, influenciando inclusive (negativamente) a literatura local/regional, que por força de todas as influências hegemônicas já elencadas neste trabalho trazem representações superficiais exóticas sobre a Amazônia.

### 3.2 A VIDA NAS “ESTRADAS LÍQUIDAS”<sup>30</sup>

Amazonas moreno  
 Tuas águas sagradas  
 São lindas estradas  
 São contos de fadas  
 Oh, meu doce rio...  
 A canoa que passa  
 O voo da garça  
 As gaivotas cantando  
 Em ti vão deixando  
 O gosto de amar.  
 É o caboclo sonhando  
 Que entoa remando  
 O seu triste penar...  
 Neste poema de bolhas  
 Que ressoa nas folhas  
 Da linda floresta  
 Do meu rio mar.  
 É o caboclo sonhando  
 Que entoa remando  
 O seu triste penar...  
 Neste caudal tão bonito  
 Que é o desejo infinito  
 De plantar meu grito  
 Nas ondas do mar.  
 (RAÍZES CABOCLAS, 1992).

A canção do tradicional grupo manauara Raízes Caboclas<sup>31</sup> é uma homenagem aos rios amazônicos, todos nascidos a partir do rio Amazonas, que é “moreno” porque em sua maior extensão dentro do território brasileiro, se apresenta com águas barrentas (onde ganha o nome de Solimões), promovendo em vários trechos (inclusive na entrada de Coari) um fenômeno conhecido como “Encontro das Águas”<sup>32</sup>, quando as águas barrentas se encontram com as águas escuras de seus afluentes sem se misturar, causando um efeito bicolor contrastante/intrigante na superfície da água.

---

30 Termo utilizado por Prado Júnior (2011). Conforme o autor, o efeito dos rios determina um gênero particular de vida na região e funciona como sua principal via de comunicação e atração populacional. Por isso, atribui ao que chama de “estradas líquidas”, a explicação para o povoamento ter ocorrido nas margens dos rios (PRADO JÚNIOR, 2011, p. 213).

31 Grupo de Música Popular do Amazonas (MPA) famoso na região por fabricar instrumentos musicais artesanais a partir daquilo que eles chamam de “natureza morta”, ou seja, pedaços de madeira, cascas, cuias, arbustos ou cipós encontrados caídos na floresta durante suas incursões etnográficas pelas áreas ribeirinhas do Estado do Amazonas, não só para captar esses recursos, como também para conhecer histórias a partir dos mitos e lendas da região, além de aprender e apreender os diversos sons da floresta aos quais seus instrumentos peculiares imitam com invejável perfeição.

32 Há diversos encontros das águas ao longo da extensão do rio Amazonas. No Estado do Pará, o fenômeno foi reconhecido como Patrimônio Cultural. A explicação mais comum para o fenômeno é a de que ele acontece devido a densidade e temperatura das águas. No entanto, geólogos e demais estudiosos do ramo também reforçam que o Encontro das Águas também ocorre devido a diversos fatores geológicos, climáticos ou mesmo pelo comprimento e acidez dos rios.

A letra da canção é carregada de subjetividade quando menciona a trajetividade de acontecimentos que vão se desdobrando embalados pela dinâmica dos rios. É bastante descritiva quanto aos elementos amazônicos que circundam essas águas, mas também menciona o sentimento caboclo a partir da simbologia que lhe imputa uma vida pautada na presença decisiva do regime das águas, nem sempre harmonioso, pois o mesmo rio tem a capacidade de embalar sonhos e tristezas, virtudes e desventuras.

Figura 1 - Rio Solimões e Lago de Coari se encontram na entrada da cidade



Fonte: Foto de Antônio Iaccovazo (2008).

Há uma relação simbiótica entre as populações amazônicas e seus ambientes, onde a dinâmica dos rios orienta o cotidiano dos povos da Amazônia. Uma região de dimensões continentais, atravessada pela maior bacia hidrográfica do mundo, cobiçada, violada e constantemente atacada<sup>33</sup>, no passado, pelos desbravadores europeus e na contemporaneidade,

---

33 Muitos desses ataques são travestidos de projetos de desenvolvimento. Alguns deles, sob ideais separatistas altamente segregadores, tomando como base critérios de divisão de raça e determinismo biológico e/ou geográfico. Como nos explicam Bitencourt, Ferreira e Rodrigues (2015): “Apesar de ser conceito superado, a diferenciação com base em critérios biológicos veio à baía, no tocante ao norte amazônico, quando foram implantados projetos em desacordo com a realidade do lugar, como foi o caso entre os Yanomami e os plantadores de arroz da região de Raposa Serra do Sol. Tal disputa colocou de um lado defensores de indígenas – que entendiam o espaço ocupado pelos arroteiros pertencente de direito e fato ao povo étnico –, e de outro, produtores e não indígenas – que entendiam que a economia da região seria abalada se a área onde se plantava arroz fosse devolvida aos tradicionais. Estabeleceu-se um discurso entre conceitos de desenvolvimento,

pelo poder estatal e/ou por organizações criminosas nacionais e internacionais (promotoras de biopirataria, tráfico de pessoas, narcotráfico, grilagem, garimpo ilegal, dentre outros crimes amplamente divulgados na mídia nacional e internacional).

A Amazônia é dotada de inúmeras variantes antropológicas, sociais, étnicas, ambientais, geográficas e biológicas. E sob cada uma dessas variantes, o rio tem papel preponderante em sua consolidação, conservação e na estruturação do imaginário amazônico (especialmente sob a ótica endógena). Não por acaso Leandro Tocantins (2000, p. 278), de forma poética, afirma em seu livro que “o rio comanda a vida”.

O rio, sempre o rio, unido ao homem, em associação quase mística, o que pode comportar a transposição da máxima de Heródoto para os condados amazônicos, onde a vida chega a ser, até certo ponto, uma dádiva do rio, e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos. Veias do sangue da planície, caminho natural dos descobridores, farnel do pobre e do rico, determinante das temperaturas e dos fenômenos atmosféricos, amados, odiados, louvados, amaldiçoados, os rios são a fonte perene do progresso, pois sem ele o vale se estiolaria no vazio inexpressivo dos desertos. Esses oásis fabulosos tornaram possível a conquista da terra e asseguraram a presença humana, embelezaram a paisagem, fazem girar a civilização - comandam a vida no anfiteatro amazônico.

Tocantins firmou sua base teórica em perspectivas históricas e geopolíticas para conceber sua obra. Mas, sobretudo, *O rio comanda a vida* está impregnado por motivações pessoais de um autor amazônico que conhece bem a poética regional mística que envolve a vida de quem mora às margens dos milhares de rios espalhados pela Amazônia e as dinâmicas de sobrevivência que essa relação implica.

Portanto, Tocantins (2000) nos traz o entendimento de que a relação social e imaginária com esta região se dá em função do poder decisivo que os rios exercem sobre a manutenção da vida dos povos amazônicos, principalmente as populações tradicionais ribeirinhas. E por conta dessas dinâmicas e de épocas e contextos culturais distintos, o comportamento do homem amazônico ribeirinho está em constante transformação.

---

nacionalismo, economia local, segurança nacional, entre outros, tendo por bases indígenas (não produtores) e não indígenas (produtores), para se estabelecer uma diferenciação que tinha o critério do elemento raça [e utilitarismo] no discurso presente” (p. 147).

Na região amazônica, as interrelações e interdependências das populações com a floresta, as áreas de várzea e os rios proporcionaram uma multiplicidade de saberes e conhecimentos. Para sobreviver, os seres humanos adaptaram as necessidades ao que a natureza e seus ciclos oferecem. Desse modo, na análise de Witkoski (2007), os povos amazônicos inauguraram novas e singulares formas de organização social no trópico úmido. A alimentação, a água para as atividades domésticas, o deslocamento espacial, a comunicação e interação social. Os ciclos hidrológicos determinam os modos de vida e as formas de organização socioeconômicas. Somente a experiência de vida nesses lugares estimula as percepções e as mudanças que ocorrem, pois, no tempo e espaço particulares no cotidiano (LOPES; MEDINS; RODRIGUES, 2018, p. 15).

Por isso, os sujeitos amazônicos percebem e relatam com grande sensibilidade os efeitos dos eventos naturais e suas consequências, como diminuição dos estoques de peixes, alteração na produtividade agrícola, o alargamento entre as margens e assoreamento dos rios em decorrência da erosão, o acúmulo de lixo, e o aumento da criminalidade nos beiradões da Amazônia.

O próprio ritmo de vida se dá na cadência da natureza e na percepção de que a manutenção desse lugar/casa/mundo (ecossistema) é fundamental para sobreviver, portanto, respeitam os rios e a floresta e não se imaginam sem esse ambiente, que ao mesmo tempo provém e desafia (LOPES; MEDINS; RODRIGUES, 2018, p. 16).

Me atrevo a dizer que teorias acadêmicas modelares (embora sejam importantes pontos de partida) são o que menos importa quando sua observação participante está ali, desarmada, diante da vivência ribeirinha amazônica, conhecendo por meio da experiência cotidiana os panoramas complexos, as tradições, lendas, mitos, impressões e os silêncios, que dependendo do momento e do contexto podem denunciar os mais íntimos anseios e desejos essenciais de um indivíduo. Para a maioria dos nativos amazônicos, o rio é uma parte de si que se renova a cada dia com as idas e vindas de incontáveis litros e formas de água e de vida conduzidas por ele em sua superfície, seu entorno, em seu meio e em suas profundezas. É simplesmente a vida lhes mostrando a circularidade do tempo por meio de seus ciclos infinitos.

Figura 2 - Entardecer na entrada do Lago do Mamiá



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2017).

A obra de Leandro Tocantins, *O rio comanda a vida*, foi publicada pela primeira vez em 1952 em um contexto bem diferente do atual. Podemos até imaginar sem medo de errar, que naqueles tempos esta frase teria uma verossimilhança iminente, dadas as condições precarizadas de intercâmbio social e comercial entre as zonas urbana e rural das cidades amazônicas. No entanto, hoje está bem mais estreita esta relação, contudo os novos arranjos tecnológicos e políticos não chegaram (pelo menos no estado do Amazonas) a todas as comunidades ribeirinhas (tampouco comunidades indígenas aldeadas ou não aldeadas).

Em localidades distantes das sedes urbanas, como é o caso do Lago do Mamiá onde está a comunidade Terra Preta, políticas públicas e/ou o assistencialismo dos programas governamentais de transferência de renda não chegam, nem as embarcações comerciais de grande porte. Logo, podemos sim afirmar que ali o rio e a floresta continuam provendo o sustento de muitas pessoas, ou seja, comandando a vida.

Discutir a comunicação no contexto amazônico é também discutir sobre a vida (especialmente dos seus povos tradicionais, como os ribeirinhos crentes no Corpo Santo). Seu bem-estar e/ou a falta dele passam fatalmente pelos ciclos hidrológicos, pois nessa região é o rio que provém o sustento, mas também as dificuldades para a maioria dos povos tradicionais. Regimes de cheia e vazante (seca), além das cada vez mais imprevisíveis intempéries

climáticas, obrigam os ribeirinhos que moram em comunidades distantes dos centros urbanos a reinventarem constantemente sua dinâmica de sobrevivência e organização social.

Figura 3 - Cidade de Coari nos períodos de cheia e de seca



Fonte: Fotos de Antônio Iaccovazo (2008).

A navegação ainda é o mais importante meio de circulação, pois as principais cidades da região amazônica ainda hoje se localizam às margens de rios. Por conta disso, uma trama comunicacional complexa precisa ser tecida para elucidar e estabelecer as confluências do

ambiente e se reconfigurar com outras formas de comunicação e transmissão de mensagens (não só para facilitar os esquemas comerciais, mas também, favorecer boas relações humanísticas), incluindo as simbólicas, para enfim, poder fazer uma conexão verdadeiramente valorosa e verossímil com todos os mundos ali embrenhados.

Figura 4 - Barcos comerciais são o principal meio de transporte entre as cidades amazonenses



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Figura 5 - No interior dos barcos de linha é que estão as verdadeiras redes sociais amazônicas



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2022).

Para adentrar a intimidade amazônica ribeirinha, navega-se por sinuosos arquipélagos de saberes e experiencia-se outras formas de ser, estar e viver no mundo. Esta metáfora expressa

sem exageros o cotidiano da vida ribeirinha amazônica, fortemente sacralizado na região do Lago do Mamiá, onde está localizado o “centro” do Corpo Santo.

Uma abordagem pluralista e agregadora (tanto científica quanto humanística, no trato social multicultural) pode trazer bons dividendos às relações sociais entre povos nativos amazônicos e não amazônicos, e até mesmo à efetivação de promessas de políticas públicas participativas. A articulação desses saberes, como já foi dito, pode desestruturar (pré) conceitos estabelecidos ao longo do tempo, uma vez que quando a alteridade se encontra à serviço das boas relações humanas e à emancipação de um pensamento solidário, vislumbramos um novo estágio paradigmático, logo, um novo conhecimento.

Para compreender a vivência simbólica dos povos ribeirinhos retratados aqui é necessário transcender todos os clichês e estereótipos exóticos. Acredito que somente assim se pode revelar e compreender a potência do *ethos* amazônico ribeirinho, forjado na relação dialógica indissociável entre homem e natureza e ainda de um terceiro incluído: o sagrado.

### 3.3 MITO E REALIDADE: A BASE DO SIGNIFICADO DO MUNDO

*[...] o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, ‘uma história verdadeira’ porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente ‘verdadeiro’ porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante (ELIADE, 2016, p. 12).*

Gilbert Durand, Mircea Eliade, Carl Gustav Jung e Jean-Jacques Wunenburger, autores que perpassam toda esta pesquisa, consideram a presença latente do imaginário em suas concepções filosóficas, antropológicas, psicológicas e sociológicas, como elemento formador e transformador de todo comportamento humano. Corroboram com a compreensão de que o mito não é ficção, fábula ou mentira, mas sim, um sistema do imaginário organizador de imagens simbólicas, capaz de produzir sentido frente às diversas tensões e/ou crises existenciais humanas.

Vejamos abaixo, a letra de mais uma canção regional do grupo musical Raízes Caboclas que fala exatamente sobre a mitologia contida na oralidade dos povos tradicionais ribeirinhos da Amazônia, os principais mitos e lendas que embalam sua dinâmica cotidiana e orientam suas crenças e comportamentos diante daquilo que consideram sagrado, sobretudo a natureza.

Nos caminhos desse rio  
 Muita história pra contar  
 Navegar nessa canoa  
 É ter o mundo pra se entranhar  
 Cada canto esconde um conto  
 Cada homem e mulher  
 Tem a fé, a força e a história  
 Pra contar pra quem quiser...  
 Tem um bicho visagento  
 Que aparece no terreiro  
 Tem um rezador  
 Tem um santo catingueiro  
 Tem a cobra-grande  
 Que aparece no arrombado  
 Tem cuia de caridade  
 Pra espantar o mau olhado  
 Tem o boto sonso  
 Que aparece nos festejos  
 Pra fazer as moças  
 Liberarem seus desejos...  
 Todos os mistérios  
 Dessa mata e dessa água  
 Esse povo usa  
 Pra espantar a mágoa  
 Pra sobreviver  
 E explicar a dor  
 O azar e a sorte  
 A desgraça e o amor.  
 (RAÍZES CABOCLAS, 1997).

Eliade (2016, 2018) nos trouxe ao entendimento que nos tempos mais remotos, um dos objetivos do mito era transmitir conhecimento e explicar fatos que a ciência ainda não havia explicado por meio de rituais e cerimônias, danças, sacrifícios e orações. Um mito também pode ter a função de manifestar alguma coisa de forma forte e de explicar os temas desconhecidos e tornar o mundo conhecido ao homem.

Mas o mito nem sempre é utilizado na simbologia correta, porque também é usado em referência às crenças comuns que não tem fundamento objetivo ou científico, porém, como adverte Wunenburger (2022) e Durand (2012), acontecimentos históricos podem se transformar em mitos se tiverem uma simbologia muito importante para determinada cultura. Pois, o mito é uma das manifestações do imaginário, e o imaginário é dinâmico e está em constante transformação.

“A participação no mito é geralmente dupla, cada um sendo ao mesmo tempo receptor, pela escuta, pela leitura, e sempre um pouco recriador, na medida em que a transmissão oral ou escrita vem marcar a narrativa com um toque imaginativo pessoal” (WUNENBURGER, 2022, p. 2). Desde os tempos mais remotos o homem sente a necessidade de contar histórias. Muitas são tão importantes para nós que preservamos de geração em geração (o que também pode ser observado no culto ao Corpo Santo, que já perdura por quase 100 anos).

Pesquisadores identificam narrativas mitológicas que estão presentes entre nós há pelo menos dez mil anos, hoje já as ouvimos e vivemos de forma adaptada (aos nossos tempos e à nossa cultura) e cíclica por conta dos processos de degradação do mito já apontados por Mircea Eliade (2016, 2018), mas, no fim das contas, extraímos desses mitos os mesmos sentidos que tiveram para nossos antepassados.

Tais histórias nos ajudam a enfrentar o medo, a lidar com problemas psicológicos, passar por fases de amadurecimento na vida e a conviver em sociedade. Isto porque podemos encontrar nas mitologias das mais diversas culturas, explicações para tudo que faz parte do nosso mundo. Nessas narrativas há, por exemplo, histórias sobre o surgimento do universo e de todas as coisas com as quais convivemos, sejam elas materiais (o céu, os oceanos, as matas) ou imateriais (sentimentos, relações humanas, valores morais e virtudes).

Do ponto de vista religioso, acredita-se que as mitologias foram contadas pelos deuses para homens especiais, com o dom de ouvir as divindades. No caso da civilização judaico-cristã da qual fazemos parte, foram contadas por um deus único e, para esta doutrina, esses mitos (embora a religião não use exatamente este termo) são mais do que símbolos, são a realização plena e irrefutável dos mistérios sagrados entre nós. E foram esses homens especiais, considerados sacerdotes e/ou profetas que repassaram as histórias divinas para todos os outros homens.

Relativamente na contramão desta máxima do Cristianismo, se assenta a religiosidade popular dos crentes do Corpo Santo. Apesar de também crerem no Deus cristão, os adeptos deste culto (ribeirinhos, moradores de uma comunidade isolada no interior do Amazonas) fazem questão de fortalecer sua comunicação e relacionamento com o sagrado (o Corpo Santo, neste caso) com instrumentos comunicacionais simbólicos, transmutando objetos profanos (ex-votos) em símbolos sagrados para construir um elo na Terra com sua entidade protetora, no céu.

A recriação narrativa é muito forte na oralidade do Corpo Santo. Cada um, à sua maneira, tem uma forma peculiar de falar sobre a entidade e contar sua experiência devota. As narrativas sempre giram em torno de algo que está no alto, não somente no barranco de terra de quase dez metros, mas também no céu, com *status* de divindade e manipula as forças da natureza em favor daqueles que se subjugam à sua onipresença e superioridade.

Para Wunenburger (2022), quando reconhecemos a potência criadora de uma narrativa mítica, compreendemos que o homem é dotado de um poder inestimável e originário de representações, a partir das diversas constelações de imagens fundadoras que permeiam seu imaginário e que esta capacidade não pode se reduzir aos seus “componentes elementares”. Por isso, convém destacar que o aspecto histórico (físico) do surgimento do Corpo Santo não é tão

presente nas narrativas dos atuais moradores da comunidade, pois, para as gerações atuais (e até mesmo para os mais velhos) basta ter em mente a ideia mística da existência (metafísica) do seu protetor e a necessidade premente de praticar e renovar sua comunicação com o santo por meio da atualização dos seus ritos e símbolos.

Para um crente do Corpo Santo é o valor afetivo, onírico que importa, e não uma comprovação, uma explicação ou uma verificação. “Para mim, o Corpo Santo é só coisa boa” (ARAÚJO, 2018). “Retornar à definição de imagens míticas constitui, pois, um momento indispensável para melhor compreender a vida das imagens em geral em nosso psiquismo e no processo que as acompanha” (WUNENBURGER, 2022, p. 3).

Podemos dizer então, que os mitos são uma forma de o ser humano organizar o universo, dar sentido a ele, fazer dele um território que é seu e que está até certo ponto sob o seu domínio. Os mitos formaram e ainda formam o nosso cosmos, nossa ordem universal porque nos apresentam significados para as coisas e relações que nos pareceriam dispersas, atomizadas ou até monstruosas se não fossem as narrativas sagradas com todo seu universo de significados.

[...] o mito narra, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação” [...] O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais (ELIADE, 2016, p. 11).

A abertura das narrativas (a partir da experiência concreta dos indivíduos) para o mundo sagrado, para o significado dos mistérios que estão além das histórias, é o que faz com que elas sejam consideradas mitológicas (portanto, verdadeiras) e não apenas fábulas. Sobre a importância e participação do mito na vida cotidiana dos seres humanos, Joseph Campbell diz que: “O mito o ajuda a colocar sua mente em contato com essa experiência de estar vivo. Ele lhe diz o que a experiência é” (CAMPBELL, 1990, p. 6).

Portanto, podemos concluir que o mito é uma poética corporificada indivisível da experiência prática e simbólica que está presente em todas as sociedades (de forma potente ou latente), quer os reconheçamos ou não. Pois o mito, por ser produtor de sentidos, atua como um processo organizador ao qual o ser humano recorre (consciente ou inconscientemente) para ordenar seu entendimento e posicionamento sobre a vida, sobretudo, em relações coletivas.



**4 O EX – VOTO COMO VEÍCULO COMUNICACIONAL**



A prática do ex-voto é o traço comunicacional mais visível na devoção ao Corpo Santo, justamente por ser um gesto concreto acompanhado de um objeto profano (transmutado em sagrado). No campo da religiosidade, além da abstração do pensamento, o indivíduo humano só tem as formas elementares de comunicação física para recorrer e demonstrar a todos sua intenção (quando este for o seu desejo). Em grupos sociais de cultura *folk*, dar publicidade ao seu ex-voto é fundamental nessa dinâmica de cultura e religiosidade popular. É onde sua comunicação coletiva ganha potência, poder. É importante mostrar para todos que se tem uma relação íntima com a entidade sagrada e que seu elo na Terra com o santo (que está no céu) está sendo regularmente efetivado, resguardado.

E dessa forma, os comunitários acreditam que fica provada de maneira incontestável a eficácia dessa comunicação perante todos. Por mais que pareça pouco aos olhos alheios, a graça recebida pelo fiel é uma prova concreta de que ele não está sozinho e de que conquistou a afetividade e confiança do santo, a qual jamais pretende quebrar, e ele vai evidenciar esse desejo no ex-voto. E a partir daí essa relação recíproca com um ente divino que habita um plano superior passa a preencher toda sua existência.

De certo, toda religião pode apresentar formas concretas de comunicação material e imaterial com o sagrado (liturgias e ritos diversos). No entanto, os estudos folkcomunicacionais nos mostram que é na religiosidade popular que as relações comunicativas são mais sensivelmente perceptíveis em abundância. Dentro do universo de cultura popular, o crente se sente livre, no sentido de não ter que obedecer a dogmas institucionais para manifestar (no plano individual e coletivo) sua fé e relação comunicacional com o sagrado, ou seja, sua divindade protetora. E isso pode ter base nas suas expressões dialógicas ancestrais mais primitivas, a partir de suas relações com a natureza.

Gomes Gordo (2015, p. 34-35) nos lembra que:

os rituais de fertilidade da terra, nos quais os aspectos mágicos da religião se sobressaem, de modo especial no período do Paleolítico Superior (entre os anos 35.000 e 10.000 a.C.), reforçam a relação dos habitantes dessa época com o ciclo reprodutivo da terra. Escavações arqueológicas em algumas regiões da Europa encontraram objetos que constatarem uma evolução no manejo da agricultura e da relação dos indivíduos com a natureza: são inúmeros anzóis rudimentares, como também instrumentos de aragem da terra e machados manuais. Durante esse período o ser humano é reconhecido pelos cientistas como *Homo sapiens*, talvez por isso a relação com a natureza esteja marcada de rituais mágicos com base no agrário e no entendimento da terra como “deusa-mãe”, levando, assim, às práticas de agradecimento ao ciclo (morte-vida) da vegetação, com oferendas de exemplares dos frutos colhidos. Essas oferendas representam, ainda que de forma primitiva, os ex-votos.

Também poderíamos entender que de certa forma os fiéis que realizam práticas ex-votivas projetam seus anseios humanos na representação do sagrado e isso pode orientá-los a escolher este ou aquele “presente” ao santo como oferenda e/ou agradecimento, posto que nós humanos, comumente, gostamos de ser presenteados ou recompensados com algo pelo qual temos apreço, seja um objeto ou um gesto beneficiário. O devoto imagina um ser divino dotado de poder sobrenatural que pode interferir na sua vida agradando-o com bênçãos ou castigando-o por desobediência com má sorte, doenças ou a própria morte.

Contudo, lhe é caro imaginar que este ser seja alheio à sua natureza humana. A fotografia a seguir foi capturada no interior da capela do Corpo Santo e representa um pouco a relação mencionada acima. O devoto vai até o centro de devoção à entidade e deposita como ex-voto uma quantia em dinheiro em oferta ao seu protetor espiritual (mesmo sabendo que o santo, posto que é um espírito, não precisa daquilo), na espera de que aquele ser poderoso compreenda que aquele gesto é muito caro para ele (devoto), uma vez que abrir mão de dinheiro é algo que vai de encontro às necessidades materiais da existência humana contemporânea, especialmente para grupos sociais marginalizados (no contexto aqui retratado).

Figura 6 - Ex-voto, oferenda em dinheiro



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Segundo relatos dos fiéis, os ex-votos em dinheiro depositados na capela, ao redor ou sobre o túmulo do Corpo Santo, são especificamente para ele (o santo) e não pode ser utilizado

por mais ninguém, nem mesmo para custear despesas de manutenção da capela. No ato da captura fotográfica percebi que já eram notas desgastadas pelo tempo e que se tratavam de trocados, mas em grande quantidade. Precisamente R\$500,00 reais no total, segundo o barqueiro Genivaldo, que me acompanhava.

E sobre aquele dinheiro deixado na sepultura do Corpo Santo seu João, o que acontece com ele? Ouvi dizer que ninguém mexe nele para não ser castigado. O senhor conhece alguma história desse tipo?

– É isso, olha. Teve dois casos já, mas eu não sei quem são as pessoas. Sei bem, meu irmão, é que aquele dinheiro derrete, acredita nisso? O papel derrete. Minha mãe e meu pai é que contavam que já teve até gente que morreu, assim, do nada, só por causa disso [porque roubou o dinheiro] (MOREIRA, 2018).

Podemos supor, portanto, que o dinheiro ali confiado não costuma ser retirado por ninguém. Isto nos remete à efetivação da crença dos devotos na maldição que recai sobre aqueles que profanarem o local e as ofertas ex-votivas. Num ambiente de escassez de recursos, e em uma sociedade capitalista, pessoas de baixa renda (ou sem nenhuma) ofertarem dinheiro como um apelo ao divino, certamente, nos aponta para as contradições e diferentes facetas de luta do homem pela sobrevivência. O que torna ainda mais potente o apego ao sagrado desses ribeirinhos, por meio de instrumentos comunicacionais simbólicos e conservação de sua religiosidade popular.

#### 4.1 MAIS QUE UMA PROMESSA

Vimos, portanto, que dentro do universo comunicacional da cultura *folk* ribeirinha do Mamiá, o ex-voto se consolida como um canal peculiar de comunicação constante entre um ente sobrenatural e seus seguidores devotos. Tal relação eleva este gesto (ou transcende-o) para além da simples analogia com as promessas feitas pelos fiéis no Catolicismo, onde tem-se ali a ideia de encerramento do compromisso após o pagamento da dívida com o santo ou com Deus.

No plano simbólico das ações comunicativas no campo da religiosidade popular, o ex-voto também pode ser compreendido como uma forma de comunicação da pessoa com o santo. Uma maneira íntima de comunicar-se com um ser do plano metafísico por meio de um instrumento físico que representa o contrato simbólico vitalício estabelecido, o cumprimento da sua palavra.

Na interpretação beltraniana de ex-voto que adoto aqui, dentro do campo da religiosidade de culturas populares, essa prática tem forte carga subversiva em relação à religião institucionalizada. Contudo, assim como a Teoria da Folkcomunicação sofreu várias

transformações, os ex-votos também foram ganhando novos espaços e possibilidades de interpretação. González (1986), por exemplo, chama a atenção para a capacidade de as práticas ex-votivas reunirem pessoas de diferentes classes sociais e credos religiosos (oficiais ou não) em uma única conjuntura, especialmente em ambientes comandados pelo Catolicismo:

Nas casas de milagres, acomodam-se as imagens de políticos eleitos, com fotografias de crianças e adultos pobres. É nesse ponto que burguesia e povo se reconhecem naquilo em que acreditam. É nesse sentido também que a crença popular e a religião [institucional] se fundem. A igreja mantém um apoio a essas manifestações instalando casas de milagres em devoção aos santos canônicos [...]. As diferenças entre a religião oficial e a concepção popular plasmada nos ex-votos, não só mostram o nível dos conteúdos, mas também fundamentalmente as relações sintáticas no modo de ordenação lógica e ideológica que se estabelece em tais conteúdos (GONZÁLEZ (1986, p. 92).

Portanto, cada povo tem sua maneira de se manifestar e expressar suas ideias, sentimentos, desejos, dramas ou alegrias. Carregar garrafas d'água ou tijolos na cabeça durante vários quilômetros em uma romaria/procissão religiosa ou mesmo sozinho, depositar objetos (ex-votos) em um lugar sagrado para alguma comunidade específica, para mostrar a todos (e à sua entidade protetora) seu agradecimento por uma graça/milagre alcançado – um empenho arranjado ou a cura da enfermidade de um filho – é tentar se comunicar de forma alternativa (no plano físico e metafísico), já que nos meios oficiais a voz das camadas marginalizadas não reverbera.

Como mostrei em Menezes (2019, p. 68), os principais ex-votos identificados na capela do Corpo Santo foram: fitas de cetim de diversas cores, perna de madeira, dinheiro, cartas e/ou bilhetes com pedidos de proteção ou cura, cartuchos de espingardas vazios (retribuindo o sucesso na caçada), fotografias de pessoas, esculturas de madeira, algumas dezenas de velas comuns, velas de sete dias (brancas e grossas), sandálias, roupas e arranjos de flores. Cada pessoa traz à oferta o que mais representa sua necessidade, sua angústia pessoal ou agradecimento. É a maneira particular que encontram para materializar e valorizar sua crença e manter o elo comunicativo com o Corpo Santo.

Os ex-votos dos crentes no Corpo Santo também movimentam a economia da sede do município. Isto porque, em alguns casos, como o das esculturas de membros do corpo em madeira ou gesso, os devotos precisam ir até a cidade para encomendar as peças dos artesãos locais, já que não há sinal de rede telefônica na região do Mamiá. No caso da madeira, algumas vezes já levam a matéria-prima da zona rural (e conseguem desconto), outras vezes não. Tem também os devotos que moram na cidade de Coari (que já moraram na região do Mamiá, ou não) e também fazem esse tipo de encomenda. Estes, gastam até um pouco mais, porque precisam pagar o transporte (no caso de embarcação alugada), o combustível (dependendo do tipo de negociação) e a diária do piloto da embarcação (em torno de R\$ 80,00 a R\$ 100,00) para chegar até a

longínqua comunidade. Caso não tenha transporte próprio, o sujeito pagará não menos do que um mil e duzentos reais (R\$ 1.200,00) para chegar à comunidade Terra Preta e se aproximar do Corpo Santo (MENEZES, 2019, p. 69).

Essas pessoas acreditam que se comunicando com o Corpo Santo por meio desses ex-votos e outras práticas ritualísticas, podem alcançar bem-estar e prosperidade. Os comunitários também acreditam que é amaldiçoado todo aquele que profanar o local de adoração ao Corpo Santo ou roubar as oferendas de ex-votos em dinheiro e/ou objetos de valor. Se a cura alcançada pelo fiel foi na perna, no braço, na cabeça ou em qualquer outro membro do seu corpo, o devoto faz ou manda fazer um objeto (de madeira, cera, gesso ou isopor) que o represente fisicamente e o deposita na capela. Sabemos que não se pode literalmente materializar a cura em um objeto (não é ele a cura), por isso o símbolo representa a linguagem mais palpável aos olhos para assumir este papel e orientar o entendimento dos fiéis.

Apesar desta pesquisa seguir os pressupostos de Gilbert Durand quanto à abordagem metodológica e antropológica do imaginário, julgo importante fazer aqui uma aproximação pontual com o pensamento de Castoriadis (2010), que estuda o imaginário pela perspectiva social. Em relação ao que foi dito no parágrafo acima, relaciono ao que Castoriadis define como “imaginário efetivo”, não relacionado a coisa em si, mas daquilo que se idealiza sobre determinada situação. Sendo assim, o ex-voto também pode ser entendido como o imaginário efetivo, porque é impossível determinar o que a entidade gostaria de receber exatamente como recompensa ou agrado pelo milagre realizado, mas o devoto efetiva o imaginário sob a forma de identificação e/ou participação.

Assim como nas sociedades humanas arcaicas, nas regiões rurais do estado do Amazonas é comum ver esse tipo de comportamento. Quando o caboclo<sup>34</sup> ribeirinho não segue, ou não acredita em algo racionalmente, ele busca no sobrenatural um amparo ou reforço para seus problemas mais inclementes. Daí surge toda sorte de ex-votos, sobretudo, em comunidades rurais distantes dos centros urbanos. As motivações mais comuns para o surgimento de ex-votos nessas regiões são problemas com a saúde e proteção durante atividade perigosa. Quase sempre

---

34 No contexto informal local/regional, caboclo ou “cabôco” é o indivíduo nascido e criado na região amazônica. Porém, tal “gentílico” folclórico regional só pode ser atribuído com a devida verossimilhança, àqueles nativos que são profundos conhecedores dos rios, lagos e florestas da região. Fala-se que um legítimo caboclo é o que habita as margens dos rios amazônicos, sabe viver em íntima relação com o ambiente (seu ecossistema de vida), e, que, mesmo sem dispor de tecnologias especializadas (computacional, eletrônica e etc.), consegue sobreviver dos recursos naturais disponíveis ao seu redor, aplicando a tecnologia primitiva herdada dos seus antepassados pela tradição oral, aperfeiçoando e desenvolvendo novas tecnologias artesanais apropriadas e suficientes à sua condição humana. Pinho (2019) apresenta ainda uma versão científica sobre o vocábulo, onde afirma que o termo - caboclo - é uma categoria étnica a qual pertencem, originalmente, mestiços curibocas da ribeiridade amazônica. “Em suma, é o Amazônico Hiterlandino”.

relacionadas à caça e pesca ou extrativismo, especialmente, pelo uso destreinado de serras elétricas (motosserras) (MENEZES, 2019, p. 69).

Em face desse contexto, pude observar o impacto prático do ex-voto na dinâmica sociorreligiosa e comunicacional dos moradores da comunidade Terra Preta. De acordo com as pessoas entrevistadas durante a pesquisa, não há sequer um crente no Corpo Santo que não tenha um ex-voto a pagar todos os anos. Esse gesto, segundo os moradores do Lago do Mamiá, é uma forma de agradecimento e de respeito ao santo que jamais pode ser quebrada, pois, uma vez quebrada, a pessoa corta a comunicação com o Corpo Santo e ele também faz o mesmo. Sendo assim, o indivíduo retornará ao estado de vulnerabilidade e fica sem proteção espiritual.

A partir da aplicação beltraniana do termo ex-voto em comunidades *folk*, sua aplicabilidade nas esferas populares das sociedades foi ganhando novas dinâmicas entre os diferentes grupos sociais ao longo dos anos, e, hoje, podem ser visualizadas em diversos contextos onde operam manifestações folclóricas de religiosidade popular e/ou até mesmo transitando entre os rituais religiosos hegemônicos tradicionais (como na Festa de Nossa Senhora do Carmo, de Parintins-AM ou as romarias a Aparecida-SP).

A possibilidade de hibridização das práticas ex-votivas também foi considerada pelos estudos de Dourado (2007, p. 118), que analisou as transformações da prática popular do ex-voto no nordeste brasileiro.

Este conceito pode ser expandido ainda com outras formas de manifestação religiosa: as garrafas de água depositadas em profusão no monumento do Motorista Gregório, numa alusão à morte sofrida do referido mártir em Teresina no Piauí; nas radiografias, quepes e fardas militares, roupas de formatura e diplomas depositados para São Francisco de Assis em Canindé, no Ceará; e na casa dos milagres de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte (CE). Ou ainda nas roupas brancas e azuis do mês de maio, em louvor à Maria, em praticamente todos os Estados brasileiros, [ou quando] o próprio penitente paga sua promessa entrando de joelhos na igreja, participando de procissões e romarias a pé ou carregando pedras na cabeça.

Os ex-votos depositados na capela ao redor do túmulo do Corpo Santo são um traço marcante na cultura sociorreligiosa dos ribeirinhos de Terra Preta para simbolizar seus vínculos e promessas com a entidade sagrada, um elo comunicativo que deve durar para toda a vida, uma vez estabelecido esse relacionamento com o santo. Para Jorge González (1986, p. 91), “[...] o ex-voto é descrito como todo objeto que serve especificamente para manifestar o agradecimento por um dom ou bem-estar concedido por parte de um agente poderoso de ordem metassocial, tem atores individuais e/ou coletivos intramundanos”.

A partir de suas pesquisas, Beltrão indicava que o ritual de oferecer e expor peças de ex-votos em espaços sagrados ia além do “mero acerto de contas mágicas”: essa tradição anunciava publicamente e veiculava, de forma peculiar, que se cumprira o voto ou a promessa feita pelo devoto aos seus santos protetores. Tendo como mote o ex-voto, Luiz Beltrão apontava possibilidades de análise das manifestações culturais como formas de comunicação popular (MACIEL; MELO; LIMA, 2011, p. 11).

O empreendimento de Luiz Beltrão em desnudar os processos e transformações comunicacionais dentro dos ambientes de cultura popular, valorizando a linguagem folclórica (oralidade) daquilo que passou a chamar de “camadas subalternas” da sociedade, despertou interesse em outro estudioso brasileiro, Luiz Câmara Cascudo<sup>35</sup>. O pesquisador capixaba era um apaixonado defensor da cultura brasileira, especialmente a folclórica. Quando soube dos primeiros escritos de Luiz Beltrão sobre os ex-votos, como meio “artesanal” de comunicação com o sagrado, Cascudo (apud MACIEL; MELO; LIMA, 2011, p. 11) logo tratou de escrever uma carta ao amigo, incentivando-o a levar sua perspectiva científica adiante:

O seu artigo-de-abertura [...] é um magnífico *master-plan*. Valorizará o cotidiano, o vulgar, o realmente popular de feição, origem e função. Não espere que venha um nome de fora, um livro de longe, ensinando a amar o que temos ao alcance dos olhos. Teime, como está fazendo, em valorizar o Homem do Brasil em sua normalidade. E não apenas os produtos do esforço desse Homem. Acredite na força pessoal do seu afeto no plano da penetração analítica. Acima de tudo, veja com seus olhos. Ande com seus pés. Depois, compare com as conclusões de outros olhos e com as pegadas de outros pés. [...] Desconfie dos mentores integrais, nada permitindo às alegrias do seu livre trânsito. O papagaio, que tanto fala, não sabe fazer um ninho. E os pássaros cantadores aprenderam na gaiola essa habilidade de prisioneiros profissionais.

Mas à frente, após a publicação da tese de doutoramento de Beltrão, em 1967, que consolidou a teoria da Folkcomunicação e marcou o início de sua difusão epistemológica, Câmara Cascudo (2001 p. 220) elaborou um conceito dinâmico, a partir de ponderações históricas, sobre a manifestação religiosa popular do ex-voto:

Ex-voto: Do latim. *votum*, coisa prometida. “O que se promete deve ser pago”, diz o ditado. Ex-voto é o que se promete ao santo de devoção para se receber a graça, ou o que se oferece por tê-la alcançado. Não é exclusivo do mundo católico [...]. O ex-voto reflete tudo o que tem afligido ou exaltado o ser humano ao longo dos séculos; testemunho da fé que se fortaleceu com o sofrimento, um ex-voto pode ser: vela, foto, flor, partes do corpo feitas em cera, barro ou madeira, e outros objetos. Há também orações especiais para graças pedidas ou alcançadas [...].

---

35 Jornalista, folclorista, poeta, educador, historiador, advogado, antropólogo, etnógrafo, professor, ensaísta, tradutor, geógrafo, linguista, memorialista e biógrafo. Nasceu e morou em Natal-RN por toda a sua vida, e, dedicou-se ao estudo da cultura brasileira. Faleceu em 30 de julho de 1986, aos 87 anos.

O ex-voto, como imagem simbólica e/ou como conceito já sofreu algumas transformações com o passar do tempo. *Votum* vem do verbo latino *voveo-vovere*, ou seja, voto ou promessa. Como vimos, com o passar dos tempos, estudiosos foram assimilando outras possibilidades de interpretação a essa expressão (como o fez Luiz Beltrão, em relação à introdução do termo “ex-voto” ligado a Folkcomunicação no campo da religiosidade). Em sua pesquisa sobre o ex-voto como instrumento de comunicação na religiosidade popular, Erlin (2019, p. 75) destaca que desde a Roma Antiga, os soldados do império já faziam “[...] *vota* de obediência aos seus superiores. Os súditos faziam *vota* ao Imperador prometendo-lhe fidelidade. Com isso, entendemos a aplicação corriqueira da palavra voto em nossos dias. Votar é depositar confiança em algum candidato”.

Da mesma maneira, na visão beltraniana abordada neste estudo, os devotos depositam seu voto de confiança e selam seu “contrato vitalício” com o Corpo Santo. Para seus crentes, o gesto concreto do seu ex-voto ali depositado é prova irrefutável não apenas de devoção, mas também de parceria, que deve sempre ser alimentado e evidenciado publicamente por meio desta comunicação simbólica.

Gomes Gordo (2015) explica que nos casos de religiosidade podem ser observados diversos tipos de ex-votos. Isso demonstra a subserviência/obediência do fiel que está abaixo do ser divino (e, portanto, é inferior a ele) disposto a rogar-lhe proteção por meio de preces, orações e/ou práticas ex-votivas. De acordo com este autor, um ex-voto é feito por várias motivações, mas destaca algumas que mais identificou em seus estudos, como: enriquecimento espiritual na busca pela perfeição, perdão dos seus pecados e cura para doenças ou males físicos. Segundo Erlin (2019, p. 76-77):

Apesar das muitas formas de ser empregada, a essência da palavra permanece, como um ‘contrato’. [...] o prefixo ‘ex’ significa ‘pôr para fora’. [E] dessa forma, é compreensível a real definição de ex-voto como o cumprimento externo, por parte do devoto, do contrato estabelecido com o sagrado.

Na religião, os ex-votos são comumente observados no Catolicismo, porém, dentro dessa doutrina cristã são normalmente lembrados com os nomes institucionais de promessas e/ou penitências. No entanto, a prática ex-votiva não é exclusividade do Cristianismo. Mircea Eliade (2010) evidencia a existência dessas práticas desde as sociedades mais arcaicas das quais se tem registro. Segundo Eliade, desde muito tempo o homem arcaico retribui ao sagrado com oferendas, numa relação complexa dialógica envolvendo sacralidade e mitologia, onde o indivíduo (aliado à natureza) teme e reverencia as entidades metafísicas que orientam suas

crenças. Dentro dessa dinâmica relacional, o ex-voto era a forma mundana do homem comunicar sua gratidão e agradecer à sua entidade protetora, ou aos deuses.

Neste sentido, Eliade (2010, p. 41-42) destaca o trabalho do antropólogo alemão, Alfred Rust, pioneiro nos estudos de culturas mesolíticas (Pré-história), paleolíticas (Idade Antiga da Pedra) e neolíticas (Idade Nova da Pedra):

O lago de Stellmoor era provavelmente tido como “lugar sagrado” pelos caçadores mesolíticos. Rust recolheu na jazida numerosos objetos: flechas de madeira, ferramentas de osso, machados talhados em galhadas de renas. É muito provável que eles representem oferendas, como acontece com os objetos da Idade do Bronze e da Idade do Ferro encontrados em alguns lagos e lagoas da Europa Ocidental. Sem dúvida, mais de cinco milênios separam os dois grupos de objetos, mas a continuidade desse tipo de prática religiosa é inquestionável.

Um ex-voto carrega consigo um alto poder simbólico, pois ele é convertido em um símbolo comum a todos de sua audiência num processo interno que é desenvolvido por todos os devotos ainda que estes não tenham como comprovar que a entidade sagrada esteja realmente feliz e/ou de acordo com aquele agradecimento material. Contudo, existe um código simbólico entre os fiéis. Em Terra Preta, o testemunho de um comunitário é crido e respeitado pelo outro. É a tradição oral oportunizada pelos mais velhos<sup>36</sup> da comunidade que torna verossímil essa herança mítica e atesta organicamente a pretensão de validade das mensagens contidas nas imagens e símbolos do culto ao Corpo Santo.

#### 4.2 IMAGENS E SÍMBOLOS NA CONSTITUIÇÃO DO SAGRADO.

*Não precisamos dos poetas ou das psiques em crise para confirmar a atualidade e a força das imagens e dos símbolos. A mais bela das existências está repleta de símbolos, o homem mais “realista” vive de imagens (ELIADE, 1991, p. 12-13).*

Para Mircea Eliade (1991), não há melhor maneira de conhecer uma cultura, senão, permitindo-se compreender seu simbolismo. A tal empreendimento humanístico e intelectual, o estudioso chamou de “filosofia da cultura”. O filósofo e historiador das religiões acreditava que é na diversidade dos arquétipos, de onde brotam os símbolos e as imagens primordiais que suas múltiplas transformações/atualizações experienciais são diversamente valoradas, e assim,

---

36 Na visão beltraniana, os mais velhos são os “guardiões da história oral”, as principais autoridades ou representantes de uma comunidade folk, são, portanto, os “líderes de folk” de Terra Preta, ou seja, seus principais “agentefolkcomunicadores”.

formam os “estilos culturais”. O simbolismo domina todos os campos do pensamento, especialmente os da experiência religiosa com aquilo que se considera sagrado.

Figura 7 - Capela do Corpo Santo



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

A capela no alto do barranco é o símbolo mais imponente do Corpo Santo. Um signo de linguagem que evoca concretamente algo que está ausente (a entidade sagrada, neste caso) no plano físico, impossível de ser percebido/compreendido por quem não congrega do mesmo espírito coletivo e religiosidade popular daquele grupo social ribeirinho.

A fotografia representa a cena da chegada à capela por travessia do Lago do Mamiá (afluente do Rio Solimões) em Terra Preta, associada ao local onde estaria enterrado o corpo da criança, uma alma elevada e pura; um Corpo Santo, capaz de atender pedidos e oferecer proteção aos seus fiéis. A capela, o sagrado, se destaca por meio da moldura de elementos da vida na região: árvores, terra e água. Também, pelo contraste de cor e de iluminação gerado pelo destaque da cor branca em meio às árvores, assemelhando-se à própria cor do céu, representando a possibilidade de um plano espiritual que conecta o apreensível ao transcendental.

A partir dos estudos de Eliade (1991), é possível fazer algumas aproximações entre o culto ao Corpo Santo e simbologias de culturas distantes no tempo e no espaço à nossa contemporaneidade, pois o elo primordial da narrativa mítica, que funda as constelações de

imagens é atemporal e apesar da eventual variedade de imagens e suas peculiaridades (continentais, nacionais, regionais ou locais) sempre serão orientadas pelos mesmos símbolos universais da experiência humana: o amor, a angústia, a alegria, o sagrado, a contemplação etc. Estas são experiências fundamentais que formam o “homem integral” (ELIADE, 1991, p. 171).

São justamente esta perenidade e esta universalidade dos arquétipos que “salvam”, em última análise, as culturas e, ao mesmo tempo, tornam possível uma filosofia da cultura que seja mais do que uma morfologia ou uma história dos estilos. Toda cultura é uma “queda na História”; ela é, ao mesmo tempo, limitada. Não nos deixemos enganar pela incomparável beleza, pela nobreza e perfeição da cultura grega; ela também não é universalmente válida enquanto fenômeno histórico: tentemos, por exemplo, revelar a cultura grega a um africano ou a um indonésio. Não será o admirável “estilo” grego que lhes transmitirá a mensagem, mas as Imagens que o africano ou o indonésio redescobriram nas estátuas ou nas obras de arte da literatura clássica. O que, para um ocidental, é belo e verdadeiro nas manifestações históricas da cultura antiga não tem valor para um oceânico; pois, ao se manifestarem nas estruturas e nos estilos condicionados pela história, as culturas se limitaram. Porém, as Imagens que as precederam e as informaram permanecem eternamente vivas e universalmente acessíveis (ELIADE, 1991, p. 173).

Adota-se aqui a ideia de que as imagens e os símbolos são instrumentos de conhecimento autônomos. São estruturas do plano subjetivo que permeiam nossa experiência prática de forma intangível. Como afirma Eliade (1991, p. 7), “O símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los”.

A religiosidade popular ensina-nos que a possibilidade de empregar símbolos, de compreender a linguagem mitológica, de praticar atos e fazer gestos simbólico-rituais para expressar o mundo religioso constitui componente profundamente humano e religioso, componente, aliás, irrenunciável (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 1992, p. 1011 apud ERLIN, 2019, p. 82).

A imagem do ex-voto a seguir representa uma das angústias mais inclementes dos devotos do Corpo Santo: o flagelo do corpo através da doença:

Figura 8 - Ex-voto, perna esquerda confeccionada em madeira



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Percebemos a parte de um corpo feito em madeira e tamanho real, representando uma graça alcançada, por alguém que estava com algum problema na perna esquerda. O uso de pedaços de corpos feitos de madeira ou gesso são comuns em práticas de religiosidade popular. Os inúmeros pedidos por bênçãos encontrados na capela nos indicam os muitos perigos da região e dos estilos de vida necessários à sobrevivência. Há um santinho católico colocado sobre o túmulo em frente a um grande crucifixo e uma cruz de madeira com fitas de cetim coloridas e velas para serem usadas pelo próximo fiel. No plano de fundo vemos panos e camisas penduradas, indicando que seus donos precisam da ajuda do Corpo Santo.

É na transmutação profana desses objetos (ex-votos) que os devotos do Corpo Santo externam sua experiência simbólica, edificam e reatualizam seu elo comunicacional com sua entidade sagrada. Na concepção adotada aqui, o pensamento simbólico em direção ao sagrado não pode ser interpretado como produto da irrealidade ou mero devaneio, pois ele acompanha (e orienta) justamente a instrumentalização racional do ser humano. O pensamento simbólico não é o terreno dos sonhos ou dos insanos, nem exclusividade dos poetas, mas sim, “consustancial ao ser humano”, pois ele vem antes da linguagem e da racionalidade discursiva. Conforme Eliade (1991, p. 8-9):

O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser.

Assim como Jung (2011), Eliade (1991, p. 10) acredita que “[...] cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História”.

O “inconsciente”, como é chamado, é muito mais “poético” – e, acrescentaríamos, mais “filosófico”, mais “mítico” – que a vida consciente. Nem sempre é necessário conhecer a mitologia para viver os grandes temas míticos. Os psicólogos sabem muito bem que descobrem as mais belas mitologias nos “devaneios” ou nos sonhos de seus pacientes. Pois o inconsciente não é unicamente assombrado por monstros: ele é também a morada dos deuses, das deusas, dos heróis, das fadas; aliás, os monstros do inconsciente também são mitológicos, uma vez que continuam a preencher as mesmas funções que tiveram em todas as mitologias: em última análise, ajudar o homem a libertar-se, aperfeiçoar sua iniciação [...] se o espírito utiliza as imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, conseqüentemente não poderia ser expressada por conceitos (ELIADE, 1991, p. 10-11).

Para Eliade (1991), a imagem conjuga um plano inumerável de significações, justamente porque o imaginário está em constante processo de transformação, e as diversas constelações de imagens que o formam seguem as mais variadas formas de existência que o homem constrói a partir da sua relação com os fenômenos do mundo, ou seja, pela força simbólica das imagens que o acompanharam por toda vida.

É então a imagem em si, enquanto conjunto de significações, que é verdadeira, e não uma única das suas significações ou um único dos seus inúmeros planos de referências. Traduzir uma imagem na sua terminologia concreta, reduzindo-a a um único dos seus planos referenciais, é pior que mutilá-la, é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento (ELIADE, 1991, p. 11-12).

E segue, destacando que “no plano da dialética da imagem, toda redução exclusiva é uma aberração” (ELIADE, 1991, p. 12), e ressalta que grande parte do julgamento equivocado das imagens tem a contribuição da religião institucionalizada, pois em sua história pode-se observar em vários momentos, a abundância de explicações unilaterais sobre os símbolos, que o filósofo e historiador romeno classifica como “aberrantes”.

Os símbolos fazem parte da psique humana, ou seja, eles são intrínsecos ao ser humano, no entanto, a maioria das pessoas não percebe esse simbolismo operando em suas vidas, em seus pensamentos e em suas ações. Quando se refere à religiosidade, Eliade (1991, 2018) apresenta o símbolo do “centro do mundo” e busca aclarar a ideia de que este é um símbolo universal e peculiar à diversas culturas espalhadas pelo mundo.

A partir desta reconstrução ele nos explica que os templos religiosos tal qual conhecemos hoje, podem ser vistos como o centro do mundo para algumas culturas e que existia desde tempos imemoriáveis os mitos referentes a uma grande árvore como o centro, e que se nós adaptarmos ao Cristianismo, podemos interpretar como a árvore primordial do Jardim do Éden, por exemplo.

A partir disso, surgem várias possibilidades interpretativas. Esse símbolo do centro forjado primordialmente numa árvore também pode ser a cruz cristã que encerra e consagra o calvário de Jesus Cristo em um monte elevado, ou ainda os galhos da grande árvore da mitologia nórdica que faz a ligação entre aquilo que é terrestre e aquilo que é celeste, ou seja, que está no plano ascensional do sagrado. Há também simbolismos relacionados à interconexão de três níveis, terra, céu e inferno, o mesmo que enreda o simbolismo da criação do ser humano, por exemplo.

Esse caráter de polivalência de interpretação [de imagens e símbolos] acentuar-se-á ainda nas transposições imaginárias. Os objetos simbólicos, ainda mais que os utensílios, não são nunca puros, mas constituem tecidos onde várias dominantes podem imbricar-se, a árvore por exemplo, pode ser [...] símbolo do ciclo sazonal e da ascensão vertical; a serpente é sobreterminada pelo engolimento, pelo *ouroboros* e pelos temas ressurrecionais da renovação do renascimento; o ouro é ao mesmo tempo cor celeste e solar e quintessência oculta, tesouro da intimidade (DURAND, 2012, p. 54).

Ao fazer um levantamento antropológico sobre o simbolismo na religiosidade do homem arcaico, Eliade evidencia que todas essas imagens e símbolos sofreram transformações ao longo dos tempos, mas jamais desapareceram na sua essência (e nem poderiam). Vejamos por exemplo, o fenômeno do Corpo Santo que remonta ao simbolismo da feminilidade protetiva (Grande-Mãe aquática) que se encerra na relação de interdependência dos fiéis com as águas.

O que mais importa para os estudos de Eliade (2018) sobre religiosidade é apresentar as dimensões específicas da experiência com o sagrado e salientar suas divergências e convergências com a experiência profana do mundo, diante de todas as transformações evolutivas do homem em sua construção e interpretação histórica. Já vimos aqui que a sacralidade do *Homo religiosus* de Eliade é atemporal, pois o pensamento simbólico deste homem religioso é o que o constitui e orienta seu comportamento em qualquer tempo histórico.

Da mesma forma, observamos que o devoto do Corpo Santo também se mantém num cosmos sacralizado, mesmo que faça parte hoje, de um tempo histórico altamente dessacralizado, pela ótica da cultura hegemônica que o cerca. Contudo, ali no seu mundo (ou

no seu “centro”) seu *modus vivendi* coexiste como num universo paralelo, onde as demais influências eventuais não têm força para desestabilizar sua cultura mística.

[...] a vida do homem moderno está cheia de mitos semiesquecidos, de hierofanias decadentes, de símbolos abandonados. A dessacralização incessante do homem moderno alterou o conteúdo da sua vida espiritual; ela não rompeu com as matrizes da sua imaginação: todo um refugio mitológico sobrevive nas zonas mal controladas [...] Uma tal separação do que é “sério na vida” e os “sonhos” não corresponde à realidade [...] toda essa porção essencial e imprescritível do homem – que se chama imaginação – está imersa em pleno simbolismo e continua a viver dos mitos e das teologias arcaicas (ELIADE, 1991, p. 14-15).

Em suas pesquisas no campo da psicologia, Jung revelou em que medida diversos dramas da modernidade têm seus fundamentos profundos em desequilíbrios da psique humana (nos planos individual e coletivo), e que em grande parte, esses dramas são causados por uma desativação acelerada da imaginação. Da mesma forma, Eliade (1991, p. 16) acrescenta que:

“Ter imaginação” é gozar de uma riqueza interior, de um fluxo ininterrupto e espontâneo de imagens. Porém, espontaneidade não quer dizer invenção arbitrária. Etimologicamente, “imaginação” está ligada a *imago*, “representação”, “imitação”, a *imitor*, “imitar, reproduzir”. Excepcionalmente, a etimologia responde tanto às realidades psicológicas como à verdade espiritual. A imaginação imita modelos exemplares – as imagens –, reproduzindo-os, reatualizando-os, repetindo-os infinitamente. Ter imaginação é ver o mundo em sua totalidade; pois as imagens têm o poder e a missão de mostrar tudo o que permanece refratário ao conceito. Isso explica a desgraça e a ruína do homem a quem “falta imaginação”: ele é cortado da realidade profunda da vida e de sua própria alma.

A capela no alto do barranco, o rio e a floresta como provedores é o que os abriga e lhes basta, pois de certa maneira, consideram que estão num espaço privilegiado diante do sagrado, de uma forma que as demais pessoas não conseguem sentir e compreender, uma vez que sua racionalidade objetiva e fé dogmática não é dotada de uma imaginação criadora, sensível à relação mística com o sagrado.

Eliade (1991, p. 36) afirma que “O espaço sagrado é o espaço real por excelência [...]”, uma vez que o mito é real, e é ele quem relata o sagrado, ou seja, as “[...] manifestações da verdadeira realidade”. Desta feita, podemos entender que o Corpo Santo é o mito que orienta a realidade vivida dos moradores de Terra Preta, onde, embalados por esta narrativa conseguem tocar diretamente o sagrado, seja manifesto nos ex-votos, no barranco, na capela ou qualquer outro símbolo hierocósmico<sup>37</sup>.

---

37 É como Eliade (1991) denomina todo símbolo profano transmutado em sagrado dentro do espaço de adoração e contemplação (imago mundi) de determinado grupo religioso.

Ao narrar um mito, reatualizamos de certa forma o tempo sagrado no qual se sucederam os acontecimentos de que falamos. (Aliás, é por isso que nas sociedades tradicionais não se podem narrar os mitos a qualquer hora, nem de qualquer maneira: pode-se narrá-los apenas durante os períodos sagrados, na mata e durante a noite, ou em torno do fogo antes ou depois dos rituais etc.). Em suma, supõe-se que o mito aconteça em um instante sem duração, como certos místicos e filósofos concebem a eternidade (ELIADE, 1991, p. 53-54).

O mito é a forma original do espírito e a morada do real. O tempo sagrado do mito é diferente do tempo profano, da nossa cotidianidade dessacralizada. Ele irrompe o tempo histórico. A partir da narrativa mítica o homem é simbolicamente projetado para o “Grande Tempo”, num instante “paradoxal” que não se pode medir, uma vez que o mito rompe com aquilo que o cerca e abre portas simbólicas para o homem religioso viver numa nova existência, no “Tempo Sagrado”. A cada narrativa ou rito, o homem religioso atualiza os mitos e fica continuamente imerso no “Grande Tempo”.

“E dessa forma projeta quem o ouve a um plano sobre-humano e sobre-histórico que, entre outras coisas, proporciona a abordagem de uma realidade impossível de ser alcançada no plano da existência individual profana” (ELIADE, 1991, p. 56). Em suma, é por conta da inter-relação complexa da dualidade sagrado/profano que podemos relacioná-la com a perspectiva folkcomunicacional compreendida como as formas de expressão popular da cultura (religiosa ou não) que podem ser articuladas como manifestações comunicacionais de indivíduos ou grupos humanos. E dessa dinâmica, podemos depreender a atuação das estruturas antropológicas do imaginário operando na produção de sentido na experiência simbólica dos devotos do Corpo Santo.



**5 LEITURA SIMBÓLICA**



Ao apresentar minhas considerações a respeito do fenômeno Corpo Santo revisito memórias, impressões, sentimentos e dados apurados desde o meu primeiro contato direto com a comunidade Terra Preta e a religiosidade popular dos devotos. Minha experiência vivida na atmosfera mítica do Lago do Mamiá e o primeiro mosaico científico e emocional que comecei a tecer no mestrado sobre tudo que vi, ouvi e vivi ali se mistura agora à busca por uma compreensão mais visceral sobre a experiência simbólica/comunicacional que os ribeirinhos devotos cultivam em face da sua crença e relacionamento com o sagrado. Para tanto, utilizei a TGI como suporte epistemológico na tentativa de aprofundar o entendimento plural deste fenômeno sociorreligioso amazônico.

Observa-se uma relação de contrários harmoniosa na crença do Corpo Santo. O culto à entidade está totalmente imerso no tensionamento entre subjetividade e objetividade, polos ambivalentes da razão. O mundo da vida (simbólico) dos fiéis do Corpo Santo lhes possibilita um lugar próprio distinto, porém, integrado social e fisicamente ao seu entorno. Sua compreensão do mundo externo só assimila aquilo que considera relevante à continuidade da conservação do seu estilo de vida e experiência simbólica junto aos seus iguais, congregados ali, em e na comunidade, pois sua leitura de mundo é dotada de um sentido plural, polissêmico, sempre convergente às complexidades e peculiaridades de sua ambiência amazônica.

Essa base simbólica produtora de sentidos é o que conforma o trajeto antropológico dos grupos sociais. E como vimos, estes são processos que operam no inconsciente. Eles fazem parte de um real vivido, porém, um real ausente. Um real que existe antes mesmo de os humanos construírem o seu mundo de coisas, operado pela racionalização das ações. O sentido que orienta a experiência simbólica dos devotos do Corpo Santo é um sentido autoral/orgânico que reflete a identidade simbólica e social que os ribeirinhos tomaram para si e para seu ente sagrado, e isso lhes basta, pois é essa ideia cósmica que edifica e sustenta seu centro do mundo: a comunidade Terra Preta, o barranco e a capela.

A simbologia ascensional é típica de estruturas religiosas salvíficas desde as sociedades arcaicas, como observou Eliade (1991). Simbolismos sagrados pautados na salvação são sempre ascensionais e veem no céu a morada transcendental do grande tempo, que estão localizados no alto, no cume, algo que remeta ao arquétipo do voo, um voo ascensional até os céus, onde estão os deuses e deusas.

Destarte, pude inferir que o Corpo Santo é uma narrativa simbólica impregnada na tradição oral dos devotos de Terra Preta, um elemento fundador/orientador da sua religiosidade popular, balizada por toda sorte de contingências ambientais e socioculturais implicadas na vida ribeirinha às margens do Lago do Mamiá. Por isso, esta pesquisa interpreta o Corpo Santo como

um mito. Contudo, me inclino a apresentar-lhes um contraponto para que, talvez, possamos compartilhar do mesmo entendimento.

Se você não deixar de lado o tempo histórico, não poderá compreender o mito. Se você busca explicar uma coisa pela estrutura histórico-sociológica de começo, meio e fim, também não encontrará o mito. Podemos sim, enxergar o mito como uma força cosmogônica. Via de regra, a partir do entendimento das estruturas antropológicas do imaginário, se o fenômeno tem um fato e/ou um tempo histórico, uma raiz sociológica delimitada, ele não pode ser considerado um mito.

No entanto, o próprio Durand (2012) deixa claro que o trajeto antropológico do imaginário é complexo e dinâmico por estar sempre em transformação (passível de degradações). Ideia reforçada por Eliade (1992), quando menciona as transformações do mito e seu eterno retorno a partir de uma engrenagem cíclica de inferências culturais ao longo do tempo. Com base nisso, me atrevo a posicionar o entendimento simbólico/mítico sobre o Corpo Santo sob dois aspectos ou momentos: o físico e o metafísico.

Eliade (1991, 1992) ressalta que é no rito que atualizamos o mito. Por isso, mesmo sendo uma narrativa primordial, arcaica, ele sempre será real, atual e presente, pois, apesar de sofrer transformações, jamais desaparecerá. No fenômeno Corpo Santo temos um marco histórico temporal em que uma menina de aproximadamente seis anos de idade viveu naquela comunidade até sua morte prematura. Em vida no plano físico, não praticou grandes feitos, tampouco milagres. Era uma criança normal, bem-educada e feliz, segundo os relatos. No entanto, após duas semanas da sua morte, os comunitários observaram as manifestações metafísicas em torno do local onde a menina foi sepultada, e é quando ocorre todo o processo orgânico de canonização popular que já foi explicado no trabalho.

Entendo que tal processo de canonização não seria possível caso os moradores do Lago do Mamiá não fossem herdeiros de um certo grau de ancestralidade mística. A atmosfera simbólica da comunidade Terra Preta já era propícia ao relacionamento mítico com o sagrado. Desta feita, a relação da comunidade com a criança mudou, de física para metafísica, e é aí que a comunidade passa a adotá-la como entidade protetora e passa a elaborar seus rituais e instrumentalizações profanas hibridizadas para indicar seu pertencimento como seus legítimos crentes seguidores.

A menos que alguém pergunte, ninguém mais fala que o Corpo Santo um dia foi gente de carne e osso. A imagem simbólica já foi construída e orienta o dia-a-dia dos comunitários em torno do Corpo Santo como núcleo do seu centro. E por isso, já não existe necessidade de

causação, pois seu tempo (como em todas as culturas míticas) é teofânico e dispensa explicações sociais/causais pautadas em temporalidades ou racionalizações sociológicas.

Quando um devoto do Corpo Santo vai até o alto do barranco, na capela, depositar um ex-voto, ele não tem em mente que está fazendo um gesto concreto de religiosidade e fé para um morto. Ele respeita, obviamente, a iconicidade presente ali naquele pequeno mausoléu, mas em seu pensamento está conectado com a imagem simbólica de seu protetor sobrenatural e com o desejo de se comunicar com o sagrado, uma divindade que está acima dele, no céu.

Nessa atmosfera, esses objetos profanos (ex-votos) também ganham outro significado, pois, passam a integrar um ambiente e um ritual sagrados. Um ex-voto jamais é profanado nem sofre qualquer tipo de predação. Ele está ali cumprindo um papel na íntima relação comunicacional do devoto com o sagrado e pode até mesmo representar o autor do ex-voto na sua ausência (um duplo orante), posto que ele também é presença e foi transmutado em elemento sagrado, que agora integra uma estrutura cosmogônica complexa.

O signo lembra algo que não está nele. E a criança morta e enterrada num túmulo é um signo físico da morte e a sua divindade é uma imagem do sagrado; nela está contido o sentido do signo, mas sua existência no plano ascensional não precisa deste signo físico, posto que já se tornou uma potência mítica. Várias constelações de imagens podem estar presentes no mito, pois ele pode abrigar muitas conexões, sobretudo por homologia. A seguir, procederei com a apresentação dos personagens selecionados e com a leitura simbólica do fenômeno a partir da oralidade de um resumo<sup>38</sup> das narrativas coletadas.

---

38 A íntegra das narrativas está disponível em Menezes, 2019 (p. 91-115).

## 5.1 SEU SALU – O CONQUISTADOR

Figura 9 - O ex-pescador e agricultor virou vereador e empresário, e gostava de passar a maior parte do dia sentado em frente sua fábrica de gelo em Coari



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Salustiano Freitas, o Salu, está de bem com a vida, e, segundo ele, isso se deve à sua parceria com Deus e sua devoção ao Corpo Santo. Ele é ex-morador da comunidade rural Terra Preta, e, hoje, mora na sede do município de Coari com a família. Mas, apesar disso, ainda é bastante lembrado naquela região e respeitado pelo conhecimento que possui sobre a história do tal santo. Sujeito vaidoso, de voz rouca e marcante, não abre mão dos seus óculos escuros e do seu boné.

Conversamos ali mesmo, em frente sua fábrica de gelo. Seu Salu tem seu próprio escritório, do lado de dentro da fábrica, mas prefere ficar atendendo o povo ali mesmo do lado de fora. Ele admite que não precisa “daquilo ali”, mas prefere passar o dia lá onde conversa com as pessoas e passa seu tempo olhando o movimento da feira. De família abastada, com tradição no comércio ribeirinho em tempos idos e na política coariense, seu Salu não precisa efetivamente dos lucros da fábrica de gelo para sobreviver e muitas vezes não cobra das pessoas de baixa renda que vão até seu estabelecimento para comprar gelo (fato que testemunhei algumas vezes).

Ele diz que aprendeu essa consciência solidária de berço, nos tempos de Terra Preta e que continuará agindo assim até o fim da vida. Quando o questionei se não se incomodava em ficar fazendo esse tipo de caridade (às vezes até com desconhecidos), já que era um comerciante e que também precisava pagar os impostos do seu negócio, seu Salu respondeu:

Nem um pouco, sabia? Eu não preciso de nada disso aqui, graças a Deus! Isso aqui foi só uma boa oportunidade de negócio que apareceu e eu peguei só para não ficar parado. Agradeço muito a Deus por ser bem de vida hoje e ter meus filhos que também me ajudam. O que eu puder fazer para ajudar esse pessoal que precisa, como eu também já precisei um dia, eu faço. Tem gente que diz que eu sou muito é besta, mas não estou nem aí, sabia? Mais tem Deus para me dar. E o que a gente leva dessa vida é a vida que se leva, mais nada (ARAÚJO, 2018).

A respeito da origem do Corpo Santo, ele conta que tudo se passa no início da exploração da borracha na zona rural de Coari, onde segundo ele, a região do Mamiá (principalmente a comunidade Terra Preta) era uma das mais exploradas. Eram tempos difíceis em que muitos trabalhadores vindos de fora da região (a maioria peruanos, no caso do Mamiá) morriam por não se adaptar às condições ambientais da região e à rotina de trabalho precarizada pela política de aviamento praticada pelos donos de seringais.

Figura 10 - As 14 cruzes<sup>39</sup>



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

39 Cemitério improvisado que circunda a capela do Corpo Santo, no alto do barranco. Ali se encontram 14 cruzes usadas para marcar o local dos corpos enterrados de um grupo de peruanos, os primeiros a trabalharem ali como seringueiros, que em sua maioria, morreram de malária e outras doenças tropicais. Nessa imagem, as cruzes azuis se sobrepõem à imensidão das árvores, insinuando a permanência dos mortos nas terras de Terra Preta. O azul nas cruzes simboliza o céu, a água e o infinito.

Eu cheguei em 1954 lá e já existia um cemitério onde eles montaram essas pradarias lá. E é lá que está o Corpo Santo. Os primeiros seringueiros que trabalharam lá e que morreram é que estão sepultados lá. Isso mais ou menos nessa data aí dos anos 1940, lá por volta de 1945, na época da guerra. Tudo o que eu sei do Corpo Santo eu sei pela dona Lindalva Moreira, mãe do João. O que eu posso dizer é que essa história começou com ela, e que ela tinha uma fé imensa no Corpo Santo (ARAÚJO, 2018).

Para explicar com o máximo de minúcia os detalhes do que aprendeu sobre este fenômeno, o comerciante descreve, na íntegra, as palavras de dona Lindalva Moreira, uma das moradoras mais antigas de Terra Preta.

Seu Salu:

– Ela que me contou isso, e disse bem assim:

Dona Lindalva:

– Meu filho, ninguém tem tanta certeza, mas o que o pessoal calcula é que foi aquela criança filha de um peruano que trabalhava aqui que virou santa. Só que eu não sei se ela tinha cinco ou seis anos de idade, mas era por aí, só sei que era bem novinha.

Seu Salu:

– Aí ela descreveu tudinho, como foi que ela morreu. Ela falou assim:

Dona Lindalva:

– A menina foi para beira d’água lavar roupa e se sentiu ruim, subiu, e quando chegou lá já foi morrendo.

“E foi assim que foi a doença dela”, concluiu Salu. E na sequência, conta (agora com suas palavras) os desdobramentos do acontecimento:

A menina então foi enterrada ali mesmo na comunidade. Logo na frente, onde tinha um pequeno cemitério improvisado. Passou duas semanas, e o lugar lá onde ela foi enterrada começou a cheirar a rosa, um cheiro muito forte de rosas. É isso que os antigos contavam para gente, não é? (ARAÚJO, 2018).

Por respeito à tradição do lugar, seu Salu tem repassado ao longo dos anos este conhecimento, mas confessa que sobre o cheiro de rosas ele nunca testemunhou pessoalmente: “Eu nunca senti não, mas meu pai e minha mãe, e o pessoal da dona Lindalva, todos contavam que ali era um perfume só depois que a menina morreu, naquele estirão onde a menina foi enterrada”.

Seu Salu diz que não costuma duvidar das coisas que são ditas sobre o Corpo Santo, especialmente se vierem de algum morador antigo da região. O devoto diz que o fenômeno é “tão maravilhoso que cada um pode ter sua própria experiência com ele”, e complementa

sugestionando outras facetas do lugar: “Rapaz, quando você passa ali, sem pedir a permissão do Corpo Santo, muita coisa acontece [...]”.

No entanto, ao adentrar a capela tive uma surpresa. Ao invés de uma sepultura, havia duas. Não foi difícil notar qual dos dois túmulos era o do Corpo Santo (mesmo não havendo nomenclatura indicativa), pois, os ex-votos e pedidos por escrito estavam depositados em apenas um deles.

Levei a questão ao seu Salu, que, por fim esclareceu os fatos. Ele afirma que o corpo que está enterrado ao lado do Corpo Santo é da irmã de um ex-vereador do município bem conhecido (meu interlocutor preferiu não revelar a identidade do ex-vereador, porque segundo ele, essa pessoa não gosta muito de tocar no assunto) e deu outros detalhes:

Quando você entra por trás da capela, ela é a sepultura do lado direito. E a do “Corpo Santo” é a do lado esquerdo, é a maior. A história dessa pessoa dessa outra sepultura é a seguinte: o pai desse vereador tinha uns fregueses por ali, que ele era um comerciante e começou a explorar para lá, e ele tinha uma menina muito bonita, e eu a conheci. Mas bonita, bonita, bonita mesmo. Daí o quê que aconteceu? Ela foi para uma viagem para lá e fugiu com um cara de lá que era empregado dele. Mas ela era muito bonita, olha... E aí o velho ficou puto, levou ela lá para dentro e botou ela lá para fazer o roçado. Tirou a menina da aula na cidade e levou para lá, para trabalhar na roça. Era nova ela, naquela época, ela era uma das meninas mais bonitas que tinha aqui em Coari. Eu era novinho, mas eu me lembro dela. Aí o quê que ele fez? Botou ela lá para dentro e disse: “agora você vai fazer roça!” Colega, aí um dia eles foram preparar um roçado, um pau pegou na cabeça dela, e diz que que ela chegou lá e dizia assim (os outros que contam): “eu quero ser sepultada aqui, do lado desse Corpo Santo quando eu morrer”, ela que dizia assim: “quando eu morrer, eu quero que me enterrem aqui” (ARAÚJO, 2018).

Figura 11 - Túmulo do Corpo Santo



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Figura 12 - O segundo túmulo da capela



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Seu Salu relata que a fatalidade aconteceu com menos de um mês que a jovem se mudou para a comunidade Terra Preta. Com o consentimento da comunidade, a família, então, atendeu ao pedido da moribunda enquanto agonizava em seu leito de morte. Quando a capela do Corpo Santo foi construída, seu Salu pediu da família da moça uma fotografia para colocar em seu túmulo, mas seus familiares se recusaram. Eles também não costumam visitar a sepultura da jovem, garante Freitas.

Quando perguntado se ainda pratica algum ex-voto em Terra Preta, seu Salu diz que:

O que eu fiz foi um pedido para que nos protegesse de mal, de doença, essas coisas, sabe? E até hoje eu peço para que ele nos ajude quando a gente merece né? Por exemplo, numa campanha política para que ele ajude a gente. Porque eu acredito que para fazer uma promessa para o Corpo Santo tem que ser uma coisa muito séria, e que você tem que ter compromisso mesmo. Primeiramente tratar o pessoal bem, não roubar nada de ninguém, não é? Porque primeiro você pede e promete uma coisa e depois faz um monte de coisa errada!? Aí o santo não vai perdoar o cara não, não é? Você tem que pedir uma coisa e cumprir direito aquilo que você prometeu (ARAÚJO, 2018).

Ele revelou outro gesto concreto que pratica em função de sua crença no Corpo Santo. Salu diz que não sai da cidade de Coari (onde mora atualmente) sem antes ir ao Corpo Santo e pedir sua benção e proteção.

Já faço isso há muito tempo, e vou continuar fazendo até o fim da minha vida, declarou o empresário e ex-pescador. Seu comportamento também influenciou os moradores de Terra Preta e entorno. Quando eles precisam ir à sede do município, também costumam ir à capela pedir a proteção do “Corpo Santo” para que possam ir e voltar em paz (ARAÚJO, 2018).

Emocionado, o devoto tentou explicar o significado do Corpo Santo em sua vida e a importância da tradição:

Rapaz, para mim e para minha família o Corpo Santo representa muita coisa, olha... É uma coisa assim que faz tão bem para gente que eu nem sei explicar direito. A gente é católico [...] mas nunca abandonou nossa crença no Corpo Santo, nós temos fé mesmo, muita fé, de verdade. Tem gente na cidade que não acredita, mas para nós o Corpo Santo é só coisa boa (ARAÚJO, 2018).

E após pausada inspiração, completou:

Lá na zona rural é mais fácil você manter essas coisas de tradição, meu filho. Aqui na cidade, ninguém dá valor para isso não. Depois que os filhos engrossam o pescoço, já era, acha que já sabe tudo sobre o mundo e sobre a vida. Como se o mundo começasse a existir agora, sabe? O que pai, mãe e avô fala, para eles não vale mais. É tudo coisa ultrapassada. Até mesmo para você levar um menino novo desse para a igreja aqui na cidade é uma luta (ARAÚJO, 2018).

Salu acredita que o segredo da cultura de resistência religiosa dos devotos do Corpo Santo está no respeito à oralidade, ao conhecimento repassado de geração em geração pelos mais velhos, e que por isso, tem convicção e orgulho em dizer que a crença nunca morreu por lá e nunca morrerá, pois, a devoção dos mais jovens daquela região também está garantida.

## 5.2 SEU JOÃO – LEGADO É O SEU NOME

Figura 13 - Seu João Moreira me recebeu em sua casa atual, na comunidade São José do Uruburetama



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Seu João<sup>40</sup> é um homem pacato, de fala mansa e moderada. É um típico caboclo ribeirinho das antigas; baixa estatura, corpo franzino e de conversa franca. “Sujeito homem”, como ele costuma dizer. É chegado a uma boa conversa, um cafezinho, tabaco e uma “cachacinha para molhar as palavras”. A cachaça, inclusive, é item de primeira necessidade no armário da cozinha de seu João.

Dos que ainda moram na região, seu João é hoje a maior referência entre os devotos do Corpo Santo. Um intelectual orgânico, uma liderança espontânea, em outras palavras, um líder de *folk*. Dos mais antigos que moram ou já moraram na comunidade Terra Preta, ele carrega consigo o maior legado da historicidade do Corpo Santo; o sobrenome Moreira. Sua mãe, dona Lindalva Moreira, lembrada e muito respeitada por todos, é (segundo os moradores) quem tinha os relatos mais verossímeis sobre a história da santificação popular em torno da pequena menina, filha de peruanos seringueiros, pois a matriarca viveu aquela época e foi dela a ideia de “santificar” a jovem.

---

40 Seu João Moreira faleceu em março de 2023, aos 86 anos, após internação no HRC com graves problemas de saúde.

Ele explicou que desde os tempos de dona Lindalva, apenas os mais velhos podem falar sobre a origem do Corpo Santo. No mesmo instante, fiz uma rápida relação com a minha chegada à comunidade. Lembrei que assim que fiz as primeiras perguntas sobre o fenômeno para as pessoas que me receberam, logo fui advertido de que teria que falar sobre isso com o seu João Moreira. Notei inclusive, que havia uma pressa para me levarem até ele, e, rapidamente fui conduzido até a casa do líder e orientado a esperá-lo, pois ele havia saído para uma caçada com um filho e um sobrinho.

Já na casa do devoto, notei que enquanto conversávamos sobre o Corpo Santo, cada vez mais gente se aproximava ao redor do barracão, uma espécie de anexo externo ligado a cozinha onde estávamos conversando. Em determinado momento perguntei a ele se era sempre assim, ou se poderia se tratar apenas de curiosidade por conta da minha presença estranha, meu equipamento de filmagem etc., ao que ele respondeu:

É sim colega, toda vez. A maioria desse pessoal que você está vendo aqui já ouviu o que eu estou lhe contando um monte de vezes, mas toda vez que eu conto sempre chega gente. Mas é bom, não é? Isso é um conhecimento que a gente repassa de pai para filho e para os netos também, não é? (MOREIRA, 2018).

Seu João afirma que vai pouco à cidade de Coari, às vezes, chega a passar anos sem ir à sede do município. Hoje, são os filhos que tomam a frente dos negócios da família com a extração e comércio de madeira. Seu João diz que gosta mesmo é de pescar. Ele nunca teve um emprego de carteira assinada, sempre trabalhou no roçado, pescando e caçando pelos beiradões. Seus filhos estão seguindo o mesmo caminho, mas tudo bem para eles, porque afirmam que não querem outra vida, pois, segundo eles, na zona rural “tem tudo o que eles precisam para sobreviver” e gostam do que eles chamam de “uma vida simples e honesta”. A exceção é o caçula, o pequeno Jonas. Este, diz que quer ser médico, e por uma razão bem peculiar: “para ajudar o Corpo Santo a curar as pessoas”.

Seu João relata um caso onde um caçador local (não crente no Corpo Santo) desdenhou do poder da entidade, e se arrependeu:

O irmão desse bichinho aqui [aponta para o sobrinho] que mora abaixo de nós, o Vagner, não é? Quando ia caçar aí para cima e passava lá no Corpo Santo, dizia: “Ei Corpo Santo! Me dê umas queixadas<sup>41</sup> para nós levarmos de baixada, o resto de munição que sobrar, eu detono aqui. O cartucho, não é? Se sobrar tem que detonar pou! pou! pou! pou!... Aí ele foi e fez o pedido passando em frente, não é? Foi para cima do rio, não é? Bolou por lá e não deu nada. Bora, bora, aí eles já baixaram, não

---

41 Queixada é como os nativos amazonenses costumam chamar o porco selvagem (ou porco do mato) por conta da sua mandíbula proeminente. Equivalente a javali em outras regiões.

é? Aí já vinham passando perto do Corpo Santo de volta, aí parou o motor que era para atirar, não é? Pegou a espingarda por lá, e disse: - ei Corpo Santo! Você não fez meu pedido, mas eu vou fazer o seu, vou lhe dever com dois... pou, pou!’ A espingarda veio por aqui [mostrando a região da clavícula], se desmanchou tudo, quebrou-se os beijos do cabra, ele pou no chão, às quedas, aos gritos. Vinha no reboque com a boca só os sangues. Eu falei para ele. Eu disse, rapaz, tem que fazer o pedido direito lá no local. Outra coisa, esse negócio de ficar desafiando o santo não presta. Olha aí no que deu. Agora vê se tu aprendes (MOREIRA, 2018).

Seu João Moreira também pratica ex-voto no Corpo Santo. Cada um da família deve, pelo menos, uma vez por mês acender velas e limpar a capela. A promessa foi feita por ocasião de uma doença grave que acometeu um de seus filhos na garotice. “Era uma doença que nem um médico em Coari soube tratar. Daí minha mãe prometeu isso né? E disse para eu levar adiante [zelar pelo local do Corpo Santo] depois que ela morresse. E assim nós continuamos fazendo, não é?”

Ele não quis revelar a mazela que assolou gravemente a saúde do seu filho mais velho. Limitou-se apenas a dizer: “Rapaz, eu nem gosto de me lembrar disso, olha...” E acrescentou em tom clemente: “Graças a Deus, até hoje, nunca mais aconteceu um problema sério de doença na nossa família”, revelou Seu João, olhando para cima e fazendo um sinal de reverência com a mão direita.

Pergunto diretamente a Seu João:

– O que significa o Corpo Santo para vocês?

Ele olha detidamente para a esposa fazendo um gesto leve de concordância com a cabeça (para cima e para baixo), franze a testa recobrando o olhar em minha direção (como quem estava procurando e escolhendo as melhores palavras), e, enfim, elabora sua resposta com aspecto contextual: “O pai sempre, às vezes, reza pelos filhos, não é? Assim a gente faz para o Corpo Santo. Diz: – Corpo Santo eu vou à cidade, proteja minha moradia aqui, não é? Dê uma olhadinha enquanto eu vou lá e volto, e vamos conosco, não é? E essa é a fé da gente, não é?” Moreira ainda explica que ele e sua família são católicos, mas sua crença no Corpo Santo é uma coisa completamente diferente. “Isso aí não tem nada a ver, entendeu? Quando nós temos oportunidade, a gente vai para missa direitinho, reza para Deus e tudo. Mas aqui, na maior parte do tempo é a nossa fé no Corpo Santo que segura a gente”, esclareceu.

Seu João adverte que há muitos mistérios envolvidos no poder simbólico do Corpo Santo, e, que nem ele e nem seus pares saberiam falar sobre todos eles com total propriedade. O líder admite que grande parte dos comunitários de Terra Preta tem ressentimentos em relação a algumas autoridades religiosas do município, que, segundo ele, inflamam a população contra eles dizendo que eles têm uma crença pagã e que vivem no pecado, adorando um santo falso

ou até mesmo o diabo. “Eu mesmo nunca ouvi esse tipo de comentário. Quem me fala são meus meninos quando vão lá para Coari, e às vezes algum conhecido daqui, não é? ”, esclareceu.

Se algum dia esse pessoal quiser se meter aqui, como já quiseram lá no passado, no tempo da minha mãe, nós vamos resistir de novo até o fim, que nem eles fizeram com o Dom Mário. Isso aqui é coisa nossa, é crença nossa. O Corpo Santo para nós é uma coisa boa e nós não prejudicamos ninguém, entendeu? Ninguém é obrigado a acreditar. Acredita quem quiser, né? Agora, se chegarem aqui querendo mexer lá, derrubar nossa capela para fazer igreja lá ou só para querer acabar mesmo, eu lhe garanto que a coisa não vai dá muito certo não, olha... qualquer pessoa é bem recebida aqui, não tem problema. Agora, tem que chegar com respeito, não é? (MOREIRA, 2018).

A crença no Corpo Santo não é unanimidade na comunidade São José do Uruburetama. Durante minha pequena incursão na comunidade com dois membros da família Moreira, notei uma peculiaridade nas fachadas das casas que ficava mais evidente à medida em que escurecia. Uma vela acesa era colocada pelos moradores em frente as residências. Esperei um pouco até fazer a pergunta a seu João, afinal, poderia ser nada de mais, uma vez que a comunidade possui energia elétrica (via gerador). Mas já no retorno, lá pelas seis da tarde, observei que apenas algumas casas colocavam as velas. Enfim, perguntei a seu João:

O que significa as velas? Notei que tem uma vela acesa na frente de algumas casas e em outras não.

E ele disse:

– Ah, sim. Tem significado sim. Sabe o que é? É que as casas que têm a vela acesa na frente representam os devotos do Corpo Santo.

Ele explica que quando sua família deixou a comunidade Terra Preta, outras famílias também se mudaram para a comunidade Uruburetama. E com elas vieram também os costumes. Outras famílias do Uruburetama, também crentes do Corpo Santo, já praticavam o mesmo gesto. Além da vela na sacada, instrumentos como a fita branca de pano também são usados para identificar a casa dos devotos do fenômeno.

De acordo com João Moreira, o hábito de acender a vela representa o elo dos devotos com o Corpo Santo e não está diretamente ligado ao gesto de rezar (como no catolicismo), mas sim, com uma representatividade simbólica que indica pertença e respeito ao sagrado. “É uma forma da gente dizer ou mostrar para as pessoas que ali mora um devoto dele, não é? E o próprio Jesus Cristo disse, não é? Eu sou a luz do mundo. Então é seguindo isso também, não é? Quer dizer, é nossa maneira de falar para Deus que a gente quer manter ele perto de nós”, explicou.

Os devotos acendem a vela no final da tarde, às 17h30min ou 18h:00min. Deve-se acender apenas uma vela, porém, alguns gostam de substituir as velas para a chama se manter

acesa a noite inteira até o amanhecer, se possível. Na casa de seu João, por exemplo, essa tarefa é de dona Joana, que sempre que acorda à noite vai à varanda acender uma vela nova. Quando deixei a comunidade, por volta das 05h, foi impossível não notar ao longe as velas solitárias e vagaluminosas de São José do Uruburetama.

### 5.3 DONA JOAQUINA – A RESILIENTE

Figura 14 - Apesar das dificuldades que enfrenta, dona Joaquina permanece fiel ao Corpo Santo



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Dona Joaquina Cordeiro da Silva também é ex moradora de Terra Preta. Hoje, mora na comunidade São Francisco do Laranjal com o marido. Seus filhos e netos moram na sede do município. Na ocasião, uma de suas filhas mais velhas, Arlene, estava visitando a mãe no Mamiá e também conversou conosco. Dona Joaquina gosta muito de conversar e está sempre estampando um sorriso largo no rosto, mesmo diante da situação difícil que está enfrentando.

Ela conta que há meses seu marido, Vanildo, “não pega um serviço”. Vanildo é serrador e marceneiro e trabalha por conta própria. Tem sua própria motosserra e um motor rabêta de 4,5 hp. Ela e o marido tiram o sustento precário de uma pequena plantação de hortaliças, que vende a preço popular ou troca por peixe com os outros comunitários, além de algumas doações esporádicas de pescado e carne de caça. Não foi difícil perceber como ela e o marido são muito queridos na comunidade. O almoço do dia era uma doação de peixe que a mesma havia recebido

no dia anterior. O marido não estava em casa porque estava ajudando outro comunitário na construção de sua casa. Um convite remunerado que traria um alívio para dentro de casa.

Dona Joaquina, conta que teve conhecimento do Corpo Santo “pelo boca a boca”. Na infância e juventude sempre ouvia os mais velhos conversando com seus pais sobre o assunto, e lá pelos seus 15 anos de idade, sua mãe a levou consigo para uma das reuniões de oração (hoje extintas) em torno da sua sepultura lá no cemitério das catorze cruzeiras. Foi a partir dali, segundo a devota, que ela começou a compreender o que acontecia ali: como funcionava a religiosidade do povo de Terra Preta e o que representava esse fenômeno para os comunitários, especialmente para seus pais que eram promesseiros do tal “santo milagreiro”...

Teve um dia, mas aí eu já era adulta, não é? Que estava doente a minha mãe. Daí nós fomos lá no Corpo Santo fazer uma promessa para tentar conseguir uma graça, não é? Foi minha mãe mesmo que fez a promessa. Ela tinha umas dores nas pernas, e assim os braços dela [demonstra], querendo perder o tato, não é? Dos braços e das pernas. Aí graças a Deus ela morreu, mas morreu de outra doença, não é? Dessa doença que ela sentia, ela não morreu não! Ela fez com muita fé mesmo e alcançou o milagre (SILVA, 2018).

Depois de alcançar a cura, a mãe de dona Joaquina passou a ir toda sexta-feira (sozinha) ao Corpo Santo acender uma caixa de velas e rezar na sepultura. À época, ainda não havia capela no local. “Ela passou muitos anos boa ainda. E pagou a promessa dela direitinho, do jeito que ela tinha feito. Então, depois disso, aí é que nós passamos a ter mais fé ainda no Corpo Santo, não é? Até hoje”, explica Joaquina. E conclui dizendo que nunca mais ela e os irmãos fizeram outra promessa ao Corpo Santo, pagam apenas o ex-voto de sua mãe, indo uma vez por mês à capela acender uma caixa de velas e fazer orações de agradecimento, mas garante: “se for preciso a gente faz, não é? Porque o bicho é milagroso mesmo!”.

Sua filha, Arlene, afirma que ela e os irmãos também se mantêm crentes no “Corpo Santo”, e sempre que podem acompanham sua mãe nas visitas que ela faz à capela até hoje. E garante que fazem de tudo para manter a tradição: “meus dois meninos, todos foram levados lá [no Corpo Santo] quando nasceram. E os dos meus irmãos também. Só tem um do meu irmão que não foi levado lá, mas porque não deu mesmo. Não é, mãe? ”, pergunta à dona Joaquina, que confirma: “arram”... Este é um gesto tradicional forjado entre os moradores de Terra Preta crentes no “Corpo Santo” (levar todo recém-nascido ao Corpo Santo para ser abençoado) e praticado até hoje pelos demais devotos de outras localidades.

Eu ouvia meu pai dizer assim para minha mãe: - Olha só aí, quando a gente chega aqui, essas folhas que caem, esses matos, parece assim que tem uma pessoa que varre, não é, que limpa? Mas não era, meu filho. É porque era um mistério mesmo. Tudo acontece ali, coisas que as pessoas às vezes não entendem e não acreditam. Tem muita gente que não acredita, sabia? Até aqui do Mamiá mesmo. Mas esses como nós que morava lá mesmo [na comunidade Terra Preta], respeitam muito aquilo lá. O Corpo Santo para gente é um protetor divino. A gente pede para ele e ele fala por nós lá com Deus, não é? Eu digo que é assim... (SILVA, 2018).

Ela conta que, um compadre seu chamado Ciriá, da Ilha do Juçara (comunidade bem próxima da cidade de Coari), se “pegou” com o Corpo Santo e alcançou uma graça para a esposa que estava muito doente. Ele ficou tão grato ao santo (a) que chegou a se mudar para a comunidade Terra Preta na época, onde pagava sua promessa todos os anos (e ainda paga, segundo dona Joaquina). Mas, assim como os outros, seu Ciriá teve que deixar Terra Preta. No caso dele, retornou ao Juçara. Mas todos os anos vai à capela pagar sua promessa e confirmar seu ex-voto com alguma quantia em dinheiro.

Foi assim ó: a mulher do compadre Ciriá sentiu uma dor no peito muito forte, não é? Ela já estava... Não tinha condições de andar mais... Aí ela fez esse voto com Deus e com o Corpo Santo. Para você ter uma ideia, ela não conseguia nem levantar da rede, meu filho. Já tinha ido para o hospital duas vezes, que o Juçara é perto da cidade, não é? E sempre voltava, tomava remédio, mas não melhorava (SILVA, 2018).

Dona Joaquina diz que gosta da vida que leva, e que apesar das dificuldades que de vez em quando aparecem, ela e o marido nunca passaram fome e nem tiveram uma doença grave. Ela recebe como condição natural da vida ribeirinha tudo o que se apresenta diante dela, e garante que a sua fé em Deus e no Corpo Santo lhe dá tranquilidade e paz de espírito. Lamenta algumas coisas ruins que já enfrentou por causa da sua religiosidade popular, mas não abre mão de resistir na sua crença.

#### 5.4 BANZEIROS<sup>42</sup> SIMBÓLICOS

A partir da fundação do *schème* o arquétipo começa a movimentar a tessitura complexa do tramado do trajeto antropológico do sentido proposto por Durand (2012), dando origem e movimento a todas as demais estruturas simbólicas do imaginário. É justamente o movimento de equilíbrio entre o que é perceptível ao mundo concreto (físico) e invisível (abstrato/metafísico) na imagem que irá causar e/ou trazer à luz o sentido simbólico atribuído a ela em determinado contexto.

Dito isto, observemos a seguir, a ação de três *schèmes* (distinção, ligação e confusão) em alguns trechos retirados das narrativas apresentadas oralmente. Nas passagens discursivas – *eu não preciso de nada disso aqui; o que a gente leva dessa vida é a vida que se leva; tudo; imensa* – seu Salu escolhe essas expressões para expor seu pensamento/avaliação sobre seu patrimônio material e financeiro, sua reflexão sobre a efemeridade da vida no plano físico e qualificar a dimensão da representatividade simbólica do Corpo Santo em sua vida. É possível observar nessas sentenças a presença do regime diairético das imagens.

Neste caso, sua dominante postural reflexológica está inserida no universo mítico heroico, onde notamos a ação de distinguir, separar. Por meio de sua ascensão financeira, seu Salu acredita que já venceu na vida e pode dar estabilidade à sua família (postura típica do regime diurno). No entanto, o devoto permanece fiel ao Corpo Santo, pois sabe que nem sempre o dinheiro resolve os males mundanos, sobretudo as doenças.

É por isso que mesmo depois de se mudar para a cidade, ele permaneceu praticando seu ex-voto e seu ritual de pedir bênçãos e proteção ao Corpo Santo (indo pessoalmente à capela no alto do barranco) toda vez que precisa se ausentar do município. Afinal, foram os ex-votos ofertados ao Corpo Santo que o impulsionaram a ascender financeiramente e dar melhores condições de vida à sua família.

---

42 Pequenas e fortes ondas que se formam nos rios por ocasião da potência de embarcações de grande porte (propulsão subaquática da velocidade de suas hélices) ou por ventanias e tempestades. O choque de um banzeiro onde há paredões de terra nas margens dos rios pode causar deslizamentos, dependendo da sua frequência e potência. As microondas de um banzeiro podem alagar embarcações de pequeno porte como canoas ou botes de alumínio por conta do movimento constante e progressivo de sobe e desce que ele causa. Ao menor sinal de um banzeiro o caboclo direciona sua canoa o máximo possível para o meio do rio e posiciona-se lateralmente (ficar de frente facilita a possibilidade de alagar e virar sua canoa) para receber seu impacto sem praticar nenhuma ação (remar para mudar de direção, por exemplo). O caboclo sabe que no meio do rio a potência de um banzeiro é menor, por isso jamais se aproxima das margens onde as ondas se encerram com mais violência. Lidar com a inconstância dos banzeiros faz parte do cotidiano dos ribeirinhos amazonenses. Numa leitura poética, poderíamos aludir este fenômeno ao movimento de altos e baixos da vida e dos pensamentos que construímos (sobre nós, sobre os outros e/ou sobre o mundo), bem como à habilidade que precisamos desenvolver para driblar, enfrentar e se posicionar frente os desafios impostos ao ato de existir, à condição humana.

Num movimento heroico, a crença de seu Salu no Corpo Santo possibilitou que seus sonhos saíssem da dimensão pulsional idealista e se transformassem numa realidade concreta, onde por meio de sua estabilidade financeira venceu uma de suas maiores angústias, que hoje lhe remete a calma, pois dinheiro para viver bem (ou como ele desejava) já não é mais problema. No geral, é sempre esse o movimento causado pelo ex-voto, o sentimento de batalha vencida e de alívio e calma após a consolidação de uma graça alcançada. Uma segurança material e espiritual ainda que parcial, pelo menos até o fiel ser submetido a um novo flagelo mundano e atualizar seus ritos comunicacionais com o sagrado.

Agora, vejamos esse trecho do relato de seu Salu:

A menina então foi enterrada ali mesmo na comunidade. Logo na frente, onde tinha um pequeno cemitério improvisado. Passou duas semanas, e o lugar lá onde ela foi enterrada começou a cheirar a rosa, um cheiro muito forte de rosas. É isso que os antigos contavam para gente, não é?

O fenômeno do perfume de rosas (mesmo não havendo nenhum cultivo de rosas no local ou proximidades) após a morte da criança indica um imaginário movido pela ideia de transformação (estrutura dramática). Após a constatação deste fato por dona Lindalva Moreira, e a ratificação pelos seus pares da época, os comunitários de Terra Preta logo passaram a zelar pelo espaço<sup>43</sup>.

Contudo, segundo os devotos, nunca houve a necessidade de roçagem no local por conta de outro fenômeno concomitante à aparição do cheiro de rosas; o mato nunca mais cresceu no alto do barranco, e assim permaneceu ao longo dos 78 anos de crença (completados em 2023). Esse cuidado torna-se, então, um ato condicionante, responsorial, pois figura como uma resposta dramática, uma negociação com a entidade que passou a se manifestar delimitando simbolicamente o seu espaço. Os comunitários optaram por receber bem (e não lutar contra) aquela revelação sagrada e criaram um cenário favorável à sua proteção. Essa foi uma maneira de dizer ao santo que ele é bem-vindo e que todos ali ensejam por seus milagres.

O cheiro de rosas não é unanimidade entre os devotos do Corpo Santo. Seu Salu, por exemplo, afirmou que jamais sentiu. Seu João e quase toda sua família garantiram que sempre sentiram o perfume, ao passo que dona Joaquina comentou que apenas ela, sua mãe e um tio conseguiam sentir o aroma de rosas. Mas em relação a vegetação da comunidade naquele local,

---

43 Construíram um túmulo para o Corpo Santo que ali se manifestava (conforme o entendimento dos comunitários) e passaram a limpar o local retirando fezes de animais, recolhendo folhas e/ou galhos secos, e frutos/frutas em decomposição deixados por animais.

todos com quem conversei garantiram que o mato permaneceu curto por todos esses anos. Mas segundo os mais velhos, essas imprecisões jamais foram motivo para deixar de contar o mito do Corpo Santo às novas gerações ou a qualquer pessoa que deseje ouvi-lo.

Em – *Rapaz, quando você passa ali, sem pedir a permissão do Corpo Santo, muita coisa acontece [...] –* nota-se mais um indicativo da estrutura heroica das imagens, evidenciado pela dualidade (certo/errado) e pela ideia de autoridade. É preciso pedir a permissão do santo, senão será castigado, há punição.

No trecho em que Salu explica a história do segundo túmulo na capela do Corpo Santo e menciona o pedido da jovem antes de morrer, dizendo – *eu quero ser sepultada aqui, do lado desse Corpo Santo quando eu morrer, ela que dizia assim: quando eu morrer, eu quero que me enterrem aqui –* observa-se uma certa confusão, as ideias de sagrado e de profano se misturam misticamente e conforma-se ali um terceiro incluído (de identidade profana), dividindo o mesmo espaço sagrado, porém, sem a mesma potência simbólica. Manifesta-se uma intenção de integração dos contrários.

Vejamos agora outro trecho em que o pensamento por oposições de seu Salu continua:

Lá na zona rural é mais fácil você manter essas coisas de tradição, meu filho. Aqui na cidade, ninguém dá valor para isso não. Depois que os filhos engrossam o pescoço, já era, acha que já sabe tudo sobre o mundo e sobre a vida. Como se o mundo começasse a existir agora, sabe? O que pai, mãe e avô fala, para eles não vale mais. É tudo coisa ultrapassada. Até mesmo para você levar um menino novo desse para a igreja aqui na cidade é uma luta.

Lá em Terra Preta no Mamiá, no seu refúgio (apartado da cidade) é mais fácil ensinar as novas gerações a manter as tradições da cultura simbólica do seu povo (na cidade não é possível). Na cidade a ideia de tempo se modifica, pois, os jovens na avaliação de seu Salu têm outra noção de temporalidade – *É tudo coisa ultrapassada –* e a tendência é que os mais novos (uma vez morando na cidade) acompanhem “o modo de vida do povo da cidade”, os arranjos culturais do tempo presente (dessacralizado), não teofânico. Quando seu Salu faz esta reflexão ele pensa nos netos, pois, segundo ele, os seus filhos ele conseguiu educar “dentro do certo e do errado”, fato que atribui ter sido possível apenas porque se mudou para a cidade com sua família depois que seus filhos já estavam quase adultos.

No trecho abaixo, retirado de uma das conversas que tive com seu João Moreira, destaco em meu relato o valor primordial da recitação/atualização do mito e o respeito à oralidade embutido na sacralidade dos ribeirinhos daquela região:

[Segundo seu João], desde os tempos de dona Lindalva [sua mãe], apenas os mais velhos podem falar sobre a origem do Corpo Santo. No mesmo instante, fiz uma rápida relação com a minha chegada à comunidade. Lembrei que assim que fiz as primeiras perguntas sobre o fenômeno para as pessoas que me receberam, logo fui advertido de que teria que falar sobre isso com o seu João Moreira.

Com isso rememoro as observações de Eliade (1991, 1992) sobre a sacralidade dos povos antigos. Por ser uma narrativa primordial, o mito só deve ser recitado (contado, lembrado, revisitado pela oralidade) pelos mais velhos de determinado clã, etnia, civilização ou grupo social. Na minha observação participante na comunidade São José do Uruburetama isso ficou bem evidente.

[...] a maioria desse pessoal que você está vendo aqui já ouviu o que eu estou lhe contando um monte de vezes, mas toda vez que eu conto sempre chega gente. Mas é bom, não é? Isso é um conhecimento que a gente repassa de pai para filho e para os netos também, não é?

Nesta fala de seu João nota-se o início de um simbolismo dramático – *a gente repassa de pai para filho e para os netos também [...]* –, há uma negociação com o tempo para garantir a conservação da crença (ideia de ritmo, constância). Mais à frente, na parte em que afirmo o seguinte trecho a partir do seu relato – *[...] não querem outra vida, pois, segundo eles, na zona rural tem tudo o que eles precisam para sobreviver e gostam do que eles chamam de uma vida simples e honesta* – a postura heroica retorna à fala de seu João regada por pensamentos de oposição: *não querem outra vida* (essa e não aquela); *tudo* (oposto a nada); *gostam de uma vida simples e honesta* (desse tipo e não de outro).

Contrariando seu pai e irmãos, mas de maneira igualmente heroica, o caçula Jonas, afirma que pretende sair da zona rural para se tornar médico e ajudar o Corpo Santo a curar as pessoas. Um desejo de adquirir autoridade técnica por meio da medicina (mas sem perder sua religiosidade) para intervir com o respaldo divino do Corpo Santo na resolução das enfermidades de seus irmãos comunitários, e por fim, vencer o mal.

Vejamos outra passagem onde constelam imagens da estrutura heroica:

O irmão desse bichinho aqui [aponta para o sobrinho] que mora abaixo de nós, o Vagner, não é? Quando ia caçar aí para cima e passava lá no Corpo Santo, dizia: “Ei Corpo Santo! Me dê umas queixadas para nós levarmos de baixada, o resto de munição que sobrar, eu detono aqui. O cartucho, não é? Se sobrar tem que detonar pou! pou! pou! pou!... Aí ele foi e fez o pedido passando em frente, não é? Foi para cima do rio, não é? Bolou por lá e não deu nada. Bora, bora, aí eles já baixaram, não é? Aí já vinham passando perto do Corpo Santo de volta, aí parou o motor que era para atirar, não é? Pegou a espingarda por lá, e disse: - ei Corpo Santo! Você não fez meu pedido, mas eu vou fazer o seu, vou lhe dever com dois... pou, pou!” A espingarda veio por aqui [mostrando a região da clavícula], se desmanchou tudo, quebrou-se os

beijos do cabra, ele pou no chão, às quedas, aos gritos. Vinha no reboque com a boca só os sangues. Eu falei para ele. Eu disse, rapaz, tem que fazer o pedido direito lá no local. Outra coisa, esse negócio de ficar desafiando o santo não presta. Olha aí no que deu. Agora vê se tu aprendes.

Aqui, seu João evidencia a potência do símbolo ascensional Corpo Santo. Não se pode desagradá-lo, e, ao fazer uma prece ou pedido deve-se “fazer direito”, ou seja, de acordo com o rito (subir o barranco e ir até a capela). Fazer de longe, apenas passando em frente ao local pelo rio não funciona, segundo seu João. Insultar ou desafiar a entidade por seu insucesso é ainda pior. Tal displicência e atrevimento, inclusive, pode resultar em punição por parte do santo. Em – *fazer o pedido direito; ficar desafiando o santo não presta; agora vê se tu aprendes* – nota-se o poder da autoridade (que está acima) e o temor divino.

Novamente o regime ascensional se revela quando seu João fala, com certa chateação, a respeito da circulação de comentários preconceituosos sobre a religiosidade dos devotos do Corpo Santo, especialmente de algumas autoridades da Igreja Católica, que desde muito tempo pretendem acabar com o culto ao Corpo Santo do Lago no Mamiá:

O líder admite que grande parte dos comunitários de Terra Preta tem ressentimentos em relação a algumas autoridades religiosas do município, que, segundo ele, inflamam a população contra eles dizendo que eles têm uma crença pagã e que vivem no pecado, adorando um santo falso ou até mesmo o diabo. “Eu mesmo nunca ouvi esse tipo de comentário. Quem me fala são meus meninos quando vão lá para Coari [...]

Se algum dia esse pessoal quiser se meter aqui, como já quiseram lá no passado, no tempo da minha mãe, nós vamos resistir de novo até o fim, que nem eles fizeram com o Dom Mário. Isso aqui é coisa nossa, é crença nossa. O Corpo Santo para nós é uma coisa boa e nós não prejudicamos ninguém, entendeu? Ninguém é obrigado a acreditar. Acredita quem quiser, né? Agora, se chegarem aqui querendo mexer lá, derrubar nossa capela para fazer igreja lá ou só para querer acabar mesmo, eu lhe garanto que a coisa não vai dá muito certo não, olha... qualquer pessoa é bem recebida aqui, não tem problema. Agora, tem que chegar com respeito, não é?

Nesta passagem, percebe-se que, embora haja ideia de tempo (presente, passado, futuro) – *se algum dia alguém quiser se meter; [...] como já quiseram; [...] nós vamos resistir; se chegarem aqui querendo mexer lá, derrubar; a coisa não vai dá muito certo não [...]; tem que chegar com respeito* – esse tempo não aparece como um amadurecimento, uma progressão, e sim como previsão. É a clarividência, atuando novamente sob o regime diurno da luz, ascensional. Aqui, observamos a ideia geral de luta por crenças, a busca pela conservação da soberania de um espaço. Vejamos, a partir dos verbos, mais uma constelação de imagens da estrutura heroica: “se meter” constela com “derrubar”, pois os dois verbos nesse contexto têm origem no medo da invasão e da perda de posse. “Resistir” constela com “nossa”, as duas palavras remetem à mesma ideia geral de lutar como resposta à invasão.

Também destaco na crença do Corpo Santo referências à mitologia grega, a onipresença do sagrado no dia-a-dia e a toda hora. Podemos perceber isso quando seu João me explica o significado do Corpo Santo em sua vida, sentindo em sua presença simbólica a proteção paternal: *O pai sempre, às vezes, reza pelos filhos, não é? Assim a gente faz para o Corpo Santo. Diz: Corpo Santo eu vou à cidade, proteja minha moradia aqui, não é? Dê uma olhadinha enquanto eu vou lá e volto, e vamos conosco, não é?*

Para além da ideia de onipresença divina (proteção que vem do alto, *schème* ascensional), nota-se a proliferação de diversas imagens produzidas pela imaginação ribeirinha de seu João referentes à dinâmica das águas. Sair de casa e da comunidade para ir a lugares distantes (ideia de lá/aqui) – *vou lá e volto* – significa entregar-se ao rio e isso, quase sempre, configura uma aventura incerta, pois, a partir daí constelam imagens como vida, morte, mãe, proteção, perigo, profundidade.

Seu João sabe que as águas dos rios podem conduzi-lo em paz até o seu destino, mas também podem lançá-lo a muitos perigos de intempéries repentinas. Da mesma forma, sua casa pode ficar vulnerável a certos perigos<sup>44</sup> na sua ausência e de sua família. Por isso, ele recorre em prece à onipresença do seu protetor sagrado (*proteja minha moradia [...] e vamos conosco*).

Ir à cidade também sugere perigo ou desagrado aos fiéis do Corpo Santo porque os obriga a adentrar um mundo do qual não gostam e evitam o quanto podem (divisão/separação), pois sabem que não são bem-vindos na sede do município pela discriminação em função de sua religiosidade popular. Por conta dessa conjuntura heroica, fortemente ligada à feminilidade das águas (de onde provém quase todo sustento dos ribeirinhos) é possível atribuímos a base simbólica dos devotos do Corpo Santo ao arquétipo da grande-mãe aquática, protetora de todos.

Como também acontece no grande tempo dos deuses gregos, onde toda a criação é forjada no movimento cíclico das águas, que também lava e encerra às profundezas todas as impurezas do mundo. Não por acaso, volta e meia os rios aparecem nos relatos dos moradores das comunidades. Os rios amazônicos são fonte de vida e ditam o ritmo da dinâmica simbólica e social dos povos tradicionais amazônicos.

---

44 Há um grupo criminoso conhecido como “Piratas do rio” que atua na mesorregião do Médio Solimões há pouco mais de dez anos. Segundo as autoridades policiais da região, este grupo de saqueadores (e assassinos) possui ligação com o crime organizado internacional da Colômbia e do Peru. Este grupo criminoso saqueia embarcações comerciais de grande porte, rouba suas mercadorias, passageiros e tripulações, assim como o pescado, instrumentos de caça e pesca e até pequenas embarcações dos ribeirinhos. De acordo com a polícia estadual, os piratas subjagam até mesmo alguns ribeirinhos para ajudá-los a esconder drogas em suas comunidades.

Outra personagem e líder de *folk* que compartilha das dinâmicas da vida ribeirinha no Lago do Mamiá é dona Joaquina. Ela afirma que, apesar de todas as dificuldades que a vida lhe apresenta na lida ribeirinha e em função da sua crença no Corpo Santo (discriminação social e religiosa), ela e o marido jamais sucumbiram à fome e nem tiveram nenhuma doença grave. A devota se mostra resignada com sua condição de vida e crê piamente que sua devoção ao Corpo Santo lhe garantirá um bom lugar na morada celestial pós morte (onde habita seu ente sagrado). Sendo assim, a ribeirinha (hoje com 75 anos) permanece resiliente e garante que sua relação com o sagrado lhe dá tranquilidade e paz de espírito, e que mesmo sofrendo discriminações por causa de sua religiosidade popular, jamais vai desistir da sua crença no Corpo Santo.

Dona Joaquina só passou a ter contato direto com o Corpo Santo na adolescência, período em que sua mãe passou a levá-la até a capela no alto do barranco para participar das reuniões de adoração ao santo. A idosa afirma que já conhecia a religiosidade em torno da entidade desde criança, mas que passou a valorizar mais sua crença depois que começou a frequentar o local de adoração com os mais velhos e ficou muito contente quando sua mãe lhe deu a responsabilidade de acender a vela noturna (explico sobre o ritual da vela mais à frente) na varanda de sua casa todos os dias.

A ideia de ritmo e processualidade (própria da estrutura dramática) está em quase todo o relato de dona Joaquina. O fato pode ser percebido nesta passagem, quando a devota compartilha um fato que presenciou na fase adulta, quando sua mãe estava enferma e sua família foi até a capela fazer uma prece ao Corpo Santo:

Teve um dia, mas aí eu já era adulta, não é? Que estava doente a minha mãe. Daí nós fomos lá no Corpo Santo fazer uma promessa para tentar conseguir uma graça, não é? Foi minha mãe mesmo que fez a promessa. Ela tinha umas dores nas pernas, e assim os braços dela [demonstra], querendo perder o tato, não é? Dos braços e das pernas. Aí graças a Deus ela morreu, mas morreu de outra doença, não é? Dessa doença que ela sentia, ela não morreu não! Ela fez com muita fé mesmo e alcançou o milagre.

Há um ritmo sequencial, uma progressão de intensões e acontecimentos – *estava doente a minha mãe; [...] promessa para tentar conseguir uma graça; foi minha mãe mesmo que fez a promessa; [...] aí graças a Deus ela morreu, mas morreu de outra doença*. A promessa surge então como barganha, típico da estrutura dramática. Após alcançar a graça (recobrar à saúde), a mãe de dona Joaquina deu prosseguimento a seu contrato vitalício (ex-voto) com o santo e pagou sua promessa indo acender velas todas as sextas-feiras na capela, diante do túmulo, até seus últimos dias. Em relação à morte da mãe, nota-se que ela não é sentida como um castigo.

Há resiliência por parte da devota em relação a essa morte. Uma aceitação dos fatos naturais da vida.

Mas apesar disso, a postura heroica também aparece na fala de dona Joaquina, se sobrepondo a estrutura dramática do regime noturno:

[...] tudo acontece ali, coisas que as pessoas às vezes não entendem e não acreditam. Tem muita gente que não acredita, sabia? Até aqui do Mamiá mesmo. Mas esses como nós que morava lá mesmo [na comunidade Terra Preta], respeitam muito aquilo lá. O Corpo Santo para gente é um protetor divino. A gente pede para ele e ele fala por nós lá com Deus, não é? Eu digo que é assim...

O pensamento por oposição retorna (nós/eles, tudo/nada, aqui/lá, muito/pouco), e em – *O Corpo Santo para gente é um protetor divino. A gente pede para ele e ele fala por nós lá com Deus [...]* – é retomada a ideia de autoridade ascensional, um símbolo de luz que vence as trevas e protege a todos lá do alto, do plano metafísico.

A maioria das comunidades do Lago do Mamiá dispõe de luz elétrica por meio de geradores<sup>45</sup> de energia. No entanto, nas comunidades onde há devotos do Corpo Santo (maioria), um outro instrumento produtor de luz chama a atenção: a vela. Na fachada das casas dos ribeirinhos devotos há sempre uma vela acesa. Segundo relatos dos fiéis, seu acendimento deve ter início por volta das 17h30min, momento em que começa a escurecer na região. A vela acesa é uma potência latente e denota presença e subordinação. Não pode ser apagada porque o santo está vendo. Esse temor é típico da relação de inferioridade que o fiel manifesta em relação àquilo que considera sagrado. Tudo o que ele faz é para agradar o santo que está acima dele.

---

45 Comprados em sua maioria pelos próprios comunitários. A única exceção é São José do Uruburetama, onde foi um vereador da cidade de Coari que comprou o equipamento para a comunidade, os comunitários arcam apenas com sua manutenção.

Figura 15 - A vela é acesa como símbolo comunicacional externo de devoção à entidade



Fonte: Foto de Gleilson Medins (2018).

Em relação ao impacto sociocultural que a crença no Corpo Santo provoca, podemos observar uma tensão entre coerção (normativas sociais, doutrinas, dogmas etc.) e pulsão (impulsos inconscientes, desejo original). Pelo que foi apurado entre os devotos, representantes oficiais (padres e bispos) da religião católica de Coari tentam (fortemente no passado e moderadamente no presente) forçar os comunitários a agirem de acordo com suas normas socioreligiosas, no entanto, os devotos jamais desistiram de professar sua fé, ou seja, sua religiosidade, à sua maneira. Eles não conseguem explicar como e nem por que, apenas sentem que devem continuar fazendo o que sempre fizeram para se comunicar com o sagrado e merecer sua proteção.

Por conta disso, acredito que a apreensão sensível da complexidade simbólica envolta na crença do Corpo Santo nos apresenta pistas importantes sobre a constituição do imaginário dos devotos de Terra Preta, o trajeto de produção de sentido pelo qual percorrem suas narrativas e imagens e como esses elementos comunicam os regimes do imaginário.

O imaginário tem regras, e o terceiro incluído é uma delas. Como todas as culturas *folk*, o grupo social crente no Corpo Santo não está inserido integralmente na cultura vigente, hegemônica. Ele coabita esses espaços, mas sem fazer parte totalmente de nenhum, pois seu jeito de ver e viver o mundo não é aceito por não se enquadrar na estrutura dominante (social,

política, midiática, religiosa etc.). As culturas simbólicas valorizam elementos místicos e ancestrais em sua constituição. Os membros desse tipo de cultura acreditam naquilo que não está ali, presente e visível aos olhos, mas que é real e é potência, uma força motriz daquilo que a constitui: sua identidade integral.

O medo da morte e outras dores mundanas é uma constante no imaginário das pessoas em qualquer sociedade, e na cultura *folk* dos crentes do Corpo Santo não é diferente, no entanto, lidar com essas tensões angustiantes da experiência humana em ambientes ribeirinhos amazônicos longínquos exige uma estrutura física e simbólica diferenciada, conforme já mencionado na tese.

Por vezes, a opção dos devotos para lidar com suas angústias (o medo da morte, a discriminação e a alimentação precária) é a resposta mística da reclusão interior, a interioridade espiritual (integração e harmonia). Contudo, os devotos depositam toda sua expectativa e esperança no seu maior símbolo sagrado, o Corpo Santo, como seu grande protetor, afinal é ele que vence as batalhas sobrenaturais do universo da angústia para que seus súditos fiéis possam sobreviver aos mais diversos problemas da vida mundana no contexto ribeirinho. Com esse movimento percebe-se aqui um balanço reflexivo entre o recolhimento apaziguador do regime noturno e a clarificação emancipadora do regime diurno.

Os três personagens, seu Salu, seu João e dona Joaquina afirmam que jamais deixarão de professar sua fé dentro do seu contexto de religiosidade popular que os revelou o Corpo Santo como protetor, mesmo diante do preconceito e discriminação sociorreligiosa que sofrem. No geral, o não confronto é tema pacífico entre os devotos do Corpo Santo (jovens adultos e velhos). Mas, quando se fala em defender a conservação da sua crença na entidade (em face das investidas da Igreja Católica) todos não hesitam em dizer que fazem o que for preciso para que sua religiosidade não seja institucionalmente criminalizada e punida, e o túmulo físico do Corpo Santo não seja violado e/ou destruído.

Apesar de ser um povo pacífico, os devotos entendem que precisam defender o Corpo Santo tal qual a entidade o faz por eles. Os comunitários têm em seu ente sagrado o seu maior protetor, pois apenas sua providência divina os defende contra o universo da angústia. E, portanto, a escolha pelo comportamento heroico é a que mais lhes conforta.

No entanto, é possível observar que na dinâmica interrelacional da crença no Corpo Santo se mantém ciclos de ascensão (heroico) e queda (mergulho íntimo), embora haja certa predominância da estrutura heroica. Os devotos são resilientes em relação à sua condição de marginalizados, mas sua motivação para continuar é simbólica. Sabem que pertencem a algo maior (um laço comunicacional criado no céu e na terra), transcendental.

Na crença do Corpo Santo, o gesto concreto do ex-voto é silencioso e demanda, além de fé, muita paciência do devoto, que enquanto não se consolida a resolução do seu problema (a graça alcançada), ele permanece resiliente em orações e esperançoso. Em algum momento dessa relação a graça é alcançada, e é quando o fiel vence de forma heroica a morte ou outras angústias que o flagelam e emerge de maneira ascensional do regime noturno ao diurno.

Sabe-se que o tempo e a morte mobilizam e dão origem às estruturas heroicas, místicas e dramáticas. É onde reside o universo da angústia desde tempos imemoráveis. Nele, estão contidos os principais medos dos seres humanos, coisas que não conseguem controlar nem compreender na sua integralidade. Dentro desse contexto destaco aqui uma experiência peculiar que vivi junto aos comunitários devotos, que envolve a previsibilidade e o medo da morte.

O fato ocorreu na comunidade São José do Uruburetama (distante uma hora e meia de Terra Preta), onde reside hoje a família de seu João Moreira. Era noite da véspera da minha partida (fiquei três dias em Uruburetama) quando ouvi o grito estridente (os comunitários chamam de piado) de uma ave de rapina com uma sonoridade peculiar que nunca havia escutado, a qual classifiquei imediatamente como lamentosa e assombrada. Corri para fora da casa de seu João onde estava hospedado para tentar localizar a origem daquele grito ou até, com sorte, tentar ver a tal ave de ruído intrigante.

Não vi nada, mas pude identificar que aquele canto, embora proeminente, não vinha de tão perto, o que me deixou ainda mais curioso. Perguntei e fui prontamente repreendido por seu João: *nunca mais faça isso!* Disse. Segundo ele, trata-se de uma ave de mau-agouro, a rasga-mortalha<sup>46</sup>. Quando ele pronunciou este nome, rapidamente ativou minha memória afetiva ribeirinha. Conheço a lenda da rasga-mortalha, mas aprendi ali que a mística em torno da coruja

---

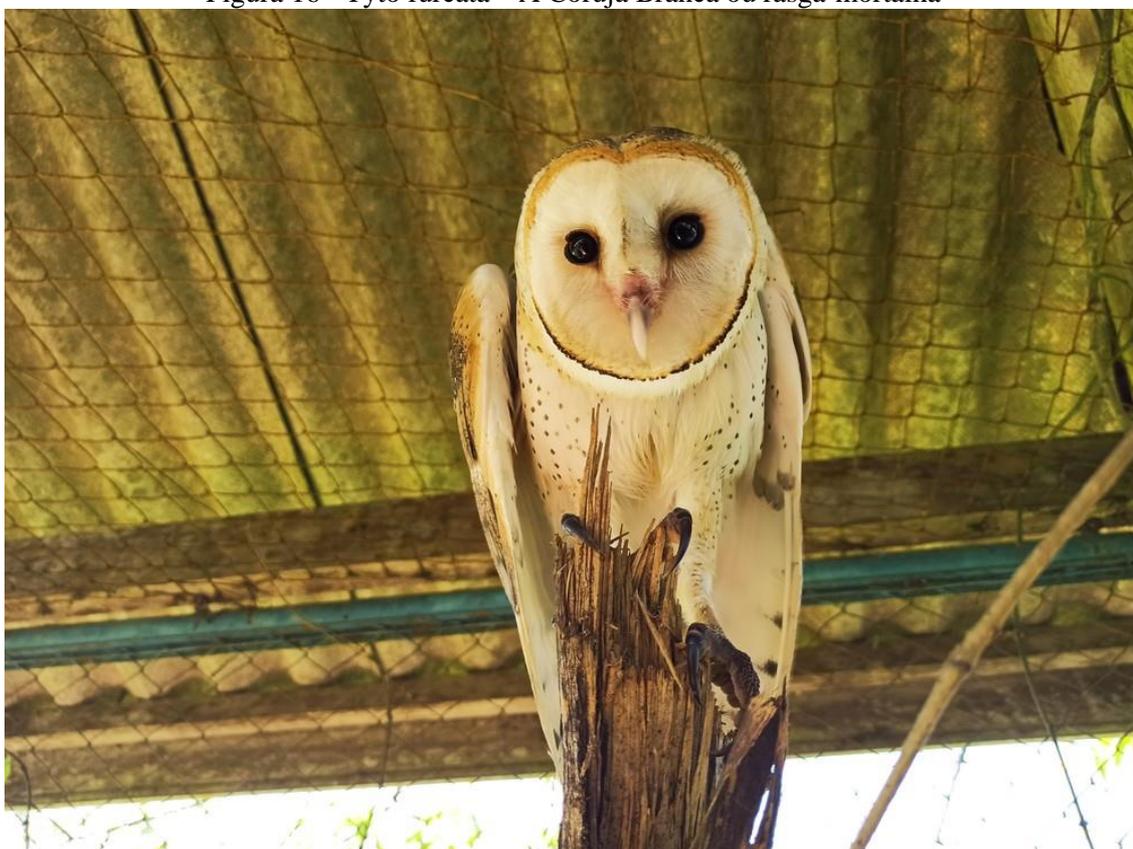
46 O nome rasga-mortalha faz referência à vestimenta antiga com que se envolvia os cadáveres (a mortalha), um tecido fino e quase sempre branco. Quando este tecido é rasgado emite um som, que se diz ser semelhante ao som emitido pelo grito da coruja branca, que por sua vez, se chama cientificamente *Tyto furcata*. A ave “agourenta” também é conhecida em outros lugares do Brasil como Suindara. Nome de uma jovem que dá origem à lenda da rasga-mortalha. A lenda diz que Suindara trabalhava como carpideira, profissional feminina cuja função consiste em chorar para um defunto alheio e era filha de Eliel, um feiticeiro muito temido. Suindara era muito inteligente e respeitada e todos a chamavam de “coruja branca”. No entanto, a jovem passou a namorar Ricardo, filho de uma condessa chamada Ruth, que era muito preconceituosa e jamais aceitou o romance. Quando a mãe de Ricardo descobriu o relacionamento, marcou um encontro falso com Suindara e enviou um empregado para matar a jovem. Toda cidade ficou de luto e fez uma bela homenagem à jovem, que era querida por todos, enterrando Suindara e esculpindo uma bela coruja branca em sua sepultura. Quando o pai da jovem descobriu o crime fez um poderoso feitiço para se vingar da assassina, Ruth. Ele foi até o túmulo e fez com que o espírito da jovem entrasse na estátua da coruja, fazendo com que ela ganhasse vida própria. Em seguida, a coruja foi até a sacada da janela onde Ruth dormia e começou a fazer o seu grito (ou piado) característico, e ao amanhecer Ruth estava morta, com as roupas todas rasgadas. Desde então, a coruja branca ganhou a fama de ser agourenta.

agourenta ganhava outros contornos no contexto da experiência simbólica dos devotos do Corpo Santo.

A lenda da rasga-mortalha é bastante conhecida no Amazonas, mas sabe-se que não é especificamente uma lenda amazônica, pois também está presente em outros estados brasileiros. Trata-se de uma coruja branca (também conhecida como coruja da igreja por se abrigar durante o dia em torres e sinos de igrejas em áreas urbanas). Em geral, acredita-se que quando esta coruja passa sobre a casa ou pousa no telhado e dá um grito (ou piado), alguém que mora nesta casa morrerá.

Seu João me dá outros detalhes sobre a interpretação desta lenda. Se o canto for ouvido à noite é morte certa; se for durante o dia, é prenúncio de má sorte para o ouvinte. Seu João me explicou que me repreendeu por eu ter saído de casa na hora em que ouvimos o grito horrendo porque, segundo ele, se eu visse o pássaro a má sorte ou até mesmo a morte (que estava encaminhada para outra pessoa) recairia sobre mim. Depois do ocorrido, seu João logo ordenou a um de seus filhos que no dia seguinte fosse à casa de um parente que estava muito doente em uma comunidade vizinha para certificar-se se estava tudo bem. Fui embora da comunidade no dia seguinte e o filho de seu João ainda não havia retornado.

Figura 16 - *Tyto furcata* – A Coruja Branca ou rasga-mortalha



Fonte: Foto de Thiago Baldine (2013).

Como quase tudo o que acontece nas paragens do Lago do Mamiá, a rasga-mortalha também é inserida pelos comunitários dentro do contexto simbólico de sua crença no Corpo Santo. Para os devotos, tudo o que acontece de bom ou de ruim naquela região é providência do Corpo Santo. Ainda sobre o temor em torno da rasga-mortalha, outros ribeirinhos com quem conversei sobre o assunto depois de deixar a comunidade Uruburetama afirmaram que quando estão caçando ou pescando e ouvem o grito da coruja branca, param na mesma hora o que estão fazendo e retornam para casa, pois entendem que é um sinal (negativo) de alerta do Corpo Santo.

Sendo assim, pode-se dizer que o pio estridente da coruja agourenta representa o chamamento e/ou a condenação da morte. Ele é lido como um sinal dos céus, do destino ou do além transcendental. O medo aqui é respeito por algo maior (não da coruja em si), é sentimento do sagrado, é temor místico. A rasga-mortalha jamais é confrontada. O recolhimento (resposta dramática, reflexo da deglutição) é a forma mais inteligente que os comunitários encontram para lidar com essa sentença simbólica intangível que integra seu imaginário.

Hoje, me vem à mente com clareza que seria impossível para mim apreender o ideário simbólico que permeia a vida dos devotos do Corpo Santo sem uma autêntica imersão na atmosfera social e imaginária daquelas pessoas – e tive a oportunidade de ver, ouvir, sentir e participar daquele cotidiano físico e simbólico. O caso específico da rasga-mortalha, tomado isoladamente, descolado do contexto social, presencial, geográfico e sociorreligioso daqueles ribeirinhos, seria apenas mais um “causo” anedótico de um folclore caipira, e sua análise (e interesse) se encerraria no plano da superficialidade.

Por isso é sempre importante ter cuidado em nossas mensurações literárias sobre o imaginário, posto que sua apreensão sensível não se dá por meio da assimilação intelectual racionalista, mas sobretudo, em consonância com nossa experiência vivida, pela visceralidade do sentir, do envolver-se e permitir-se inundar pelas mais diversas constelações de imagens simbólicas, onde opera a matriz semântica do imaginário, ou seja, nosso capital pensado e vivido.



**6 DESEMBARCAR É PRECISO...**



Convido a todos para desembarcar desta canoa simbólica que embalou nossa incursão teórico-metodológica por diversos arquipélagos de saberes buscando desaguar no imaginário dos devotos do Corpo Santo, e conseqüentemente, na experiência ribeirinha amazônica, não de forma exaustiva, mas ao menos a ponto de enxergarmos e compreendermos as manifestações simbólicas desta região a partir da narratividade de seus construtores históricos, banhadas assim como os rios e lagos arteriais do caudaloso Amazonas, por um valoroso capital pensado e vivido. Agora desembarcados, é hora de refletirmos e tecermos nossas “últimas” considerações sobre tudo que vivenciamos nesta aventura imaginante.

Vimos que mesmo diante da intangível evolução da espécie humana e todas as transformações biossociais e psíquicas que a implica, a humanidade jamais deixou (nem deixará) de conviver com mitos, símbolos e imagens circulando pelo mundo e a todo momento, difundidos por diversas culturas, e que todo esse movimento simbólico não é privilégio do homem arcaico, tampouco, descobertas espontâneas do mesmo.

Trata-se, portanto, de delimitações de um complexo cultural criado e recriado por inúmeras sociedades, que desenvolviam certas práticas e difundiam gestos ritualísticos, mesmo que tenham sido criadas em épocas imemoráveis e/ou em lugares muito distantes de seu núcleo original. Não fosse por essa herança imaginária, este fenômeno comunicacional jamais poderia ocorrer. Basta pensar nesta possibilidade sob a ótica do pensamento contemporâneo, dessacralizado e altamente racionalista. Como podem sociedades distintas que nunca se viram e nem se comunicaram à distância comungarem do mesmo pensamento sobre a criação do mundo, a existência do sagrado, suas manifestações e intervenções na vida das pessoas?

Os arquétipos, as imagens primordiais que estruturam o universo simbólico (o real ausente) não possuem uma delimitação histórica temporal. Podemos apenas dizer, como Mircea Eliade, que esta estrutura (o imaginário, o simbólico, o sagrado) vive no grande tempo, ou no eterno presente, ainda que possa fazer inúmeras retomadas narrativas aos mitos. O imaginário não passou a existir depois que o homem desenvolveu a racionalização objetiva e a tecnização do seu mundo das coisas, antes disso já existia um mundo da vida, um mundo simbólico, ao qual a racionalidade se ampara para produzir significados.

À medida que o homem transcende a objetivação das ações sociais (seu tempo histórico) e permite-se experienciar simbolicamente o mundo da vida, ele pode realizar-se como um ser integral, ou um *Homo religiosus*, pois, assim dará liberdade ao desejo de reviver os arquétipos. Para tanto, não há outra forma, senão, o homem moderno se opor à história. Pois tudo no indivíduo humano é dotado de um significado espiritual. Por meio da sua cultura de resistência, os comunitários de Terra Preta, crentes no Corpo Santo buscam se manter neste grande tempo,

este é o refúgio para sua paz espiritual, e é ali, no alto de um barranco que está o seu centro do mundo.

Compreender o Corpo Santo requer muito mais do que observações objetivas; demanda, sobretudo, idas e vindas num complexo de memórias vividas, narradas e presentes em torno da relação comunicacional dos comunitários com o sagrado. Haja vista, a falta de registros documentais sobre esta prática de religiosidade popular, pautada não apenas na fé, mas também na prática comunicacional ex-votiva, onde o cumprimento de ex-votos estabelece o principal vínculo dessas pessoas com o sagrado.

O pedido ao santo protetor evidenciado pela doação de um objeto ou gesto concreto de doação/devoção também tenta apaziguar as consequências da marginalização já mencionada. Apostando tudo na fé no Corpo Santo, essas pessoas tentam driblar a falta de assistência médica, educação, emprego, habitação e outras mazelas sociais. Neste universo particular, o ex-voto pode figurar não só como um instrumento de comunicação com o sagrado, mas também, como um alento emocional para a alma.

É, portanto, ilusória a tentativa de narrar um passado mítico sem a marca do presente (e vice-versa), posto que suas atualizações e lembranças são iminentes e contínuas. Dessa maneira, a reconstituição das imagens primordiais, do contexto sócio histórico, das forças sociais e simbólicas que atuaram no processo de construção das práticas ex-votivas é fundamental para elucidar o presente, para entender melhor qual é o passado que os fiéis do Corpo Santo de Coari desejam recuperar/atualizar e que efeitos sobre o real presente aspiram nessa dinâmica simbólica de resistência cultural e expressão popular religiosa.

O apelo ao sagrado, ao santo que protege os seus e a floresta, coloca seus crentes em uma atmosfera de adiamento do seu último sopro de vida e alívio das dores mundanas, além é claro, de um eterno porvir apaziguador dos seus últimos dias (expectativa de uma boa morte). Tal cenário não lhes é possível na cidade pela sua marginalização: geográfica, social, midiática e religiosa. Essa atmosfera arcaica, mítica e cósmica só se apresenta aos fiéis do Corpo Santo na peculiaridade de sua existência ribeirinha, às margens das “estradas líquidas” amazônicas e sob os olhos dos deuses da floresta. Entendo, portanto, que quando o que está em jogo é o entendimento sobre o simbolismo da religiosidade popular dos povos tradicionais amazônicos ribeirinhos é importante compreendermos o alcance polissêmico do símbolo na vertente antropológica da sua experiência vivida.

O Corpo Santo já foi uma pessoa, portanto, experienciou o sofrimento dos humanos. Agora, entende-se que ao santificar-se e ascender ao plano sagrado como entidade espiritual, ele se reconecta com sua humanidade vencendo as tormentas dos moradores da região onde

habitou em vida (e de outros), mediante sua obediência servil, aliviando-os da dor por meio da cura sobrenatural, de milagres. Retribuição mediada pelos ex-votos, principal veículo de comunicação entre devotos e Corpo Santo. Um processo messiânico homólogo de reumanização do herói.

É um imaginário em constante alternância e que, por vezes, pode confundir à primeira vista. Ora os devotos apresentam comportamentos de luta e resistência, ora manifestam ações de recolhimento, uma espécie de defesa reflexiva (evitam o confronto com quem os ofende e/ou discrimina). Optam por uma “fuga para outra dimensão”, onde apenas ali, na zona rural, os ribeirinhos devotos se sentem protegidos, respeitados e seguros. Momento em que novamente observamos a ação do regime heroico, posto que esse recolhimento na verdade é enganoso em sua superficialidade perceptiva. Ele é no final das contas, um componente do regime heroico porque traz consigo uma ideia de separação/rompimento entre mundos: o mundo dos crentes do Corpo Santo e o mundo lá fora (dos não crentes e não ribeirinhos do Mamiá).

A atitude heroica se elucida também quando compreendemos que para um devoto do Corpo Santo, sua comunidade e o Lago do Mamiá são mais do que a localidade onde se mora, é sobretudo, um refúgio, pois o mundo lá fora, nos centros urbanos (especialmente a cidade de Coari) é ruim e temível, pois lá eles não são aceitos, são discriminados por conta de sua religiosidade. É como se para eles existissem dois mundos no plano físico, onde escolher permanecer em sua comunidade representa ficar com aquilo que lhe é natural, iluminado. Conforme a TGI, nessa dinâmica mítica contrastam os esquemas da ligação e divisão. Se unem em e na comunidade devota ao santo e em função disso se afastam do convívio externo, considerado discriminador à sua ideologia sagrada, e, portanto, figura como seu potencial opositor.

Os devotos do Corpo Santo sentem que também precisam protegê-lo, assim como a entidade o faz por eles, pois, seu túmulo físico e, por consequência, sua organização socioreligiosa em torno da sua crença são constantemente ameaçados pela religião oficial (especialmente a Igreja Católica). Deste modo, por meio da predominância da estrutura heroica, os fiéis do Mamiá protegem sua fé e a si próprios (pois também sofrem discriminação) dos perigos do mundo externo.

Nota-se ao longo dessa leitura simbólica que a circularidade dos regimes do imaginário (diurno e noturno) e de suas estruturas figurativas (heroica, mística e dramática) está presente na simbologia da crença no Corpo Santo. Suas dinâmicas estão em constante movimento nas falas dos personagens (líderes de *folk*). Observei, portanto, uma maior predominância da estrutura heroica das imagens, típicas do regime diurno.

Por fim, considero minha parcela científica mínima neste trabalho, pois meu maior objetivo nesta pesquisa, muito além de apresentar aportes científicos coerentes e bem articulados dentro da liturgia deste documento acadêmico, é, sobretudo (uma vez mais), dar voz aos verdadeiros construtores semânticos do mundo amazônico, e com isso divulgar a cultura amazônica e o imaginário do homem ribeirinho sem os vícios dos filtros midiáticos e/ou científicos hegemônicos a partir de um olhar diferente (humanizado e despido de preconceitos), revelando os valores ancestrais de um povo, suas experiências vividas, seus anseios e tudo mais que lhes foi obscurecido pela histórica marginalização social, midiática e religiosa.

Precisamos, portanto, assimilar de vez a complexidade científica e praticar uma nova ciência, cada vez mais polissêmica e humanizada. Do contrário, formular um novo pensamento social sobre a Amazônia não será possível, muito menos transcender ao universo das imagens simbólicas, visando uma apreensão/aceitação da espacialidade e modos de vida de povos tradicionais amazônicos como este que foi apresentado aqui a partir da experiência mítica que orienta sua dinâmica sociorreligiosa.

Para mim, conhecer e conviver com os devotos do Corpo Santo foi uma experiência singular, difícil de explicar com palavras. Contudo, o que aprendi (mesmo sem saber explicar direito) modificou-me a alma. Não por questões religiosas, mas sim, humanísticas eu diria. É o tipo de experiência que nos assola a mente e penetra o coração sem nem ao menos nos dar tempo para maiores filtros sociais analíticos, crivos morais etc. A região do Lago do Mamiá tem uma atmosfera envolvente e inconstante (que te encanta e te dá medo) da qual não se entra e não se sai imune.

As paisagens sonoras do lugar, as imagens simbólicas do ambiente, os cheiros, as sensações, as ausências e tudo mais que se impregna nas histórias orais dos comunitários e te convida para embarcar junto naquele mundo fantástico, desafiador e ao mesmo tempo redentor e perigoso, te arrebatam para toda vida. Como eu disse, não se sai imune, certamente tu serás transformado; mesmo com toda pretensa objetividade que a investigação científica nos imputa por meio dos seus quadradismos metodológicos. E que bom que o cosmos sempre nos dá a possibilidade de não descolar nossa alma humana do corpo e da mente quando estivermos compartilhando o cotidiano de outras almas humanas. Isso ao meu ver, não prejudica em nada o rigor científico, ao contrário, potencializa ainda mais o seu valor: local, global, planetário.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, M. **Ajuri**: o saber tradicional dos agricultores familiares no contexto amazônico. 2019. 240 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.
- ARAÚJO, S. F. **A origem do Corpo Santo de Coari-AM**. [Entrevista concedida a] Gleilson Medins. [S. l.: s. n], agosto, 2018.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e o Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2002.
- BARROS, A. T. M. P. A saia de Marilyn: dos arquétipos aos estereótipos nas imagens midiáticas. **E-Compós**, v. 12, n. 1, p. 1-17, 2009.
- BARROS, A. T. M. P. **Sob o nome de real**: imaginários no jornalismo e no cotidiano. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008.
- BARROS, A. T. M. P. O imaginário e a hipostasia da comunicação. **Revista Comunicação, Mídia e Consumo** (São Paulo) - Dossiê: Pensamento comunicacional latino-americano – desafios e perspectivas da des-ocidentalização no Sul Global. Ano 10 – Vol. 10, N. 29, p. 13-29. Set/Dez 2013.
- BATISTA, D. **O complexo da Amazônia**: análise do processo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Conquista, 2010.
- BELTRÃO, J.; MENEZES, G. M. **Fé e Cura**: a comunicação popular das benzedadeiras de Parintins. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação Social/Jornalismo) – Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia, Universidade Federal do Amazonas, Parintins, 2014.
- BELTRÃO, L. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Ed. Cortez, 1980.
- BELTRÃO, L. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos expressão de ideias. São Paulo: Melhoramentos, 1971.
- BENJAMIN, R. **Folkcomunicação no contexto de massa**. João Pessoa: Editora Universitária, 2000.
- BITENCOURT, M.; FERREIRA, G.; RODRIGUES, R. Renan de Freitas Pinto e as construções intelectuais sobre a Amazônia. **Revista Eletrônica Mutações**, v. 6, n. 10, p. 145-152, 2015.
- CASCUDO, L. C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**: A Ciência, a Sociedade e a cultura emergente. 26. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**: a era da informação: economia, sociedade e cultura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

CASTELO BRANCO, S. Luiz Beltrão: da criação do Icinform à teoria da Folkcomunicação. *In*: MARQUES DE MELO, J.; GOBBI, M. C. (Orgs.). **Gênese do Pensamento Comunicacional Latino-Americano**. O protagonismo das instituições pioneiras: Ciespal, Icinform, Ininco. São Bernardo do Campo: Unesco/Umesp, 2000. p. 193-212.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CENTENO, M. J. **O conceito de comunicação na obra de Bateson**: interação e regulação. Covilhã: Labcom, 2009. (Estudos em Comunicação).

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2012.

CUNHA, E. **Um paraíso perdido**: reunião dos ensaios amazônicos. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1986.

DOURADO, J. **Noções Básicas de Folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Hélder Godinho. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

DURAND, G. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução de Renée Eve Levié. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

DURAND, G. Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, método e aplicações transdisciplinares. **Revista Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo**, v. 11, n. 1/2, p. 243-273, 1985.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

ELIADE, M. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sonia Cristina Tamer. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, M. **Mito do eterno retorno**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016a.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas (I)** – Da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- ELIADE, M. **O tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz, Natália Nunes. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016b.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ERLIN, L. **Comunicação (i) material com as divindades**: tipos e formas de ex-votos na religiosidade popular. São Paulo: Ave-Maria, 2019.
- FANTINEL, D. **Mitocrítica fílmica**: para pensar o cinema no horizonte mítico/ Danilo Fantinel. 2021. 211 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Comunicação, Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.
- FAZENDA, I. C. A. **Interdisciplinaridade**: história, teoria e pesquisa. Campinas: Papyrus, 1994.
- FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1986.
- GADINI, S.; WOITOWICZ, K. **Noções básicas de Folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOMES GORDO, L. E. **Ex-votos**: a saga da comunicação perseguida. São Paulo: Ave-Maria, 2015.
- GONDIM, N. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Valer, 2007.
- GONZÁLEZ, J. **Ex-votos e retablitos**: comunicación e religión popular em México. México: Universidade de Colima, 1986.
- HALL, S. **Quem precisa da identidade?** In: HALL, S.; WOODWARD, K.; SILVA, T. S. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo demográfico e populacional**. Coari-AM, 2010.
- JUNG, C. G. **A energia psíquica**: a dinâmica do inconsciente. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2023.

LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LOPES, R. F. **Processos criativos e representações na produção audiovisual amazonense**: um olhar folkcomunicação sobre a “Associação Cinematográfica Fogo Consumidor Filmes”, de Tefé/AM. 2021. 262 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

LOPES, R.; MEDINS, G.; RODRIGUES, A. Multiplicidades Socioculturais no Ambiente Amazônico: percepções comunicacionais em uma região configurada pelos ciclos hidrológicos. In: Seminário Internacional em Sociedade e Cultura da Pan-Amazônia, 3., 2018, Manaus. **Anais [...]** Manaus: UFAM, 2018.

LUAMA, R. T.; MIKLOS, J. Da economia dos sinais para a ecologia da comunicação: o imaginário como possível catalisador para uma mudança de perspectiva. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 17, n. 39, p. 36-53, 2019.

MACIEL, B.; MELO, J. M.; LIMA, M. E. O. (Orgs.). **Território da Folkcomunicação**. Natal: UFRN, Departamento de Comunicação Social, 2011.

MACHADO, P. S. **Nossa Senhora Integradora dos Mundos**: o mito mariano e a potência imagético-comunicativa do arquétipo do Grande Feminino. 2021. 210 f. Tese (Comunicação Social) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

MALDONADO, A. E. *et al.* **Metodologias de pesquisa em comunicação**: olhares, trilhas e processos. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MARQUES DE MELO, J. **Mídia e cultura popular**: história, taxionomia e metodologia da Folkcomunicação. São Paulo: Paulos, 2013.

MARQUES DE MELO, J. **Teoria da Comunicação**: paradigmas Latino-Americanos. Petrópolis: Vozes, 1998.

MARQUES, E. Sagrado/Profano. In: GADINI, S. L.; WOITOWICZ, K. J. (Orgs.). **Noções básicas de folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa, Editora UEPG, 2007. p. 126-128.

MARTINS, A. T. (Org.). **Trajatórias de pesquisa em comunicação**: temas, heurísticas, objetos. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021.

MENDES, E. **A santa negra dos Inhamuns**: um estudo das performances que atualizam o culto à escrava Marciana, em Planalto, Ceará. Edilberto da Silva Mendes. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – PPGCOM, UFC, Fortaleza, 2010.

MENEZES, G. M. **Resistência cultural pela fé**: um estudo folkcomunicação do “Corpo Santo”. 2019. 144 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) –

Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

MENEZES, R. C. A benção de Santo Antônio e a “religiosidade popular”. **Estudios sobre Religión**, n. 16, p. 1-6, 2003.

MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MODESTO, F.; SILVA, O.; FERNANDO, A. **A Procissão de Nossa Senhora do Carmo de Parintins: o ex-voto como veículo folkcomunicativo**. In: I Simpósio de Comunicação, Cultura e Amazônia - Manaus, 2021.

MOREIRA, J. **A origem do Corpo Santo de Coari-AM**. [Entrevista concedida a] Gleilson Medins. [S. l.: s. n], agosto, 2018.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução de Eloá Jacobina. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003a.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2010.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MORIN, E. **O método 3: o conhecimento do conhecimento**. Tradução de Juremir Machado da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, E. **O método 5: a humanidade da humanidade**. Porto Alegre: Sulina, 2003b.

NEVES, S. S. **Interrelações entre mídia e cultura popular: as pastorinhas de Parintins a partir da lógica das micro e macro redes comunicacionais**. 2010. 233 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Programa de Pós-Graduação Mestrado em Ciências da Comunicação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

NOGUEIRA, M. A. L. Da relação entre o trajeto antropológico e a física moderna. **Ciência & Trópico**, v. 22, n. 2, p. 245-252, 2011.

PAES LOUREIRO, J. J. **Cultura amazônica: Uma poética do imaginário**. Manaus: Valer, 2015.

PINHO, F. A. **O amazônida hinterlandino: uma análise discursiva**. 2019. 242 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

PINTO, R. F. **Viagem das ideias**. Manaus: Valer, 2006.

PITTA, D. P. R. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. 2. ed. Curitiba: CRV, 2017.

PIZARRO, A. **Amazônia: as vozes do rio**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PRADO JÚNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RAÍZES CABOCLAS. **Amazonas moreno**. *In*: Cantos da floresta. Manaus: [s. n.], 1992. (3 min)

RAÍZES CABOCLAS. **Caminho de rio**. *In*: Goteira dos andes. Manaus: [s. n.], 1997. (3 min)

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, J. **A origem do Corpo Santo de Coari-AM**. [Entrevista concedida a] Gleilson Medins. [S. l.: s. n.], agosto, 2018.

SCHMIDT, C. Folkcomunicação: estado do conhecimento sobre a disciplina. Revista da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação – **Intercom**, ano 1, edição bimestral, dez. 2008.

TESKE, W. Comunidade quilombola Lagoa da Pedra, Arraias (TO) e seu patrimônio imaterial. **Revista Mosaico**, v. 6, n. 1, p. 65-76, 2013.

TOCANTINS, L. **O rio comanda a vida**: uma interpretação da Amazônia. Manaus: Valer/Edições Governo do Estado, 2000.

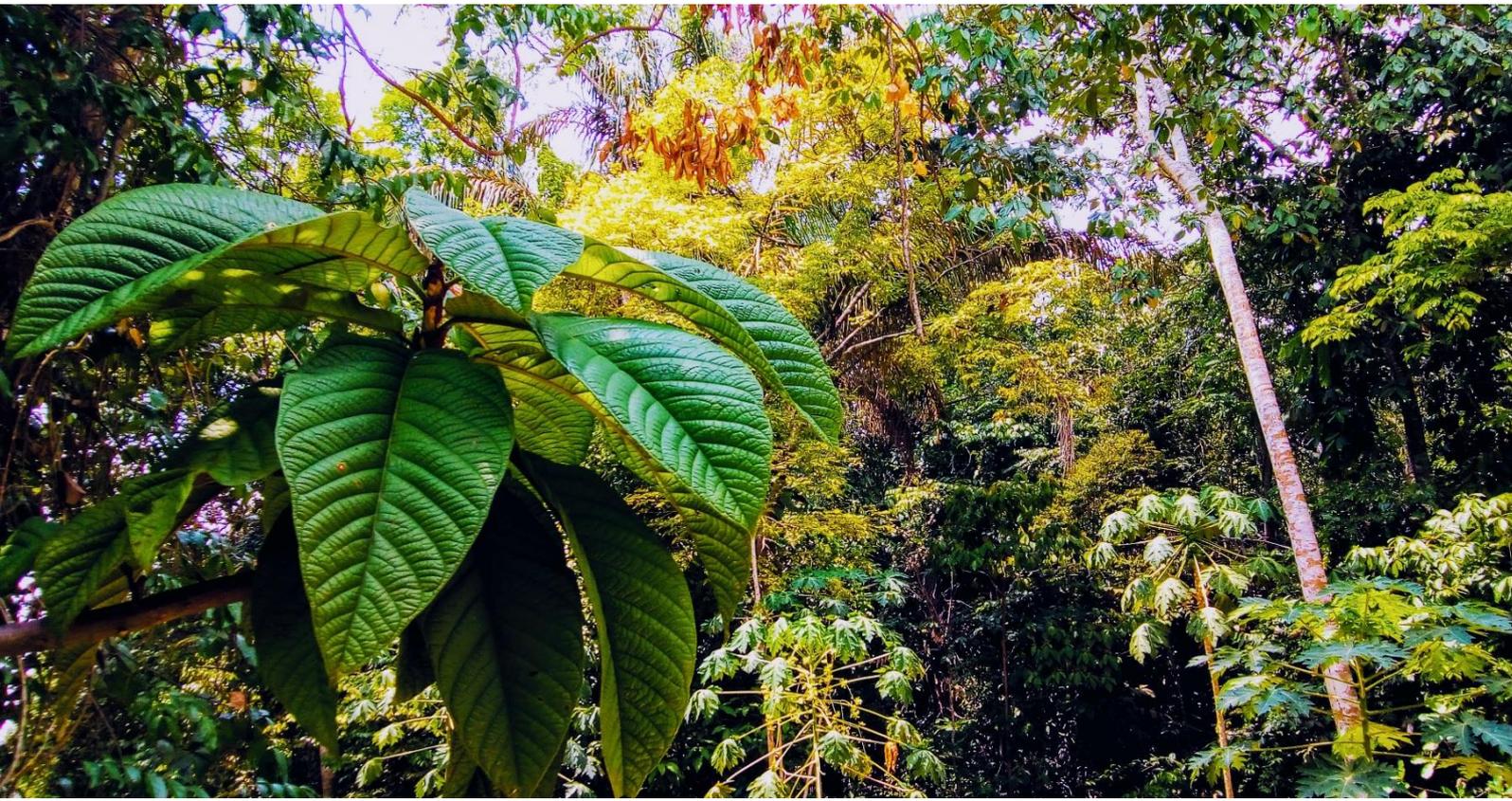
VASCONCELOS, Maria José Esteves de. **Pensamento Sistêmico**: o novo paradigma da ciência. 7. Ed. São Paulo: Papirus, 2002.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: HALL, S.; WOODWARD, K.; SILVA, T. S. (Orgs.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-72.

WUNENBURGER, J.-J. **O imaginário**. São Paulo: Loyola, 2007.

WUNENBURGER, J.-J. O sentido do mito. **Esferas**, v. 1, n. 24, p. 1-18, 2022.

ZUMTHOR, P. **A letra e a voz**: a literatura medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



**ANEXOS**



## ANEXO A – MEMORIAL

Considero importante e até fundamental ao leitor conhecer um pouco mais sobre o autor de qualquer obra, pois, assim conseguimos adentrar com maior profundidade e sensibilidade os percursos do seu discurso, o contexto social e imaginário em que se assenta sua intelectualidade e formação humanística, suas motivações, estilo e inquietações mais recorrentes. E foi por isso, portanto, que resolvi manter na tese (com algumas adequações) o memorial que produzi para o mestrado.

Escrever em primeira pessoa constitui tarefa difícil para um jornalista habituado à produção de notícias e reportagens, palco sublime de narrativas em terceira pessoa. Mas como é hábito de indivíduos da nossa "espécie" (jornalistas) vencer constantemente desafios na carreira, sobretudo léxicos e literários, cá estou eu, aos 38 anos (vinte e um deles dedicados à prática e ao estudo do Jornalismo e da Comunicação) disposto a vencer este exercício acadêmico com o temor de pecar pelo tom passional e romântico ao narrar sobre minha própria vivência humanística e profissional (como prevê a liturgia dos memoriais acadêmicos descritivos).

Dos dezesseis aos dezessete anos comecei a desenvolver atividades que culminariam instintivamente em meu descobrimento vocacional na cidade de Coari-AM onde nasci e morei até os 24 anos. No segundo grau (no antigo curso de magistério), me voluntariei para ser um dos apresentadores e coordenadores de conteúdo da rádio escolar da Escola Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (onde me formei), criada não sei por quem e com a chancela da diretoria. Era uma rádio que funcionava na sala da direção para não ter o menor perigo de veiculação de material não autorizado. Censura descarada e sem segredo. Mas gostei da experiência, embora eu fosse uma peça instrumental de um sistema funcionalista e ditatorial.

Sempre fui comunicativo e gostava muito de escrever (de microfone nem tanto), então aquilo foi importante para, de alguma forma, me iniciar no mundo da Comunicação. A rádio escolar teve vida curta, mas meu interesse pela literatura e facilidade de comunicação foi chamando a atenção dos meus professores, que tinham boa relação com pessoas ligadas à direção de uma emissora de rádio da cidade (A Rádio Educação Rural de Coari - RERC. Que também abrigava a TV Coari, afiliada à Rede Vida). Por conta disso, no final do meu terceiro ano do magistério recebi um convite para fazer um teste na RERC. No início refutei um pouco, mas acabei aceitando. A possibilidade de me formar e imediatamente começar a trabalhar me incomodava. Até me envergonho um pouco de dizer isso. Tenho certeza que no contexto atual da nossa sociedade, ninguém ousaria pensar desse jeito...

Além de mim, tinha mais três candidatas. A prova consistia apenas em uma redação com o tema: Comunicação. Me senti muito à vontade para dissertar a respeito, o tema era muito oportuno e eu sabia que poderia escrever um bom texto. E assim o fiz. Alguns dias depois fui convocado a comparecer à emissora e recebi do próprio diretor (Cícero Marcos) a notícia de que tinha ficado com a vaga. Imaginem só, meu primeiro dia de trabalho seria um primeiro de janeiro, às cinco da manhã. Uma clara prova de fogo, um teste. Entendi o recado e não esmoreci. Não me prolonguei nas festividades de réveillon e no dia seguinte, prontamente, lá estava eu no estúdio técnico: operador de áudio em treinamento. Começava ali a melhor época profissional da minha vida.

Resultado: fechei meu ciclo na RERC com os seguintes cargos e funções na bagagem; operador de áudio, produtor e editor de áudio, locutor-apresentador, repórter de rádio, cinegrafista, repórter de TV, apresentador, editor-chefe e chefe de jornalismo em TV. Foi uma época riquíssima de aprendizado. As viagens à zona rural pela emissora (havia uma relação muito próxima entre as populações ribeirinhas e a RERC) foram fundamentais para fortalecer em mim o respeito pela vivência rural dos nossos irmãos caboclos e pela curiosidade de descobrir cada vez mais sobre as comunidades amazônicas. Sua forma de vida, suas histórias, dificuldades (das pessoas e das regiões habitadas). Observando sempre a dicotomia entre o que os meus olhos registravam e o que os meus ouvidos ouviam e a forma com que os nossos povos tradicionais eram (e ainda são) retratados na grande mídia hegemônica (sobretudo na TV). Inclusive em emissoras regionais.

Bem mais do que a formação técnica mencionada acima, após cinco anos de Rádio e TV Coari, também trazia na bagagem uma certeza: queria me tornar um jornalista profissional com diploma. Enxerguei que residia aí o significado de ter sido sempre uma criança muito curiosa, que se interessava por várias coisas de dentro e de fora da minha realidade social e ambiental, queria sempre saber mais e saber direito sobre as coisas e sobre as pessoas, como tudo funcionava... E essa era a resposta: meu "DNA" sempre foi jornalístico. Bastava enxergar e aproveitar a oportunidade certa, ativar a chave certa, abrir a porta certa e pronto; tudo se revelaria!

Em meados de 2005, deixei a emissora católica e passei a ser selecionado em algumas emissoras de TV da região e órgãos do setor público como assessor de comunicação e de imprensa. Trabalhei nesses lugares até o primeiro semestre de 2010. Neste ano, eu já estava decidido a abandonar a produção jornalística de mercado e buscar a titulação acadêmica na área. Já estava mais do que na hora. Foi quando prestei vestibular para Comunicação Social/Jornalismo e fui aprovado pela UFAM, campus Parintins.

O Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ/UFAM) foi muito importante na minha vida. Desnudou um mundo amplo da minha profissão que eu ainda nem sabia que existia. Nas produções acadêmicas me dediquei às problematizações em questões sociais, econômicas, políticas e culturais amazônicas. Da sociedade de Parintins (urbana e rural) e do Amazonas como um todo. Durante a graduação trabalhei no Jornal Repórter Parintins (impresso de maior circulação na cidade), na assessoria de comunicação do Boi-Bumbá Caprichoso e na Rádio Alvorada FM. Durante a graduação, gostaria de ter participado mais do tripé da universidade (ensino, pesquisa e extensão), mas infelizmente não foi possível, pois eu precisava trabalhar. Mesmo assim, participei de diversos projetos e programas de extensão, além de monitorias.

Foi no curso de Comunicação Social/Jornalismo que fui apresentado à teoria da Folkcomunicação (a comunicação dos marginalizados) como disciplina. A partir daí, comecei a direcionar a maioria dos meus trabalhos (artigos, resumos, documentários...) acerca deste campo de estudo. Trata-se da comunicação do povo. Tudo o que comunica o povo e para o povo é Folkcomunicação, desde que esteja dentro de um ambiente artesanal de comunicação e de cultura popular. Isso me fascinou instantaneamente, porque, nossos rincões amazônicos estão cheios de expressividades culturais marginalizadas, tanto pela mídia hegemônica quanto pela sociedade.

Encerrando este ciclo, escolhi (junto com meu parceiro de pesquisa, Hudson Beltrão) as benzedeadas de Parintins como personagens do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), com o título *“Fé e Cura – a comunicação popular das benzedeadas de Parintins”*. Trabalho orientado pela Prof<sup>a</sup>. Dra. Soriany Simas Neves. Apaixonados pela produção documentária, Hudson e eu também produzimos um documentário de mesmo nome, onde no ano seguinte, foi premiado no Congresso Interdisciplinar de Ciências da Comunicação (INTERCOM) em sua etapa regional, na categoria *Melhor Roteiro de Não Ficção*.

Em 2014, já formado, deixei Parintins de volta à cidade de Manaus para iniciar uma nova fase profissional, agora como Técnico Audiovisual do extinto Departamento de Comunicação Social (DECOM) da UFAM/Manaus. Prestei concurso para a vaga quando ainda era finalista de curso e fui aprovado em segundo lugar. Alguns meses depois fui chamado para preencher uma vaga na capital. Mudei com minha esposa para Manaus e iniciamos um novo ciclo. Em 2015 aumentou minha participação em sala de aula, ministrando oficinas sobre fotografia e/ou produção audiovisual (e também palestrando em eventos). A partir disso, em 2016 passei a considerar mais de perto a possibilidade de continuar na academia e fazer carreira

profissional universitária. Ingressei como aluno especial no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCCOM).

No PPGCCOM cursei apenas um semestre, e estava decidido; iria prestar a seleção regular para o mestrado. Também já havia definido sobre o que iria tratar no projeto: Folkcomunicação. Juntando os conhecimentos adquiridos, após deixar o PPGCCOM e ir a Coari de vez em quando, visualizei um objeto de estudo durante andanças pela zona rural daquele município: o “Corpo Santo”. De volta a Manaus, passei a enquadrar o tal fenômeno nas teorias da Folkcomunicação e da Semiótica (outra área da qual gosto muito) para finalizar o pré-projeto e submeter à seleção de mestrado no final daquele ano (2016).

O PPGCCOM não tinha data definida para realizar sua seleção, pois estava com alguns problemas, então migrei para outro programa. Reformulei o projeto e submeti ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), aconselhado por um velho conhecido dos tempos de ICSEZ, o Prof. Dr. Renan Albuquerque (hoje, um amigo e colega de trabalho). Foi um processo seletivo muito difícil, mas consegui ser aprovado.

No PPGSCA vi a possibilidade de aprofundar mais minha pesquisa em Folkcomunicação dentro dos cenários multi e interdisciplinar. Meu ingresso no PPGSCA não foi ocasional, foi oportuno participar do programa por conta do compromisso social com a região amazônica que sempre acreditei que nossos jornalistas deveriam ter. Assim, enxerguei nas ementas das linhas de pesquisa do Programa o suporte para desenvolver esse olhar científico humanizado e especializado que sempre busquei. Sempre me incomodou o fato de que nossos comunicadores se apropriam (desde sempre) do discurso estereotipado hegemônico que transgride qualquer pensamento verossímil sobre nossa região e nossos povos tradicionais. A defesa da minha dissertação se deu em 15 de março de 2019, com o título *Resistência cultural pela fé: uma análise folkcomunicacional do Corpo Santo*.

Durante o curso de mestrado ingressei no Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia (TROKANO), liderado pelo Prof. Dr. Allan Rodrigues, pelo qual refinei meu olhar crítico sobre as questões amazônicas e pude publicar alguns artigos com a temática amazônica folkcomunicacional. Como membro do TROKANO também pude participar da criação e coordenação da primeira Jornada de Folkcomunicação do Amazonas, em 2018, e da segunda edição, em 2019.

Em resumo, antes de conhecer o PPGCOM/UFRGS, meus interesses de pesquisa eram: Comunicação, Cultura Popular, Religiosidade Popular e produção e interpretação de imagens, ancorados nos campos teóricos da Folkcomunicação, dos Estudos Culturais, da corrente sociológica compreensivista e da Teoria da Complexidade. A essas temáticas incluí hoje a TGI,

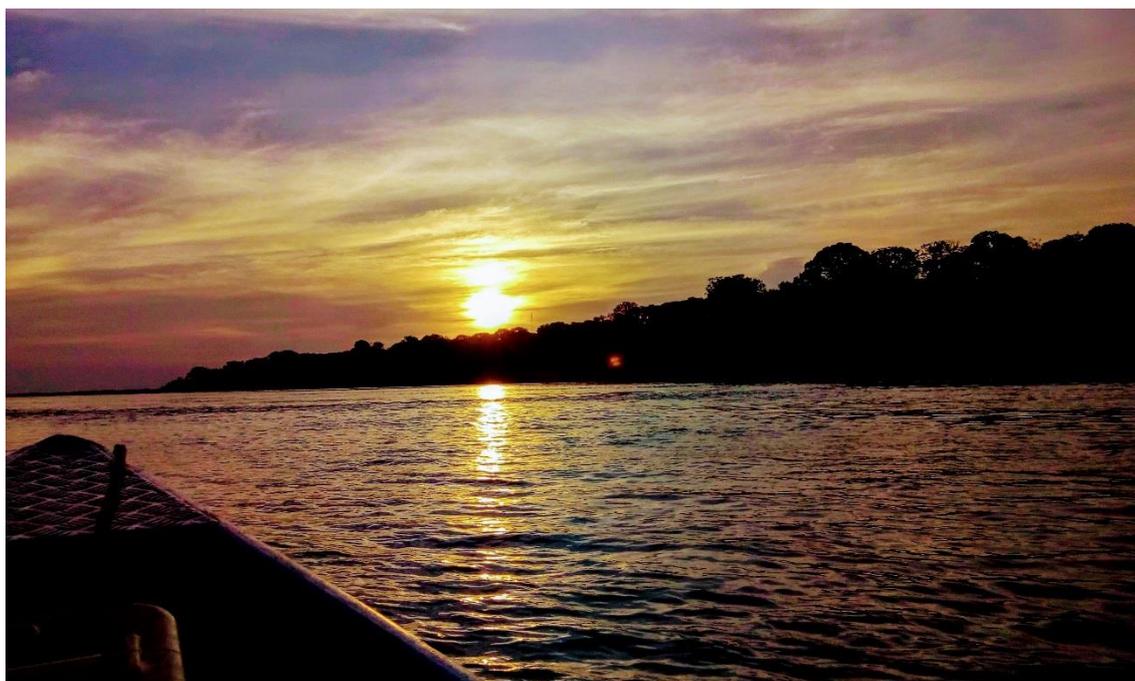
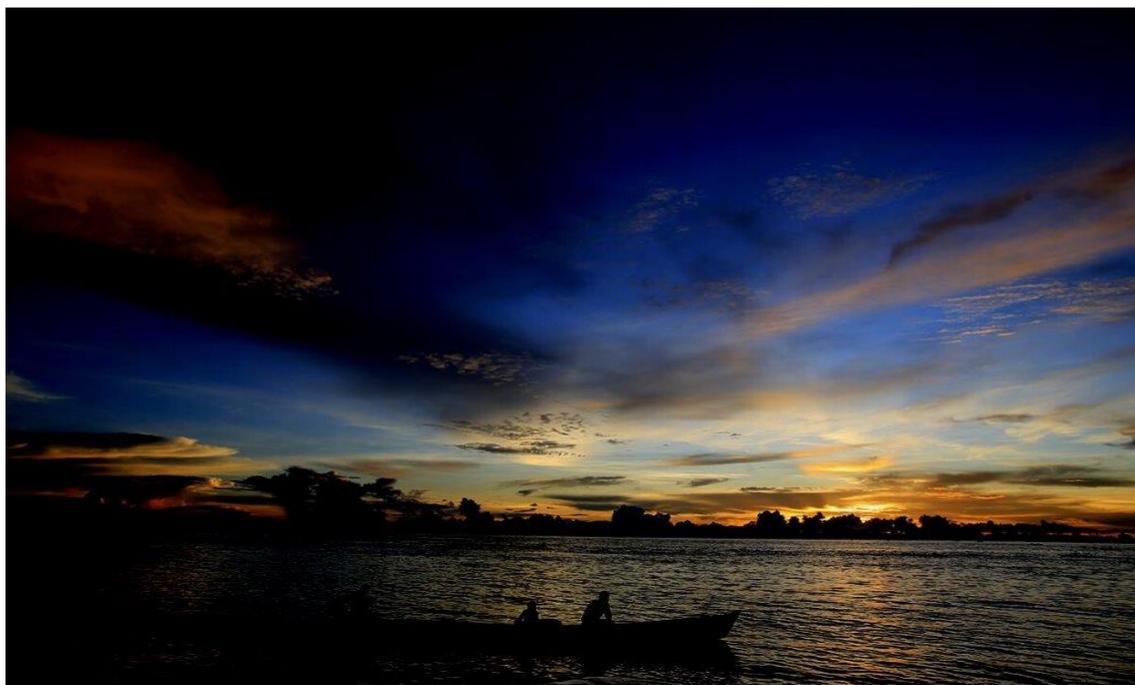
buscando especializar ainda mais meu olhar subjetivo acerca da apreensão e compreensão de comportamentos e identidades a partir da análise sensível dos mais variados grupos sociais, por meio das objetividades e subjetividades do comportamento humano em sociedade.

Diante do exposto, finalizo ratificando que minha intenção ao ingressar neste curso de doutoramento é a de continuar, e, portanto, consolidar uma linha de investigação científica (que vem desde a graduação) pautada nas complexidades sociais amazônicas, sempre abrindo diálogo com diversas áreas do saber. Se for possível (pelo menos de dentro da academia) construir e difundir um novo pensamento social sobre a Amazônia e seus povos, quero fazer parte disso. E é claro, minha contribuição é com aquilo que sempre me vocacionou profissional e academicamente: a Comunicação.

**ANEXO B – REGISTRO FOTOGRÁFICO DA REGIÃO DO LAGO DO MAMIÁ –  
COARI-AM**

**(Comunidade Terra Preta e adjascencias)**

Fonte: Fotos de Gleilson Medins (2017/2018) / COFAP-Coari (2023).















PESSO A  
 SENHOR CORPO SANTO  
 Eu peço para senhor por favor que o  
 senhor a Benca a minha família- peço pela  
 minha saúde pela saúde da minha filha  
 Karliane perez Batista. peço pela saúde de  
 todas as meus filhas, peço pela união e paz  
 da minha família, peço pela saúde do meu  
 pai João Carvalho perez, peço pela restauração  
 do meu casamento. Amimha. São eles Francisco posto  
 Batista, Luiz Henrique perez Batista  
 Tianny perez Batista, Karleandra, perez Batista  
 Karliane perez Batista, Comily perez Batista  
 Francisco perez Batista, Franciny perez Batista















**ANEXO C – POEMA CORPO SANTO**

Melhor que lembrar-te  
É ter-lhe devoção  
Não só pelo bem da promessa,  
Ex-voto em consagração.  
Acolhe-me no desespero  
Por tua santa bondade  
Tanto fizeste em vida  
Que hoje transpassa a carne.  
Por força do teu legado ilibado  
Teu socorro é firme em aliança,  
Longe da cobiça e do engano,  
Compromisso de fé e esperança.  
Nós celebramos a vida  
Comungando promessas e cantos  
Te venerando nessa longa lida,  
Para te tornar “Corpo Santo”.

Snidem