



UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

GLEILSON MEDINS DE MENEZES

RESISTÊNCIA CULTURAL PELA FÉ: UM ESTUDO FOLKCOMUNICACIONAL
DO "CORPO SANTO"

MANAUS

2019

GLEILSON MEDINS DE MENEZES

**RESISTÊNCIA CULTURAL PELA FÉ: UM ESTUDO FOLKCOMUNICACIONAL
DO "CORPO SANTO"**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues

MANAUS

2019

Ficha Catalográfica elaborada por Suely Oliveira Moraes – CRB 11/365

M543r Menezes, Gleilson Medins de Menezes.

Resistência cultural pela fé: um estudo folkcomunicação do “Corpo Santo” / Gleilson Medins de Menezes. Manaus: UFAM, 2019.

144 p.: il.: 21 cm

Orientador: Dr. Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em
Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA.

1. Amazônia. 2. Folkcomunicação. 3. Religiosidade Popular. I.
Rodrigues, Allan Soljenítsin Barreto (Orient.) II. Universidade Federal do
Amazonas. III. Título.

CDU 316.77:2(043.3)

GLEILSON MEDINS DE MENEZES

**RESISTÊNCIA CULTURAL PELA FÉ: UM ESTUDO FOLKCOMUNICACIONAL
DO "CORPO SANTO"**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Aprovado em ____ de _____ de 2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Prof. Dr. Renan Albuquerque Rodrigues
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Wilson de Souza Nogueira
Universidade Federal do Amazonas

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente a Deus por ter me concedido esta oportunidade e a sabedoria necessária para superar toda carga pesada de um curso de mestrado (tão curto e tão intenso...).

Aos meus familiares, especialmente minha mãe Íris e meu pai Wilson, por sempre terem me apoiado e incentivado, indiscriminadamente.

A todos os meus colegas de trabalho, que se mostraram compreensivos em face das lacunas importantes que deixei no dia a dia nos meus afazeres profissionais por conta dos compromissos acadêmicos.

À minha esposa Célia por existir em minha vida e ser a materialização concreta de um dos principais estímulos para eu buscar cada vez mais aperfeiçoamento acadêmico e humanístico, pois, tudo o que faço é pensando no bem-estar da nossa família de dois.

Agradeço grandemente aos meus queridos amigos jornalistas, Helder Mourão e Rafael Lopes, duas das mentes mais brilhantes que tive a oportunidade de conhecer na esfera discente da academia. Obrigado pelas boas conversas, parceria em publicações, eventos, orientações e críticas (positivas e negativas) sobre este trabalho e sobre minha postura profissional e acadêmica.

Agradeço carinhosamente aos meus professores, especialmente, à Prof^ª. Dr^ª. Selda Vale da Costa e ao Prof. Dr. João Luiz da Costa Barros. Obrigado por tolerarem minha insurgência e teimosia acadêmicas, lapidando-me com muita paciência e dedicação. Como somente os grandes mestres fazem. Guardo de vocês ensinamentos para toda a vida. A forma humanizada e apaixonada que vocês têm de nos ensinar a fazer ciência é fascinante e produz sementes fatalmente profícuas.

Do mesmo modo, agradeço de maneira especial ao Prof. Dr. Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues (grande orientador e amigo). Parceiro incansável da minha presente jornada na pesquisa. Não fosse por sua disposição em embarcar de forma impetuosa e obstinada pela formatação qualitativa deste estudo, talvez o mesmo não tivesse saído com a qualidade que se apresenta agora. Obrigado pelas críticas, correções, sugestões e pelo respeitoso espaço que me deste para que em nenhum momento eu perdesse de vista o protagonismo da minha pesquisa científica, o meu jeito de fazer ciência.

Às minhas colegas de trabalho, Prof^ª. Dr^ª. Ivânia Maria Carneiro Vieira, Prof^ª. Msc. Suely Oliveira Moraes Marquez e Prof^ª. Dr^ª. Aline Ferreira Lira. À professora Ivânia, pelo interesse nesta pesquisa e contribuições pontuais sobre religiosidade popular e cultura

amazônica. À professora Suely, por ter revisado de forma voluntariosa esta obra, dando contornos finais à estrutura geral de sua formatação. À professora Aline pela preciosa “consultoria bakhtiniana”. Ao Prof. Dr. Wilson de Souza Nogueira, o meu obrigado é por suas valorosas "(des) orientações" a cada encontro nosso na FIC ou nos corredores da Ufam.

Também agradeço grandemente aos meus irmãos Gleison e Gleides. Ao Gleison por ter emprestado a este trabalho uma fagulha do seu imensurável talento poético, dando-me de presente o poema “Corpo Santo” (o qual assina com seu pseudônimo) que juntei a esta obra para introduzir aos leitores a representatividade simbólica do fenômeno "Corpo Santo" sob a ótica dos seus crentes. Obrigado meu irmão, por ter interpretado com maestria e singeleza ímpares a gênese narrativa e subjetiva deste estudo.

E à Gleides, o meu muito obrigado vai pelo apoio incondicional à abordagem temática desta pesquisa e por ter participado dela, localizando pessoalmente, personagens em potencial e levantando dados quantitativos oficiais sobre a região estudada.

Ao meu sogro, Raimundo Modesto dos Santos, por ter empregado carinho de pai no apoio logístico para tornar possível minha pesquisa de campo em Coari. Ao meu concunhado Valdiner Menezes, pelo apoio e esforço dedicado junto com meu sogro para facilitar minha viagem ao lago do Mamiá. Ao meu sobrinho Alison, por ter me ajudado nas transcrições das entrevistas. Aos meus amigos Igor Braga, Nemiel Melo e Waldecy Fonteles pela contribuição técnica e apoio moral.

A todos os comunitários de Terra Preta (e região) pela gentileza de me receberem em sua (s) comunidade (s) e dividir seu precioso tempo, sua comida, seu cafezinho e sua experiência de vida comigo, por meio de uma convivência amigável, boas conversas e relatos de grande valor humano, social e científico.

E por fim, agradeço a todas as pessoas que decidirem dedicar um pouco do seu tempo para ler este trabalho.

Obrigado a todos.

DEDICATÓRIA

Dedico esta obra ao meu pai, Wilson Martins de Menezes (*in memoriam*).



"O mais importante na Comunicação é ouvir o que não foi dito".

Peter Drucker

CORPO SANTO

*Melhor que lembrar-te é ter-lhe devoção.
Não só pelo bem da promessa,
Ex-voto em consagração.*

*Acolhe-me no desejo 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.

MEMORIAL (IM) PERTINENTE

Existem obras ótimas, obras boas e obras ruins. Mas todas levam a marca do seu criador, e isto é, sobremaneira, imprescindível. Considero incompleta a aventura da leitura se antes do conteúdo temático, o leitor não lançar mão da descoberta da alma do autor, ou pelo menos seus principais traços de personalidade, conhecimento de mundo, e, sobretudo, suas aspirações motivacionais para conceber sua obra. Sim, porque isso faz toda a diferença. A forma como o autor enxerga seu objeto molda especialmente sua abordagem literária e/ou científica, pode até contrariar as expectativas mais pragmáticas sobre a arte de descobrir e descrever os fenômenos do mundo.

Com base nisso é que optei por transcender as normas (simbólicas) das dissertações, insistindo em manter este memorial no meu texto final e mantenho esta apresentação autoral para que o leitor possa acessar um pouco daquilo que já mencionei acima. O diálogo sempre é mais fluente e proveitoso quando praticamos com pessoas que já conhecemos não é mesmo? Apresento-me a você agora e espero que possamos fazer um diálogo de compreensão. Então, vamos lá...

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 33 anos (quinze 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.

Minha jornada em nossa "mãe terra", nossa "casa comum", como expressou em recente encíclica, o Papa Francisco, inicia em 08 de junho de 1985 no município de Coari-AM, onde vivi até os 24 anos. A partir daí, parti em busca de novos desafios acadêmicos e profissionais. Nos tempos de garotice, sonhava em ser um profissional de educação física, pois sempre tive uma ligação muito forte com os esportes. Em meus devaneios, pensava em ser um dia preparador físico do Corinthians (meu time de coração). Na adolescência veio outro desejo: tornar-me um fuzileiro naval. Influenciado pelos filmes hollywoodianos, passei a pesquisar a respeito da profissão e a alimentar o desejo de ingressar na marinha. Mantive a forma física, estudei para a prova que precisaria fazer, mas esqueci de um pequeno e importante detalhe: não aprendi a nadar.

Passados o constrangimento e a decepção, acho que segui fazendo as coisas que qualquer outro jovem fazia: ia para a escola, lia, jogava futebol, vôlei e toda a sorte de esportes ou atividades recreativas coletivas. O que importava era ter um pretexto para ficar horas na rua, nos campos de terra, nas casas abandonadas, me divertindo com os amigos. Outra diversão era passear com meu pai pelos rios e sítios que ele nos levava para conhecer, sempre que podia. Ele era pescador e funcionário público. Não sei dizer do que ele realmente gostava mais de fazer. Sei apenas que ele fazia as duas coisas com muito prazer e competência.

Para nós (os filhos) ele sempre quis encaminhar um destino diferente do seu, pois sempre repetia seu discurso de trabalho duro nos beiradões e nas ruas de Coari e da capital, Manaus, para construir e sustentar sua família com dignidade. Não teve a oportunidade de concluir o segundo grau, mas fazia questão que todos nós prosperássemos nos estudos. Por conta disso, se esforçava para nos manter firmes na cidade e estudando. Com isso, minha experiência ribeirinha foi sazonal e praticamente lúdica durante a infância e parte da adolescência. Era um prazer de vez em quando ir às praias tomar banho e aos igapós pescar de linha, pois nunca gostei de pescar com tarrafa ou malhadeira, aliás, nunca tive o talento e oportunidades necessários para desenvolver a técnica.

Dos dezesseis aos dezessete anos comecei a desenvolver atividades que culminariam instintivamente em meu descobrimento vocacional. No segundo grau (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 um pouco. 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 candidatos. A prova consistia apenas em uma redação com o tema: Comunicação. Senti-me 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.

Ao final do primeiro mês de treinamento acompanhando o técnico operador de áudio com mais de dez anos de casa, Vagner Pessoa (grande mestre e amigo), assumi em definitivo a titularidade da função e operava a programação dos principais programas noticiosos da grade matinal. Tomei gosto pela produção textual jornalística porque percebi de perto a capacidade salutar de penetração social das informações qualificadas pelo crivo jornalístico, quando são bem apuradas e direcionadas ao público da forma mais verossímil e responsável possível. Passei então a direcionar minhas leituras à prática jornalística, mas ainda não vislumbrava a formação universitária na área, pois estava focado no operacional da profissão.

A RERC, à época, era o principal veículo de comunicação na cidade e na zona rural do município no quesito notícia. No entanto, carecia de aperfeiçoamento em seu quadro funcional, pois não havia ninguém com formação jornalística. Alguns tinham apenas alguma formação técnica em locução e radialismo. Mas, além do autodidatismo, tinham em comum uma característica fundamental: entusiasmo e amor pela profissão. Não demorou para que eu me contagiasse com esse espírito e embarcasse em todas as oportunidades de formação técnica em Rádio e TV que a emissora me proporcionou por meio de sua instituição mantenedora, a Fundação Santíssimo Redentor, da Missão Redentorista do Amazonas.

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 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 ser jornalista, ou melhor, descobri que sempre fui um. 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, credenciado e encorajado pela experiência adquirida, resolvi participar de uma seletiva de repórteres da TV Amazonas (emissora do Grupo Rede Amazônica de Rádio e Televisão - afiliada da Rede Globo). Fui aprovado e fiquei ali por pouco tempo. Um período também muito importante para minha jornada profissional, de maior notoriedade e visibilidade. Mas também de desencantamento com a prática jornalística em alguns aspectos. Percebi, à duras penas, que em um contexto capitalista mais amplo a coisa muda de figura, o fazer jornalístico muda, infelizmente. Na principal emissora de TV do norte do país tive acesso a valores invertidos. Por exemplo, o que eu aprendi como liberdade de imprensa, se tornou liberdade de empresa. Mesmo assim, me alegro de ter conseguido emplacar algumas pautas importantes sobre o interior do Estado do Amazonas e a ser treinado tecnicamente para o manuseio dos equipamentos de Produção de TV pela Fundação Rede Amazônica.

Um pouco decepcionado, mas já com certa credibilidade popular, passei a integrar um outro segmento do jornalismo: o jornalismo institucional. Aprovado em concurso público da prefeitura de Coari para função administrativa de nível médio, logo fui chamado pela secretaria de Comunicação local para integrar seu quadro funcional na condição de cargo comissionado. Aceitei mais esse desafio e tive boas experiências. Atuei em todas as mídias (Rádio, TV, Impresso e Web) como assessor de comunicação, produzindo material jornalístico e publicitário para o público interno e externo. Ocasionalmente, em paralelo, também produzia matérias e reportagens para a TV Amazonas (como *freelance*), pois, como

eles não tinham correspondente em Coari, recorriam a mim na condição de terceirizado.

Chegamos ao ano de 2010. Aqui, 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 então que, com um pouco de desconfiança de parte da minha família e com o apoio da minha namorada de longa data, Célia, hoje minha esposa, me inscrevi no vestibular da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), Campus Parintins. Optei por aquela cidade porque morar em Manaus naquela época estava muito aquém das minhas condições, afinal, queria bancar essa decisão sozinho e me bancar durante todo o curso, para não dar trabalho a ninguém, sobretudo aos meus pais. Fui aprovado e segui viagem para um novo ciclo que se descortinava.

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), reafirmou algumas crenças que eu tinha sobre a profissão jornalística e desbancou uma grande carga de arrogância técnica que eu tinha, pondo em xeque algumas convicções que eu carregava e fomentando a formulação de novos e inúmeros conceitos sobre a grande área da Comunicação, do Jornalismo e do mundo de modo geral, pois a gama de conhecimentos complexos que adquiri ao me refazer como um comunicólogo foi positivamente devastadora frente às concepções gerais sobre os indivíduos e as coisas do mundo que eu tinha.

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. Acreditando no jornalismo como um agente promotor de mudanças sociais importantes, buscava (sempre que possível) levar textos diferenciados ao veículo impresso que eu trabalhava (Jornal Repórter Parintins). O único jornal da cidade que trabalhava com reportagens e não com matérias (quem é da área sabe bem a diferença...). Encontrei ali um terreno fértil para escoar todas as maneiras honestas e aprofundadas de se produzir jornalismo noticioso as quais vinha aprendendo com as teorias da comunicação e do jornalismo. Quase sempre dava certo, embora discussões com meu editor-chefe embargassem algumas ideias pelo caminho. Normal.

Além do Repórter Parintins, também trabalhei na assessoria de Comunicação do Boi-Bumbá Caprichoso e na Rádio Alvorada. 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 (com ou sem bolsa), além de monitorias. Com o tempo, precisei abandonar as atividades remuneradas para poder participar das bolsas de estudo e completar meus créditos e horas complementares.

A extensão sempre me chamou mais atenção, pois é a forma prática de colocarmos o saber científico adquirido na academia à serviço da comunidade. Quando não participava dos projetos como aluno integrante, participava como colaborador técnico, pois, nos últimos dois anos da graduação atuei como monitor técnico do Laboratório de Videodifusão (o Instituto não tinha um Técnico Audiovisual ainda), colhendo frutos da minha formação técnica antes adquirida.

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. Logo pensei: ao se apropriar dos pressupostos interdisciplinares da Folkcomunicação, o jornalismo poderia atuar de forma mais profunda e verossímil na difusão dos saberes sobre os povos da Amazônia.

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^a. Msc. 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*.

A partir daí notei que a Folkcomunicação combinava com o jeito de fazer jornalismo que eu mais praticava e admirava (ecclético, literário, democrático, amazônico e sem preconceitos). E foi fácil perceber que dali para frente seria muito difícil me desfazer do olhar folkcomunicacional frente aos fenômenos de interesse da Comunicação e da Amazônia, seja na volta ao mercado ou na continuidade da carreira acadêmica. Em 2014, já formado, deixei Parintins de volta à cidade de Manaus para iniciar uma nova fase profissional, agora como Técnico Audiovisual do 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. Uma fase difícil no começo, mas depois, adaptável (não poderia dizer tranquila). Passei a trabalhar nos dois horários e buscava uma forma de não morrer de tédio no trabalho, pois a dinâmica de produção do Laboratório Audiovisual da capital era muito inferior à do ICSEZ. O que me causou grande surpresa. Definitivamente, essa não era a vida que eu esperava para depois da faculdade. Era exatamente o oposto. Sentia como se o jornalista e comunicólogo que habitava em mim estivesse preso e sem produzir nada relevante. De que valia ter absorvido tanto conhecimento se tudo isso ficava trancado, preso (em mim e nas paredes da minha sala)? Me perguntava...

O tempo passou (graças a Deus...) e meus colegas de colegiado (professores) foram despertando para as práticas pedagógicas com suporte técnico audiovisual e passaram a me demandar cada vez mais. De 2015 em diante já era alto o índice de atividades práticas demandadas pelas disciplinas e projetos de extensão e de pesquisa, e minha participação em sala e atividades práticas externas foi ficando cada vez mais constante. Passava então a ser mais do que um mero apertador de botão. E meu entusiasmo no trabalho começou a mudar, afinal, já me sentia bem mais útil orientando e coordenando os alunos e produzindo suas peças audiovisuais, das mais diversas. Com o passar do tempo e as oficinas e minicursos de produção audiovisual e/ou fotografia que eu ministrava, minha participação em produções externas foi ficando cada vez mais escassa. Mas aí eu já não ficava chateado, porque era um prazer repassar os conhecimentos aos alunos e ajudar na sua emancipação técnica.

Feito isso, em 2016 passei a considerar mais de perto a possibilidade de continuar na academia e fazer carreira profissional universitária. Ainda sem a ideia de virar professor do magistério superior definida, ingressei como aluno especial no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCCOM). No mestrado, conheci outra dinâmica universitária de sala de aula. Foi como nascer de novo, mas apesar de achar difícil no começo, tornou-se uma coisa tranquila e esclarecedora em minha mente porque abriu mais ainda meu leque de conhecimento sobre o poder interdisciplinar da grande área da Comunicação e das Ciências Humanas e Sociais como um todo.

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 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). Com o pré-projeto pronto e revisado por alguns professores de minha confiança, estava seguro e pronto para o novo desafio.

O PPGCCOM não tinha data definida para realizar sua seleção (e já nem sabia se ainda iria realizar naquele ano). Para não perder o ano resolvi submeter meu pré-projeto 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 (professor credenciado do PPGSCA), que estava em Manaus e nos encontramos no Campus. Pesquisei um pouco mais e me certifiquei de que o meu trabalho se encaixaria em uma das linhas de pesquisa do Programa, que é interdisciplinar. E foi um processo seletivo muito difícil, mas consegui ser aprovado. Simultaneamente, outra mudança profissional também estava acontecendo na minha vida, o processo eleitoral para a eleição da primeira equipe gestora da Faculdade de Informação e Comunicação (FIC).

Com a reestruturação do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL), três novas faculdades foram criadas e o Decom deixou de existir para dar lugar à FIC. Compus a Chapa 23 – “*Um Novo Tempo*” – junto com outros dois colegas, Prof. Dr. Allan Rodrigues e a Prof.^a Msc. Carla Mara da Silva Silva. Vencemos a eleição (no início de 2017) e passamos a integrar a primeira gestão da FIC, nos cargos de Diretor (Prof. Allan Rodrigues), Coordenadora Acadêmica (Prof.^a Carla Mara) e eu, Gleilson Medins, como Coordenador Administrativo. Tudo isso junto tumultuou um pouco minha vida no início, afinal, não tinha prática alguma com cargos de chefia no segmento administrativo (nem apreço ou admiração). Optei por não pedir afastamento da função para cursar o mestrado porque nossa equipe de direção estava enfrentando sérias dificuldades para tomar as primeiras providências administrativas e acadêmicas da nova Faculdade. Não me senti à vontade para “abandonar o barco” naquele momento.

Contextos à parte, no PPGSCA vi a possibilidade de aprofundar mais minha pesquisa em Folkcomunicação dentro dos cenários multi e interdisciplinar. O título da pesquisa era “*Corpo Santo*”: *uma análise semiótica e folkcomunicacional do simbólico*, o trabalho sofreu algumas mudanças, como no título e na exclusão da teoria semiótica. A decisão resulta de uma readequação teórico-metodológica proposta pelo meu orientador, professor Allan

Rodrigues. Mas nada que desvirtuasse a origem da minha pesquisa, que é em sua essência desvendar o potencial comunicacional de um fenômeno sócio religioso identificado em uma comunidade rural no interior do Amazonas. Dialogando pontualmente com outras áreas do saber como a sociologia e a antropologia, o trabalho lança mão da taxionomia folkcomunicacional para revelar as principais significações simbólicas (balizadas por uma comunicação artesanal) que este fenômeno exerce sobre os comunitários da comunidade Terra Preta, no lago do Mamiá, situada à margem esquerda do Lago de Coari, principal canal de acesso à sede do município.

Pretendo com este trabalho acadêmico aquecer a produção de novos conhecimentos sobre os povos amazônicos e fortalecer as pesquisas em Folkcomunicação no Estado do Amazonas, que ainda é incipiente. Para mim em particular, trabalhar este tema é uma forma de voltar a contar boas histórias (como os bons jornalistas gostam de fazer), especialmente histórias escondidas, marginalizadas. Histórias de pessoas que relacionam a dimensão simbólica da vida com suas práticas, e, em função disso, se manifestam culturalmente com formas artesanais e peculiares de comunicação que não fazem parte das formas de expressividades sociais tradicionais, hegemônicas. É aí que reside o trabalho do bom comunicador.

Meu ingresso no PPGSCA não foi ocasional, é 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 e evolucionista sobre nossa região e nossos povos tradicionais.

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. Acredito que, mais absurdo e vergonhoso do que o fato de morar no Amazonas (Estado que possui a maior bacia hidrográfica do mundo) e não saber nadar, seja o fato de ser um jornalista da Amazônia e conhecer pouco ou quase nada sobre sua região e seu povo. E pior ainda, não usar o pouco que sabe em suas abordagens profissionais, literárias ou acadêmicas. Sendo assim, um simples reproduzidor de toda sorte de absurdos proferidos pelos seculares controladores externos: Os governos, a mídia de massa, os intelectuais das elites...

RESUMO

A pesquisa trata de processos comunicacionais que envolvem o fenômeno “Corpo Santo”, uma manifestação de religiosidade popular observada na zona rural do município de Coari/AM. Para sua abordagem principal, optou-se pelo viés da Folkcomunicação, uma teoria que busca compreender como se processam práticas e manifestações comunicacionais e culturais, ligadas ao cotidiano das chamadas camadas sociais populares, considerando aspectos da vida habitual, dos espaços físicos, simbólicos e imaginários. Por conta disso, este trabalho conjuga contribuições pontuais da Sociologia e da Antropologia, a fim de cercar o seu objeto de estudo (o “Corpo Santo”) numa teia dialógica complexa e inteligível. Como metodologia, foi utilizada a História Oral, a fim de penetrar com maior profundidade nas intersubjetividades dos atores sociais envolvidos: normas, valores, critérios, sensações, sentimentos, vislumbrando assim uma maior compreensão sobre a constituição do seu instrumental comunicacional em face da sua expressividade sócio religiosa.

Palavras-chave: Amazônia. Folkcomunicação. Religiosidade Popular. Zona Rural. Cultura de Resistência.

ABSTRACT

The research deals with communication processes that involve the phenomenon "Corpo Santo", a manifestation of popular religiosity observed in the countryside of the municipality of Coari / AM. For its main approach, we opted for the bias of Folkcommunication, a theory that seeks to understand how cultural and communication practices and manifestations are processed, linked to the daily life of the so-called popular social strata, considering aspects of habitual life, physical, symbolic and imaginary spaces. On the basis of this, this work combines specific contributions of Sociology and Anthropology, in order to surround its object of study (the "Holy Body") in a complex and intelligible dialogical web. As a methodology, oral history was used in order to penetrate more deeply into the intersubjectivities of the social actors involved: norms, values, criteria, sensations, feelings, thus visualizing a greater understanding of the constitution of its communicational instruments in the face of its expressiveness religious partner.

Key words: Amazonia. Folkcommunication. Popular Religiosity. Countryside. Culture of Resistance.

LISTA DE SIGLAS

Departamento de Comunicação (DECOM).

Faculdade de Informação e Comunicação (FIC).

Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia (TROKANO).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL).

Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ).

Movimento de Educação de Base (MEB).

Organizações Não Governamentais (ONGs).

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCCOM).

Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA).

Rádio Educação Rural de Coari (RERC).

Rede de Estudos e Pesquisas em Folkcomunicação (FOLKCOM).

Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (INTERCOM).

Unidades de Polícia Pacificadora (UPAs).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	20
1ª Seção	24
AMAZÔNIA/ MÉDIO SOLIMÕES/ COARI (BASES HISTÓRICAS)	
1 AS IDEIAS SOBRE A AMAZÔNIA.....	25
1.1 Nas curvas do imaginário.....	29
1.1.2 A constituição sócio religiosa do médio Solimões.....	33
1.1.3 Os meios de comunicação e sua relação com a religiosidade ribeirinha coariense.....	34
1.1.4 O contexto atual.....	36
2ª Seção	38
TEORIZANDO O OBJETO	
2 NA TRILHA FOLKCOMUNICACIONAL.....	39
2.1 Folkcomunicação e sua natureza opositora em busca de um pensamento descolonizado.....	44
2.1.2 “Corpo Santo” e o pensamento complexo.....	45
2.1.3 Cultura de resistência e o campo simbólico.....	49
3ª Seção	55
A NATUREZA RELIGIOSA DO “CORPO SANTO”.....	
3 (SUPOSTAS) ORIGENS DO FENÔMENO “CORPO SANTO”.....	56
3.1 O que não é o “Corpo Santo”.....	56
3.1.2 Religião.....	56
3.1.3 Seita.....	57
3.1.4 “Corpo fechado”.....	57
3.1.5 O que é o “Corpo Santo”.....	58
3.1.6 Religiosidade popular.....	59
4ª Seção	63
A COMUNICAÇÃO POPULAR DO “CORPO SANTO”.....	
4 A EFICÁCIA SIMBÓLICA DOS EX-VOTOS.....	64
4.1 Os líderes de folk: quem são eles?.....	67
4.1.2 O “Corpo Santo” e a mídia local.....	68
5ª Seção	71
O PERCURSO TEÓRICO-PRÁTICO.....	
5 UM DISCURSO SOBRE O MÉTODO.....	72
5.1 História oral e folkcomunicação.....	74
5.1.2 Uma metodologia em emergência.....	77
5.1.3 Memória, oralidade e construção da identidade.....	80
5.1.4 A abordagem investigativa sobre o “Corpo Santo”.....	84
6ª Seção	87
NARRATIVAS ETNOGRÁFICAS.....	
6 A VIAGEM À COARI.....	88
6.1 A viagem ao lago do Mamiá.....	89
6.1.2 Análise dialógica.....	116
6.1.2.1 <i>Linhas gerais</i>	116
6.1.2.2 <i>Comunidade</i>	118
6.1.2.3 <i>Oração</i>	121
6.1.2.4 <i>Memória</i>	122
CONSIDERAÇÕES.....	126
REFERÊNCIAS.....	128
APÊNDICES.....	133

INTRODUÇÃO

O tema central deste projeto de pesquisa é a Comunicação, dentro de um sistema cultural, social e religioso. Acredito que esta área do conhecimento (a Comunicação) traz consigo uma forte carga interdisciplinar, pois, tem a capacidade de dialogar com diversas ciências e campos de estudo onde haja alguma forma de interação, sociabilidade e produção de conhecimento.

A Comunicação pode fazer parceria importante com diversas ciências para a formulação de novos conhecimentos e reformulação de paradigmas. E por sua presença indissociável nas relações humanas, ela está presente em todas as formas de interação, das relações sociais mais simples, às mais complexas. De outro modo, não seria possível estabelecer uma ligação racional coerente com as variadas formas de linguagem do mundo. Contudo, não basta um meio fazer parte de um vasto universo comunicacional para ser aceito, compreendido e/ou reconhecido entre os diferentes grupos sociais. Sobretudo na Amazônia, uma região de formações sociais bastante complexas e bem mais instigantes do que sua geografia.

Há algumas manifestações comunicacionais, principalmente na esfera das camadas populares da sociedade, que ainda apresentam algumas incompreensões em relação a seus símbolos e características peculiares frente aos grupos sociais hegemônicos. Esses símbolos comunicacionais são mensagens que a socialização utiliza para dar sentido às relações sociais na cultura, na religião, nas ciências e em qualquer outra forma de se produzir e difundir o conhecimento. É a uma dessas expressões sociais – o “Corpo Santo” - que este estudo propôs uma análise folkcomunicacional, ancorada em abordagens da Antropologia e da Sociologia sobre cultura religiosa e identidade, afinal, a abordagem interdisciplinar e complexa da comunicação requer a interação global das pequenas partes dos contextos em que estão inseridos os fenômenos.

Questões inerentes à matriz religiosa e a historicidade deste fenômeno foram mencionadas no trabalho, porém, não foram aprofundadas nesta dissertação, tendo em vista o foco eminentemente comunicacional desta abordagem. O “Corpo Santo” é uma manifestação de religiosidade popular enraizada na sociabilidade de um grupo rural específico identificado na Comunidade Terra Preta, zona rural do município de Coari-AM (a 363 quilômetros da

capital, Manaus, por via fluvial). Seus procedimentos comunicacionais peculiares, seus símbolos e instrumentos comunicacionais, bem como a significância de todos esses elementos em uma rotina dialógica compõem predominantemente o *corpus* da pesquisa, ancorados em pressupostos de outras áreas do saber, compondo assim, a teia interdisciplinar dos contextos envolvidos neste trabalho.

A comunidade rural referida na pesquisa fica há doze horas por via fluvial (em embarcação pequena) da área urbana da cidade. O estudo de campo (aliado à vivência amazônica deste pesquisador nas cercanias da região estudada) apurou que os moradores residem em casas muito simples e praticam atividades de subsistência (agricultura, caça, pesca, predominantemente).

Em sua maioria, os moradores não têm emprego na cidade, mas, de vez em quando, a atividade de serrar madeira (extrativismo) lhes gera bons lucros com compradores da sede do município. Isso os possibilita ter acesso a alguns bens de consumo como eletrodomésticos, eletrônicos e antenas parabólicas. Reconfigurando o cenário da vida rural ribeirinha. Contudo, a oralidade mantém vivos em sua rede social os costumes e meios comunicacionais artesanais quando o que está em pauta é a sua representatividade e expressividade religiosa e sua identidade cultural.

A iniciativa desta abordagem se deu, em primeiro lugar, por motivação pessoal. Uma vez que, desde a graduação (e também pela veia documentarista da função de jornalista que seu idealizador desempenha), temas referentes à Comunicação, cultura popular e o homem amazônico em sociedade, sempre chamaram a atenção e pautaram várias produções acadêmicas e profissionais deste pesquisador. O entendimento de que o jornalismo é uma forma social de conhecimento, como afirma Adelmo Genro Filho (1987) em *O Segredo da Pirâmide*, reforça a imersão no tema proposto, afinal, não se vê muitas produções acadêmicas e nem no circuito midiático hegemônico, abordagens folkcomunicacionais sobre a vivência sociocultural/religiosa dos caboclos amazônicos. Mostrar, por um ângulo diferenciado, discutir e propor uma reflexão: eis a gênese desta pesquisa, pautada, em primeira instância, pelo caráter emancipatório do bom jornalismo.

Para, além disso, é importante destacar a relevância do ineditismo e o desafio desta pesquisa, pois, a produção de conteúdo folkcomunicacional na Amazônia, especialmente no Amazonas, ainda é incipiente. Daí a importância de fomentar novos estudos acerca desta teoria, sobretudo no interior do Estado, onde em matéria de identidade cabocla (em termos de

verossimilhança), ainda se conhece pouco, por conta da difusão de pensamentos colonizados sobre a Amazônia e seus povos tradicionais.

Também por conta disso, inicio as primeiras considerações teóricas sobre esta pesquisa abordando o panorama contextual em que se apresenta seu objeto de estudo. Considerando a universalidade dos leitores, julguei absolutamente necessário apresentar em primeiro-plano a Amazônia e minhas considerações baseadas na crítica literária de autores amazônicos e amazônidas que corroboram com a postura de descolonização das ideias quando o assunto é falar sobre a Amazônia e apresentar o modo de vida dos seus povos tradicionais, em contraponto às históricas e atuais considerações equivocadas a respeito desta região, na questão ambiental, econômica, social, religiosa e cultural. Aproveitando as discussões e produções acadêmicas produzidas dentro do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia – Trokano - (vinculado ao PPGSCA), durante o curso de mestrado.

Acredito que um estudo complexo e interdisciplinar sob o prisma folkcomunicacional, pode ser um instrumento importante na tentativa de propagar um novo pensamento social sobre a Amazônia. Onde existem culturas marginalizadas é porque, fatalmente, há uma postura ou cultura de resistência. Na visão adotada aqui, pesquisas folkcomunicacionais são (ou tem a capacidade de ser) um caminho alternativo para culturas “marginalizadas” se apresentarem para o mundo.

Outro fator que instiga inquietação e curiosidade (ao menos neste pesquisador) é em relação ao objeto, o "Corpo Santo". Apesar de este fenômeno ser bem conhecido na região do Médio Solimões, até o presente momento, não encontrei produções acadêmicas a respeito deste fenômeno, dentro ou fora da esfera da Comunicação. O que se vê, e que considero distante do propósito de análise deste trabalho, são publicações a respeito de contos, lendas ou assombrações (visagens) no ambiente amazônico e que, portanto, não figuram como parceria importante ao corpo teórico desta pesquisa, haja vista, que não trato aqui de questões relacionadas a aparições sobrenaturais.

Dentro do que foi apurado, existe na Região Norte apenas algumas publicações (bem poucas) que se utilizam da Folkcomunicação como teoria principal, mas os objetos de estudo são bem diferenciados em relação ao que se propõe aqui (a maioria trata de folguedos).

Este texto apresenta uma mistura sistematizada de abordagens teóricas conceituais e considerações literárias narrativas e/ou conclusivas alusivas à análise de todo o material

apurado e vivenciado na etapa de campo deste estudo. A ideia cronológica desta sistematização é contextualizar bem o leitor, a fim de municiá-lo de todas as ferramentas subjetivas e técnico-metodológicas para uma melhor compreensão sobre a ideia do autor e interpretação sobre o fenômeno “Corpo Santo” e sua representatividade simbólica. Tanto para os moradores da comunidade Terra Preta quanto para a (re) formulação do imaginário cultural ribeirinho na contemporaneidade. Espero ter cumprido com louvor esta missão.

1ª Seção

**AMAZÔNIA/MÉDIO SOLIMÕES/COARI
(BASES HISTÓRICAS)**

1 AS IDEIAS SOBRE A AMAZÔNIA

Já dizia Djalma Batista que a Amazônia não é uma, são várias. Entendo que a tentativa de encontrar uma lógica para compreender relações entre ambiente, sociedade e cultura na Amazônia será sempre repleta de incertezas. Dependerá da interpretação e articulação argumentativa de cada pesquisador para contextualizar bem seu objeto. Afinal, ao tratarmos da diversidade de uma região que perpassa por nove países da América do Sul e concentra cerca de 60% do território brasileiro, sabemos que é difícil dar conta de sua complexidade.

Apesar disso, é importante fazermos um exercício de aproximação sobre redes comunicacionais tecidas em processos relacionais que envolvem religião, economia, política, etnicidade e cultura como um todo. Não dá para falar sobre algum aspecto da vivência amazônica, sem que possamos enxergar (ainda que minimamente) o que realmente é e representa esta região e seus povos tradicionais.

Discuto aqui aspectos do pensamento social da Amazônia para (re) interpretarmos suas transversalidades em contextos históricos, políticos, econômicos, sociais, religiosos, culturais e tecnológicos. Trago para esta reflexão pressupostos do Pensamento Complexo (MORIN, 2010), numa perspectiva, interdisciplinar (COLFERAI 2014), considerando inter-relações e interdependências entre aspectos sociais, religiosos, culturais, ambientais e tecnológicos.

Assim sendo, à medida que descortino cenários que remontam um panorama contextual, do século XVI ao XXI, problematizo a circulação de informações e sentidos, construídos em práticas de dominação cultural desde o período de colonização e seus reflexos na sociedade contemporânea (amazônica ou não).

Refletir sobre a Amazônia é como navegar por uma emaranhada rede de rios sinuosos que interliga arquipélagos de saberes, experiências e outras possibilidades de ser e estar no mundo. Nessa viagem, a aparente metáfora da aventura se expressa no cotidiano prático da vida humana na região. E, quando sua compreensão transcende clichês e estereótipos exóticos, descortina-se a força de um *ethos*, estabelecido na relação dialógica entre homem e natureza, que se expressa em singularidades e multiplicidades de processos socioculturais característicos deste ambiente complexo.

Prado Júnior (2011, p. 228) caracteriza a constituição geográfica do vale do rio Amazonas como uma “linha de comunicação transcontinental”, ligando os Andes ao Atlântico. 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. Nesse

sentido, atribui às chamadas “estradas líquidas”, a explicação para o povoamento ter ocorrido nas margens dos rios (PRADO JÚNIOR, 2011, p. 213).

O isolamento geográfico fez a Amazônia, durante muito tempo, ficar à margem da colonização do Brasil, quando comparada às regiões Nordeste, Central e Sul, que mesmo de forma precária se interligavam (por via marítima ou pelos caminhos dos tropeiros), mantendo uma certa unidade colonial. A constante remodelação fisiográfica da Amazônia, de acordo com Prado Júnior (2011), em função do clima, vegetação e regime das águas, sempre dificultou a ocupação e a fixação de grupos humanos não acostumados à dinâmica da natureza amazônica, bem como o desenvolvimento de algumas atividades econômicas, a exemplo da agricultura.

Já os indígenas, que habitavam a Amazônia há séculos, estavam preparados tanto para a coleta dos produtos naturais, a caça e a pesca, quanto para conduzir as embarcações pela intrincada geografia da região, onde a locomoção e o transporte de cargas se faz essencialmente por via fluvial¹. Sendo assim, para vencerem os percalços e executarem seus objetivos de exploração e colonização, os brancos precisaram aprender com os indígenas, em convívios nem sempre amistosos. Desse modo, conforme Prado Júnior (2011, p. 202), em nenhum outro lugar o branco teve tanta influência do indígena, seja nos hábitos, costumes e até na psicologia, “[...] daí a originalidade amazonense, que fará da região um exemplo singular na colônia; um outro Brasil”.

Nesse cenário, ao longo do processo histórico-político brasileiro (colônia, império, república), foram se sucedendo conflitos humanos e mudanças socioculturais. Pois, diferentes conjunturas políticas e econômicas impulsionaram a miscigenação racial, o avanço do povoamento, o surgimento de cidades, a diversificação de atividades, os problemas ambientais, as disputas por terra, e, conseqüentemente, a transformação das figurações e relações sociais.

As mutações observadas no plano histórico, sociológico, antropológico, religioso e ambiental, estão imbricadas em processos comunicacionais. Pois, nestas inter-relações e interdependências entre grupos humanos e diferentes atividades culturais e econômicas, os rios e suas rotas fluviais funcionam como uma espécie de mediação das relações sociais e,

¹A discussão sobre a comunicação pelos rios na Amazônia é pertinente na contemporaneidade, pois a navegação fluvial continua sendo o mais importante meio de circulação. As principais cidades da região ainda hoje se localizam às margens de rios. E, conseqüentemente, isto proporciona uma série de relações comunicacionais, que permanecem estabelecidas nas confluências do ambiente, (re) configuradas por outros códigos, plataformas, canais de transmissão e difusão, maneiras de recepção e processamentos, que por sua vez são resultantes do processo sociocultural e tecnológico, que caracterizam a vida na Amazônia em diferentes momentos históricos.

desse modo, configuram-se como agentes da comunicação na Amazônia - em seu sentido amplo, considerando a comunicação territorial (circulação e transportes), interpessoal (relação entre pessoas), organizacional (atividades econômicas e instituições), social (meios de comunicação de massa). Nestes fluxos, constantemente cambiantes, intermediados por inúmeras codificações simbólicas, se estabelecem modos de ser, compreender e estar no mundo.

Colferai (2014) também observa os fenômenos nesta perspectiva relacional e propõe um ponto de vista descolonizado sobre a Amazônia, ao pensar a região a partir da própria Amazônia. O autor trata de forma dialógica as relações entre o local e o universal, enfatizando que as multiplicidades perpassadas entre o ser humano, a natureza, as tecnologias da comunicação e informação não estão apartadas. Para Colferai (2014), a Amazônia é uma das regiões do planeta onde as relações entre o ser humano, o ambiente e a tecnologia não se impõem sob a regra de leis inflexíveis, já que decorre de mestiçagens e hibridismos. As fronteiras geográficas, sociais e culturais se movem e se transformam conforme os ciclos da natureza na região².

A relação simbiótica de populações amazônicas e seus ambientes também é discutida em Tocantins (2000), que interpreta o cotidiano sociocultural do homem amazônico a partir da sua relação com a natureza. O autor enfoca a influência dos rios na vida das populações amazônicas, salientando que esta particularidade interfere no modo de vida, no comportamento, nos costumes, nas manifestações folclóricas, nas características psicossociais e até mesmo nas crenças religiosas.

Tocantins (2000) também chama a atenção para o interesse internacional sobre a Amazônia, levando em consideração a importância de sua biodiversidade e abundância de recursos hídricos. Desse modo, abre discussões sobre geopolítica, desenvolvimento econômico, integração e sustentabilidade. Para o autor, apesar da luta do homem para dominar a natureza, pelos dispositivos culturais e tecnológicos ao longo dos séculos, percebe-se que a força do meio se impõe de forma poderosa. Contudo, pode existir harmonia e respeito, pois considera que há “uma associação quase mística” entre o homem e a natureza, na qual o fluxo das águas pode condicionar até mesmo os destinos humanos (TOCANTINS, 2000, p. 278).

²Um exemplo prático disso são as marombas (currais flutuantes ou suspensos), construídas para confinar o gado durante os meses de cheia nas áreas de várzea. Em função do ambiente o homem cria dispositivos, adapta suas atividades econômicas e as dinâmicas sociais do seu cotidiano.

Barbosa (1980) trata da figura do regatão e suas relações de comunicação na Amazônia. Os regatões (nordestinos, em sua maioria) eram comerciantes ambulantes que viajavam de barco pelos rios e igarapés da região, aportando em povoados para vender mercadorias, como alimentos em conservas, bebidas, tecidos e remédios. E, na viagem de volta, levavam produtos dos interiores para as cidades. Entre os séculos XVIII e XIX, a maioria desses vendedores atuava na clandestinidade, burlando a vigilância provincial e a arrecadação de impostos. Isto era possível em virtude de uma rede de relações sociais com comunidades, pequenos produtores e comerciantes, indígenas e quilombolas. Assim, além de comércio pela rede fluvial, promovia-se a interação social e o intercâmbio cultural (em mobilidade). Nota-se, portanto, um complexo sistema comunicacional configurado pelas particularidades do ambiente e dos sujeitos envolvidos.

Já Nogueira (2008) apresenta uma importante reflexão acerca de manifestações folclóricas da cultura popular amazônica. O autor discute sobre algumas das principais festas da região: o Boi-Bumbá de Parintins (AM), a Ciranda de Manacapuru (AM) e a Travessia do Sairé de Alter do Chão (PA). Aponta inter-relações e interdependências destes fenômenos da cultura popular, em suas constantes reconfigurações contemporâneas, com a indústria do entretenimento e as influências da mídia (fenômeno conhecido na Folkcomunicação como folkmídia). Contudo, enfatiza que mesmo seguindo a tônica da espetacularização globalizada, as festas valorizam expressões artísticas do imaginário regional.

Ainda no âmbito da criação artística, a representação da Amazônia no cinema é discutida por Soranz (2012). O autor busca as raízes históricas e sociais que construíram e difundiram discursos estrangeiros, exóticos e sensacionalistas sobre a região. Assim, compara esta imagética cristalizada com o cinema realizado por artistas da região, no qual a representação deixa de existir enquanto referência exótica para assumir uma configuração social, cultural e discursiva com tipologias próprias, na afirmação de uma identidade amazônica.

Com base na análise de jornais impressos, Rodrigues (2013) discorre sobre a cobertura jornalística de eventos extremos na Amazônia. O autor discute os processos de agendamento e enquadramento do noticiário sobre períodos de seca (estiagem) na região e suas conexões com o pressuposto das mudanças climáticas globais. Assim, proporciona uma reflexão sobre os desafios da sociedade em relação ao meio ambiente e o papel da imprensa em fornecer aos cidadãos informações éticas e necessárias ao exercício da cidadania. Entretanto, o autor aponta que a qualidade da imprensa em Manaus, tomando como base os preceitos canônicos

do jornalismo de princípios, não oferecem informações de qualidade aos leitores, criando equívocos em torno da percepção sobre as pautas ambientais amazônicas.

Também seguindo a temática da comunicação ambiental, Gomes Júnior (2017) abre uma discussão sobre ONGs ambientalistas internacionais que atuam na Amazônia e se utilizam de recursos comunicacionais, principalmente por meio das redes sociais da internet, para legitimar a atuação, divulgar opiniões e disseminar estratégias de ações ecológicas. O autor, embasado nas entidades pesquisadas, aponta que os discursos se constroem e se impõem pelo respaldo científico ou institucional, o que corrobora para sustentar os interesses das organizações, mas acaba invisibilizando as opiniões e perspectivas das populações amazônicas, que convivem e tem profundos conhecimentos sobre a região.

Como já foi sinalizado, o campo da comunicação é vasto e influente na formatação das conjunturas socioambientais, políticas, culturais e religiosas. Portanto, dentre outras, estas são algumas contribuições científicas mapeadas para ilustrar a percepção sobre os sistemas comunicacionais na Amazônia, enfatizando suas interdependências para coexistir. Assim, a partir da primeira parte deste levantamento crítico-literário introdutório, percebe-se a iminente obsolescência do pilar funcionalista que funda e estrutura a Comunicação, e nota-se a florescência de uma visão inter-relacional entre ambiente simbólico e processos socioculturais, (re) configurando novas redes comunicacionais, conforme a sociedade se complexifica.

1.1 Nas curvas do imaginário

Ao regressarmos na história, procurando descobrir camadas de significados, examinando relatos e crônicas sobre a Amazônia, escritos desde o século XVI, percebemos que de alguma maneira os autores sempre expressaram as peculiares relações entre os indígenas, o ambiente, e a comunicação que se estabelecia pela circulação no espaço. Assim, percebemos que muito antes da chegada dos europeus havia relações complexas e intercâmbios entre os povos tradicionais (social, cultural, comercial etc.), configuradas por outros nexos de entendimento comparado à lógica dos colonizadores. Estes, por sua vez, acabaram construindo e cristalizando ideias sobre a Amazônia a partir de suas perspectivas.

Conforme Pinto (2006), a partir da análise de diferentes relatos e perspectivas sobre a Amazônia, é possível perceber que existe um conjunto limitado de ideias (com matrizes no pensamento ocidental moderno que reforça desigualdades entre sociedades) que se propagam e se ressignificam continuamente. O autor sugere uma “geografia do exótico” estimulada por

manifestações culturais, linguagens artísticas, pelos meios de comunicação (especialmente os livros, a fotografia, o cinema e a TV), pela ciência, pelo desenvolvimento dos transportes, pelo fomento ao turismo. Todos estes meios são catalizadores de sistemas de representação sobre a região, imprimindo padrões. Conseqüentemente, remodelam valores sociais, religiosos, políticos e de tradição cultural, implicando na produção de novos sentidos.

Desse modo, a região vem sendo criada e recriada, passando por diferentes configurações dependendo do contexto histórico e dos interesses dominantes, que ora a caracterizam como um “paraíso perdido”, ora como um “inferno verde”, como classificou Euclides da Cunha (1986). E por conta disso, aos olhos de muitos, a Amazônia pode ser o Eldorado com riquezas inimagináveis ou um dos lugares mais selvagens do planeta. Pode ser também a terra das oportunidades, o “pulmão do mundo”, o cenário de violentos conflitos agrários, o símbolo da luta ecológica, etc.

Tais construções, se propagam pela continuidade de perspectivas impostas pelos colonizadores (dos exploradores do passado aos atuais), em concepções que hierarquizam, comparam, classificam e constroem o “outro” (sujeitos amazônicos) como subalternizado, marginalizado. Atribui-se às populações locais características de selvageria e barbárie, diante da civilidade e supremacia branca (“sujeitos dominantes”). Desse modo, a diversidade sociocultural da Amazônia (e suas formas de perceber e estar no mundo), que já existia muito antes da chegada dos europeus, vem sendo vilipendiada continuamente e considerada um entrave para o desenvolvimento regional.

Segundo Pizarro (2012), as crônicas de viagem de conquistadores e naturalistas europeus, sobretudo entre os séculos XVI e XIX, estão imersas na imaginação, na fantasia e nos preconceitos. Conforme a autora, a partir do século XVIII, os discursos foram se transformando e adquirindo um caráter mais racional, mediante relatos que procuravam descrever, analisar e classificar a região. Baseavam-se em experiências empíricas, refletindo os primórdios da ciência moderna. Entretanto, mesmo ancoradas na racionalidade, são ideias que não escaparam de incorreções, omissões e preconceitos, como os registros dos naturalistas Charles-Marie de La Condamine e Alexander von Humboldt, com anotações sobre povos indígenas e questões de fauna e flora.

A tensão entre perspectivas hegemônicas e suas desconstruções (ao incorporarem relações interdisciplinares), também podemos ver, dentre outros exemplos, nas viagens científicas de Spix e Martius (1981), nos depoimentos de Padre João Daniel (2004) ou no *Paraíso Perdido* de Euclides da Cunha (1986). No período da ditadura militar, Batista (1976) já denunciava as condições desumanas das populações que viviam nas comunidades rurais e

dependiam de atividades extrativistas, da pesca e da agricultura de subsistência. Entretanto, a forma como estas impressões reverberaram e reverberam na sociedade, pela influência dos meios de comunicação e dos sistemas midiáticos, muitas vezes carecem de contextualização.

Desse modo, quando relacionamos as ideias construídas historicamente no reflexo de processos socioculturais fica mais claro compreender a maneira como os meios de comunicação de massa costumam caracterizar a região. 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.

Costa (2011) analisa a Amazônia na mídia e aponta que, geralmente, os sujeitos amazônicos são apresentados como inferiores e fracassados diante da importância da floresta para o contexto da biodiversidade no planeta. As imagens, as personagens, as situações expostas pelos veículos de comunicação acentuam a ideia de um lugar remoto, perdido no espaço e parado no tempo. Já as populações indígenas são relegadas a segundo plano, retratadas quase sempre em situação de conflitos, pela ótica do discurso oficial do Estado e dos detentores do poder político e econômico. Assim, configura-se uma Amazônia selvagem, anacrônica, subalterna e atrasada, ao contrapor-la à imagem civilizada e desenvolvida do Brasil do Sul e Sudeste ou aos chamados países de primeiro mundo.

Ao relacionarmos o pensamento social da Amazônia a processos comunicacionais, percebemos que a maioria dos discursos sobre a região se construíram e se propagaram a partir da visão etnocêntrica europeia. Isto fica evidente desde as cartas dos primeiros exploradores do século XVI, passando por relatos de colonizadores, religiosos e naturalistas.

A imagem social da Amazônia também está relacionada à literatura de ficção, aos registros da historiografia oficial, à produção científica, às artes, às ações dos governos, ao senso comum. Nos fluxos de produção de informações e suas contínuas reelaborações (principalmente com o advento da internet e das mídias digitais), os meios de comunicação massivos, sobretudo, a partir do século XX, se encarregaram de acentuar e enraizar ideias e (pré) conceitos. Estes, embora ganhem roupagens diferentes, seguem a lógica do processo colonizador, mediados por discursos ideológicos e relações de poder (político, econômico, religioso, midiático) em diferentes contextos socioculturais.

Neste sentido, na esteira do processo civilizador, a visão discriminatória e alienante sobre a Amazônia foi do “*off* ao *on*”. O lastro de retroalimentação histórica de informações distorcidas e superficiais sobre a Amazônia foi sendo potencializada no chamado ciberespaço.

O caminho inverso também é possível com maior engajamento de agentes sociais estratégicos, dentre eles as universidades e os veículos de comunicação alternativos. Pois, a grande mídia, ao ainda ver a região como o “outro Brasil”, reforça desigualdades sedimentando uma visão que subjuga as populações tradicionais e suas teias socioculturais, reforçando uma ideia de país dividido.

Esta visão atribui à região o estigma do atraso e quase sempre associa a floresta às questões de ordem ambiental global. Já seus moradores (principalmente das comunidades rurais) são caracterizados como subalternos, ignorantes e desinformados. Contudo, as possibilidades midiáticas alternativas, advindas da internet, mesmo em baixa escala na região amazônica, têm proporcionado a quebra da imposição hegemônica na produção e circulação de conteúdos informativos, educativos e artísticos. Entretanto, há muitos entraves a serem superados, a fim de evidenciar que a Amazônia é sinônimo de diversidade social, cultural, ambiental e religiosa. Uma região complexa, polifônica e também com os mesmos problemas de outros lugares do mundo.

Assim, enfatizo que a Amazônia é um ambiente complexificado e mediado por multiplicidades socioculturais, na tensão entre sistemas hegemônicos e não hegemônicos, (re) configurando-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.

1.1.2 A constituição sócio religiosa do Médio Solimões

Além do ferro, do aço e da pólvora, outro instrumento de dominação fazia a linha de frente dos colonizadores europeus na região amazônica; a igreja. Após o Tratado de Tordesilhas tudo ficou mais fácil para os europeus. Tratava-se de um acordo assinado entre a Coroa Portuguesa e a Coroa Espanhola para dividir o mundo entre elas duas. Com isso, Portugal passou a dominar o litoral brasileiro e a Espanha dominou o outro lado do país, onde fica a região amazônica.

Com o passar do tempo, Portugal perde um dos seus governantes mais importantes, Dom Sebastião, que não deixou descendente direto. Para o seu lugar é posto um cardeal que também morre sem deixar descendente direto. Com isso, coube ao rei da Espanha requerer o

trono português pelo fato de ser neto de um antigo rei de Portugal, chamado Dom Manuel, que reinava no período em que por aqui passou a expedição de Pedro Álvares Cabral.

Após esse período ocorre a União Ibérica e com ela, duas Ordens religiosas se deslocaram da Europa para a Amazônia, os Carmelitas e os Jesuítas. Serão eles os verdadeiros fundadores dos primeiros municípios amazonenses, “amansando” os primeiros povos com presentes, instrução social e religiosa, uma vez que os indígenas eram tidos como “um povo sem alma” e selvagem, pois suas “crendices e superstições” não eram autorizadas pela doutrina católica da qual os missionários eram os legítimos representantes de Deus na terra.

Os Carmelitas foram os primeiros fundadores da antiga Aldeia de Coari, conhecida pelos índios como Curara. O município nasceu em um paraná, chamado de Paratari,  margem direita do Rio Solimões, região que hoje pertence ao município de Manacapuru. Os frades carmelitas estavam aqui na região  serviço da Coroa Portuguesa. Foi por meio da dominao ideológica da igreja católica que nossos antepassados e contemporâneos “aprenderam” a se organizar socialmente e a aculturar publicamente seu saber religioso, sua devoo e seus novos costumes.

Os povos tradicionais dessa região, ao longo da história, ainda apresentaram certa resistência mantendo suas crenças iniciais disfarçadas sob símbolos católicos (sincretismo), mas nada que sobrepujasse a iminente hegemonia católica. Uma marca curiosa da colonizao da igreja que pode ser vista até hoje nas cidades e comunidades rurais amazônicas  a construo vistosa de uma igreja católica em cada frente de cidade ou em cada subida de barranco nas comunidades da zona rural. Seja de madeira ou alvenaria, ela sempre está lá para ser vista de longe e indicar a quem pertence o território.

A tomada de posse dos domínios amazônicos (no aspecto religioso) se assemelha, ainda que em outro contexto,  dominao europeia das terras brasileiras. Quando houve um “estupro cultural” e religioso nas terras de todo o país. O compromisso (ou a missão) dos missionários Redentoristas na Amazônia era colonizar o povo pago com sua catequese cristã, de modo a educar todas as comunidades e organizaoes sociais que encontravam, dentro da sua crença, ou seja, o cristianismo.

1.1.3 Os meios de comunicao e sua relao com a religiosidade ribeirinha coariense

A RERC (afiliada da Rede Vida) foi, pelo menos até o início dos anos 2000, o principal veículo midiático do município (na cidade e na zona rural). A emissora nasceu de uma demanda religiosa, à priori. Foi idealizada por padres missionários da Ordem dos Redentoristas com sede na província de Saint' Louis, em Denver, nos Estados Unidos, a quem foi entregue a missão de re-catequizar os povos dessa região no início do século XX, uma vez que, por muito tempo a região ficou “abandonada” sem a presença de religiosos e sem os costumes de uma rotina beata. A emissora foi pensada para ser um braço importante na evangelização da Amazônia, num organismo chamado de Prelazia.

Em seus escritos, no livro *Prelazia de Coari, jubileu de ouro 1963-2013*, Pe. Agnaldo Silva define o que é a Prelazia:

A Prelazia de Coari está situada numa área geográfica de 117.235Km². Abrange sete municípios: Coari, Manacapuru, Codajás, Beruri, Anori, Anamá, Caapiranga. Sua localização precisa na região do Estado do Amazonas está principalmente na área do Médio Rio Solimões, na parte oeste do Estado. Os rios principais que banham a Prelazia são: Rio Solimões, Rio Purus, Rio Manacapuru, Rio Badajós, Rio Pioriní e ainda muitos lagos de grande importância para a pesca e a navegação (SILVA, 2013, p. 23).

Por entender que o município de Coari apresentava condições geográficas e espaciais (pois fica no centro do Estado e tem a maior área territorial entre os sete municípios) mais convenientes aos seus interesses, os redentoristas escolheram a cidade como sede da Prelazia e a batizaram com o seu nome.

No início, havia apenas padres brasileiros (bem poucos) com a incumbência árdua de catequizar um mundo de comunidades e cidades que se formavam. Com o crescimento das demandas pastorais, os missionários brasileiros foram comunicando a necessidade de mais padres e até de freiras para ajudarem na missão. Então, em 1943 chegaram ao Médio Solimões os padres norte-americanos, precedidos anos depois, pelas Irmãs Adoradoras do Preciosíssimo Sangue de Cristo. Sua chegada continuaria o caminho trilhado pelos Jesuítas em 1687 e pelos Carmelitas em 1710.

As freiras cuidavam da educação dos fiéis, pois, a Ordem mantinha no Brasil orfanatos, seminários, hospitais, escolas e outros centros de formação. Algumas irmãs eram enfermeiras e além de seus afazeres também ajudavam na catequese dos pequeninos. Os missionários operavam, fundamentalmente, nas questões pastorais. Ou seja, celebravam

cultos, missas, procissões e quaisquer celebrações onde a motivação era a fé cristã em Deus ou em honra aos santos da igreja católica.

Mesmo depois dos apelos aos superiores da Ordem e da vinda de mais “homens e mulheres de Deus”, era difícil para os missionários e missionárias dar conta de uma região que crescia cada vez mais, e com ela, uma legião de fiéis que necessitava de acompanhamento pastoril para que não se desviasse dos “caminhos do Senhor”. Foram criadas paróquias em cada município da Prelazia e elas cresciam em demanda por conta de novas comunidades criadas na zona rural, por exemplo. Em cada paróquia era necessário, pelo menos, um padre. Que também deveria visitar periodicamente as comunidades rurais de sua jurisdição.

As questões geográficas também dificultavam o trabalho de evangelização por conta das distâncias, peculiaridades dos lugares e principalmente pela questão logística. Era muito difícil manter embarcações com manutenção em dia em cada paróquia à disposição das equipes pastorais. De acordo com Pe. Agnaldo Silva chegou um ponto em que os padres se perguntavam: “como poderemos estar presente em tantos lugares ao mesmo tempo para levar a palavra de Deus a essa gente?” E respondiam a si mesmos: “isso é impossível”.

Até que um dia tiveram a grande sacada, que mudaria substancialmente o método e a forma de evangelizar; fundar uma estação de Rádio. Então, em 26 de julho de 1964 surge a RERC. Sua missão inicial era sanar a necessidade de aproximação com a comunidade ribeirinha, principalmente, para que a população da Prelazia passasse a ter um contato diário com a palavra de Deus, mesmo sem a presença física dos padres. Mas isso não eliminou as visitas pastorais dos missionários, pelo contrário, o trabalho desenvolvido na Rádio fortaleceu a relação com as comunidades.

Foi uma jogada de mestre. Por meio da radiodifusão, os paroquianos de todas as cidades e comunidades da Prelazia podiam ouvir os programas pastorais, transmissões de missas e mensagens dos padres, leigos e dos agentes de pastoral que levavam as mais diversas informações através das ondas sonoras da primeira emissora católica do Médio Solimões. A qualidade do sinal e dos apresentadores? Bom, certamente, isso era o que menos importava na época...

O fato é que o fenômeno mexeu com a dinâmica da vida dos paroquianos e a presença redentorista ganhava cada vez mais peso e respeito na região, especialmente, dentro da cidade de Coari. Providencialmente, os bispos brasileiros aproveitaram a parceria com o Governo Federal por meio do Movimento de Educação de Base (MEB), para fortalecer a programação da RERC, aliando às instruções de catequese e aconselhamento cristão à alfabetização,

programas de saúde, formação de lideranças, práticas agrícolas e até enfermagem. Demandas latentes que os missionários moldaram à sua maneira o jeito de serem trabalhadas.

Os Redentoristas já tinham nas mãos um instrumento poderoso para a evangelização e educação do povo amazônico. Aliás, isso se tornou até uma espécie de *slogan* da emissora com o passar dos anos. “Evangelizar e educar a Amazônia”. Pelo menos, isso foi o que eu ouvia bastante na minha passagem pela Rádio no início da era 2000. Era como um mantra. Os mais antigos falavam no ar, repetidas vezes, durante seus programas. E o diretor também repetia a frase nas reuniões, constantemente, para refrescar a memória de algum desavisado com o mesmo discurso, sempre que alguém procedia de alguma maneira que ferisse a ideologia da Fundação e/ou a linha editorial da emissora.

1.1.4 O contexto atual

Desde que se assentou como cidade, em 1932, o município de Coari está localizado na margem direita do Rio Solimões, mais ou menos no centro do Estado. Assim como outros municípios amazonenses, Coari é rico em belezas naturais. Porém, muitos desses recursos não estão sendo tratados com respeito pela falta de políticas públicas que penetrem efetivamente na vida e no imaginário popular. Fato que retarda seu crescimento econômico e desenvolvimento humano há muitos anos.

Na primeira metade dos anos 2000, muito se falou de desenvolvimento acelerado em relação à cidade de Coari, na mídia estadual e nacional, em decorrência da exploração de petróleo e gás natural nessa região. Pois, Coari está entre os três maiores produtores do país neste setor. Neste período, os setores de serviços e construção civil deram uma guinada na economia do município. Aquecidos pelo poder ideológico dos meios de comunicação internos que o poder executivo da época possuía.

A Petrobras explora o minério em Coari há mais de trinta anos e faz repasses monetários (Royalties) mensais ao município. O que deveria germinar desenvolvimento à cidade. Via de regra, esses Royalties devem ser utilizados para obras de infraestrutura na cidade que detém o recurso mineral. No entanto, basta dar uma volta na cidade para notar a discrepância entre a prerrogativa legal e a realidade.

A RERC sempre acompanhou os altos e baixos vividos pela cidade e participou dos dois lados da moeda (em períodos diferentes da história) na construção da imagem do município. Até meados da primeira década dos anos 2000, a emissora católica (já com a concorrência de duas FMs aliadas ao governo municipal) até fez certa militância contra o

abuso de poder econômico na cidade e pelo esquecimento das populações da zona rural. Mas, sucumbiu diante de uma crise econômica na sua instituição mantenedora e teve que abrir mão da sua postura contestadora e conservadora, aliando-se também ao poder executivo local para não fechar as portas. Foi quando o capitalismo falou mais alto e usurpou a identidade editorial da emissora. Momento em que a informação passa a ter dois pesos e duas medidas para os mandatários da estação católica.

2ª Seção

TEORIZANDO O OBJETO

2 NA TRILHA FOLKCOMUNICACIONAL

Este trabalho se assenta na oposição ao pensamento estruturalista da linguística saussureana, que defende como comunicação apenas as estruturas de signos e códigos da linguagem escrita e oral combinados e sistematizados para transmissão e recepção de mensagens entre os indivíduos humanos, a fim de promover a produção de sentido. Defende-se aqui o entendimento plural e complexo da Comunicação. Neste sentido, a Folkcomunicação tem lugar de destaque nesta abordagem, pois, contempla em sua taxionomia 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 meramente simbólicos, sensoriais.

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 (erudita) ou primitiva (artesanal). 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.

A Folkcomunicação é uma teoria genuinamente brasileira, criada por Luiz Beltrão na década de 1960 e popularizada a partir da década de 1980, quando o teórico publicou suas primeiras pesquisas, especialmente, o icônico livro "*Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*", que abriu caminho para diversos estudos comunicacionais na área, no âmbito nacional e internacional. Basicamente, a teoria estuda "[...] o conjunto de procedimentos de 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).

Quando pensa e consolida sua teoria, Beltrão (1980) vai de encontro aos dois conceitos básicos do modelo norte-americano de entender a Comunicação, ou seja, pelo viés funcionalista, onde há a figura do líder de opinião (erudito, hegemônico) ou de grupos e a noção de que a Folkcomunicação não se dá diretamente de um emissor para um receptor final (o caso típico da Comunicação de Massa), mas ela cria cadeias de recepção e de

retransmissão, de modo que, um mesmo receptor, num primeiro momento, se torna um novo emissor num segundo momento.

Uma das mais notórias intérpretes de Beltrão na atualidade, Cristina Schmidt (2006), ao conceituar a teoria, 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 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.

Hoje, existe no Brasil a Rede Brasileira de Folkcomunicação (Folkcom), que realiza anualmente congressos nacionais e internacionais para difundir a teoria e democratizar o acesso às pesquisas em todos os Estados brasileiros e na América Latina, além é claro, de promover amplos fóruns de debate sobre fenômenos emergentes que seus pesquisadores vêm descobrindo no seio desse vasto campo de estudo embutido nos ambientes de cultura popular.

Vale destacar, que mesmo antes de descobrir e batizar sua teoria, Beltrão já utilizava abordagens folkcomunicacionais em seus estudos sobre Jornalismo e Comunicação. Além de comunicador jornalista, Beltrão também era literato e na década de 1960 publicara contos literários sobre minúcias culturais peculiares dos povos do nordeste brasileiro por onde passava e não deixava de fazer observações e anotações (durante suas andanças jornalísticas) sobre o povo que conhecia em cada pedacinho de Brasil.

Os costumes, o palavreado, as promessas (doravante denominadas “ex-votos”), as lendas, indumentárias, celebrações, festividades folclóricas (folguedos), superstições, os cordéis, repentes... E uma infinidade de “estranhezas” curiosas que significava muitas coisas para aquelas gentes e os representava socialmente, fatalmente substanciaria uma das formas mais complexas, democráticas e humanizadas de se fazer Comunicação e promover a cidadania das classes, ditas, subalternas, frente às imposições dos sistemas culturais vigentes.

Sobre a obra literária de Beltrão, aliás, foi produzido um livro pela Professora Dr^a. Eliane Mergulhão, atual presidente da Folkcom, onde a pesquisadora apresenta os onze contos literários de Luiz Beltrão e faz uma análise dos elementos folkcomunicacionais presentes nessas obras, evidenciando que mesmo antes de o autor criar a teoria e definir seus campos de estudo, já praticava o olhar folkcomunicacional.

Neste trecho do livro *Comunicação e Folclore*, Beltrão já dá pistas de que havia observado um algo mais na abordagem comunicacional sobre o povo e que o fazer jornalístico industrial não o permitia realizar (ao menos como gostaria):

Em 1959, logo que relatei os meus estudos sobre a comunicação jornalística, efetuados à base das suas manifestações convencionais, dos seus veículos consagrados – os periódicos, o rádio, a televisão e o cinema – buscando isolar os seus atributos essenciais e apreciar as suas condições filosóficas, senti-me atraído por outros aspectos da difusão de informações e expressão da opinião pública, que escapavam à atividade social a que dedicava os meus esforços de indignação científica (BELTRÃO, 1971, p. 152).

Foi com base nessas inquietações que os estudos da *folk* foram se consolidando em paralelo aos interesses econômicos, número de receptores, efeitos sociais e culturais mercadológicos. Enquanto o Estado engendra no imaginário popular (e até nas universidades) a Comunicação como um mero canal de especialização da técnica, direcionada à comunicação de massa ou ao jornalismo meramente factual e informativo, a Folkcomunicação emerge como um canal positivamente subversivo, reconhecendo a importância da comunicação grupal e interpessoal, seja nos ambientes da 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 diz:

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 (MELO, 2013, p. 213).

Tudo o que fala sobre o povo e para o povo de uma forma dinâmica e complexa é Folkcomunicação. Trata-se de uma teia de comunicação artesanal que se forma em diversos grupos sociais "extinguidos" dos meios ou canais sociais e comunicacionais hegemônicos. Tudo o que existe dentro do ambiente de cultura popular 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*. 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 desses ambientes e tem forte ligação com o folclore, ou seja, os conhecimentos repassados pela tradição por meio da oralidade.

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.

Trata-se de um campo de estudo relativamente jovem se comparada a outras teorias tradicionais das ciências humanas e sociais. No entanto, trata de questões fenomenológicas que certamente habitam nos meandros das sociedades modernas e pós-modernas desde a segunda metade do século XX, quando seus estudos foram aprofundados e difundidos.

Por estar ancorada na grande área da Comunicação, traz consigo a iminente interdisciplinaridade, 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.), ela se coloca como agente provocador desses traços, evidenciando suas principais inferências e tensões ao se relacionar complexamente com outras áreas do saber.

Por essa razão, ao pesquisar a capacidade folkcomunicacional do fenômeno sócio religioso “Corpo Santo”, foram analisadas todas as contingências ambientais que o cerca. Afinal, a produção de sentido forjada em signos comunicativos do campo simbólico perpassa por aspectos sociológicos, econômicos, religiosos e culturais onde estão formadas as redes de interdependência dos agentes sociais envolvidos, ou seja, os moradores da comunidade rural Terra Preta, principalmente.

Com base nas suas investidas de pesquisa em diferentes ambientes artesanais de comunicação, Luiz Beltrão declarou que a linguagem (ou discurso) da Folkcomunicação é a folclórica. O teórico chegou a essa máxima ao compreender que o folclore é, senão, um “arcabouço de conhecimentos do povo”, e, portanto, o conhecimento tradicional (oralidade) dos povos ou das sociedades marginalizadas urbanas e rurais é que os representa nos diversos níveis da existência. Do mesmo modo, optou-se pela escolha da História Oral como método de pesquisa, uma vez que, por meio dessa abordagem pode-se penetrar (sem ser invasivo) em vários aspectos da vida do entrevistado, ou “colaborador”, nas palavras de José Carlos Sebe Bom Meihy (2005).

Essas narrativas compõem, portanto, o arcabouço oral desta comunidade, onde está fincada (por meio da tradição repassada pelos mais velhos) toda a base na crença do “Corpo Santo” e sua ritualística, bem como seus instrumentos de comunicação artesanal; vestimentas, cânticos, "ex-votos", sensações, sentimentos, impressões, amuletos e outros símbolos oportunamente detalhados no *corpus* do trabalho. Isso que é folclore. É bom que se diga uma vez mais. Afinal, ainda é grande o número de pessoas (inclusive pesquisadores) que trata conceitualmente o termo de forma episódica, ou seja, o identificando ou reconhecendo-o de forma simplória e limitada, como se o folclore fosse apenas uma festa popular.

Seguindo a linha do mestre, um dos principais expoentes do legado beltraniano, o professor José Marques de Melo (2013) potencializa o pensamento de Beltrão ratificando seu respeito pela riqueza comunicacional da oralidade e diz que:

[...] 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 (p. 515).

Melo (2013) 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” (p. 516). 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.

É evidente que em uma sociedade moderna, os modos de vida apresentados pelas classes dominantes sejam apresentados como ideal nas relações do dia-a-dia. No entanto, é difícil evitar que as práticas e saberes populares marquem nosso cotidiano. De acordo com Schmidt (2008), 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.

Conforme Schmidt (2006), essa produção de conhecimento está ligada ao cotidiano, em que se apresentam vários aspectos da vida habitual, os espaços físicos, simbólicos e imaginários. E principalmente, no que se refere à cultura popular. “E 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).

Luiz Beltrão dividiu os marginalizados em três grupos: os grupos rurais marginalizados, os grupos urbanos marginalizados e os grupos culturalmente marginalizados. Desde o pré-estudo de campo desenvolvido para este trabalho, já foi possível identificar o grupo social dos moradores de Terra Preta (crentes no "Corpo Santo") como grupo rural marginalizado, fundamentalmente, pelas suas condições geográficas (estão relativamente isolados), baixa intelectualidade e condições socioeconômicas.

Partindo desses pressupostos, observou-se a iminente inter-relação do “Corpo Santo” com o sistema Folkcomunicacional, pois, seus atores sociais estão imbuídos dos mesmos procedimentos que substanciam a teoria. Os moradores da comunidade rural Terra Preta estão relativamente isolados da convivência social/cultural/religiosa hegemônica e adotam modos de vida peculiares de convivência, meios e instrumentos de comunicação, adaptados dos predominantes, sim, mas com forte carga artesanal e um teor peculiar de autenticidade amazônica.

2.1 Folkcomunicação e sua natureza opositora em busca de um pensamento descolonizador

Ao abordar o fenômeno “Corpo Santo”, este estudo explora o contexto da descolonização das ideias, identificando e se apropriando das características pós-coloniais da Folkcomunicação, uma vez que ela trabalha a Comunicação de forma plural e complexa, transcendendo a essência pragmática das teorias da Comunicação. À luz dos pressupostos teóricos de Boaventura de Souza Santos (2010), apresento o fenômeno “Corpo Santo” dentro de um contexto comunicacional artesanal e horizontal. Trata-se de uma tentativa de conceber um novo conhecimento alternativo, flexível e dinâmico em face de uma Epistemologia do Sul.

A *Folk* se assenta no campo da contra-hegemonia científica e na emergência científico-social, visando, como afirma Santos (2010), a “desmistificação do conhecimento”. Ou seja, modelos prontos e fadados do saber científico, unilateralmente constituídos, de forma a ignorar a riqueza pungente do seio das camadas populares da sociedade, onde acontecem inúmeras e constantes transformações culturais em várias vertentes. Ao romper com esses conceitos norteadores (portanto do Norte), impostos pelo intelecto coletivo hegemônico, pode-se produzir um novo olhar sobre os fenômenos do mundo; mais livre, verossímil e humanizado: uma Epistemologia do Sul.

Esta perspectiva epistemológica corrobora com a visão weberiana também adotada nesta pesquisa, a macro corrente teórica do Compreensivismo. 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, Spenser, Merton e Parsons entendem a sociedade e suas organizações como um sistema unificado, e em certo sentido, harmônico e coerente, o compreensivismo de Weber busca uma conceituação subjetiva da ação social, baseando-se em critérios internos dos indivíduos participantes da sociedade. E também na constatação de que os seres humanos são diretamente conscientes de suas ações.

Está aí, inclusive, uma das principais críticas de Santos (2009) sobre o paradigma dominante; quando a ciência dura promove a separação dos saberes e não a sua associação, pois a intersubjetividade dos indivíduos é fundamental para a formulação do conhecimento científico social. Dentro desta seara, os estudos folkcomunicacionais trazem uma grande contribuição científica, pois, apresentam elementos que sustentam o caráter interdisciplinar das epistemologias do Sul.

2.1.2 “Corpo Santo” e o pensamento complexo

Este fenômeno sócio religioso, embora componente do campo simbólico da existência humana, afeta socialmente o grupo de moradores da referida comunidade rural mencionada, ditando suas práticas (*habitus*). Segundo Bourdieu (2007), o *habitus* é um conjunto de procedimentos socialmente estruturados e estruturantes, capazes de organizar o comportamento social e o pensamento simbólico dos grupos sociais e influenciar outros tantos.

Rituais religiosos (heterodoxos) específicos, códigos verbais peculiares, vestimentas e pagamento de promessas (neste estudo, entendidas como "ex-votos", conforme Luiz Beltrão), todos esses elementos compõem o cabedal ideológico e comunicacional dessas pessoas. O *habitus* dos moradores de Terra Preta. E um estudo folkcomunicacional não pode passar imune à observação sensível dessas variantes.

Com base na pesquisa de campo desenvolvida é possível apontar aqui algumas reflexões salutares que foi possível enxergar pelo caminho e que acredito ser importante

compartilhar. Vejamos: segundo Edgar Morin, a teia complexa não considera um objeto de estudo de forma isolada. Seria um pecado desenvolver este trabalho apenas sob a ótica da Folkcomunicação, focalizando predominantemente e de forma absoluta seus traços comunicacionais.

É importante e pertinente a este trabalho apontar os elementos folkcomunicacionais que circundam o “Corpo Santo” e o inserem no contexto da teoria. Mas também se torna imprescindível inserir esta rede de comunicação artesanal contra hegemônica, subversiva e/ou transgressora em um contexto observacional mais amplo. Desta forma, abre-se a possibilidade de revelar toda a riqueza científica e humanística que pode estar embutida neste fenômeno amazônico tão peculiar.

Para Morin (2010), é preciso superar perspectivas fechadas e modos limitados de conceber as possibilidades de compreensão sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre nosso ambiente. O autor faz o seguinte questionamento: “Será que nossa mente e nossa lógica são suficientes para conceber alguma coisa que ultrapassa a possibilidade do entendimento humano? Caos, incerteza! O problema está levantado” (2010, p. 76).

O teórico francês 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, 2003, p. 24).

Durante os primeiros contatos com a comunidade, naturalmente, foi observado primeiramente os ambientes de *folk* do lugar, as lideranças (os ‘agentecomunicadores’ de *folk*) 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. É importante destacar ainda que em relação ao termo “marginalizado” aferido por Beltrão para identificar as populações de *folk* no início de suas abordagens científicas acerca de sua teoria, foi observado que o termo também se aplica aos comunitários de Terra Preta no sentido religioso, social e geográfico. As igrejas católicas 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.

Socialmente, há um distanciamento dos moradores da cidade em relação aos comunitários de Terra Preta. A maioria das pessoas (consultadas informalmente em contato de campo prévio) conhece, mas não reconhece o “Corpo Santo” como um instrumento de religiosidade popular, tampouco como um traço de sua doutrina erudita (catolicismo, protestantismo, etc.). E por conta disso, nem sequer fazem 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” a “adoração pagã satanista”.

Vejamos o que disse Raimundo Menezes de Souza, de 57 anos, quando perguntado, na feira da cidade, se conhecia o “Corpo Santo” e qual sua opinião a respeito:

Eu nem conheço esse pessoal. Só sei que existe esse *'negóço'* aí. Meu pai é que conhecia esse pessoal de lá. Até hoje compro carne de caça *'dum'* conhecido dele lá do Mamiá que de vez em quando vende carne de caça ali no mercado. Mas *'num'* puxo muito assunto com ele não, sabe? Essas *'coisa'* é melhor deixar quieto, *'né'*? Pois é... (RAMUNDO DE SOUZA, 2017).

A questão geográfica também influencia na marginalização social dos moradores de Terra Preta. A comunidade fica distante da sede do município. Tomando como base o principal meio de transporte dos ribeirinhos que praticam essa travessia, canoa e motor rabeta de 5/2 hp, o percurso está estimado em 16h. Em botes de alumínio com motor de popa de 15 hp, a viagem encurta para 12h, ainda assim é um longo trajeto...

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 a essa região. A motivação aqui também é folclórica. O folclore local diz que quem se aventurar a adentrar aquela comunidade pode ficar encantado (termo utilizado pelos amazonenses como sinônimo de enfeitado) e nunca mais voltar. Pode simplesmente sumir na floresta ou nas águas pretas e espelhadas do lago do Mamiá. Conta-se que é o próprio “Corpo Santo” quem protege o lugar de invasores e os pune, principalmente, quando se aproximam com o intuito de roubar as oferendas dos ex-votos.

A versão dos sumiços e encantamentos é desmentida pelos moradores da comunidade. Já quanto à onipresença protetora do “Corpo Santo” todos garantem que é a mais pura

verdade. Fato é que os moradores de Terra Preta não são muito visitados e nem costumam visitar a cidade, a não ser a negócios ou motivos de doença. Afinal, essa região rural é rica em peixes e caça (caititu, paca, queixada, pato e até criação doméstica de galinhas), e o solo é fértil para a plantação de banana, hortaliças, melancia, açaí e outros.

Neste aspecto, este grupo social está também relativamente marginalizado por questões geográficas temperadas pelo misticismo sócio religioso que envolve seus pares e suas práticas em detrimento a sociabilidade com o padrão social local. É por causa de todos esses atenuantes que foi observada a necessidade de conjugar outras áreas do saber para compreender mais profundamente a eficácia simbólica que este signo de linguagem representa para essas pessoas. Por conta disso, optou-se pelo método da História Oral de Vida e a técnica de entrevistas em profundidade, para tornar plural a percepção científica da pesquisa. Sendo assim, a Teoria da Complexidade do teórico francês Edgar Morin veio ajustar o entendimento e a conjugação de conhecimentos sociológicos, comunicacionais e antropológicos acerca da representatividade complexa do “Corpo Santo”.

O pensamento simples é bastante segmentado e direto, ao contrário do complexo que é profundo e interligado. O pensamento simples, segundo Morin, não é necessariamente verdadeiro dado ao processo de simplificação e a tentativa de se apropriar da realidade. Enquanto isso, o pensamento complexo se suporta na ordem, clareza e exatidão no conhecimento, ou seja, se aproxima da realidade. O teórico afirma que precisamos com muita urgência de uma tomada de consciência radical, com a finalidade de entender a complexidade do real e destruir a "inteligência cega", que nada mais é, senão, o resultado da disjunção, redução e da abstração.

No estudo do "Corpo Santo" fez-se necessário, portanto, uma visão multiangular quando inserido num fluxo comunicacional contínuo e artesanal, não completo em si mesmo, mas mutante dentro das variantes sociais, culturais e religiosas que o cerca e o influenciam, constituindo assim sua cadeia de interdependência e identidade. Parte-se do pressuposto de que a comunicação humana decorre da necessidade de expressão, mediação e relação. Envolve aspectos objetivos e intersubjetivos, pois as percepções do ambiente e as relações sociais provocam efeitos físicos e cognitivos. Emoções ou sensações, por exemplo, podem ser regidas por leis da física. É o caso da distinção das cores, que está relacionada à ótica (pela interação da luz com a matéria), ou dos sons detectados pelo ouvido (pela reverberação acústica), que chegam por ondas sonoras provocando uma série de imagens mentais e despertando sentimentos.

A complexidade é uma tomada de atitude que todo indivíduo que almeja mudanças significativas na sociedade e nas ciências deve buscar. O pensamento complexo integra, rejunta e põe em diálogo várias áreas do saber em movimento e em conversação com as mais diversas contingências ambientais que cercam as variadas condições da existência humana.

Nesse panorama, a Comunicação vem para fazer a ligação dos saberes. Ela dialoga com os outros campos (social e religioso) fundindo os elos em comum e traz à tona outra forma de conhecimento. Uma nova forma de observar e notar algo que a convencionalidade social e religiosa do lugar acostumou-se a ignorar e marginalizar, por quase meio século, já que as manifestações em torno do “Corpo Santo” já perduram por pouco mais de quarenta e cinco anos.

2.1.3 Cultura de resistência e o campo simbólico

Manifestações simbólicas do campo religioso e/ou social acompanham os indivíduos desde épocas imemoriais e ajudam as sociedades a explicar o mundo e seus contextos de vivência e interação. Quando o assunto é Amazônia, os olhos se voltam sempre às questões exóticas que envolvem o lugar ou sua riqueza geográfica e biodiversa, visando algum tipo de produção de riqueza econômica, e ponto. Costumeiramente, uma riqueza ainda maior é colocada de lado: a riqueza pluricultural dos povos amazônicos. Fora dos holofotes analíticos da ideologia capitalista hegemônica do nosso país, estão pessoas que se expressam de inúmeras formas e encontram-se à margem dos sistemas de comunicação social, socioeconômico e religioso.

Em regiões multiculturais como a Amazônia, onde a miscigenação é a base do alicerce social e folclórico, os termos cultura, território e conflito estão tenuemente inter-relacionados e, é inevitável, ao se trabalhar com essa concepção, pensar sobre o impacto sociocultural que o encontro de tantas culturas influentes gera e suas consequências. Colonização, ciência, globalização, esses são, certamente os três pilares formadores da sociedade brasileira. Todos trouxeram e deixaram (ou impuseram em alguns casos) valores, heranças étnicas, culturais, religiosas e socioeconômicas às várias populações que constituem, hoje, o povo brasileiro.

Para Pierre Bourdieu, com o advento da globalização teve início o surgimento da era da especialização. A alta industrialização das sociedades europeias ocidentais, principalmente, instituiu a divisão intelectual das classes com base no modelo de distribuição do trabalho capitalista. Dessa forma, os grupos sociais passaram a ser instruídos sob a égide de procedimentos científicos dirigidos pelas classes dominantes. Isso, é claro, revolucionou o

comportamento cultural de diferentes povos. A religião foi o segmento social mais poderoso nessa investida das nações dominantes, pois, ao criar seu “corpo de especialistas”, segregava toda e qualquer forma de manifestação religiosa à marginalização.

Com isso, todo aquele que não fosse padre, rabino, pastor ou qualquer outro religioso reconhecidamente oficializado pela instituição da igreja (ou que não estivesse ligado a algum destes) era considerado leigo, e, portanto, não estava autorizado a professar nenhum tipo de fé nem tampouco liderar qualquer outro tipo de manifestação ou representação religiosa sem estar de acordo com as liturgias do capital religioso erudito vigente.

O mesmo processo ocorreu (e ocorre até hoje) com as questões sociais. Apesar do discurso midiático comercial de que o processo civilizador, aliado às transformações científicas e tecnológicas industriais é homogêneo e democrático, tudo não passa de uma grande falácia, pois, a contra evidência é flagrante, mesmo sem necessidade de pesquisas científicas. A própria experiência humana dá conta de ratificar esta premissa.

Vejamos o exemplo da própria Folkcomunicação: uma teoria criada para estudar os processos comunicacionais embutidos nos ambientes de cultura popular aonde a massificação de padrões hegemônicos, seus bens culturais e religiosos e a cidadania não chegaram por completo. Assim como os grupos sociais de cultura *folk*, existem, seguramente, centenas de milhares de outros grupos ou civilizações marginalizadas culturalmente pelo mundo afora. Esses grupos, dentro da lógica de “moralização” e “sistematização” dos saberes cultural e religioso, desenvolvidos por Bourdieu, são considerados primitivos.

Sendo assim, os agentes sociais que estão nas camadas altas da sociedade são detentores do saber de domínio erudito, e os que estão posicionados nas camadas sociais subalternas são considerados detentores do saber de domínio prático, e, portanto, ilegítimo. Nas palavras de Bourdieu (2011) estão evidenciados os detalhes da concepção desses dois extremos de estrutura da distribuição do capital religioso:

[...] tipos opostos de relações objetivas (e vividas) com os bens religiosos e, em particular, tipos opostos de competência religiosa, a saber, de um lado, o *domínio prático* de um conjunto de esquemas, de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização, e, portanto, comuns a todos os membros do grupo e praticados segundo a modalidade pré-reflexiva e, de outro lado, o *domínio erudito* de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa (p. 40).

Bourdieu (2011) ressalta que com a exclusão de grupos do sistema religioso têm-se, evidentemente, a formação de outros grupos, que se utilizam de elementos da religião, porém de forma diferenciada. É aí que o autor destaca os tipos opostos de relações objetivas com os bens religiosos. Trazendo para esta pesquisa, pode-se identificar os moradores da comunidade Terra Preta como pessoas que empregam o saber religioso de domínio prático, pois são pessoas que simplesmente se utilizam dos bens religiosos por familiarização, algo considerado pela religião como profano, diferentemente do domínio erudito, que é sistematizado por um corpo de especialistas oficializados por uma instituição (padres, bispos, pastores, rabinos, etc.). E assim, se constitui essa oposição entre detentores do monopólio da gestão do sagrado e os profanos, algo diretamente ligado à estrutura da distribuição do capital cultural.

Tipos nitidamente distintos de sistemas simbólicos, como por exemplo, os *mitos* (ou sistemas mítico-rituais) e as *ideologias religiosas* (teogonias, cosmogonia, teologias) que constituem o produto de uma *reinterpretação letrada* levada a cabo as respostas a novas funções, de um lado, funções internas correlatas à existência do campo dos agentes religiosos e, de outro lado, funções externas, como, por exemplo, as que resultam da constituição dos Estados e do desenvolvimento dos antagonismos de classe e que proporcionam as razões de existência às grandes religiões com pretensão universal (BOURDIEU, 2011, p. 40).

Bourdieu (2011) aborda o processo de constituição e sistematização do campo religioso, tendo como objeto central as religiões universais. Tal comparativo universal é plenamente visualizado no interior do município de Coari, que, à sua maneira, também passou por todas essas transformações. Com o “poder de fogo” da eclosão capitalista que a cidade viveu no início da década de 1980, em face da descoberta e exploração do petróleo e gás natural na região, o poderio do catolicismo foi diluído dando lugar ao surgimento de outras denominações religiosas. Tão eruditas, quanto, a outrora dominante, religião católica.

De tal modo, os comunitários de Terra Preta, assim como a maioria dos povos ribeirinhos, tinham pouco contato com o saber religioso institucionalizado, a não ser por esporádicas visitas pastorais dos padres redentoristas da Missão Redentorista do Amazonas, a partir de 1943, capitaneada pelos missionários católicos norte-americanos, com parceria preciosa das Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo, a partir de 1947, segundo Silva (2013).

Isso, junto com a geografia, ajudou essa população a cultuar entes religiosos de forma empírica, eminentemente simbólica, por pura familiarização e suaves doses de sincretismo.

Não abandonando sua prática artesanal de comunicação religiosa (por meio da presença do “Corpo Santo”), forjada ainda nos anos 1970. Os protestantes até tiveram presença marcante nas comunidades rurais do município, mas nada tão expressivo que pusesse fim a velhas “práticas mágicas” (crivo de Bourdieu) edificadas no folclore.

Percebe-se que todas as transformações sociais ao longo do processo civilizador estão intimamente ligadas ao tipo de cultura dos povos e sua maneira de aceitar e/ou lidar com tais transformações. A questão cultural, aliás, é um campo de difícil conceituação científica, dada a sua difusa complexidade. Mesmo sem um consenso conceitual universal, pelo viés dos pensamentos complexo e folkcomunicacional, podemos certamente considerar que uma cultura pode representar as várias identidades de um povo.

Roque de Barros Laraia (2007), à luz de Clifford Geertz (2008) considera a cultura como um conjunto de sistemas simbólicos, como por exemplo, a linguagem, as relações econômicas, a ciência, a religião, entre outros. Para o autor, o ser humano é amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. Dessa forma, esse conceito de cultura, defendido pelo pesquisador, não atua como uma “ciência experimental” em busca de leis, mas como uma “ciência interpretativa”, à procura de significados e sentidos.

Laraia (2007) acredita que a identidade cultural é um processo múltiplo, constante e intangível. Essencialmente alheio a qualquer imposição elitista de natureza política, social ou religiosa. Por isso, defende-se aqui que as culturas *folk* e seus ambientes devem ser tratados com respeito e flexibilidade pelas autoridades públicas constituídas, pela mídia de massa e até mesmo pela academia, que por vezes, se esquece do exercício da alteridade.

Frente a essa breve historicidade dos processos constitutivos da religião ocidental absorvida pelos povos do Brasil e da Amazônia, e da concepção constitutiva atemporal de Laraia à luz de Geertz, pode-se afirmar que a cultura *folk* dos comunitários de Terra Preta, em Coari-AM, é de resistência. E o que seria uma cultura de resistência? Bem, no senso comum a expressão "ter cultura de resistência", pode ter duas interpretações: a primeira é ser “veementemente contrário a”, "ser do contra" (não ser manipulado, não imitar os gestos das outras pessoas); a segunda é ter espírito e postura críticos (analisar autonomamente, formar a sua “própria opinião”).

No plano teórico, os frankfurtianos Theodor Adorno e Walter Benjamin, introduziram o termo “cultura de resistência” no mundo científico em oposição à cena cultural do início do século XIX, onde a Escola de Frankfurt também desenvolveu a Teoria Crítica (em função da Indústria Cultural). As motivações para criarem o termo e dissertarem a seu respeito em seu tempo parecem oportunas e contemporâneas aos dias de hoje e agrega a esta análise sobre o

estudo folkcomunicação do “Corpo Santo”. A semelhança aos estudos dos autores alemães se dá na observação de seus principais pressupostos: o desaparecimento da experiência, o declínio da narração, a perda do sentido da história e a conseqüente supressão da memória, e o surgimento da Indústria Cultural.

Apenas para fins de ilustração e fixação, exemplifico as expressões “o desaparecimento da experiência” e “o declínio da narração”. Bem, trazendo ao tempo presente desta pesquisa, é como se ninguém mais hoje em dia pudesse contar uma história ante a uma grande roda de conversa ou não pudessemos relatar alguma experiência religiosa que tivemos. Afinal, já existem livros de história para contar histórias, e eles contam o que nós “realmente precisamos saber sobre o mundo” e da mesma forma, já existem as igrejas e templos para falar sobre religião e contar o necessário para nos doutrinar. E é claro, para isso serve a bíblia, o alcorão e qualquer outro instrumento literário controlador e difusor de dogmas da instrução religiosa erudita.

Analisando a sociedade quanto à dimensão metafísica da vivência humana, ou seja, nossa capacidade simbólica de nos relacionarmos e interpretarmos os fenômenos do mundo, o que a cultura popular faz com o exercício artesanal do folclore, Adorno (1980, p. 270), diz que “[...] os homens estão separados uns dos outros e de si mesmos. [E] na transcendência estética reflete-se o desencantamento do mundo”.

Com a marginalização da comunidade Terra Preta (onde habita o fenômeno “Corpo Santo”) pelas razões já mencionadas no texto, seus seguidores (comunitários rurais) optaram por resistirem com suas práticas e não aderirem ao conformismo. Ou seja, não cederam aos ditames da sociedade coariense (inclusive de outras comunidades ribeirinhas), mesmo diante do folclore fantasioso e preconceituoso criado em torno de sua comunidade e da religiosidade popular das pessoas que ali habitam. Como a crença no “Corpo Santo” vem trazendo “bonança” à comunidade há décadas, seus comunitários persistem em manter sua forma de vida “primitiva” e a continuar utilizando seus canais artesanais de comunicação. Tanto entre seus pares como entre eles e sua principal divindade intercessora: o “Corpo Santo”.

3ª Seção

A NATUREZA RELIGIOSA DO “CORPO SANTO”

3 (SUPOSTAS) ORIGENS DO FENÔMENO “CORPO SANTO”

É tarefa difícil e presunçosa cravar onde estão precisamente as raízes desta manifestação de religiosidade popular, uma vez que seus próprios construtores históricos não conseguem chegar a um consenso. No entanto, pelo “lado de fora”, conseguindo rastrear algumas pistas históricas gerais inerentes não apenas à religiosidade dos comunitários de Terra Preta, mas também de todos os povos tradicionais amazônicos, é possível apontar algumas eventuais raízes históricas, 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 (partícipes importantes na formação do povo brasileiro no tempo da colonização) e a relação mítica (mitos e lendas) dos indígenas com o sagrado e com a natureza.

Apesar de tudo isso, seria incoerente afirmar que a crença em torno do “Corpo Santo” seja apenas “mais do mesmo”, como se fosse mais uma reprise de eventos históricos bem demarcados em campos de estudos exaustivamente debatidos sobre a história e cultura religiosa amazônica (especialmente sobre o prisma do pensamento colonizado). Todas as eventuais influências elencadas aqui não descredibilizam o teor de autenticidade deste fenômeno, uma vez que na esteira do processo civilizador ele já sofreu e ainda sofre várias inferências sócio ambientais e culturais, demarcando um espaço autônomo repleto de transformações e ressignificações, que o torna único e complexo, contemporâneo e tradicional.

3.1 O que não é o “Corpo Santo”

3.1.2 Religião

O “Corpo Santo” não pode ser compreendido como uma religião, pois, toda religião é fundamentada em dogmas estabelecidos por pessoas (autoridades) oficialmente reconhecidas como detentoras do saber erudito sobre todo conhecimento que justifica a existência do ser divino ou sobrenatural ao qual seus seguidores clamam e adoram. Institucionalmente, de certa maneira, as religiões também tem base científica. Seus líderes, para serem reconhecidos como tal, devem ter formação acadêmica. E seus locais de adoração devem ser igrejas ou templos devidamente instituídos nas normas legais do Estado. Algumas igrejas até pagam impostos ao Governo, pois, movimentam outras empresas não filantrópicas.

Por conta disso, na conjuntura capitalista atual, a religião também precisa ser um negócio, precisa “fazer dinheiro” e movimentar esse dinheiro. Para pagar a manutenção dos seus espaços (dentro e fora do seu país de origem) e para garantir a “fabricação” dos seus líderes, além de bancar a manutenção dos mesmos em seus cargos.

3.1.3 Seita

Do latim “*secta*”, que significa seguidor. Entende-se como seita um numeroso grupo de pessoas de uma corrente religiosa, política ou filosófica que se pauta em uma doutrina principal e se reúne de forma sistêmica, por vezes, até anonimamente. Algo semelhante à maçonaria. É um organismo socialmente convencionalizado, que apesar da fama de misterioso, faz parte do imaginário social hegemônico. O indivíduo que é membro de uma seita é chamado de sectário.

A palavra seita também carrega consigo um sentido pejorativo por conta de episódios de extremismo religioso ocorridos na década de 1990 nos Estados Unidos. Houve um suicídio em massa dos seguidores de uma seita chamada *Heaven's Gate* (Portão do Céu). Eles cometeram este ato porque acreditavam que assim se desprenderiam da matéria física e seguiriam para um mundo melhor, em uma nave espacial. A partir daí alguns líderes religiosos passaram a pregar que as seitas eram ilegítimas e apresentavam ideologias falsas.

3.1.4 “Corpo fechado”

Essa expressão também não pode ser aplicada ao fenômeno “Corpo Santo”, nem mesmo por similaridade. Comumente, ouvimos alguém dizer: “esse sujeito só pode ter o corpo fechado”. Tal expressão se emprega, popularmente, quando se quer evidenciar a capacidade incomum de alguém passar por tormentas físicas muito difíceis de superar, e ainda assim, sair ileso. Nesta perspectiva informal, no cinema, podemos apontar como exemplos de “corpo fechado” todos os personagens de *Chuck Norris* e o Rambo, de *Sylvester Stallone*. Mas o palavreado informal emprestou o termo de matrizes religiosas africanas (da umbanda e do candomblé, em sua maioria), carregadas de significância simbólica.

Para essas religiões o “corpo fechado” é algo que cada um de nós está sujeito a ter, mas para lidar com isso de forma qualitativa, o indivíduo precisa “orar e vigiar”. Isto porque, na atmosfera simbólica dessas doutrinas, cada um de nós tem um grau de mediunidade que se manifesta para mais ou para menos (conscientemente ou não). Desta feita, estamos

diariamente sujeitos a influencia de vários espíritos desencarnados e/ou entidades que podem nos influenciar nos sugestionando atitudes das mais variadas (boas ou más, sãs e insanas...).

O equilíbrio dessas relações “normais”, segundo os seguidores dessas religiões, é o acompanhamento espiritual de uma mãe ou pai-de-santo, que como “especialista”, faz trabalhos específicos para que o indivíduo possa lidar com as dificuldades da vida física com o auxílio de espíritos e entidades do plano espiritual. Este acompanhamento é feito por meio de pagamento em dinheiro (quase sempre).

Já para o espiritismo, de nada adianta rituais, trabalhos, banhos, amuletos consagrados em magia negra, ou aquelas frases do tipo “*tá* amarrado em nome de...”. Na doutrina espírita, o que vale para manter o “corpo fechado” é a força moral que suas ações podem exercer sobre aquele ser sobrenatural, pois as influências malélicas de espíritos desencarnados sobre os encarnados depende da fraqueza moral de cada um.

3.1.5 O que é o “Corpo Santo”

É um fenômeno sócio religioso. Uma expressão de religiosidade popular autônoma. De acordo com as pessoas que acreditam no fenômeno, um “Corpo Santo” é alguém de boa conduta que morreu, foi enterrado, e de um plano espiritual superior, ajuda a todos os que vivem e moram no lugar onde o mesmo foi sepultado, mediante comportamentos devocionais e pagamento de promessas, denominadas aqui como “*ex-votos*”, conforme Beltrão (1980).

As manifestações em torno do “Corpo Santo” funcionam da seguinte forma: as pessoas fazem rituais específicos de oferendas a um ser morto sepultado em sua região rural, ao qual atribuem santidade por algum motivo e se comportam socialmente de uma determinada forma com hábitos bem específicos, cientes de que, por meio dessas relações, alcançam seu bem-estar e prosperidade, pois, o “Corpo Santo” os livra de todo o mal.

Há ainda uma crença de que, se alguém profanar o local do “Corpo Santo”, sobretudo roubando oferendas em dinheiro ou objetos de grande valor ofertados como *ex-votos*, estará amaldiçoado por todo o sempre. O primeiro contato observacional desta pesquisa (há quase dois anos) apurou informalmente relatos de alguns moradores que garantem a veracidade do fato.

À época do meu primeiro contato com esta comunidade e este fenômeno, foi possível observar (e/ou ouvir relatos) alguns instrumentos físicos que identificam o comportamento dos moradores de Terra Preta: utilizar roupa branca em reuniões semanais em torno do local

do “Corpo Santo”, levar todo recém-nascido ao local para fazer uma oração e pedir proteção ao pequenino, ou ainda, colocar em algum lugar da casa uma tira de pano ou fita branca.

Essas reuniões ocorriam em torno da capela todas às quartas-feiras, às 19h, porém, atualmente esse gesto já não acontece mais por conta do desaparecimento da comunidade Terra Preta, justificado mais à frente no trabalho. A primeira versão apurada nesta pesquisa sobre a origem do “Corpo Santo” foi relatada por dona Francisca de Souza, (59), 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 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.

O suposto nome da tal noviça seria Geovana, segundo dona Francisca. Dona Francisca revelou que não é devota do “Corpo Santo”, mas conhece essa história porque ouviu seu tio avô contando algumas vezes. “Ele sim era devoto”, garante. Considerei importante apresentar o relato de dona Francisca no trabalho, mas também apresento relatos (na seção Narrativas Etnográficas) que refutam sua versão. Acredito ser plausível apresentar o contraditório, uma vez que a contradição é uma das facetas constituintes do imaginário amazônico, e, é claro, uma tentativa de relatar as raízes históricas de um fenômeno amazônico tão complexo, não passaria imune às contradições. Pela riqueza interpretativa possibilitada e por não ser objetivo desta pesquisa “carimbar o selo de verdade” histórica e/ou genealógica, considerou-se todas as versões apuradas.

3.1.6 Religiosidade popular

Na literatura, esta expressão está ligada às peregrinações, promessas, milagres, novenas, culto aos santos, etc. É consenso que fé e crença também constituem os pilares dessa expressividade religiosa. Apesar disso, o conceito em torno do termo “popular” ainda é difuso. À luz dos estudos de Menezes (2003, p. 2), esta pesquisa sobre o “Corpo Santo” atribui o termo “popular” ao seu caráter extraoficial, “[...] no sentido de estar fora do controle ou da regulamentação da autoridade [religiosa] instituída [...]”.

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.

Esse tipo de expressividade religiosa forjada no povo sofre influências do meio social. Não se apoia apenas na fé de determinado grupo em determinada coisa (física ou metafísica), como também nas interveniências políticas, econômicas, religiosas eruditas (igrejas) e culturais. E é dessa forma que o presente estudo apresenta o “Corpo Santo”, pois não se deve pensa-lo pelo viés da ingenuidade, nem tampouco como objeto exacerbado de superstição em face das narrativas simples e misteriosas dos sujeitos envolvidos, na tentativa de interpretar sua crença e relacionamento comunicacional com o sagrado.

Convém, por outro lado, compreender essas inter-relações como aportes alegóricos que ajudam na construção e (re) construção de discursos que demarcam a identidade cultural de um grupo social e suas formas peculiares de comunicação com o plano simbólico e o meio socioambiental. As manifestações culturais (inclusive as religiosas) não se dão de forma pura ou nata. É preciso um ponto de partida, que ocorre quase sempre nas estruturas hegemônicas convencionalmente constituídas. No caso das práticas de religiosidade popular, essas expressividades religiosas (mesmo peculiares, autênticas) tem seu radical nas religiões eruditas. Em relação ao “Corpo Santo”, predomina a religião católica como base formadora de sua crença.

Bakhtin (1999) já nos aponta a influência da igreja (direta e indireta) frente às manifestações de religiosidade popular, na tentativa de institucionaliza-las ou cristianiza-las desde os tempos da Idade Média. Quando algum grupo social criava uma ilustração própria para interpretar fatos bíblicos ou santificações, quase sempre por meio de manifestações folclóricas festivas, como a Folia de Reis por exemplo, a igreja logo tentava intervir para oficializar o evento na forma religiosa erudita. Fato que, historicamente, comprovou-se como malsucedido. Afinal, ainda nos dias de hoje existem grupos que apesar de se apropriarem de elementos ritualísticos das religiões, não fazem efetivamente parte de nenhum corpo religioso institucional, haja vista o grupo social crente no “Corpo Santo”.

No “Corpo Santo” as manifestações dos sujeitos não dependem da intervenção de agentes religiosos (padres, pastores, bispos, rabinos, mães ou pais-de-santo...) oficiais, 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 utilização de santos como interventores junto a Deus, acendimento de velas em situações devocionais e a ostentação de imagens de santo no mobiliário de suas casas. Como adverte Oliveira (1983), mesmo sobrevivendo às margens dos contextos urbanos, os grupos sociais periféricos não deixam de

sofrer influências do capital erudito. 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 inter-relações com os grupos sociais hegemônicos, considerando o intercâmbio inevitável (mesmo que ocasional ou esporádico) com figurações de outra estrutura social religiosa. Contudo, apesar deste hibridismo sociocultural, é possível optar por uma postura autêntica e/ou uma cultura de resistência, a fim de conservar os conhecimentos adquiridos pela tradição oral.

Um dos exemplos de (re) leitura e/ou ruptura das construções tradicionais hegemônicas praticados pelos povos tradicionais marginalizados é a exclusão do princípio maniqueísta do certo/errado e sagrado/profano, criado por Durkheim, conforme Martín (2003). Na esfera popular da religião não há censura em relação a bebidas, tipos de dança, cantos, roupas ou calçados. As pessoas acreditam que nenhum comportamento considerado “incomum” na esfera hegemônica representa algum desrespeito com o santo (ou qualquer outro agente metafísico) ao qual os mesmos têm devoção.

No entanto, cabe ainda ressaltar que a crença no “Corpo Santo” não é uma atitude totalmente contestadora, em comparação às considerações de Oliveira (1983, p. 918-19):

A variedade de elementos simbólicos empregados no culto aos santos, elementos estes que extrapolam largamente o código da liturgia oficial da igreja [...] não trazem, em si mesmos uma ruptura com o código simbólico católico, embora nem sempre sejam bem vistos pelas autoridades eclesiais. São, muitas vezes, gestos discrepantes dos gestos da liturgia oficial, mas não gestos divergentes ou antagônicos a ela [...].

Oliveira (1983, p. 913) apresenta três características inerentes a fé e crença dentro do universo da religiosidade popular que também foram identificadas no estudo do “Corpo Santo”: “[...] devoção aos santos, o pagamento de promessas [ex-votos], a espera de milagres para casos de doença e sofrimento e o pedido de proteção”.

4ª Seção

A COMUNICAÇÃO POPULAR DO “CORPO SANTO”

4 A EFICÁCIA SIMBÓLICA DOS EX-VOTOS

Até aqui já vimos os ambientes de *folk* e alguns de seus procedimentos e instrumentos dentro de uma rotina dialógica com o objeto “Corpo Santo”, mas convém apresentar mais detidamente um procedimento em especial: os “ex-votos”. Este foi o nome dado por Beltrão às promessas feitas pelas pessoas que congregam as culturas *folk* sob o prisma da religiosidade popular.

Nesta perspectiva, os ex-votos são promessas que as pessoas fazem para obter alguma graça, uma espécie de contrato com o ser divino que devem ser tradicionalmente mantidas e repassadas de geração em geração entre as famílias devotas. Esse gesto, quase sempre é representado por algum instrumento físico. A ênfase do promesseiro, neste sentido, é no compromisso de manter a palavra, continuar oferecendo algo ao santo, mesmo já tendo obtido a graça desejada.

O folclorista Câmara Cascudo também define e apresenta ponderações históricas sobre o 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 [...] (CÂMARA CASCUDO, 2001, p. 220).

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 da criação beltraniana do termo (década de 1960), sua aplicabilidade nas esferas populares das sociedades foi ganhando novas dinâmicas entre os diferentes grupos sociais ao longo dos anos, e podem ser visualizadas em diversos contextos onde operam manifestações folclóricas de religiosidade popular, como destaca Jacqueline Dourado:

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 (DOURADO, 2007, p. 118).

No plano simbólico das ações comunicativas no campo da religiosidade, 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 estabelecido, o cumprimento da sua palavra.

Beltrão Júnior e Menezes (2014) desenvolveram um estudo recente onde apresentam as práticas de benzimento das benzedeadas do município de Parintins - AM como fenômeno folkcomunicação, e relatam (dentre outros) o ex-voto da benzedeadora 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.

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 benzedeadora 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.

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.

Assim como as primeiras populações humanas, nas regiões rurais do Estado do Amazonas é comum quando o caboclo ribeirinho não segue, ou não acredita em algo racionalmente, buscar no sobrenatural um amparo ou reforço para seus problemas mais inclementes. Daí surgem toda sorte de ex-votos, sobretudo em comunidades rurais distantes dos centros urbanos (como a estudada neste trabalho).

As motivações mais comuns para o surgimento de ex-votos nessas regiões são problemas com a saúde e proteção durante atividade perigosa. Quase sempre relacionadas a caça e pesca ou extrativismo (especialmente pelo uso destreinado de serras elétricas).

Em face deste cenário contextual, observou-se o impacto prático do ex-voto na dinâmica sócio religiosa 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 (crivo meu) a pagar todos os anos. A “promessa”, segundo eles, 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 (o “Corpo Santo”) também faz o mesmo. Sendo assim, o indivíduo retornará ao estado de vulnerabilidade, e fica sem proteção.

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), sandálias, roupas e arranjos de flores. Cada pessoa traz à oferta o que mais representa sua necessidade, sua angústia pessoal. É a maneira pessoal 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 no 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 R\$ 1.200,00 (um mil e duzentos reais).

4.1 Os líderes de folk: quem são eles?

Os grupos sociais de cultura *folk* são formados em torno de uma ou mais lideranças. São intelectuais orgânicos que são forjados no seio da comunidade a que pertencem sem eleição sistematizada direta ou indireta. Essas pessoas foram nomeadas por Beltrão como “líderes de *folk*”. Convém apresentá-los neste estudo para mostrar, sobretudo, a consonância dos pressupostos beltranianos frente às evidências visualizadas na fase de campo desta pesquisa. Nesta etapa do estudo foi observado que por meio de aclamação simbólica, são os mais velhos que detém o maior conhecimento sobre as tradições daquele povo e do lugar, e são, portanto, a maior autoridade no assunto (fato incontestável entre os comunitários).

Esta não é, no entanto, regra geral na Folkcomunicação. Existem outros pré-requisitos para a construção de um líder de *folk*, como por exemplo, alguém que se destaca frente os demais do seu grupo social pela habilidade de transitar (estrategicamente) nos dois ambientes, ou seja, na cultura popular e na cultura erudita. Podendo inclusive, engendrar elementos da cultura *folk* (meios artesanais de comunicação por meio de elementos ligados ao folclore) nos meios hegemônicos da comunicação ou cultura de massa.

O comunicador *folk* tem a personalidade dos líderes de opinião identificada nos seus colegas do sistema de comunicação social [...] os líderes agentecomunicadores de *folk*, aparentemente, nem sempre são ‘autoridades’ reconhecidas, mas possuem uma espécie de carisma, atraindo [...] admiradores e seguidores (BELTRÃO, 1980, p. 35).

Usualmente, os líderes de opinião dentro do sistema de comunicação social hegemônico, são autoridades políticas, econômicas, religiosas ou científicas. Contudo, na folkcomunicação, os líderes de opinião (ou agentecomunicadores de *folk*) quase sempre não

são reconhecidos por toda a sociedade, porém, na localidade, comunidade ou no grupo social em que vivem são figuras de notável liderança e reconhecimento popular. Dignos da credibilidade, referencialidade e representatividade de seus pares, ou seja, sua audiência.

São João Moreira, de 76 anos, é a maior liderança da Comunidade Terra Preta quando o assunto é “Corpo Santo”, mesmo não sendo mais um morador da comunidade. Há pouco mais de cinco anos, o septuagenário mudou-se com a família para a comunidade São José do Uruburetama, distante uma hora e meia da capela do “Corpo Santo”. É ele o morador antigo da região que mais conhece e ouviu histórias sobre a mística em torno da morte da pessoa que virou o “Corpo Santo”. Um legado que ele diz ter herdado dos primeiros devotos e cuidadores do lugar, dona Joana (sua mãe já falecida) e são Zé de Freitas (tio da esposa de são João). Tudo o que são João tem a dizer ou aconselhar sobre as questões da religiosidade popular em torno do “Corpo Santo” ou sobre a organização da sua comunidade (e vizinhança) como um todo, é respeitado e levado em consideração. Mas as histórias de João Moreira veremos mais à frente...

4.1.2 O “Corpo Santo” e a mídia local

Um dos desdobramentos mais salutar da teoria beltraniana foi o conceito de Folkmídia. O conceito desenvolvido por um dos mais notáveis discípulos de Beltrão, o professor Roberto Benjamin, aprofunda e abre ainda mais o leque de problematizações da Folkcomunicação. Quando um fenômeno folkcomunicacional sai do anonimato e passa a penetrar na agenda pública por meio dos meios de comunicação de massa, ele é denominado folkmídia, desde que, para fazer parte do sistema de comunicação hegemônica ele não perca sua identidade, sua essência folclórica. Mesmo que sofra algumas transformações.

Um exemplo disso é o Festival Folclórico de Parintins. Para entrar na agenda midiática regional e nacional, o evento folclórico teve que se enquadrar nas normas televisivas de tempo e conteúdo, para formatar-se como um produto midiaticamente vendável e que gerasse bastante lucro aos investidores que patrocinam a indústria do entretenimento de massa. Sendo assim, apesar de entrar nessa ritualística espetacularizada, o etnoconhecimento e as raízes culturais ancestrais dos povos amazônicos não desapareceram, apenas ganharam novas narrativas fantásticas para reforçar o teor atrativo do produto comercial que se tornou a festa de Boi-Bumbá amazônica.

Mas com base nisso, convém aqui lembrar um fator intrigante em relação ao “Corpo Santo”. Se o “Corpo Santo” não possui um evento folclórico para representa-lo publicamente

por meio da mídia de massa, logo, não é um fenômeno folkmediático, não é mesmo? Exatamente. Mas o fato de uma manifestação folclórica folkcomunicacional não fazer parte do sistema de comunicação de massa (em regime de coexistência) não quer dizer que o mesmo não seja afetado de alguma maneira com esse “hiato social” e/ou comunicacional.

Façamos uma analogia com os meios digitais de comunicação. Hoje, um indivíduo que não faz uso de um aplicativo ou rede social de mensagens instantâneas (como o *WhatsApp* ou *Facebook* por exemplo), não pode dizer que não é afetado por isso. Ora, em vários aspectos da vida social o indivíduo até pode não ser afetado negativamente pela falta de uso desta tecnologia. Mas no âmbito comunicacional (especialmente no campo profissional) é provável que ele sofrerá algumas restrições, pois, ao se manter fora do circuito comunicacional digital, o indivíduo pós-moderno deixa de acessar inúmeras informações que poderiam facilitar sua vida diária, sobretudo, na relação com pessoas queridas que estejam distantes.

A observação aqui proposta sobre a relação da mídia local (comunicação de massa coariense) com o “Corpo Santo” é baseada na ênfase à sua marginalização sócio religiosa. A não participação dentro do sistema midiático também influencia na manutenção da desinformação e do (pré) conceito sobre este fenômeno sócio religioso e seus crentes. As pautas mais comuns da agenda pública de massa coariense são notícias policiais, eventos do poder público municipal e estadual, eventos religiosos (protestantes e católicos) e serviços de utilidade pública (compra e venda de imóveis, perda de documentos, pessoas desaparecidas, etc...).

Não se defende aqui a possibilidade de tornar o “Corpo Santo” um fenômeno folkmediático, até porque não se pode afirmar nem propor que isso seja a garantia para por fim às formas de marginalização já elencadas até aqui. O que este estudo vislumbra nesse aspecto é que as pessoas da sede do município (no círculo hegemônico de comunicação de Coari) tenham mais interesse em conhecer este fenômeno e se abram a perspectivas novas de representatividade social e religiosa. E neste sentido, a mídia local poderia contribuir bastante com notícias humanizadas e historicizadas sobre esta manifestação e a vida de seus crentes.

5ª Seção

O PERCURSO TEÓRICO-PRÁTICO

5 UM DISCURSO SOBRE O MÉTODO...

O subtítulo capitular é apenas uma alusão parcial/coincidente ao título do livro de René Descartes (Discurso do Método), pois não se pretende aqui “procurar a verdade nas ciências”. O título apenas soou apropriado, pois a intenção é tão somente dissertar com profundidade sobre a escolha da metodologia empregada para realizar esta pesquisa, considerando que as estratégias metodológicas constituem parte crucial e determinante para o bom desempenho e entendimento sobre a apresentação e as principais interferências dos fenômenos na sociedade.

O método escolhido para guiar a abordagem qualitativa do fenômeno “Corpo Santo” foi a História Oral, mais precisamente a História Oral de Vida, à luz dos pressupostos teóricos de José Carlos Sebe Bom Meihy. Contudo, gostaria de apresentar a conjuntura contextual/histórica com a devida pertinência desta metodologia cada dia mais emergente e de grande importância, como método, para as pesquisas folkcomunicacionais que tratam das esferas simbólicas do comportamento humano.

Para tanto, foram reunidos (além de Meihy) outros pensadores da História Oral para elucidar nosso entendimento sobre este método e preparar o leitor para o pleno entendimento a respeito da forma de abordagem e de apresentação narrativa das falas dos sujeitos da pesquisa, retratadas mais à frente. Para desvelar cenários ignorados pela mídia de massa e pela cultura erudita, e para contar bem as histórias dos construtores de saberes marginalizados na região amazônica recortada, a História Oral como método de pesquisa revelou-se o mais apropriado.

Por meio da complexidade do universo comunicacional, a Folkcomunicação pode revelar riquezas culturais escondidas das mais variadas populações. Espera-se com esta reflexão apresentar um cenário propício à difusão da teoria da Folkcomunicação aliada à cadeia multidisciplinar proporcionada pelo método da História Oral e à técnica da entrevista em profundidade como possibilidade de penetração na história vivida e em construção das mais diversas culturas *folk*, de forma a compreender os efeitos que as mensagens produzidas causam em sua audiência. Neste breve percurso teórico-metodológico, o leitor vai encontrar os conceitos e a eficácia da aplicabilidade da História Oral como mecanismo importante e estratégico de investigação folkcomunicacional.

A História Oral³ é uma metodologia de pesquisa interdisciplinar por excelência, conforme Alberti (2005), pois, envolve uma trama de conhecimentos entre diversas áreas e intermedia teoria e prática gerando reflexão. Volta-se para a produção de relatos orais, sua transcrição, textualização e interpretação. Embora seja mais aplicada aos campos das ciências sociais e humanas, principalmente a história, também pode ser uma possibilidade investigativa nas ciências exatas, biológicas, agrárias etc., no intuito de “[...] ampliar o conhecimento sobre experiências e práticas desenvolvidas, registra-las e difundi-las entre os interessados”, segundo Alberti (2005, p. 156).

Portanto, a História Oral vai além de um método de captação de relatos para a produção de fontes para serem analisadas, pois é compreendida como um processo complexo e aberto aos diversos campos do conhecimento. Envolve tanto a produção social de memórias e as tradições orais, perpassando por aspectos objetivos e intersubjetivos dos sujeitos, suas percepções do mundo e de si mesmos. Meihy e Holanda (2011, p. 13), entendem “[...] o papel da história oral como uma forma de pensar a sociedade contemporânea”.

A História Oral é um importante registro para a posteridade, quando trabalhada para a construção de acervos de preservação da memória, sobretudo, daquelas vozes que não se ouvem nos discursos oficiais. Assim, enquanto registro de experiências, a História Oral possibilita outras nuances para as narrativas cristalizadas ou questões obscurecidas no processo histórico. Consequentemente, trazendo novas versões para histórias contadas por perspectivas hegemônicas, pois, conforme Alberti (2005, p. 155), “[...] a História Oral permite o registro de testemunhos e o acesso a ‘histórias dentro da história’ e, dessa forma, amplia a possibilidade de interpretação do passado”.

Essa compreensão sobre a História Oral se alinha ao pensamento pós-colonialista e transita pelas teias da complexidade afirmando a importância de resgatar memórias de personagens anônimos ou de parcelas da população que são marginalizadas, mas que tem experiências, saberes e conhecimentos sobre determinados assuntos, situações ou pessoas, e que acabam se perdendo na imposição de algumas perspectivas científicas dominantes.

Por isso, convém lançar mão deste método para elucidar a compreensão sobre a Amazônia em suas dimensões religiosas, sociais, culturais, étnicas, históricas, econômicas, ambientais, nos diferentes processos e nas suas inter-relações com a pluralidade de sujeitos que ocupam a região, por meio das múltiplas possibilidades comunicacionais, por exemplo.

³Alguns autores consideram a História Oral como técnica (privilegiando experiências com gravações, transcrições e os aparatos que as cerca), outros como disciplina (conferindo-lhe características de um campo do conhecimento) e outros como metodologia (pressupostos que estabelecem um método de investigação).

Desse modo, a História Oral, como metodologia de pesquisa para os trabalhos na perspectiva folkcomunicação, pode apontar novas interpretações para aspectos históricos, sistemas simbólicos, práticas socioculturais, e expor (com a devida contextualização) formas de pensar e ser no mundo que caracterizam os povos amazônicos em suas multiplicidades.

Este estudo corrobora com esses pressupostos e se mantém contrário aos reducionismos científicos de metodologias amarradas a “camisas de força”, em busca de fórmulas prontas. Com a imersão na História Oral sob o prisma da Folkcomunicação, busca-se a sugestão do pleno exercício da alteridade, direcionando o olhar científico de forma atenta e sensível sobre o conhecimento do outro, sua forma de expressar e viver o mundo que o cerca.

Em sua maioria, os objetos de estudo da *folk* são multidimensionais e complexos. Um método e técnica que não se utilize da liberdade de aproximação e o estabelecimento de uma relação de confiança com as pessoas, está fadado ao fracasso. É preciso formas também complexas de relacionamento para apreender esses fenômenos. Faz-se necessário uma confluência de saberes, e é pensando neste cenário que pontuamos a História Oral como parceira imprescindível nas investigações folkcomunicacionais.

5.1 História oral e folkcomunicação

Em termos panorâmicos de publicação, vejamos o que revelou uma pesquisa publicada nos anais da edição nacional de 2009 do Intercom, sobre a cartografia dos estudos em Folkcomunicação com base na análise das dez primeiras edições da Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF):

[...] obteve-se, assim, o seguinte retrato do material publicado na Revista, em suas 10 primeiras edições. Do total (79 ensaios ou artigos), cerca de 30% (23 unidades textuais) abordaram as 'expressões folkcomunicacionais' (aspectos variados sobre etnias, religião, política, turismo, cultura ou marketing). Tais expressões étnicas revelam o tema mais frequente discutido no periódico.

Observemos agora uma excelente demonstração da inter e multidisciplinaridade das investigações folkcomunicacionais quando a mesma pesquisa elenca os principais autores citados nas pesquisas em Folkcomunicação:

O levantamento das 10 primeiras edições da Revista Folkcom indica, também, os autores mais citados nos artigos ensaios publicados na Revista, considerando as obras referenciais a partir do ano de publicação. Em números absolutos (total de citações registradas), o fundador do conceito (disciplinar) folkcomunicação – Luiz Beltrão – é o autor mais citado com 33 referências bibliográficas, seguido por Nestor García Canclini, José Marques de Melo e Roberto Benjamin, com nove (9) citações cada, e J. Luyten, com seis (6) referências citadas. Na seqüência, com quatro (4) citações, aparece Renato Ortiz. E, com três (3) citações, estão Jesús Martin-Barbero, Câmara Cascudo, Walter Benjamin, A J. Gonzalez e Muniz Sodré. Com duas (2) citações aparecem, em seguida, Peter Burke, M. Bakthin, Carlo Ginzburg, Adorno & Horkheimer, Téo Azevedo, Giberto Freyre, A. Saraiva, John Downing, J.B.Thompson, Souza Barros, Pierre Bourdieu, Osvaldo Trigueiro e Stuart Hall. E, por fim, com uma (1) citação estão Pedrinho Guareschi, Mauro Wolf, Edgar Morin, AntonioHolfeldt, Sebastião Breguez, Roberto Da Matta, EniOrlandi, Fábio Corniani, Cristina Schmidt, Roland Barthes, Severino Lucena Filho, dentre inúmeros outros.

Nota-se a confluência de vários campos do conhecimento ao conjugarem-se aos autores da Comunicação, outros teóricos da sociologia, antropologia, filósofos e até semiólogos. O fato reitera o que já destacamos anteriormente: o caráter multifacetado da Folkcomunicação e sua capacidade de dialogar com várias ciências e áreas do saber. Nota-se ainda pelos números apresentados, que os estudiosos da Comunicação estão voltados à atenção reflexiva de outros fenômenos comunicacionais, além dos famigerados objetos de pesquisa sobre o Jornalismo, a Publicidade, a Propaganda, o Marketing ou as Relações Públicas.

Apesar de ainda ser considerada uma teoria emergente, com pouco mais de trinta anos de consolidação científica, os comunicólogos estão se interessando pelas subjetividades antes perdidas pelo caminho ao se analisar os fenômenos comunicacionais. Os caminhos da Folkcomunicação permitem abrir um leque de tensões escondidas pelo olhar cego, fragmentado e hegemônico do fazer científico elitizado e pragmático. Voltado às evidências flutuantes de demandas e respostas imediatas para fenômenos práticos que respondem apenas ao imediatismo das urgências capitalistas ou dos sistemas de relações culturais e institucionalizados.

A Folkcomunicação busca compreender o outro em vários níveis de sua existência, por isso, há uma tendência salutar em optar pela História Oral (especialmente a História Oral de Vida) como método de investigação, principalmente pesquisas do campo simbólico, pois, pela complexidade desta abordagem é possível adentrar os espaços intersubjetivos dos sujeitos das pesquisas de modo a elucidar, por meio de suas próprias narrativas, a influência de sua experiência coletiva, ou seja, sua participação na formação coletiva da tradição de sua (ou suas) rede social, constituindo assim, uma rede complexa de comunicação e identidade sociocultural.

Quando se fala de *folk* e suas metodologias, não se pode ignorar as interveniências e contingências ambientais, culturais e religiosas dos grupos sociais imersos numa região tensa onde os conflitos existenciais são intensos frente ao conhecimento acumulado pela humanidade e o mundo real empírico. O esforço do pesquisador em folkcomunicação quanto à escolha do método deve ser em desvelar, elucidar e reforçar as conexões mais pertinentes à condução do pleno exercício da cidadania no seio das culturas *folk*, conjugando os pontos de inter-relação desses saberes. Que nem sempre estão associados ou congregados de forma mútua e equânime. Não podemos ignorar que ao lançar mão do método da História Oral, os objetos de investigação da *folk* são inseridos num contexto multidimensional.

Vejamos as ponderações de Marieta de Moraes Ferreira sobre a contribuição do método da História Oral para as investigações Folkcomunicacionais:

[...] o uso sistemático do testemunho oral possibilita à História Oral esclarecer trajetórias individuais, eventos ou processos que às vezes não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma: são depoimentos de analfabetos, rebeldes, mulheres, crianças, miseráveis, loucos... São histórias de movimentos sociais populares, de lutas cotidianas encobertas ou esquecidas, de versões menosprezadas, característica que permitiu, inclusive, que uma vertente da História Oral se tenha constituído ligada à história dos excluídos (FERREIRA, 2012, p. 171).

Segundo Sebe Meihy, o caminho da narrativa dentro de uma História Oral não precisa necessariamente obedecer à continuidade material dos fatos. Para o autor, a História Oral (principalmente a História Oral de Vida) é retrato oficial do depoente. “Nesse sentido, a verdade está na versão oferecida pelo narrador, que é soberano para revelar ou ocultar casos, situações e pessoas” (MEIHY, 2005, p. 149). Ou seja, a verdade depende exclusivamente do colaborador, mesmo que para o entrevistador pareça algo impossível de acontecer. O que o autor se refere diz respeito, fundamentalmente, ao pleno exercício da alteridade.

Uma história de vida exige do entrevistador uma atuação mais discreta, porém, ele tem que ser muito presente. Meihy (2005) diz que essa história oral tem como função contemplar aspectos gerais do comportamento social dos colaboradores. “Questões como vida social, cultura, situação econômica, política e religião devem compor a história de quem é entrevistado” (MEIHY, 2005, p. 151). O resultado é uma visão multiangular dos personagens, seu comportamento, seus problemas, sua realidade.

5.1.2 Uma metodologia em emergência

Para Verena Alberti:

A História Oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador de fita. Ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente. Tais entrevistas são produzidas no contexto de projetos de pesquisa, que determinam quantas e quais pessoas entrevistar, o que e como perguntar, bem como que destino será dado ao material produzido (ALBERTI, 2005, p. 155).

A partir dos pressupostos de Verena Alberti percebe-se que a História Oral é uma metodologia de pesquisa relativamente nova, surgida na metade século XX e possibilitada pela invenção do gravador, muito embora a prática de ouvir e escrever relatos seja uma atividade desenvolvida desde a antiguidade. Mas, conforme Alberti (2005), a História Oral moderna está associada a estudos sociológicos, baseados em histórias de vida, desenvolvidos na Escola de Chicago e posteriormente com maior sistematização pela Universidade de Colúmbia, a partir de 1948, sendo potencializados com a invenção do gravador de fita. Nas décadas de 1950 e 1960, as experiências com relatos orais também foram difundidas na Europa e no México.

A moderna história oral depende de recursos eletrônicos na medida em que estes se colocam como meios mecânicos para auxiliar não apenas a gravação em seu momento de realização, mas, sobretudo depois, quando se presta à fase de transposição do oral para o escrito. [...] a obrigatoriedade da participação eletrônica na história oral determina uma alteração nos antigos procedimentos de captação de entrevistas, antes feitos na base de anotações ou da memorização (MEIHY; HOLANDA, 2011, p. 21-22).

Alberti (2005) salienta que em 1975 a História Oral chegou ao Brasil, reunindo um grupo de pesquisadores que representavam a Biblioteca Nacional, o Arquivo Nacional, a Fundação Getúlio Vargas e o Instituto Brasileiro de Bibliografia e Documentação, inicialmente com o intuito de estudar a trajetória das elites no processo de montagem do Estado Novo e do regime militar.

A partir da década de 1980 formaram-se núcleos de pesquisa em diferentes regiões do país com diferentes objetos e temas de estudo, com interesse por questões contemporâneas e sujeitos apartados dos discursos oficiais. Desde então, o avanço dos grupos, por meio de cursos, programas de pós-graduação, congressos e publicações tem favorecido a difusão, as discussões teóricas e o intercâmbio sobre História Oral no país.

Entretanto, a História Oral ainda sofre resistência, principalmente, por parte de pesquisadores adeptos à ideia de que um trabalho científico só pode ser validado a partir de documentos escritos, devido aos questionamentos que fazem sobre a fragilidade e a credibilidade da memória humana. Mas, como reforça Alberti (2005, p. 163), “[...] hoje já é generalizada a concepção de que fontes escritas também podem ser subjetivas e de que a própria subjetividade pode se constituir em objeto do pensamento científico”.

É uma metodologia que exige dedicação, pois demanda recursos financeiros e tempo. Muitas vezes é necessário viajar diversas vezes para entrevistar as fontes, e ainda se necessita de equipamento de gravação. É preciso considerar o tempo de pesquisa e preparação antes de ir a campo, e depois gravar, transcrever, revisar, analisar e interpretar. Alberti (2005, p. 165) reforça que, “[...] por essa razão, é bom ter claro que a opção pela História oral responde apenas a determinadas questões e não é a solução para todos os problemas”.

O enfoque da História Oral é qualitativo, portanto, a construção do trabalho - que começa no planejamento - necessita ter um lastro na relação do pesquisador com os sujeitos, pois o papel dos colaboradores é primordial e deve ser estabelecido por meio da confiança e da ética. O pesquisador precisa de empatia e disposição para escutar, analisar e interpretar, sendo assim, portanto, uma relação dialógica com os sujeitos. Nesse processo de inter-relações o pesquisador precisa reconhecer, dentro do seu contexto de pesquisa, os participantes mais representativos e os desviantes, traçando uma rede entre antagonismos, concorrências e complementaridades.

A opção pela pesquisa com a História Oral não exclui outros tipos de fontes, como documentos, textos escritos, filmes entre outros tipos de registros. Mas, quem pesquisa sob a perspectiva da História Oral precisa de planejamento e organização sistematizada, como sugerem Meihy e Holanda (2011), considerando o “como fazer”, que são os passos de

elaboração de um projeto, e o “como pensar”, que é se valer da História Oral para discutir e refletir sobre o mundo.

Meihs e Holanda (2011) apresentam três principais tipos ou gêneros de história oral e cada qual definirá a condução e as especificidades dos trabalhos: 1) A “História Oral de Vida” decorre de narrativas que não estão apenas baseadas em fatos, mas dependem dos contornos da memória de seus sujeitos, seus delírios fantasias e contradições; 2) A “História Oral Temática” se aproxima mais das entrevistas tradicionais e mantém um foco central nas questões preestabelecidas para a investigação em determinada temática e o que é pertinente em seu contexto; 3) A “Tradição Oral” se baseia em elementos da memória coletiva e depende também da compreensão entre fundamentos míticos e das práticas socioculturais dos grupos envolvidos.

No que tange aos aspectos prático-operacionais, Alberti (2005) apresenta um roteiro bem detalhado sobre como proceder no que a autora chama dos três momentos principais de um projeto de História Oral: a preparação das entrevistas; a realização; o tratamento do material. A autora reforça desde o tipo de metodologia, como e porque devem ser escolhidos os entrevistados, como deve ser a relação com o entrevistador, a operacionalização do projeto, maneiras de compreender e tratar os depoimentos, bem como todos os cuidados éticos que devem permear o projeto do início ao fim.

Não se trata de sair com o gravador em punho e solicitar às pessoas que relatem suas vidas. É preciso ter bem claro por que, como e para que se fará uma pesquisa utilizando história oral, e não adotar posturas ingênuas, como se imbuir da missão de ‘dar voz aos vencidos’, ou esquecer que toda a entrevista é ‘documento-monumento’ (ALBERTI, 2005, p. 189).

As questões éticas são imprescindíveis na visão de Portelli (1997, p. 13), para quem esta percepção vai além de diretrizes ético-jurídicas ou profissionais, pois perpassa por “uma consciência mais abrangente e profunda do compromisso pessoal e político com a verdade e a honestidade”. Conforme o autor, os pesquisadores que utilizam a História Oral precisam ser responsáveis tanto com as preocupações metodológicas do trabalho quanto respeitar os sujeitos e as informações coletadas e interpretadas, correspondendo ou não aos seus desejos e expectativas.

O respeito pelo valor e pela importância de cada indivíduo é, portanto, uma das primeiras lições de ética sobre a experiência com o trabalho de campo na História Oral. Não são exclusivamente os santos, os heróis, os tiranos – ou as vítimas, os transgressores, os artistas – que produzem

impacto. Cada pessoa é uma amálgama de grande número de histórias em potencial, possibilidades imaginadas e não escolhidas, de perigos iminentes, contornados e por pouco evitados. Como historiadores orais, nossa arte de ouvir baseia-se na consciência de que praticamente todas as pessoas com quem conversamos enriquecem nossa experiência (PORTELLI, 1997, p. 17).

5.1.3 Memória, oralidade e construção da identidade

Acionar memórias é um processo complexo e caracteriza-se por uma plasticidade contextual, pois se expressa de diversas formas, seja para quem vivenciou determinado fenômeno, sendo um guardião da memória pela experiência direta (conferindo um testemunho privilegiado) ou para quem tem a lembrança de determinado acontecimento através do que lhe foi contado.

O sociólogo austríaco Michael Pollack diz que há uma ligação entre memória e identidade social, podendo estar fundada em fatos concretos e na projeção de outros eventos. Embora, a priori, a memória seja um fenômeno individual (experiências pessoais, que se constituem basicamente a partir do acionamento de três critérios: acontecimentos, pessoas e lugares) também necessita ser compreendida como um fenômeno social, “[...] construído coletivamente, e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLACK, 1992, p. 1).

Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social ou individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é no sentido da imagem em si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros (POLLACK, 1992, p. 5).

Como já foi mencionado, parte da resistência em relação à História Oral, conforme Alberti (2005, p. 166), se deve ao que alguns críticos argumentam em relação às “distorções” da memória, ou seja, alegam que não se pode confiar nos relatos dos entrevistados devido às subjetividades que eles carregam. Porém, a autora sustenta que “a análise dessas ‘distorções’ pode levar à melhor compreensão dos valores coletivos e das próprias ações de um grupo”. E vai além,

[...] o trabalho com História Oral pode mostrar como a constituição da memória é objeto de contínua negociação. A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade. E porque a memória é mutante, é possível falar de uma história das memórias de pessoas ou grupos, passível de ser estudada por meio de entrevistas de História oral. As disputas em torno das memórias que prevalecerão em um grupo, em uma comunidade, ou até em uma nação, são importantes para se compreender esse mesmo grupo, ou a sociedade como um todo (ALBERTI, 2005, p. 167).

Se compreende a memória além de um processo individual, mas com lastro em memórias sociais compartilhadas em grupo e sujeitas a reelaborações decorrentes de inúmeros cenários contextuais, é possível configurar a complexidade de um objeto de estudo. Como a memória se expressa pelo acionamento de dispositivos psíquicos, como a projeção e a transferência, permite aos indivíduos reconstruir lembranças, muitas vezes ressignificando as experiências vividas ou sobre fatos contados. Nesse sentido, reforça-se o que já foi exposto em relação à afirmação da identidade e de pertencimento.

Outra especificidade da História Oral é estar alicerçada na narrativa.

Um acontecimento vivido pelo entrevistado não pode ser transmitido a outrem sem que seja narrado. Isso significa que ele se constitui (no sentido de tornar-se algo) no momento mesmo da entrevista. Ao contar suas experiências, o entrevistado transforma o que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido (ALBERTI, 2005, p. 170-171).

A construção de narrativas, feitas na perspectiva de quem conta e com as suas próprias palavras, geralmente sujeitos excluídos dos discursos instituídos ou da história oficial, muitas vezes provocam conflitos narrativos se comparadas às narrativas hegemônicas. Mas, exatamente por estas dissonâncias, conseqüentemente, é possível configurar um panorama mais complexo sobre a temática investigada.

O fato de ser uma narrativa oral, que resulta de uma interação entre entrevistado e entrevistador - uma conversa, podemos dizer -, torna essa fonte específica em relação a outros documentos pessoais, como as memórias e as autobiografias. O que o entrevistado fala também depende da circunstância da entrevista e do modo pelo qual ele percebe seu interlocutor. Quando é solicitado a falar sobre o passado diante de um gravador ou uma câmera, cria-se uma situação artificial, pois a narrativa oral, ao contrário do texto escrito, não costuma ser feita para registro (ALBERTI, 2005, p. 171).

Sendo assim, Alberti (2005) reforça que, para alguns – já acostumados a conceder entrevistas- o desempenho costuma ser mais fluido. Já para outros sujeitos pode ser uma experiência inibidora. Em relação à transcrição do material, pode parecer estranho para alguns leitores já que a linguagem tem a informalidade de uma conversa e, portanto, bem diferente de um texto produzido para ser lido na forma escrita.

Meihy e Holanda (2011) apontam também que a oralidade quando é codificada para a linguagem escrita, possivelmente, cristaliza a realidade narrada e muda a dinâmica de sua essência. Por isso, a análise sobre os registros da oralidade não deve se ater apenas ao método de produção e transposição do oral para o escrito, mas deve também levar em consideração as condições de sua produção, a ambiência e seus processos subjetivos.

Diante de todos os aspectos apresentados, chega-se à reflexão que o impacto dos trabalhos de História Oral, perante as comunidades onde são realizados e sua relevância social diante das assimetrias de um mundo globalizado, precisa ser compreendido como uma possibilidade de descolonização do pensamento. Há uma emergência de novas perspectivas compreensivas para a sociedade.

Por meio da história oral, por exemplo, movimentos de minorias culturais e discriminadas – principalmente de mulheres, índios, homossexuais, negros, desempregados, pessoas com necessidades especiais, além de imigrantes e exilados – têm encontrado espaço para validar suas experiências, dando sentido social aos lances vividos sob diferentes circunstâncias (MEIHY; HOLANDA, 2011, p. 26-27).

Portanto, ao se valer da História Oral como metodologia o pesquisador abre o leque sobre o conhecimento acerca de fatos, situações e sujeitos, e também capta subjetividades acerca das vivências e percepções. Obviamente, que os procedimentos investigativos, como foi salientado ao longo desta exposição, necessitam seguir o rigor científico, explicitando objetivamente os critérios de escolha do corpus, perspectiva de análise e embasamento interpretativo. Entretanto, sem descartar as intersubjetividades inerentes ao processo e construção de uma nova leitura para a temática que se propõe investigar. Ou seja, produzindo conhecimento científico com metodologia, trabalho de campo e reflexão teórica.

Diante disso, pode-se concluir reiterando que a História Oral é um agregador imprescindível nos avanços qualitativos frente aos objetos de investigação folkcomunicacionais. Com sua iminência interdisciplinar, esse método é capaz de otimizar o olhar folkcomunicacional diante dos seus fenômenos (sobretudo os simbólicos).

A imaterialidade da cultura é difícil de ser assimilada com métodos quantitativos, por isso, a forma multiangular de cercar os fenômenos, valorizando as atitudes, impressões, sentimentos e memórias de quem os recebe faz da História Oral instrumento valioso para a Folkcomunicação; uma teoria que se assenta justamente naquilo que não está posto e que a ciência dura, tecnicista e fragmentada ignora com suas fórmulas prontas de avaliação e análise de dados. Fato que influencia inclusive a formação do pensamento coletivo das sociedades.

O caminho sugerido aqui é oposto. E nada melhor para desvendar essas tensões do que abandonar a soberba científica, o rigor quantitativo, e parar para observar e ouvir atentamente os sujeitos envolvidos. Mesmo que em algum momento o pesquisador confronte essas narrativas com suas conjecturas teóricas, sem perder de vista a alteridade e a ética.

Neste sentido, a História Oral é um movimento que aguça e aflora os pontos de tensão porque traz à baila, sem amarras, os reais construtores da história, da sua história, daquela realidade que o pesquisador pretende recortar e explicitar. Ela aproxima o pesquisador de *folk* do trabalho no mundo real empírico. Sabe-se que não é fácil apreender um objeto, daí a importância de considerar a abordagem multiangular possibilitada pela História Oral.

Outra questão importante para ressaltar é que a História Oral também representa instrumento qualitativo se posta em diálogo com os estudos da memória. Feitas as devidas conexões complexas, possibilita a saída do lugar comum, da homogeneidade e a imersão no todo singular heterogêneo. Uma transgressão aos conceitos hegemônicos e reducionistas da globalização. Eis aí a gênese do fio condutor entre esses procedimentos metodológicos e a área da Folkcomunicação.

5.1.4 A abordagem investigativa sobre o “Corpo Santo”

A partir de todas essas considerações, foram reunidos os seguintes procedimentos metodológicos para a abordagem do “Corpo Santo”: pesquisa de campo na comunidade rural Terra Preta, no município de Coari-AM, (pelo período de duas semanas), na tentativa de entender o “Corpo Santo” como um fenômeno folkcomunicacional complexo; localizar na comunidade os instrumentos (físicos e simbólicos) de *folk* criados a partir de uma comunicação artesanal, e, conhecer a historicidade folclórica do “Corpo Santo” por meio da narrativa dos mais velhos da comunidade Terra Preta.

O pré-estudo de campo realizado no local há pouco mais de um ano, apurou oito famílias residentes na Comunidade e selecionou todas para participar da pesquisa. O intento era eleger como personagens apenas as pessoas que acreditavam no “Corpo Santo” e se

guiavam pelos pressupostos divinos desta “presença” e, por consequência, também praticavam eventuais rituais (ou procedimentos), e utilizavam os instrumentos físicos que, simbolicamente, os conferia pertença social e religiosa àquele grupo de moradores crentes.

Como todas as famílias se enquadraram neste perfil, todas foram selecionadas. No entanto, o destaque nas narrativas etnográficas ficou por conta dos moradores mais velhos (três ao todo), considerando sua sabedoria e liderança. Afinal, a Folkcomunicação tem na oralidade um dos seus principais fundamentos. Os anciãos, na perspectiva beltraniana, são a materialização mais pertinente da continuação dos legados das tradições dos povos.

Como já foi abordado, optou-se neste trabalho pela História Oral de Vida. Trata-se da narrativa do conjunto da experiência de uma pessoa, valorizando assim, seus aspectos íntimos e pessoais. Esse método de abordagem, ao trabalhar com experiência, sugere entradas para o entendimento do espaço pessoal subjetivo. A propósito desta modalidade metodológica apontada por Meihy, montou-se um roteiro menos factual e mais vinculado a alternativas que revelam, por exemplo, as narrativas pessoais por meio de impressões, sentimentos, memórias, sonhos.

Não houve a anotação de perguntas estratégicas e rigidamente sequenciadas, apenas a anotação de tópicos direcionais de fácil memorização, do tipo: situação econômica, grau de instrução acadêmica, divisão do trabalho, vida religiosa, relação com os moradores da cidade, cotidianidades [...]. Tópicos condutores que pudessem impulsionar revelações interessantes sobre a experiência vivida (individual e coletiva) do entrevistado (ou colaborador). Afinal, o objetivo era firmar uma relação de confiança e estabelecer um “diálogo possível”, como afirma a teórica do Jornalismo Cremilda Medina (1995), quando defende a prática humanizada da entrevista. Durante as conversas com os colaboradores (entrevistas em profundidade), optei por não levar o caderno de anotações. Este era utilizado apenas durante minha observação participante praticada diariamente no período de convivência na comunidade.

Em termos de tratamento e análise dos dados, foi utilizado como “pano de fundo” a Análise do Discurso, à luz de Mikhail Bakhtin (2008/ 2010), com contribuições pontuais de outros autores como Marcel Mauss, Lúcia Santaella e Gláucio Matos. As informações empíricas e as conjecturas observacionais dos procedimentos etnográficos foram balizados pela compreensão e interpretação dos textos orais, visuais e gestuais coletados, a fim de cruzar com os textos escritos (fruto de observação-participante) anotados em caderneta na tentativa de poder apresentar um panorama interpretativo amplamente contextual e verossímil.

O material apurado com entrevistas em profundidade foi confrontado com as reflexões desenvolvidas em campo com base na observação-participante e o suporte da taxionomia folkcomunicacional. Mas esse tratamento das informações empíricas coletadas, também foi valorizado, interpretado e compreendido na articulação com outras leituras teóricas e interpretativas cuja necessidade interdisciplinar foi forjada desde o pré-estudo de campo. Acredito que, neste sentido, o olhar compreensivista eleva as prerrogativas básicas do trabalho qualitativo a um estágio mais elevado de avaliação; mais interessado na subjetivação do que na objetivação do mundo.

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 (MINAYO, 2015, p. 27).

Isso quer dizer que apesar de considerar os procedimentos básicos (ordenação dos dados, classificação dos dados, análise propriamente dita), esta pesquisa abordou a Comunicação no "Corpo Santo" sem o pragmatismo da identificação do emissor ("Corpo Santo") - canal (ritos, falares, ex-votos) - receptor (sua audiência, ou seja, os moradores de Terra Preta crentes no "Corpo Santo").

Esses elementos, iminentemente, estão presentes em todo o *corpus* do trabalho, mas a intenção maior aqui é destacar as intersubjetividades envolvidas no processo comunicativo do "Corpo Santo", as quais sustentam sua cultura de resistência *folk*. Por isso, detectou-se a necessidade de expandir e especializar o olhar científico em torno do fenômeno com o olhar macro do compreensivismo.

6ª Seção
NARRATIVAS ETNOGRÁFICAS

6 A VIAGEM À COARI

Durante as oito horas de viagem do trajeto de lancha de Manaus à Coari, imaginava (e torcia) para encontrar tudo como estava igual há um ano e alguns meses atrás. A comunidade, as pessoas, tudo. Ledo engano, infelizmente. Mas é compreensível que o espaço (e até as pessoas) tenha sofrido transformações (já vimos aqui que isso é comum, e às vezes, até necessário). Cheguei com um dia e meio de antecedência à data prevista para a viagem ao Lago do Mamiá. Tempo suficiente para confirmar algumas informações e apurar outras no escritório local do IBGE de Coari. Providência importantíssima, pois notei inconsistências em relação às informações da internet.

Segundo dados do último Censo demográfico (2010) e agropecuário (2017) realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o lago do Mamiá abriga vinte e duas comunidades rurais: Comunidade Nova Estrela, Comunidade Novo Amazonas, Comunidade Colônia Paraíso, Comunidade São João da Boca do Mamiá, Comunidade São José do Matamaru, Comunidade São Francisco do Laranjal, Comunidade Damião, Comunidade Taboca, Comunidade Ponta Fina, Comunidade Nova Olinda 3, Comunidade Santa Luzia do Envira, Comunidade São João da Nova Vida, Comunidade Monte Sião, Comunidade Plano de Deus, Comunidade São Francisco do Chibuí, Comunidade São José do Uruburetama, Comunidade São Francisco do Jacaré, Comunidade Bom Jesus do Japiim, Comunidade São Sebastião da Boca do Jacitara, Comunidade Terra Preta, Comunidade do Castanho e Comunidade São João do Campina.

Trata-se de um dos maiores complexos rurais do município de Coari. Além destas comunidades, também fazem parte do lago do Mamiá, nove localidades. São elas: Costa do Inoá, Lago do Mamiá, Igarapé do Envira, Igarapé Coroatá, Bacuri, Miriti, Terra Vermelha, Cunhacatinga e Igarapé Japiim. Há escolas de ensino fundamental em apenas dez comunidades. A maioria dos moradores é agricultor e pescador, e a única e ocasional atividade econômica da região é o extrativismo vegetal. A comunidade Terra Preta (matriarca do “Corpo Santo”) tem (nos registros) oito famílias (hoje espalhadas por outras comunidades). Ao lado das comunidades Jacaré e Uruburetama, Terra Preta é a que apresenta maior potencial para carne de caça (anta, porco queixada, pato e tracajá) e extração de madeira (louro, cedro, paxiúba, miratoá...).

Como já foi sinalizado, um fator interessante em relação à comunidade Terra Preta, no Lago do Mamiá, é que, certamente, no próximo Censo do IBGE ela deixará de existir. Quando estive na região, há quase dois anos, oportunidade em que introduzi minhas primeiras observações sobre o lugar e o fenômeno “Corpo Santo”, a pequena comunidade de Terra Preta estava com seu território ainda mais diminuído (os moradores afirmaram que o lugar era bem maior) por conta dos deslizamentos de terra (ou terras caídas, como também são conhecidos), que já havia tomado grande parte do território da comunidade e os moradores temiam ter que sair do local, pois já haviam recuado bastante suas casas.

O local ainda está lá, mas a comunidade não. O lugar e a comunidade continuam sendo lembrados por todos os seus (ex) moradores, que naturalmente, mantem vivos os laços de amizade e compadrio porque, afinal, como eles dizem, “todos ainda são e sempre serão uma comunidade”. E o que os mantém unidos (embora distantes agora) é a crença no “Corpo Santo”. Único que ainda “continua lá”, não porque é óbvio que ele não possa sair de lá (uma vez que está enterrado), mas pelo fato de, curiosamente, a capela construída em sua homenagem, ter permanecido na comunidade apesar da erosão. Continua lá, bem na frente do barranco de acesso à, outrora, comunidade Terra Preta. Causa espanto ver que somente naquele local a natureza não destruiu com a erosão. Os comunitários acreditam que o fato seja uma providência divina.

6.1 A viagem ao lago do Mamiá

Era uma sexta-feira parcialmente nublada. Estávamos, eu e o piloto Genivaldo, prontamente às 05h:30min do dia combinado no porto da cidade de Coari, nos preparando para partirmos pontualmente às 06h:00min, conforme o planejado. E assim o fizemos, sem imprevistos. Enquanto nos espreguiçávamos em definitivo e fazíamos o último *check-list* em nossas bagagens e equipamentos, conversávamos com as pessoas que também haviam amanhecido às escadarias do porto para iniciar suas mais variadas atividades.

Eram catraieiros (donos de embarcações de pequeno porte que atravessam as pessoas de um lado a outro do rio por dinheiro), comerciantes de mercearias e/ou bares flutuantes, professores da educação básica que aguardavam seu transporte rotineiro (mas nem tanto assim...), cada um dos personagens do porto com quem falamos se admirava com a nossa missão: chegar ao “Corpo Santo”. Alguns diziam até que éramos loucos de ir para um lugar tão longe e de difícil acesso, especialmente naquela época do ano (mês de agosto), quando a seca (estiagem) já começa a apresentar dificuldades à navegação de modo geral. Chegar à

comunidade rural Terra Preta é uma aventura peculiar. A bordo de um bote de alumínio de seis metros de comprimento e um motor de popa de 15 hp, levamos (o piloto Genivaldo e eu) dez horas para chegarmos à capela do instigante “Corpo Santo”.

No período de seca é difícil a navegação. Mesmo para um prático marítimo experiente como Genivaldo foi complicado navegar a partir do Lago do Mamiá. Quando saímos do Rio Solimões rumo ao Mamiá, a travessia foi se revelando cada vez mais desafiadora. Genivaldo dizia:

- Não tô reconhecendo essas entradas. Quando tá seco é assim *mermo*, aparece furo *pra* todo lado. Tem entrada aqui que eu nunca vi na vida. Da última vez que eu viajei *pra* cá faz uns três anos, mas *tava* cheio.

Em um primeiro momento nem me preocupei, afinal, estava compenetrado tirando fotografias das paisagens que se revelavam a cada curva de paraná (comunidades, florestas, animais, embarcações, pescadores, praias...). Quando notei que algumas paisagens estavam se repetindo levei em consideração o que Genivaldo já havia mencionado. Foi quando, relutantemente, constatei o óbvio e disse:

- Genivaldo, a gente tá perdido né?

Ao que ele respondeu:

- Calma. Só preciso achar um furo aqui que eu conheço e pronto. Depois disso vai ser mais tranquilo.

O problema é que a seca descortinou pelo menos uma dezena de furos além do que o Genivaldo conhecia. E todos eram muito parecidos, árvores, arbustos, até os pássaros eram sempre os mesmos. Pedi a ele que perguntasse a algum pescador (já que ele conhecia quase todos da região) como poderíamos sair dali e voltar ao curso normal do rio, mas Genivaldo não recebeu muito bem minha sugestão. Sem dizer sequer uma única palavra, meu companheiro de viagem deixou bem claro que não gostou da ideia. Percebi que aquilo mexeu com o seu brio de piloto experiente e não toquei mais no assunto. Apenas ficava torcendo para que pudéssemos sair logo daquela situação, afinal, estávamos perdendo tempo.

Bom, depois de quase cinquenta minutos andando em círculos pelos furos de um chavascal, conseguimos, enfim, encontrar o caminho certo de percorrer o rio. Triunfante, Genivaldo voltou até a puxar assunto.

- *Num* falei? Eu sabia que tinha que pegar um furo por aqui.

Disse ele, apontando para o lugar que nos possibilitou a saída.

Não chegamos à noite ao nosso destino, como eu temia, mas na volta para casa as voltas que demos perdidos no chavascal cobrou a conta. Ficamos sem combustível antes da

metade do caminho e tivemos que comprar (à “peso de ouro”) de um morador local uma quantidade mínima para chegarmos ao porto da cidade. Havíamos levado vinte litros a mais do que era necessário para a viagem (por garantia), calculando que sobraria, pelo menos, vinte litros de gasolina. Se perder não estava no roteiro. Resultado: sobraram apenas dois litros de combustível.

Viajar pelo lago do Mamiá é como se o tempo desse uma pausa e a vida se concentrasse no que realmente importa. É um percurso longo, às vezes até perigoso, mas também muito interessante. Especialmente por causa do povo e suas histórias. O “Corpo Santo” inspira muitas histórias pela região. Quase tudo de fora do comum que acontece pelos beiradões do Mamiá é atribuído a ele; se não matou caça ou pescou peixe, é porque não pediu corretamente ao “Corpo Santo”. Se não se curou de uma enfermidade que o hospital da cidade não deu jeito, é porque não pediu ou não fez promessa ao “Corpo Santo”. E por aí vai...

Essas e outras situações vamos conhecer a partir de agora nas narrativas de alguns construtores desta tradição. Três personagens (moradores mais antigos de Terra Preta) que compartilham conosco sua experiência vivida e apreendida pelos seus pais e avós, e da mesma forma, repassados aos seus filhos e netos. São eles: são Salustiano (Salu), são João e dona Joaquina. Falam do “Corpo Santo”, mas também de si, da comunidade e da vida.

SALUSTIANO FREITAS

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 (companheiros inseparáveis).

O ex-pescador hoje é um empresário local bem-sucedido. Possui uma fábrica de gelo no centro da cidade, localizada atrás da feira municipal. Foi lá, aliás, que esta simpática figura me recebeu para alguns “dedinhos de prosa”, como ele mesmo diz. São Salu (assim como a maioria dos ribeirinhos de seu tempo) não chegou a concluir os estudos, mas se esforçou para que seus filhos conseguissem. Hoje, seus filhos já estão formados e empregados (a maioria é professor), um deles, Salustiano Júnior, é vereador no município. Júnior é o terceiro vereador da família, isto porque seu irmão mais velho, José Henrique, também já exerceu um mandato na câmara de Coari, assim como seu pai Salu Freitas.

Inclusive, foi na condição de vereador do município de Coari no início dos anos 2000, que são Salu mandou construir uma capela para o “Corpo Santo”, a pedido da família Moreira, considerada a matriarca da comunidade Terra Preta. O então vereador Salustiano, atendeu ao pedido dos Moreira (família pela qual tem grande apreço e laços de parentesco) e financiou a idealização da capela, além de ajudar pessoalmente na sua construção, pois mesmo durante sua vereança, nunca deixou de ir à comunidade professar sua fé no “Corpo Santo”. A capela foi construída no dia 20 de fevereiro do ano 2000.

Conversamos ali mesmo, em frente sua fábrica de gelo. São Salu tem seu próprio escritório, do lado de dentro da fábrica, mas prefere ficar atendendo o povo ali mesmo do lado de fora. É coisa rara passar em frente e não o ver sentado na sua cadeira com os cotovelos descansados sobre uma mesinha de madeira, onde também estão sua calculadora preta (que já não aparecem três números), seu caderno de anotações e uma caneta sem tampa de tinta azul.

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, são Salu não precisa efetivamente dos lucros da fábrica de gelo para sobreviver. E não foi difícil notar o quanto ele trata como um passatempo seu empreendimento, que é bastante solicitado pela clientela. Enquanto conversávamos sobre o lago do Mamiá e o “Corpo Santo”, fomos interrompidos inúmeras vezes por pessoas (a maioria de baixa renda) que iam comprar gelo e quando chegavam à sua mesinha para fazer o pagamento ele não aceitava. Apenas dizia: “leve lá meu filho [a]”...

Ele diz que aprendeu essa consciência solidária de berço, nos tempos de Terra Preta e que não abre mão de continuar 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, são Salu respondeu:

Nenhum 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 *pra num* 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 *pra* 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 *num tô* nem aí, sabia? Mais tem Deus *pra* me dar. E o que a gente leva dessa vida é a vida que se leva, mais nada (SALUSTIANO FREITAS, 2018).

Pois bem, sobre a origem do “Corpo Santo”, sêo Salu narra uma história bem diferente da que já foi relatada anteriormente neste texto, e que corrobora com outras narrativas coletadas no lago do Mamiá no mesmo período. 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 aviamento praticada pelos donos de seringais.

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’ (SALUSTIANO FREITAS, 2018).

Para dissertar 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:

- 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 *pra* 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 *pra* gente né? (SALUSTIANO FREITAS, 2018).

Por respeito à tradição do lugar, São 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”.

São 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...”

Ele não consegue lembrar precisamente a época, mas garante que Dom Mário, um antigo bispo católico que está sepultado no altar da Catedral de Coari, no centro da cidade, foi pessoalmente à comunidade Terra Preta para saber mais sobre o tal “Corpo Santo” que o povo tanto falava. As narrativas fantásticas sobre o fenômeno (“o corpo não apodreceu”, “onde ela foi enterrada tem cheiro de rosas”, “se fizer um pedido *pra* ela, acontece”...). “Ele *teve* lá umas três vezes. Mas os comunitários nunca deixavam o pessoal dele cavar *pra* ver. Mas ele falou *pra* dona Lindalva que sentiu o cheiro de rosa também”, destacou o ex-pescador.

Já no seu tempo, São Salu conta que um certo padre chamado Mathias também tentou levantar informações sobre o “Corpo Santo” e propôs até a construção de uma capela (igreja) em sua homenagem na comunidade, mas claro, desde que os comunitários concordassem em seguir todas as normas litúrgicas da crença católica. Ele, assim como Dom Mário, não teve sucesso, pois os comunitários jamais quiseram a intervenção da igreja em torno da sua crença no “Corpo Santo”, uma vez que sua relação comunicativa com o fenômeno era eficaz, mesmo mediado por procedimentos artesanais de religiosidade popular. Coisa que a igreja considerava (e ainda considera) ilegítimo e pagão.

Uma das conversas que tivemos foi depois da minha visita à zona rural. Nesta conversa, perguntei a São Salu sobre algo que vi na tal capela e que ainda me intrigava, uma vez que não obtive as informações suficientes com os moradores da região. Contudo, todos de quem perguntei a respeito disseram para perguntar ao ex-vereador, pois seguramente, o mesmo saberia. O caso é que ao chegar ao cemitério, notei as catorze cruzeiros nos túmulos dos supostos peruanos seringueiros e também a capela, onde esperava encontrar a famosa sepultura do “Corpo Santo”.

No entanto, ao adentrar a capela com meu companheiro Genivaldo, tive uma surpresa inusitada. Ao invés de uma sepultura, haviam duas. Indaguei imediatamente a Genivaldo se

ele tinha conhecimento sobre aquela situação e ele respondeu que sabia tanto quanto eu. 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. As pessoas com quem conversei sabiam dizer quem estava enterrado ali, mas não sabiam claramente a razão e nem sua história.

Segui a recomendação dos ribeirinhos e, na volta, levei a questão ao sêo 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 *pra* lá, e ele tinha uma menina muito bonita, e eu a conheci. Mas bonita, bonita, bonita mesmo. Daí o quê que aconteceu? Ela foi *pra* uma viagem *pra* 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 ele lá *pra* dentro e botou ele lá *pra* fazer o roçado. Tirou a menina da aula na cidade e levou *pra* lá, pra 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 *pra* dentro e disse: “agora você vai fazer roça!” Colega, aí um dia eles foram preparar um roçado, um pau pegou na cabeça dela, e disque 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” (SALUSTIANO FREITAS, 2018).

Sêo 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, sêo Salu pediu da família da menina (da qual o mesmo afirma não se recordar do nome) uma fotografia para colocar em seu túmulo, mas seus familiares se recusaram. Eles também não costumam visitar a sepultura da jovem, garante Freitas.

Por tudo o que aprendeu na infância e juventude sobre a religiosidade do lugar, sêo Salu garante que não poderia deixar de atender ao pedido da família Moreira (de construir

uma capela para o “Corpo Santo”), já que à época, tinha plenas condições para fazê-lo. “Eu sou muito devoto daquilo ali, sabe? Aquilo ali é muito importante *pra* mim e *pra* minha família. E te digo mais, se eu não tivesse construído essa capela, aquela sepultura já tinha se acabado”, pondera.

Três gerações de sua família foram bem-sucedidas na política. Então pergunto a ele se isso tem alguma ligação com sua crença no “Corpo Santo”, se ele acredita que isso se deve a alguma promessa (*ex-voto*), ao que ele diz:

Eu não fiz nenhuma promessa *pro* “Corpo Santo”. O que eu fiz foi um pedido para que nos protegesse de mal, de doença, essas coisas, sabe? E até hoje eu peço *pra* que ele nos ajude quando a gente merece né? Por exemplo, numa campanha política *pra* que ele ajude a gente. Porque eu acredito que *pra* fazer uma promessa *pro* “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, né? 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, né!? Você tem que pedir uma coisa e cumprir direito aquilo que você prometeu (SALUSTIANO FREITAS, 2018).

Seu primeiro impulso foi responder, de imediato, que não fez nenhum *ex-voto* ao “Corpo Santo”, e revelou que não sai da cidade de Coari 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. Especialmente nos tempos atuais, onde os habitantes dos rios estão sofrendo sucessivos ataques de um grupo de criminosos denominado pela polícia de “piratas”. Além de saquear embarcações (de qualquer natureza), também já cometeram alguns assassinatos pelos rios e lagos de Coari, assim como em outras regiões do Médio Solimões.

Dito isto, o comerciante faz uma breve pausa e sinaliza com uma das mãos para que eu o aguarde por um instante, sem desligar o gravador. Quando retorna à conversa, são Salu faz uma revelação corrigindo a si mesmo, e afirma:

- Eu vou dizer uma coisa *pra* você, meu filho: eu fiz sim uma promessa *pro* “Corpo Santo”. E olha... eu não sei se foi castigo, eu acho que foi, não sei. Eu fiz uma promessa de ir duas vezes por ano lá e daí teve um ano que eu só fui uma vez. E desde lá eu peguei umas *porrada* segura.

Sêo Salu relata que teve um ano ruim nesta ocasião e acredita que foi uma forma de punição que sofreu do “Corpo Santo” por não ter cumprido o seu ex-voto. A partir do ano seguinte, o ex-vereador nunca mais deixou de ir duas vezes por ano (ou até mais) ao local e diz que não se lembra de voltar a ter tido um ano tão ruim quanto aquele em que não cumpriu sua promessa. Sêo Salu pediu muita saúde e longos anos de vida ao “santo”. E parece estar dando certo. Ao menos pelo que pude observar, aos seus 82 anos de idade, o devoto está muito bem de saúde...

Ele está seguro de que seus filhos continuarão a cumprir seu ex-voto, ou seja, vão tomar para si como um legado. Segundo sêo Salu, de vez em quando um filho seu o acompanha nas visitas ao “Corpo Santo” no Mamiá. E mesmo sem ele pedir, dois deles já garantiram que darão continuidade à promessa do pai, como se fosse a sua própria promessa. Durante suas duas visitas anuais à capela, ele e os filhos (geralmente José Henrique e Salustiano Júnior, ex-vereador e vereador, respectivamente) costumam também levar dinheiro como oferenda, uma prática comum entre os devotos.

Rapaz, *pra* mim e *pra* minha família o ‘Corpo Santo’ representa muita coisa, olha... É uma coisa assim que faz tão bem *pra* gente que eu nem sei explicar direito. A gente é católico, frequenta e ajuda a igreja, mas nunca abandonamos nossa crença no ‘Corpo Santo’, nós *temo fé mermo*, muita fé, de verdade. Tem gente na cidade que não acredita, mas *pra* nós o ‘Corpo Santo’ é só coisa boa (SALUSTIANO FREITAS, 2018).

Salustiano conta sobre uma vez que pode comprovar de perto outra forma do poder do “Corpo Santo” em face da desobediência dos seus devotos, conforme dona Lindalva relatou aos seus pais e ele atentamente escutou nos seus tempos de garotice pelos beiradões do Mamiá. A saudosa mãe do seu amigo João Moreira já alertava, em tempos idos, que se fosse o dia de você cumprir uma promessa ou serviço comunitário em torno da região do “Corpo Santo”, não se podia largar o serviço para fazer qualquer outra coisa, sob pena de castigo ou punição do “santo”.

Sêo Salu conta que, certa vez, estava ele e mais quatro amigos da comunidade roçando, pintando e trocando as cruzes do cemitério que circunda o “Corpo Santo”, quando de repente, ouviram o ranger de dentes e barulho típico de um bando de queixadas (espécie de porco selvagem, típico da região) quando correm pela mata quebrando galhos e pisando em folhas secas, além do cheiro forte que chama bastante atenção em curta e média distância.

Caçadores experientes como eles são capazes até mesmo de estimar o número de animais do bando apenas pelos sons e cheiros que produzem. Salu calculou pelo menos uns cinquenta queixadas neste dia.

Na hora, ele até relutou em largar o serviço e ir atrás da caça (lembrando da sabedoria ancestral do lugar), mas por fim, não resistiu à insistência dos colegas em investir na possibilidade de garantir a comida da semana inteira nas suas casas (e ainda dividir com parentes e amigos, como de costume). Na hora de me narrar os detalhes dessa experiência, Salu baixa o tom da fala, numa clara tentativa de prender minha atenção ao que seria dito, afinal, estávamos em um local barulhento. Ele aproxima sua cadeira, retira os óculos escuros (primeira vez que faz esse gesto em três conversas que tivemos) e, tocando meu antebraço esquerdo sobre a mesa, inclina os ombros levemente à frente e explica:

Nós *tava* terminando o serviço lá no cemitério e na capela. Era eu, o Zé de Freitas, dois filhos do João Moreira e o marido da Zenilde. Daí nós *paramo* o serviço *pra* ir atrás dos *queixada*, já era a terceira vez que nós *ia pra* lá fazer esse trabalho e não *concluía*, justamente porque a gente *parava pra* caçar os *bicho*, tinha muito naquela época. Hoje ainda tem, mas tinha muito mais. Daí toda vez a gente *parava e matava* uns oito, dez *queixada* e dizia “rapaz, vai estragar essa carne, *vambora*”. Aí eu *ia mimbora* levar *pra* Coari, o João ficava lá na comunidade. E nisso, só na outra semana a gente se *juntava de novo pra* ir lá e retomar o serviço. Fizemos isso três vezes. Na quarta tentativa eu disse ‘olhe, a partir de hoje nós só vamos matar *queixada* depois que terminar esse serviço aqui. *Tá certo?*’ e eles responderam, ‘*tá certo*’. Então nós nos *acertamo* todo mundo. Quando nós já *tava* nos últimos dias de levantar a capela lá, os *queixada* *começaro* a gritar ali por trás do cemitério. Eles *gritavam* ali e respondia lá do outro lado “*grrrrr...*”. Aí o Zé de Freitas falou “puta merda, olha aonde *tá* os *queixadas*, colega. E é um monte!”. Nessa hora um *olhou pro* outro e *vambora*. Parecia que a gente nem tinha combinado as *coisa* antes. *Decimo* o barranco e *pegamo* a *voadeira pra* atravessar pro outro lado, onde o barulho era mais forte. *Encostemo* bem na ponta do *estirão aí* *cerquemo* por lá. *Vimos* varar por lá pelo “Corpo Santo” na volta, por trás. Resultado: *num* tinha era porra nenhuma de *queixada*! É colega... aí meu me toquei sabe? Eu disse, Zé de Freitas, sabe porque isso? E ele disse, ‘sei mermo! É porque nós *prometemo* que nós só *ia* atrás de animal depois que nós terminasse o serviço aqui no ‘Corpo Santo’. ‘E agora?’’, eu disse. Aí ficou todo mundo triste e tal.... Então nós *fomo* terminar logo nosso serviço lá (SALUSTIANO FREITAS, 2018).

Já com os ombros reclinados e postura ereta na cadeira, sêo Salu confessa (já em tom de voz normal) que até hoje tem dúvidas se o “Corpo Santo” fez isso (os enganou com a

suposta aparição dos queixadas) porque eles não cumpriram o prometido ou se foi porque eles roçaram a área do cemitério e da capela. Neste momento, meu interlocutor faz uma pausa, recobre novamente os olhos verdes com seus óculos escuros, e relembra, na tentativa de me explicar melhor suas conjecturas sobre as motivações punitivas do “santo” em torno deste caso, o que o folclore local ensina sobre essas situações.

É porque é assim ó: não se pode largar um serviço prometido pro ‘Corpo Santo’ e ir fazer outro. Esse negócio de caça então, é muito sério. Tem que pedir a benção dele pra caçar. Como se fosse uma permissão, entende? Pode acontecer várias coisas ruins com a pessoa, às vezes não tão ruins, às vezes a pessoa só fracassa mesmo. Mas outras vezes, acontece coisa muito ruim mesmo, como uma doença ou até coisa pior. Isso vai depender muito da situação, do que foi feito. No caso, de roçar lá no local, os antigos ensinaram que não é bom rapinar lá porque o local é o único onde o mato nunca tomou de conta. Tu viu lá né como é, percebeu como aquela subida pro cemitério e pra capela não cresce mato alto ali, e só ali?

O antigo morador de Terra Preta fez questão de enfatizar que durante os trinta anos que morou na comunidade, nunca viu o mato crescer e tomar conta do local do cemitério e do “Corpo Santo”. E nem tampouco viu a terra quebrar de modo a passar do limite do cruzeiro (cruz imponente, fincada em ponto de destaque em cemitérios de fundação e/ou administração católica). Fato curioso, que pude comprovar facilmente logo na chegada ao local. O barranco de acesso ao “Corpo Santo” na terra firme continua intacto, enquanto a maior parte da comunidade já de desfez com os frequentes deslizamentos de terra.

São Salu lamenta o fato de os comunitários de Terra Preta não praticarem mais como antes os rituais de se reunirem às quartas-feiras (este dia foi escolhido em função de ser o mesmo dia da morte da jovem que morreu e virou um “Corpo Santo”). Mas orgulha-se em dizer que a crença nunca morreu por lá e que a devoção dos mais jovens daquela região também está garantida, e avalia:

Lá na zona rural é mais fácil você manter essas coisa de tradição, meu filho. Aqui na cidade, ninguém dá valor *pra* isso não. Depois que os *filho* engrossa 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, *pra* eles não vale mais. É tudo coisa ultrapassada. Até mesmo *pra* você levar um menino novo desse pra igreja aqui na cidade é uma luta.

JOÃO MOREIRA

Dos que ainda moram na região, são João é hoje a maior referência entre os devotos do “Corpo Santo”. Um intelectual orgânico, uma liderança espontânea, 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, tão mencionada nas lembranças de são Salu, 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.

São João 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 em uma boa conversa, um cafezinho, tabaco e uma “cachacinha *pra* molhar as *palavra*”. A cachaça, inclusive, é item de primeira necessidade no armário da cozinha de são João. Entre uma conversa e outra durante os nossos encontros, ele sempre me perguntava:

- Mas o *sinhô num* quer mesmo tomar uma dose da bicha?

E eu sempre declinava do convite:

- Não são João, agora não. Deixe *pra* mais tarde...

Algo me dizia que se eu aceitasse, comprometeria as entrevistas (não sua fluência, mas sua eficácia científica), ainda mais porque meu parceiro, Genivaldo, nunca recusava esse tipo de convite. Logo, não poderia contar com seu apoio em relação as gravações. Nessas horas, Genivaldo estava assim, digamos, no “piloto automático”. Não por acaso, assim que deixamos a região, ele logo me perguntou quando eu voltaria àquelas bandas do lago do Mamiá para fazer outra pesquisa, pois, certamente, já tinha pretensões de se escalar para retornar comigo e usufruir novamente da hospitalidade e de toda sorte de gentilezas da família Moreira.

Meu anfitrião estava tão interessado em nos agradar que chegou até mesmo a oferecer sua melhor cachaça. O que causou espanto imediato dos seus dois filhos mais velhos. O do meio, incrédulo, logo exclamou sorrindo:

- Eu *num* acredito papai!

E o mais velho disse:

- Será que é hoje que eu *vô* provar essa danada?

E completou, esclarecendo:

- Olhe, ele não abre essa garrafa faz *num* sei quantos anos...

A tal garrafa é de uma cachaça envelhecida mineira chamada São Francisco. Foi um presente de um grande amigo de são João, o padre Nei Antônio, que durante alguns anos liderou a Pastoral Ribeirinha da paróquia de Coari e apresentava um programa de rádio – de mesmo nome – na RERC, o qual tinha bastante audiência na zona rural da cidade nas noites de segunda-feira. Comentei que conhecia bem o seu amigo sacerdote, pois, trabalhamos juntos por quase cinco anos na emissora católica.

Disse a ele que fui informado há pouco tempo, de que Pe. Nei precisou parar com as viagens pastorais à zona rural e se aposentar do sacerdócio por causa do avanço de uma doença degenerativa. O missionário sofria do Mal de Parkinson.

São João ainda não sabia disso. Achava que o amigo tinha sido transferido para outro lugar e poderia estar impossibilitado de enviar notícias. A última notícia do amigo foi através do rádio (Programa Malote de Mensagens, da RERC), principal canal de comunicação das comunidades distantes (onde não tem sinal de celular) e seus parentes da sede do município. Na mensagem, Pe. Nei comunicava ao amigo João que viajaria à sua terra natal, Goiânia, para fazer um tratamento de saúde, mas assim que retornasse à Coari iria visita-lo em sua comunidade. Desde então, já se passaram cinco anos...

Ao ouvir minhas informações, são João não falou mais nada. E ficou uma interrogação no ar. Apenas foi desviando o olhar para o lado e depois de alguns segundos, exclamou baixinho:

- Ali era *homi* direito, olha... um grande amigo nosso aqui.

Neste momento, sua esposa Joana entrevistou, revelando que o padre era benquisto em toda a região, e segundo ela, era o único que respeitava a sua crença no “Corpo Santo”. De acordo com dona Joana, sobre o “Corpo Santo”, Pe. Nei dizia:

O importante é vocês nunca perderem a fé e a esperança em Deus, pois qualquer interseção que se faça para alcançar as bênçãos de Deus é válida. Esse é o papel dos santos. E se *pra* vocês o ‘Corpo Santo’ estreita a relação de vocês com Deus, isso é o que importa. Quem sou eu *pra* aprovar ou desaprovar (DONA JOANA, 2018).

Por causa do “desaparecimento” da comunidade Terra Preta em função das terras caídas, são João mudou-se com a família para a comunidade São José do Uruburetama, cerca de duas horas da sua antiga comunidade. Outras famílias também migraram para

comunidades vizinhas, onde tinham parentes. No Uruburetama ficamos por dois dias. É uma comunidade bem localizada, tem muitas árvores frutíferas e muita caça em seus arredores. Sem falar, é claro, na fartura de peixes que contempla toda a região do Mamiá, especialmente pescada, tucunaré e curimatã, segundo os comunitários.

São João é o único que tem motor de luz (gerador de energia) e televisor em casa. Por volta das 19h os outros comunitários começam a chegar aos poucos e tomar assento no chão da varanda de sua casa ou no corrimão para assistir TV. Alguns até trazem pequenos bancos de suas casas para se acomodar e não perder o capítulo da novela. Naturalmente, a volumosa família Moreira toma conta de todos os assentos da sala. Do lado de fora, uma antena parabólica capta o sinal via satélite. E do lado de dentro, um televisor de 55 polegadas garante uma qualidade de imagem impecável.

A família de são João, ao lado da família de são Clóvis (da comunidade Bom Jesus do Japiim) é quem comanda o monopólio da extração e venda de madeira na região do Mamiá. Por isso seu poder aquisitivo é um pouco maior em relação às demais famílias. No geral, o que sustenta os povos desta região é a agricultura e a pesca. São João possui dois barcos de pesca novos, pequenos, do tipo batelão. Ele 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 madeira. São João diz que gosta mesmo é de pescar.

João Moreira 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: “pra ajudar o ‘Corpo Santo’ a curar as *pessoa*. Às vezes a *pessoa num* pede, daí ele *num* ajuda né? *Num* tem como ele saber”, avalia. Jonas estuda numa escola nucleada na comunidade São Francisco do Jacaré.

Todas as manhãs, por volta das 05h:30min seu irmão Neto pega o batelão e vai leva-lo à escola (assim como mais duas crianças da comunidade que estudam na mesma turma de Jonas). O transporte escolar oferecido pelo governo municipal parou de atuar naquela área. Segundo os moradores, a prefeitura informou que o motivo foi a falta de recursos financeiros para custear a logística. A comunidade de Uruburetama já ganhou uma escola nova da prefeitura de Coari, mas sua inauguração ainda não tem data prevista, aliás, segundo Neto, nem mesmo um professor (a) foi contratado ainda.

A chegada à comunidade Uruburetama foi cansativa, em um fim de tarde. Os mais curiosos estavam de prontidão à beira do barranco, ansiosos para saber quem estava chegando. Encostamos o bote e fomos dando as saudações dali mesmo. Somente após vencermos os 36 degraus de cimento de uma escadaria bastante íngreme, é que fomos nos apresentar formalmente aos comunitários. Eu queria perguntar imediatamente pelo são João Moreira, mas nem precisei. Foi a primeira providencia que um cidadão tomou ao me receber e cumprimentar. Ele disse:

- Venha, vou levar vocês lá com o são João Moreira.

Então, a partir dali nos instalamos em sua casa (a seu convite) e convivemos por dois dias. A comunidade tem rotina simples. Só se pesca ou se caça quando há necessidade. Se tem comida em casa não se faz mais nada em termos de trabalho. Nessas ocasiões, as energias dos comunitários são canalizadas em atividades de lazer e desporto, como jogo de dominó, baralho e partidas de futebol, durante o dia. Plantio e roçado também não são rotineiros.

Apesar de terem que sair da comunidade Terra Preta, são João e família não deixaram sua devoção e sempre visitam o local. É deles, inclusive, a missão de guardiões da capela. Duas vezes por mês, alguém da sua família vai ao “Corpo Santo” fazer a limpeza na catacumba (nas duas). Na oportunidade, fazem orações e/ou agradecimentos e retornam. Da mesma forma, outros comunitários também o fazem. Os encontros às quartas-feiras não existem mais. Mas todos os devotos mantêm, à sua maneira, uma rotina de comunicação e adoração com o “santo”.

São João gosta de papear na cozinha da sua casa, onde tem uma cachacinha sempre à mão. E foi lá onde conversamos sobre o “Corpo Santo”. Ele diz que pelo fato de o corpo enterrado no lugar, hoje “santificado” popularmente pelos moradores, ser de uma criança e, portanto, sem pecado, no seu entendimento, todos passaram a atestar santidade a menina depois que começaram a sentir cheiro de rosas no local onde ela foi sepultada e ao perceberem que desde a sua morte aquela faixa de terra acima do barranco não subia o mato e a terra não desmoronava. Quem alertou para todas essas situações pela primeira vez foi sua mãe, Lindalva Moreira.

A partir disso, dona Lindalva e outros comunitários de seu tempo, começaram a fazer promessas e pedidos para aquela jovem na tentativa de testar sua santidade. E como os relatos atestam que os pedidos foram sendo atendidos um a um, logo, confirmaram ser um “Corpo Santo”. E assim se espalhou por toda a região e a coisa se popularizou na zona rural, especialmente na região do Mamiá. Mas como já foi relatado neste trabalho, o fato não é unanimidade no município. Há muitas pessoas, principalmente na cidade (por influência do

capital religioso erudito/hegemônico) que não acreditam neste fenômeno sócio religioso e tem até mesmo preconceito com seus devotos.

Era coisa rara conversarmos à sós (sêo João e eu). Sempre chegava alguém (s), e sentava perto para ouvir atentamente as histórias de sêo João e/ou até mesmo contribuir com algum detalhe. Às vezes parecia até que estávamos em um programa de entrevista na TV, onde a plateia fazia parte do show. Eu me perguntava...será apenas curiosidade porque nossa presença aqui mudou um pouco a rotina deles?

Certa vez, cheguei perto e perguntei:

- Sêo João, é sempre assim quando o senhor está falando sobre o “Corpo Santo”?

E ele respondeu:

- É sim colega, toda vez. A maioria desse pessoal que você *tá* vendo aqui já ouviu o que eu *tô* lhe contando um monte de *vez*, mas toda vez que eu conto sempre chega gente. Mas é bom *né?* Isso é um conhecimento que a gente repassa de pai *pra* filho e *pros* neto também, *né?*

Neste momento chega seu sobrinho, que é o cozinheiro oficial da casa de sêo João, com uma espingarda que o mesmo havia acabado de limpar para caçar dentro de três dias. O fato fez meu interlocutor se lembrar de uma ocasião onde um tal caçador desdenhou do “Corpo Santo” e se deu mal:

Ah sim, vô te contar uma agora. O irmão desse bichinho aqui [aponta para o sobrinho] que mora abaixo de nós, o Vagner, *né?* Quando iam caçar aí *pra* cima e passava lá no ‘Corpo Santo’, dizia: ‘Ei ‘Corpo Santo’! Me dê umas *queixada pra* nós levar de baixada, o resto de munição que sobrar, eu detono aqui’. O cartucho, *né?* Se sobrar tem que detonar ‘*pou, pou, pou, pou, pou...*’ Aí ele foi e fez o pedido passando em frente, *né?* Foi *pra* cima do rio, *né?* Bolou por lá e *num* deu nada. ‘*Bora, bora*’, aí eles já *baixaro, né?* Aí já vinham passando perto do ‘Corpo Santo’ de volta, aí parou o motor que era *pra* atirar, *né?* Pegou a espingarda por lá, e disse: ‘Ei ‘Corpo Santo’! *Cê num* fez meu pedido, mas eu vô fazer o seu, vô lhe dever com dois... *pou, pou!*’ A espingarda veio por aqui [mostrando a região da clavícula], se *dismanchô* tudo, quebrou-se os *beicho* do cabra, ele *pou* no chão, às *queda*, aos *grito*. Vinha no reboque com a boca só os *sangue*. Eu falei *pra* 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* aprende (JOÃO MOREIRA, 2018).

Sêo 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 *pra* mim levar adiante [zelar pelo local do “Corpo Santo”] depois que ela morresse. E assim nós *continua* fazendo né?”

O patriarca da atual geração dos Moreira 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 São João, olhando para cima e fazendo um sinal de reverência com a mão direita.

“No ano passado a gente passou *num* sei quantos *dia* lá. Esse mês eu ainda não fui. Mas *vô* lá, só *num* fui ainda porque eu quero ir com a família toda, *né?* E a minha filha ainda *tá* estudando lá em Coari, e eu queria ir com toda a família, *né?* Explicou São João, enrolando um cigarro de tabaco e me oferecendo, com um gesto de cabeça, um café passado na hora por sua esposa.

Pergunto diretamente a São 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:

- Assim, por acaso, *né?* Se você for um bom pai, *né?* Eu não sei se você é casado ou não, *né?* Aí eu vou fazer uma *viagem*, *né?* Aí eu digo: - Papai, eu vou lá em Coari. Aí você diz: Meu filho, vá com Deus. Aqui você vai, é uma folia, *né?* O pai sempre, às *vez*, reza pelos filhos, *né?* Assim a gente faz *pro* “Corpo Santo”. Diz: “Corpo Santo” eu vou na cidade, proteja minha moradia aqui, *né?* Dê uma olhadinha enquanto eu *vô* lá e volto, e *vamo cum* nós, *né?* E essa é a fé da gente, *né?*

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* tem oportunidade, a gente vai pra missa direitinho, reza pra Deus e tudo. Mas aqui, na maior parte do tempo é a nossa fé no “Corpo Santo” que segura nós”, esclareceu. Nesta ocasião, São João aproveita para reiterar as investidas dos sacerdotes redentoristas (que São Salu já havia relatado) à comunidade Terra Preta, tanto para retirar o “Corpo Santo” de lá e santifica-lo nos moldes católicos na cidade, quanto para integra-lo aos ditames eruditos da religião na própria comunidade, com a instituição de ritos tradicionais hegemônicos e a

construção de uma igreja capela, uma vez confirmados por eles (autoridades religiosas) os milagres da pequena “santa”.

Desta feita, ele engata mais uma história milagrosa do “Corpo Santo”:

Eu *num* sei se *tu* conhece o Hebson, que ele trabalha na Amazonas Energia, um careca... Pois é, o pai dele passou três *ano* aleijado, *né?* Aí ia pra Manaus, chegava com umas *dor nas perna*, e *num* conseguia andar, *né?* Todo tempo *cum* a perna encolhida, ia *pra* Manaus, fazia exame e *num* descobria a doença, *né?* Aí a última viagem que ele foi, ele disse: ‘Agora eu vou morrer em Coari...’. Aí chegou em Coari tinha uma senhora idosa, *né?* Aí foi lá visitar ele. Aí ela disse: ‘Irmão, tu já fez um pedido pro ‘Corpo Santo’ rapaz, aquele ‘Corpo Santo’ aí do Mamiá? Tanta gente já fez pedido *pra* ele, e ele atendeu’. Ele disse: ‘Não rapaz, eu não vou fazer um pedido *prum* santo que eu *num* conheço. Ela disse: ‘*Marrapaiz... faz*, todo mundo diz que ele é um santo bem milagroso. Ele ajuda as *pessoa*, *né?* ‘Aí vizinho, quando foi seis *hora*, a mulher trouxe a janta, sentou na mesa, comeu e se deitou aí pra trás, aí diz ele que falou assim, *né?* ‘São ‘Corpo Santo’, eu *num* sei onde é que é a sua moradia, mas se eu ficar bom dessas minhas *perna*, eu vou acender vela, uma caixa de vela lá na sua sepultura, custe o que custar’. Diz ele que deitou, *né* colega? E deu aquele sono tão *porreta*, *né?* Que umas cinco *hora* ele *alevantou* com uma vontade de beber uma água, puxou a perna da rede, a perna *porreta*, ele foi, se *alevantou*, foi lá no banheiro e *jroooooou... Aí* disse: ‘*Num* acredito, meu Deus!’. Colega o *homi* pegou a camisa, colocou nas *costa* e foi no cais, e voltou e não sentiu mais nada. Aí ele pegou 80 litros de diesel, jogou dentro do rabeta, botou a mulher, botou a nora saiu de *bico* ali no rio, e seguiu viagem. No outro dia veio aqui me contando, *né?* Amanhã eu vou atrás desse ‘Corpo Santo!’ . Aí eu ensinei tudo bacana *pra* ele, *né?* Passou do ‘Corpo Santo’ olha, entrou dentro do Água Branca, e olha meu irmão do céu, cinco *hora* da tarde, no rio Jatapó, ele disse ‘vou atrás desse ‘Corpo Santo’ não!’ . Aí no outro dia que ele passou de *baixada* lá ele acertou, aí acendeu a caixa de vela lá. Ele disse “seu Moreira, o *homi* ali [ele achava que o ‘Corpo Santo’ era homem] é *puderoso mermo*”. E assim, muita gente meu amigo, muita gente vem procurar atrás, é agraciado com um milagre e acaba virando devoto também. Às vez até de outra religião diferente da nossa (JOÃO MOREIRA, 2018).

Depois disso, seu filho, Neto, se recorda de uma outra história que passou por ali e diz ao pai:

- Ei pai, conte *pra* ele sobre o Chico pinheiro.
- Ah sim, é mermo.

Daí são João me pergunta:

- Chico Pinheiro, conhece?

- Conheço. E os filhos dele também. Chico Pinheiro é bem famoso lá na cidade (risos).

O tal Chico Pinheiro é um empresário local do ramo de construção civil, muito conhecido pela fama de valente na sede do município. São João então relata o acontecido:

Chico Pinheiro *tava* trabalhando *pra* levar mercadoria aí *pra* PRETOBRAS, no Coari Grande, *né?* Aí ele foi e acertou uma das *balsa* dele com o cara, *né?* Ele deu umas *cinco viage* mais ou menos, *num* foi? Aí o cara disse: ‘Chico, eu vou lá em Manaus pegar o dinheiro *pra* pagar os *frete* da *balsa*...’. *Tá* bom, *né?* Aí foi *pra* lá... e até disse o dia que ele ia voltar, mas eu não me lembro. Aí são Chico há de esperar esse cara, há de esperar o cara lá, *danado*.... Aí são Chico disse só *pra* ele: ‘Eu vou te pegar em Manaus...’. Ele me contando, bem na beira desse barranco aí. “São Moreira, vou encapotar o *revove* eu vou atrás dele, e aonde eu encontrar ele, eu *vô* dá-lhe uma balada no meio dos *peito*, que é *pra* ele largar de ser bandido e nunca mais enganar um *homí*. Foi *pra* Manaus e bolou, bolou por lá e nada. Voltou de novo, aí teve por aí, foi quando ele fez uma promessa *pro* ‘Corpo Santo’ e voltou *pra* Manaus de novo. Como foi que ele falou meu Deus do céu, que eu *tô* esquecido? Ah sim, foi assim: ‘Meu ‘Corpo Santo’, se o senhor fizer com que esse cara me pagasse pelo *meno* a metade, eu ia acender uma libra, uma caixa de vela *pro* *sinhô*’. Aí ele disse que chegou de *viage* e faltou *num* sei o quê na casa dele, aí disse: ‘Mulher, eu vou lá em Manaus, rapidinho. Vou hoje e amanhã subo de novo’. Daí, quando ele saiu *pra* ir *numa* loja assim, o cara bateu no ombro dele: ‘Ei Chico!’. Era o bendito cara, *né?* ‘*Porra*, Chico *mermão*... Chico *bora* ali? *Bora* que agora vai dá *pra* *mim* te pagar.’. Diz ele que deu raiva ainda, e pensou assim: ‘*Num* é *pussive!*’. Disse que só fez atravessar assim *pro* cantinho e puxou o cheque e disse: ‘Chico, tá aqui *mermão*, teus cinco mil, me desculpe, eu só não te paguei porque não tinha dado. Mas *tá* aqui *mermão*, carimbado, vá no banco e tire seu dinheiro’. Diz ele que suspirou e disse: ‘Meu Deus! ... *Né* que esse ‘Corpo Santo’ é poderoso *mermo!*?’ Aí subiu de Manaus e veio *pra* cá, *né?* Quando ele chega *em* Coari, já tinha uma *viage* *pra* ele ir *pro* Coari Grande, aí ele só fez pular na *balsa* e *tirou* *pro* Coari Grande. Ele gostava de ler a bíblia, assim de noite, *né*, aí foi. Tomou banho, jantou, foi *pro* camarote, pegou a bíblia e foi ler, *né?* Deu aquela vontade de cochilar, ele foi, pegou a bíblia botou no *peito* e cochilou. Aí o cara chegou na beira da cama e disse: ‘Ei, Chico, promessa é dívida, hein! Aí ele olhou assim e disse: “*Égua*, mas ninguém tá aqui’. Ele *num* viu a pessoa, ele disse que o pensamento dele veio certinho no ‘Corpo Santo’. Daí ele pensou: “Meu Deus, *tô* sendo cobrado”. No outro dia ele deixou a *balsa* lá, pulou no *rebocadorzinho* e *tirou*, *né?* Chegou *em* Coari, comprou a vela, a caixa de vela e foguete, pegou a mulher e embarcou. Chegou aqui era umas onze *hora* da noite. *Tava* uma *friaaage*... Ele chegou aqui pedindo um *prático* *pra* levar ele lá. ‘São Moreira, me arrume um *prático* que eu vou hoje *mermo* ainda’. Essa história é recente,

foi um dia desse aí. Nós já *tava* aqui no Uruburetama. Aí foi depois que ele voltou de lá que ele me contou esses *detalhe* que eu *tô* contando *pra* você agora. O *homi tava impressionadinho!* Ainda falou assim: ‘Seu Moreira, o santo é bom *mermo*, mas também gosta de cobrar o cara, *né?*’ (risos). Foi nessa hora que ele começou a me contar o que falaram *pra* ele na beira da cama... (JOÃO MOREIRA, 2018).

São João adverte que há muitos mistérios envolvidos no poder simbólico do “Corpo Santo”, e, que nem ele e nem seus pares saberiam dissertar 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 tem uma crença pagã e que vivem no pecado, adorando um santo falso. “Eu mesmo nunca ouvi esse tipo de comentário. Quem me fala são meus *menino* quando vão lá *pra* Coari, e às vezes algum conhecido daqui, *né?* ”, esclareceu.

Nesta hora, sua esposa intervém na conversa, e acrescenta: “Quando aparece esse tipo de conversa aqui em casa, mesmo quando nós ainda *tava* lá na Terra Preta, a gente sempre fala pro pessoal deixar isso *pra* lá porque nem vale a pena. A gente fica aqui com a nossa crença. E pronto”, narrou dona Joana. São João reitera que ele nunca teve diretamente algum tipo de problema com a igreja católica ou qualquer outra denominação religiosa por causa da religiosidade popular da sua comunidade. Mas garante que se algum dia alguma igreja quiser interferir na cultura sócio religiosa de sua gente, ele brigará até o fim para garantir seu direito de expressividade religiosa conservado por tantos anos.

Se algum dia esse pessoal quiser se meter aqui, como já quiseram lá no passado, no tempo da minha mãe, nós *vamo* 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’ *pra* nós é uma coisa boa e nós não prejudica ninguém, entendeu? Ninguém é obrigado a acreditar. Acredita quem quiser, *né?* Agora, se chegarem aqui querendo mexer lá, derrubar nossa capela *pra* fazer igreja lá ou só *pra* querer acabar mesmo, eu lhe garanto que a coisa *num* vai *dá* muito certo não, olha... qualquer pessoa é bem recebida aqui, não tem problema. Agora, tem que chegar com respeito, *né?* (JOÃO MOREIRA, 2018).

Mudo de assunto e pergunto:

- E sobre aquele dinheiro deixado na sepultura do “Corpo Santo” são 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, mais eu não sei quem *é* as *pessoa...* Sei bem *mermão*, é que aquele dinheiro derrete, acredita nisso? O papel derrete. Minha mãe e meu pai é que contava que já teve até gente que morreu, assim, do nada, só por causa disso.

E já aproveita para contar mais uma de suas experiências relacionadas ao “Corpo Santo”:

- Lá tinha um vidro com tampa, *né?* Aí nós *tampemo, pegamo* assim o dinheiro, solto, só aquela massa assim, podre, podre, podre, podre, podre... Agora moeda fica porreta, *né?* Se o cara pudesse assim investir em outras *coisa, né?* Mas num pode, *né?* É promessa do pessoal *pro santo*.

Os dois casos de que são João se refere são os seguintes: um certo pescador (de fora do lago do Mamiá) que foi até a capela pedir uma boa pescaria ao “Corpo Santo” e aproveitou para se apropriar de uma certa quantia em dinheiro que encontrou junto à catacumba. Quando foi retirar sua malhadeira, foi surpreendido com um ataque de jacaré que resultou na amputação de uma de suas pernas. O outro caso é de um certo morador da comunidade do Laranjal (no próprio Mamiá) que estava com mais dois amigos caçando na região e resolveu parar na capela com o único objetivo de recolher algum dinheiro do túmulo. De acordo com são João, o sujeito teve uma febre tão grande que nem conseguiu dormir à noite. E no dia seguinte, pediu a alguém que devolvesse o dinheiro à capela. A partir daí, recobrou a saúde.

Já não estávamos mais gravando. São João me mostrava a sua nova comunidade num fim de tarde bastante ventilado. Seu filho Neto também nos acompanhava. E foi dele que ouvi mais uma história intrigante envolvendo o “Corpo Santo”. Quando avistamos as dez cabeças de gado que sua família cria, Neto lembrou de uma tal vaca de nome Domitila que havia sumido há quase um ano e todos já estavam conformados de que a haviam roubado e nunca mais a viriam. Ele conta que, certo dia, sua mãe, que tinha grande apreço pelo animal, disse: “Como não pensei nisso antes!?”, e então, fez um pedido ao “Corpo Santo” para que sua vaquinha de estimação retornasse para casa. Segundo Neto, a vaca reapareceu sã e salva cerca de duas semanas antes da minha chegada.

A crença no “Corpo Santo” não é unanimidade na comunidade São José do Uruburetama. Durante minha pequena incursão na comunidade com os 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 sêo João, afinal, poderia ser nada de mais, uma vez que a comunidade não possui energia elétrica (apenas os Moreira tem gerador de energia). Mas já no retorno, lá pelas seis da tarde, observei que apenas algumas casas colocavam as velas. Enfim, perguntei a sêo 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 *casa* que tem a vela acesa na frente *representa* os devotos no “Corpo Santo”.

Ele explica que quando sua família deixou a comunidade Terra Preta, outras famílias também se mudaram para o Uruburetama. E com elas vieram também os costumes. Outras famílias do Uruburetama, também crentes no “Corpo Santo”, já praticavam o mesmo gesto. Além da vela na sacada, instrumentos como a fita branca de pano também identificam 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, mas sim, com uma representatividade simbólica que indica pertença e respeito ao sagrado. “É uma forma da gente dizer ou mostrar *pras pessoa* que ali mora um devoto dele, *né?* E o próprio Jesus Cristo disse, *né?* Eu sou a luz do mundo. Então é seguindo isso também, *né?* Quer dizer, é nossa maneira de falar *pra* Deus que a gente quer manter ele perto de nós”, dissertou.

Os devotos acendem a vela no final da tarde, às 17h:30min 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 sêo João, por exemplo, essa tarefa é de dona Joana, que sempre que acorda à noite vai à varanda acender uma vela nova. No dia seguinte, deixamos a comunidade por volta de 05h:30min da manhã, e foi impossível não notar ao longe as velas solitárias e vagaluminosas de São José do Uruburetama.

JOAQUINA DA SILVA

Dona Joaquina Cordeiro da Silva tem 68 anos. Também é ex moradora de Terra Preta. Hoje, mora na comunidade São Francisco do Laranjal com o segundo marido (o primeiro faleceu). 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 (no momento, com problemas mecânicos) e um motor rabeta de 4,5 hp.

Segundo dona Joaquina, seu companheiro é sujeito vergonhoso e orgulhoso. Ela se refere assim ao marido pelo fato de o mesmo não gostar de emprestar material de pesca dos vizinhos (malhadeira, tarrafa, anzol, linha, etc.). “Eles dão maninho, ninguém é ruim aqui não. Ele já serrou madeira de graça *prum* monte de gente aqui e sempre ajuda nos *mutirão* da comunidade. Não custava nada, né?”, explica.

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.

Assim como em algumas comunidades da região, no Laranjal, existe uma mercearia. Atualmente, os ribeirinhos da zona rural de Coari não levam uma vida 100% orgânica. Vez ou outra, é necessário fazer dinheiro e ir à cidade (quando não tem comércio por perto) comprar produtos industrializados (de limpeza, alimentícios e de higiene). Dona Joaquina confessou em voz baixa que não reclama sua condição aos seus filhos da cidade. Por um instante, parece resignada com sua realidade e decepcionada com os seus. Ainda assim, é com um sorriso que ela destila uma crítica: “são eles é que tem que fazer a parte deles, né? ”. Na sequência, a devota se afasta de mim e muda rapidamente de assunto quando percebe a filha se aproximando.

O caso de dona Joaquina é mais um contraste (já observado por mim pessoalmente e ao consultar a literatura regional sobre outras regiões) em meio a diversas contradições nos ambientes amazônicos que dificultam a formulação de um conceito fechado e definitivo sobre o modo de vida dos seus povos tradicionais e ambiguidades da complexa conjuntura ecossistêmica desta imensa região multicultural. Em aspecto geral, é leviano afirmar que as condições de vida dos ribeirinhos da Amazônia são as melhores possíveis. Mas também é leviano afirmar que os ribeirinhos habitam um “inferno verde”, em condições de sobrevivência insalubres. É mais coerente pensarmos que, de uma forma quase mágica, há um

equilíbrio nessas relações. Tão contraditório quanto eficiente. Em uma região jamais revelada e compreendida em sua plenitude.

As políticas públicas governamentais de transferência de renda tem influenciado bastante a rotina das comunidades ribeirinhas e sua dinâmica socioeconômica. Isso fica evidente na avaliação empírica que dona Joaquina faz ao tentar justificar (ao menos em parte) sua dificuldade de manter sua casa abastecida de comida. Uma vez que até mesmo para pescar e caçar é preciso ter as ferramentas específicas, e todo o material de caça e pesca (com exceção do motor rabeta) que tinham, seu marido teve que vender para poder construir sua casa nova na transição de Terra Preta para o Laranjal. E é dentro deste contexto que se assenta a reflexão socioeconômica de dona Joaquina:

Maninho, é só você vê. Dê uma volta mais tarde por essa comunidade e vá pedindo *pro* pessoal te mostrar a plantação deles!? Você vai ver uma ou duas, de toda certeza! A maioria do pessoal aqui recebe esse bolsa família e outras coisa. Eles nem *planta* mais, já sabe que tem ali um dinheirinho certo no final do mês, *né?* Um ou outro é que ainda faz o seu roçado, mas agora é mais *pra* consumo próprio *mermo*. É meu colega, *tô* te falando...assim *mermo* é lá no Juçara, onde mora o resto dos meus *parente* (JOAQUINA DA SILVA, 2018).

Chegamos ao Laranjal perto da hora do almoço. Era notório que a comida da casa não seria suficiente para todos, mas o convite para o almoço foi a primeira coisa que dona Joaquina fez quando nos viu chegando. “Opa, que visita boa (risos)! Chegou bem na hora do almoço. *Sentam* aí que eu vou já preparar um peixinho *pra* nós”, disse, mostrando uma bandeja com quatro peixes e apressando o passo para a cozinha. O termo “visita boa” utilizado por ela, diz respeito a intimidade que já temos (ela e eu). Dona Joaquina é amiga da minha família há muitos anos e, desde a minha infância, já nos encontramos várias vezes na zona rural e/ou na cidade.

Bom, pedi a Genivaldo que retornasse ao nosso bote e trouxesse parte da nossa comida estocada para compartilhar com a família de dona Joaquina. Arlene não titubeou em aceitar, e logo foi ajudar a mãe a preparar nossa refeição. Durante o preparo da comida e sua degustação, conversamos apenas sobre trivialidades, perguntamos mutuamente sobre membros de nossas famílias e ela falou um pouco sobre histórias da juventude dos meus pais que eu ainda não conhecia, enfim... Apenas após um longo descanso em nossas redes depois do almoço, é que falamos sobre a sua experiência com o “Corpo Santo”.

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 quinze 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 né? Que tava doente a minha mãe. Daí nós fomos lá no ‘Corpo Santo’ fazer uma promessa pra tentar conseguir uma graça, né? Foi minha mãe *mermo* que fez a promessa. Ela tinha umas *dor* nas *perna*, e assim os *braço* dela [demonstra], querendo perder o tato, *né?* Dos *braço* e das *perna*. Aí graças a Deus ela morreu, mas morreu de outra doença, *né?* Essa doença que ela sentia, ela *num* morreu não! Ela fez *cum* muita fé mesmo e alcançou o milagre.

Depois de alcançar a cura, a mãe de dona Joaquina passou a ir toda sexta-feira ao “Corpo Santo” acender uma libra de vela 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 *passamo* a ter mais fé ainda no ‘Corpo Santo’, né? Até hoje”, explica Joaquina. E conclui dizendo que nunca mais ela e os irmãos fizeram outra promessa ao “Corpo Santo”, mas garante que “se for preciso a gente faz, né? Porque o bicho é milagroso *mermo!*”.

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, tudo foram *levado* lá [no ‘Corpo Santo’] quando nasceram. E dos meus *irmão* também. Só tem um do meu irmão que não foi levado lá, mas porque não deu *mermo*. *Né mãe?* ”, pergunta à dona Joaquina, que confirma: “*hurrum*”... 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.

Dona Joaquina conta que quando era mais nova sentia o cheiro de rosas no local da sepultura do “Corpo Santo”, quando ia até lá com os seus pais. Mas, depois de uns anos

passou a não sentir mais nada. “Mas até hoje tem gente que diz que sente, sabia? Pode perguntar”, ressaltou.

Eu ouvia meu pai dizer assim pra minha mãe: - Olha só aí, quando a gente chega aqui, essas *folha* que cai, esses *mato*, parece assim que tem uma pessoa que varre, *né*, que *alimpa*? Mas *num* era, meu filho. É porque era um mistério mermo. Tudo acontece ali, coisas que as *pessoa* às vezes *num* entende e *num* acredita. Tem muita gente que *num* acredita, sabia? Até aqui do Mamiá *mermo*. Mas esses como nós que *morava* lá *mermo*, respeita muito aquilo lá. O ‘Corpo Santo’ pra gente é um protetor divino. A gente pede pra ele e ele fala por nós lá com Deus *né*? Eu digo que é assim... (JOAQUINA DA 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, são 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 *cumpade* Ciriá *sintiu* uma dor no peito muito forte, *né*? Ela já *tava*... *Num* tinha condições de andar mais... Aí ela fez esse voto cum Deus e com o ‘Corpo Santo’. *Pra* você ter uma ideia, ela *num* conseguia nem levantar da rede, meu filho. Já tinha ido *pro* hospital duas vezes, que o Juçara é perto da cidade *né*? E sempre voltava, tomava remédio, mas não melhorava (JOAQUINA DA 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.

Ela narra um certo episódio que ocorreu com seu marido há alguns anos. Certa vez, um contratante de Coari fechou negócio com Vanildo para serrar uma certa quantidade de

madeira para ele no lago do Mamiá, do tipo miratoá, muito utilizada na região para a construção de embarcações de pequeno e médio porte, como canoas e batelões. Acontece que, quando Vanildo já havia começado o serviço e já tinha algumas madeiras serradas, o tal contratante enviou um mensageiro para comunicar ao marido de dona Joaquina que o mesmo estava cancelando o negócio. E o tal sujeito nem sequer pagou pelas despesas que o serrador já tinha feito para desempenhar o trabalho na mata.

Ela lembra, ainda com um pouco de raiva, que deram uma desculpa qualquer (ela tenta por um instante, mas não consegue se lembrar precisamente) para seu marido. Algumas semanas depois é que uma conhecida sua, que estava de passagem por Terra Preta, contou-lhe a verdade sobre o caso. A tal conhecida disse que seu marido ouviu no mercado do município o sujeito que contratou o serviço comentar o real motivo da desistência. Na ocasião, ele estava perguntando de outra pessoa se conhecia um bom serrador, porque o que haviam indicado para ele era um macumbeiro, e ele não gostava desse tipo de gente.

6.1.2 Análise dialógica

6.1.2.1 *Linhas gerais*

Já vimos que a história do ser humano na Amazônia é marcada por silêncios e ausências que acentuam a sua relativa invisibilidade e/ou marginalização, e encobrem os traços e características das identidades dos povos amazônicos, que, segundo Witkoski (2007), é configurada por complexas ambiguidades.

Para uma análise consistente e verossímil do fenômeno “Corpo Santo” é necessário estar atento às percepções e representações do ambiente, tanto às suas (de pesquisador) quanto às dos sujeitos da pesquisa. Foi fundamental para mim perceber isso durante a etapa de campo do trabalho. Seria difícil buscar uma compreensão plural, polifônica e multifocal deste fenômeno se tivessem sido aplicadas sobre ele as diretrizes subjetivas do pensamento colonizado sobre a região amazônica e seus povos tradicionais.

E especialmente por esta razão é que se optou por conjugar ponderações de pensadores de diferentes áreas do saber, mas que, contudo, encontram-se em corroboração com o dialogismo bakhtiniano que foi a base teórica escolhida para analisar os discursos de experiência humana envolvidos no contexto socioambiental e religioso do fenômeno “Corpo Santo”, a partir de suas expressividades sócio comunicacionais. Portanto, esta análise

discursiva se assenta em dois pilares: as percepções e as representações. Que, por conseguinte, desnudam a produção de sentido embutida nos discursos carregados de influências comunicativas da vivência socioambiental.

Para Santaella (2011) a percepção é um processo sensorio e cognitivo que se dá na interação entre os sujeitos e os estímulos do ambiente, assim, a partir de impressões e sensações captadas pelos sentidos orgânicos (tátil, visual, sonoro, olfativo, gustativo e, dependendo das formas de relação dos sujeitos com o universo, podendo ser extrassensorial, sinestésico, espiritual), o sistema psíquico conduz tais estímulos ao nível da consciência conferindo-lhes sentido, significado.

Portanto, a percepção é um processo comunicacional, já que trata de uma informação transmitida, recebida, processada, decodificada e apreendida. Esta ação desdobra-se diferentemente em cada sujeito, mas ocorre em fluxo contínuo por meio de sinais, memórias e metamorfoses compreensivas, encarregadas de selecionar e organizar as informações interpretadas. Tal qual podemos observar nas narrativas anteriores dos personagens selecionados. Seus discursos são carregados de experiência contada (conhecimento oral repassado pelos antepassados) e vivida (situações experimentadas no plano físico e simbólico de sua existência).

Neste contexto, a representação é a materialização da percepção e pode se expressar materialmente em diferentes linguagens (no caso dos crentes no “Corpo Santo”, por meio dos ex-votos, vela, cantiga, fita branca, costumes, contos, gestos...) ou mesmo mentalmente, elaboradas individualmente ou no imaginário social, fazendo do ambiente uma construção sistemática das relações entre o concreto e o simbólico, o objetivo e o subjetivo, o fato e a percepção, o individual e o coletivo.

Na comunidade Terra Preta, as práticas socioculturais, políticas, econômicas, religiosas, estão interligadas, constituindo símbolos, significados e representações sociais do mundo, com base nos saberes tradicionais. Os comunitários se apropriam da realidade exterior de forma objetiva e subjetiva, revelando suas percepções nas experiências da diversidade do cotidiano e na afirmação da identidade como forma de representar ou simbolizar o (seu) mundo. O “Corpo Santo” é a faceta simbólica mais representativa e impactante do cabedal oral identitário de toda a região do lago do Mamiá.

Para Bakhtin, todos os nossos discursos são baseados nos discursos do outro. Com uns concordamos, e de outros nos afastamos. Dentro dessa premissa, não existe aquela história de “na minha opinião”, pois no dialogismo todo o discurso é construído de uma interação de sentidos. Nosso discurso está sempre carregado de outros discursos, anteriores ao nosso. De

coisas que ouvimos e/ou apreendemos baseadas na confluência de interesses que mais produzem sentido para cada um de nós, frente a concepção de mundo que cada um possui e (re) formula com a experiência vivida no tecido social. São os discursos que orquestram e enquadram as percepções e representações que construímos dos fenômenos que constituem o mundo, o nosso mundo.

A partir disso, foram elencados abaixo os elementos significantes de maior relevância (na minha avaliação) extraídos das percepções e representações contidas nos discursos dos colaboradores entrevistados e nas percepções observacionais deste pesquisador.

6.1.2.2 Comunidade

No imaginário ribeirinho, o termo “comunidade” é estabelecido dentro de uma concepção solidária (comum + unidade). Para eles (os ribeirinhos), desde os seus antepassados, as comunidades eram constituídas, naturalmente, baseadas no nomadismo e nas relações de parentesco, exatamente como o faziam seus ascendentes indígenas. Quando uma ou mais famílias saíam de seu território (quase sempre em função do rigor da cheia ou da seca), estas se assentavam em outros locais minimamente habitáveis para recomeçar sua vida, e isso ocorria em regime de cooperação mútua e sem rígidas deliberações de posse.

Hoje, aliando minha experiência amazônica à prática de campo desta pesquisa, afirmo com clareza que ainda persistem partes desses traços. A maioria das comunidades rurais do município de Coari é formada pela descendência de uma família. Quase todos os comunitários tem relação parental. Contudo, na conjuntura sociopolítica capitalista atual, o termo “comunidade” ganhou contornos estratégicos para se encaixar na estrutura funcional do Poder Executivo dos municípios. Por exemplo, para a prefeitura de Coari, só é considerada comunidade aquela que for formada, por no mínimo, oito famílias. Isso mantém a ‘ordem’ e os ajuda a direcionar as políticas públicas a esses locais (ou pelo menos deveria).

Se não tiver o número mínimo de famílias exigido, o lugar é considerado “localidade” e é subordinado à comunidade mais próxima para se inserir nos programas sociais dos governos Municipal, Estadual e Federal. Quando isso ocorre, acontece um fenômeno político chamado nucleamento. A partir daí as localidades nucleadas devem levar seus filhos à comunidade polo para ter acesso à escola, levar pessoas aos centros sociais e/ou comunitários de saúde (algumas comunidades polo possuem UBS) quando alguém adoece e também para a igreja para se congregar e professar coletivamente sua fé.

O mesmo termo (comunidade) pode exercer outro tipo de figuração em outras regiões do Brasil. Vejamos o exemplo do Estado do Rio de Janeiro: também por motivações políticas estratégicas, trocou-se o nome “favela” por “comunidade”. Um projeto de governo visando apaziguar a atmosfera criminosa dos morros do Rio, a fim de criar clima e contexto favoráveis à implantação das UPAs (Unidade de Polícia Pacificadora), de modo a transmitir a ideia de paz e segurança aos moradores dessas zonas periféricas e aos turistas que visitam a “cidade maravilhosa”.

Diferentemente do Rio, o termo comunidade aplicado nas zonas rurais do Estado do Amazonas foi forjado pelos próprios ribeirinhos, a partir de um traço de sua identidade social, a solidariedade, e de sua identidade sócio histórica (nomadismo e trabalho cooperativo). Mesmo sendo flexionado pela organização social hegemônica, em sua essência ontológica e etimológica, o termo se manteve vivo em sua natureza plena e integral no entendimento dos ribeirinhos.

Matos (2016) reforça que o ambiente natural e sociocultural também propicia as ações colaborativas, que são frequentes no interior da Amazônia. Os mutirões, chamados de ajuri e/ou puxirum, por exemplo, são promovidos para beneficiar uma família ou grupos, que depois retribuem o auxílio promovendo outro mutirão e assim sucessivamente. O puxirum pode ser voltado para limpeza de áreas para o roçado, plantio, colheita, construção ou deslocamento de moradias, entre outras atividades que fortalecem os laços afetivos e consolida o espírito comunitário.

Apesar de também já ter visto (por vivência cabocla na zona rural) os mutirões, durante os quinze dias de convivência na região do Lago do Mamiá, não presenciei nenhum. Pelo menos igual a conjuntura supracitada em alusão à pesquisa do professor Gláucio Campos de Matos. No entanto, acompanhei uma atividade colaborativa semelhante que segue a mesma lógica. Certo dia, certo dia, na comunidade Jacaré (onde também existe devotos do “Corpo Santo”, ex-moradores de Terra Preta) um grupo composto por seis homens adultos e uma criança (de 12 anos aproximadamente) reuniu-se para pescar e caçar. A atividade durou dois dias e foi bem-sucedida, ao menos no quesito pesca, isto porque a caçada foi um fiasco. Na volta para casa, os peixes foram divididos entre as três famílias dos tripulantes. E ainda sobrou peixe para doar a outros que nem sequer contribuíram para a viagem.

O que para eles parecia apenas mais uma empreitada de trabalho, para mim, era uma aventura nostálgica. Tanto que, nesses dois dias, mesmo tendo levado meu caderno de anotações não escrevi sequer uma linha, no entanto, a memória atenta deu conta de me

conduzir a estas linhas. Mas foi algo tão valorativo que, lá pelas tantas, notei uma coisa intrigante (em relação ao “Corpo Santo”) e indaguei um dos pescadores:

- Ei, vocês não vivem dizendo que se alguém fizer um pedido ao “Corpo Santo” ele atende e retribui com boa caça e boa pesca? Na saída *cê* fez um pedido *pra* todo mundo ouvir e não aconteceu nada. Estamos voltando *pra* casa com muito peixe, mas sem nenhuma caça. Vocês não gastaram sequer um cartucho, porque não apareceu nada.

Quando mal terminei de concluir minha cisma, eis que um outro (em meio a risos de todos, inclusive do curumim), me interpela de bate-pronto, como se quisesse ser o primeiríssimo a me esclarecer o fato, dizendo:

- O *sinhô* sabe o que é? É que ele não fez como deve ser feito. Nosso pai, nossa mãe, nosso avô, todos eles sempre falaram assim *pra* gente; que todo pedido e toda promessa *pro* “Corpo Santo” tem que ser feito lá em frente do lugar dele (que hoje tem a capela *nê?*), senão não vale, entendeu?

No discurso do pescador que me responde esclarecendo a questão, nota-se que ele faz uma pergunta e ele mesmo responde, sem esperar minha réplica. É um recurso linguístico que ele utiliza para chamar a minha atenção para algo muito importante que vai ser dito. Eu confrontei o discurso (geral) deles, e naquele momento, ele precisa se justificar de forma definitiva. Ou seja, em termos bakhtinianos, ele entra em “polêmica velada” com seu interlocutor (eu) para transformar a verdade dele em verdade única e dificultar minha réplica.

Sendo assim, o que eu contesto não vale, porque a pessoa (o primeiro pescador) não fez o pedido adequadamente. Além disso, meu interlocutor também faz uma avaliação, ou seja, apesar do aprendido na interação com outros sujeitos, os parênteses observados na fala expressam um incômodo, porque a capela já está trazendo um elemento diferente, algo mais de acordo com a cultura hegemônica (apesar de ter sido construída pelos comunitários e esta capela não ser uma igreja). Por isso ele utiliza o “*nê?*”, esperando a minha concordância. Mas não com a existência da capela, que é fato dado, mas com o fato de isso ainda valer para a adoração do “Corpo Santo”.

Ao final ele diz “entendeu”? Isso é um recurso discursivo que demonstra o domínio do assunto, por parte do interlocutor. Neste contexto de sentidos, ele é quase um professor. Ele tem o conhecimento (oral), resta a mim, portanto, aceitar. Sendo assim, ele tira de mim qualquer possibilidade de réplica. Minha pergunta confrontou a tradição oral deles e sua forma de se comunicar com seu ente sagrado. A partir disso, essa foi a maneira que o pescador encontrou para desacreditar o meu discurso e validar o dele.

E ali tive mais uma prova de que o conhecimento oral continua valendo para aquela gente. Naturalmente, o ocorrido poderia ser apenas obra do acaso, um evento circunstancial. Todavia, também convém considerar o fato de que isto seja o pleno exercício da simbologia mítica do legado oral dessas pessoas, constatando da forma mais corriqueira possível a eficácia do simbólico na sua vida prática. Evidenciada pela religiosidade popular da crença no “Corpo Santo”.

6.1.2.3 Oração

Conceitualmente, a oração pode ser compreendida como uma ação comunicativa individual ou coletiva. Habita nos campos da religião e da religiosidade como um instrumento de comunicação dinâmico e linguagem diversificada (falada, sonora, escrita...). Para Mauss (2005, p. 245), “[...] a oração é social não somente por seu conteúdo, mas ainda por sua forma. Suas formas são de origem exclusivamente social”.

Com base na apuração de campo desta pesquisa, afirmo que de fato, a oração pode ser social, mas não “exclusivamente”. Para Mauss (2005) a oração não existe fora de um ritual, de um plano deliberadamente coletivo. E define o ritual como “[...] uma linguagem convencional pela qual se exprime de maneira imperfeita, o jogo de imagens, e dos sentimentos íntimos, ele se torna, para nós, a própria realidade” (p. 251). Ora, podemos concordar que se o centro da discussão for religião, todo o ato de oração deve ser coletivo, social, porque o rito a define. Em termos de religião, o gesto de oração é metodológico, obrigatoriamente litúrgico, pois compõe uma estrutura estabelecida com normas e dogmas imutáveis.

Todavia, se estamos falando de religiosidade popular, essas regras ritualísticas (embora possa existir relativamente ritos na esfera popular da religião) não imperam com absolutismo dogmático. E, portanto, a concepção de oração ganha outros contornos. No contexto da religiosidade popular que mantém a crença no “Corpo Santo”, a oração também é uma linguagem que tem uma meta e um efeito, e que age exprimindo sentimentos e ideias por meio de várias formas de expressividade linguísticas.

Aqui, a oração é mais pessoal (individual) do que coletiva. Mesmo quando se reuniam às quartas-feiras para orar (ou rezar como eles dizem) fazendo pedidos ou agradecendo ao “Corpo Santo”, o faziam em silêncio e de forma individual. Nunca houve entre os comunitários de Terra Preta (e região) crentes no “Corpo Santo”, um roteiro exato de orações (ou rezas) a seguir, tal qual nas missas católicas e cultos de denominações protestantes.

A afirmação católica (defendida pelos comunitários de Terra Preta) explica alguns desses procedimentos. O termo “orar” é identitário na religião. Define o crente protestante, que o quanto pode, diverge sua ritualística erudita de adoração a dos crentes católicos. Do mesmo modo, durante os momentos de oração do culto protestante, os fiéis (embora coletivamente) o fazem em alto e bom som proferindo seus pedidos individuais. O pastor apenas dá o tema da oração em momentos convencionalmente pré-estabelecidos.

Da mesma forma, o protestante faz cultos e não missas. Sendo assim, em relativa analogia ao catolicismo, os crentes no “Corpo Santo” utilizam o termo “rezar” (em vez de orar). E nas missas, há dois momentos de rezar determinados pelo padre: quando ele segue a liturgia do seu boletim com as rezas pré-estabelecidas para refletir o evangelho do dia (ele fala e pede que os fiéis repitam), e em outro momento, ele dá o tema e todos rezam na sua intimidade (e em silêncio). É o momento dos agradecimentos e pedidos pessoais para Deus.

Para os crentes no “Corpo Santo”, a oração ou reza é a materialização do elo com o sagrado. É a forma mais elementar e eficaz de estabelecer uma linha direta de comunicação com o santo (o “Corpo Santo”). Os ex-votos neste contexto, também são uma forma de oração. No ato de cumprimento de um ex-voto, os comunitários de Terra Preta (participantes e/ou observados nesta pesquisa) crentes no “Corpo Santo” não praticam nenhum ato de fala. Apenas cumprem o gesto prometido, fazem o sinal da cruz (tocam com os dedos o centro da testa, o umbigo, e os ombros esquerdo e direito) e vão embora.

6.1.2.4 Memória

Nesse sentido, no momento em que os sujeitos (comunitários) acionam memórias reformulam histórias e afirmam sua identidade perante os outros. Uma sistemática de recriação, reflexão e compartilhamento. Portanto, o processo de lembrar é um elemento importante na História Oral e também possibilita ampliar sentidos e ter outras camadas de compreensão sobre fatos históricos, acontecimentos envolvendo determinados personagens, sejam eles considerados vultos da história ou figuras anônimas.

Quando se faz uma análise desse tipo de narrativa, é preciso observar que a oralidade quando é codificada para a linguagem escrita, possivelmente, cristaliza a realidade narrada e muda a dinâmica de sua essência. Por isso, a análise sobre os registros da oralidade não deve se ater apenas ao método de produção e transposição do oral para o escrito, mas deve também levar em consideração as condições de sua produção, a ambiência e seus processos subjetivos.

Foi possível perceber que no momento das entrevistas em profundidade (mesmo eu já tendo alguma intimidade com os colaboradores) sua postura natural mudava, afinal, a presença do equipamento de gravação sempre afeta, de certa maneira, o comportamento das pessoas. Sendo assim, foi inevitável não notar as variantes que este aparato condiciona aos discursos. Uns ficaram um pouco tímidos, e mesmo sem saber do que se tratava percebi que faltava alguma informação complementar em algumas falas, que pela novidade do evento da entrevista, escapavam à sua memória. Mas que em outro momento (conversas do cotidiano informal) essas informações surgiam e preenchiam sua narrativa quando juntado aos outros fragmentos discursivos captados.

Comunidade, oração e memória são os três elementos formadores que estão impregnados nos discursos dos devotos do “Corpo Santo”, e aparecem de forma implícita e explícita em suas narrativas. De forma linear ou não, individual ou coletivamente, suas experiências vividas se aproximam e se assemelham, pois, compartilham praticamente das mesmas percepções e representações a respeito do fenômeno sócio religioso que os sustenta na fé frente a complicada e admirável vivência ribeirinha. Afinal, é isso que a oralidade faz; garante a conservação das tradições dos povos e a essência da sua identidade folclórica e cultural em todos os aspectos.

Os ribeirinhos do lago do Mamiá acompanham o quanto podem os avanços da vida moderna, mas não como uma fixação, algo que eles estabeleçam como meta. O abstrato sentimento de posse que o capitalismo produz nas sociedades industrializadas não chega com força aos habitantes do Mamiá devotos do “Corpo Santo”. Nesta região distante e “esquecida” pelas ações governamentais de “modernização” das áreas rurais (é o que a prefeitura de Coari vem fazendo nas comunidades próximas da cidade) eles aprenderam com seus pais e avós que a melhor saída para se manterem firmes e fortes dentro da sua realidade e com certa autonomia, é fé.

Uma fé que foi premiada com a aparição do “Corpo Santo”. Uma espécie de “presente de Deus” à comunidade Terra Preta e região. Como se o criador tivesse encontrado uma saída para corrigir todos os golpes do destino que esta gente enfrenta por conta da marginalização social e religiosa que sofre. A existência quase messiânica do “Corpo Santo” e sua eficácia simbólica (o que se pede dele, ele cumpre) fortalece os comunitários de tal maneira que dificilmente se encontra um caboclo ribeirinho daquelas paragens que fica se lamentando da vida ou reclamando da sua condição. Mesmo os mais jovens.

Naturalmente, há dificuldades, como relatou dona Joaquina por exemplo, mas ainda assim, não reclamam do santo (a) ou mesmo da falta de assistência (especialmente de saúde

ou emprego) por parte da prefeitura. Pelo contrário, seus discursos estão sempre carregados de otimismo e esperança. Trata-se de um povo disposto ao trabalho e que conhece bem o lago do Mamiá e o que ele lhes pode oferecer. E, portanto, a única coisa que rogam ao sagrado é a boa saúde. O resto, como sentencia sêo Clovis, “é obrigação nossa correr atrás”.

CONSIDERAÇÕES

Por conta de tudo que já foi elencado é que classifico essa iniciativa de pesquisa como desafiadora e instigante, pois, a cultura de resistência dos comunitários de Terra Preta em torno da crença no “Corpo Santo” tem potencial pioneiro e pode ser um importante instrumento da memória coletiva da tradição daquele lugar e elemento emergente na formação de um novo pensamento social amazônico, quanto à cultura religiosa ribeirinha. Sua religiosidade popular.

Acredito ser salutar para um pesquisador da Comunicação e para os estudos amazônicos como um todo, desvendar e revelar a uma maioria desatenta de olhares científicos, o poder iminente que a expressividade comunicacional exerce sobre a vida das pessoas (aqui, especialmente, os ribeirinhos da comunidade Terra Preta) e como esse fator contribui para a formação identitária do grupo social aqui recortado, seu comportamento e sua cultura de modo geral.

O “Corpo Santo” desempenha papel importante na ecleticidade das representações culturais da região amazônica, e o aprofundamento científico sobre tal fenômeno, sobretudo, em uma região ribeirinha (território que se reconfigura constantemente em vários aspectos) representa uma contribuição importante para o fortalecimento dos estudos socioculturais e comunicacionais nesta região, e, principalmente, para a difusão do conhecimento amazônico sobre seu povo; sua capacidade de se comunicar e professar suas crenças por meio dos legados da oralidade, assim, portanto, resistindo às amarras das imposições sociais hegemônicas.

Estudos como este podem trazer à tona riquezas escondidas sobre o outro, uma vez que o olhar interdisciplinar valoriza questões importantes da vivência humana que muitas vezes passam despercebidas aos olhos da sociedade pós-moderna, sempre acelerada e especializada. Ao nos debruçarmos serenamente sobre as questões simbólicas (onde elas se apresentam? Como chegam às mentes das pessoas? O que elas representam e que mensagens produzem na coletividade?) estamos nos permitindo compreender o outro em vários níveis da existência, do mesmo modo que nos possibilita enxergar e reconhecer outras formas possíveis de sentir e viver as coisas do mundo, seus fenômenos.

Esta pesquisa não vislumbra apontar o certo ou errado ou polemizar conflitos de ordem religiosa, nem tampouco, desfilas narrativas apologéticas a determinado sistema de crenças ou grupo social. Contudo, o foco desta pesquisa concentra-se nas relações comunicacionais envolvidas na construção da identidade social dos moradores da comunidade rural Terra Preta em face da sua religiosidade popular. Os procedimentos e instrumentos comunicacionais de que essas pessoas se utilizam tão logo afetadas pelo fenômeno “Corpo

Santo” foi a essência deste percurso teórico/prático. Todavia, o presente estudo buscou não deixar pelo caminho as contingências ambientais e científicas envolvidas nesse processo. Porque é por meio dessas variantes que se estabelecem as inter-relações e produções de sentido nas trocas simbólicas.

Questões inerentes à Folkcomunicação não são pautas comuns na circulação da grande mídia nem nas rodas de conversa das populações das sociedades pós-modernas, apesar de estarem presentes de forma indissociável do convívio coletivo. Engendrar esses conhecimentos na agenda pública por meio do escoamento das produções acadêmicas interdisciplinares fortalece não só as pesquisas sociais como também o entendimento sobre o organismo da Comunicação e sua capacidade multifacetada frente à inter-relação com os fenômenos do mundo em todas as áreas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Posições do narrador no romance contemporâneo**. São Paulo: Abril, 1980. (Os Pensadores).
- ALBERTI, Verena. Fontes Orais: História dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Orais**. São Paulo: Contexto, 2005. p. 155-202.
- BAKHTIN, Mikhail. **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, Mikhail. **Para uma filosofia do ato responsável**. Tradução Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro e João Editores, 2010.
- BARBOSA, Walmir de Albuquerque. **O regatão e suas relações de comunicação na Amazônia**. 1980. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.
- BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Conquista: 1976.
- BELTRÃO JÚNIOR, H. R; MENEZES, Gleilson Medins de. **Fé e Cura: a Comunicação popular das benzedeadas de Parintins**. [S.l.; s.n.], 2014.
- BELTRÃO, Luiz. **Comunicação e Folclore: um estudo dos agentes e dos meios populares de informações de fatos expressões de ideias**. São Paulo: Melhoramentos, 1971.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.
- BENJAMIN, W. O Narrador. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, 1).
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Nacional do Livro, 2001.

COLFERAI, Sandro. **A Amazônia como metáfora do Ecossistema Comunicacional**. 2014. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

COSTA, Vânia. **À sombra da floresta: os sujeitos amazônicos entre estereótipo, invisibilidade e colonialidade no telejornalismo da Rede Globo**. 2011. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

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

DANIEL, Padre João. **Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2004.

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

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Novos domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

GEERTZ, Clifford, 1926- **A interpretação das culturas** / l.ed., IS. reimpr. - Rio de Janeiro : LTC, 2008.

GENRO FILHO, Adelmo. **O segredo da pirâmide: para uma teoria marxista do jornalismo**. Porto Alegre: Tchê, 1987.

GOMES JÚNIOR, Jonas da Silva. **ONGs transnacionais e os sentidos de sustentabilidade amazônica: imaginário, discurso e poder**. 2017. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Valer, 2007.

GONZALEZ, Jorge. **Ex votos e retablitos: comunicación e religión popular em México**. México: Universidade de Colima, 1986.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. Censo agropecuário, Coari-AM, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. Censo demográfico e populacional. Coari-AM, 2010.

INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. In: CONGRESSO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 5., São Paulo. **Anais...** São Paulo, 2007.

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

MARTÍN, Eloísa. “Religiosidad popular”: revisando um concepto problemático a partir de la bibliografía argentina. **Estudios sobre Religión**, n. 15, p.1-9, jun. 2003.

MATOS, Gláucio Campos de. **Ethos e figurações na hinterlândia amazônica**. Manaus: Valer, 2016.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. Tradução Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MEDINA, Cremilda de A. **Entrevista: o diálogo possível**. São Paulo: Ática, 1995.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História oral**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2011.

MELO, José Marques de. **Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da Folkcomunicação**. São Paulo: [s.n.], 2013.

MELO, José Marques de. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

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

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

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

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

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Tradução do francês: Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2006.

NOGUEIRA, Wilson. **Festas Amazônicas: boi-bumbá, ciranda e sairé**. Manaus: Valer, 2008.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Expressões religiosas populares e liturgia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 43, n. 172, dez. 1983.

PINTO, Renan Freitas. **A viagem das ideias**. Manaus: Valer, 2006.

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

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho**: algumas reflexões sobre a ética na História oral. São Paulo: Conferência Projeto História, 1997.

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

RODRIGUES, Allan Soljenítsin Barreto. **Jornalismo e meio ambiente na Amazônia**: a cobertura de eventos extremos pela imprensa escrita de Manaus. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus 2013.

SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes do pós-humano**: da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHMIDT, Cristina. **Folkcomunicação na arena global**: avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: Ductor, 2006.

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

SODRÉ, Muniz. **A narração do fato**: notas para uma teoria do acontecimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SORANZ, Gustavo. **Território imaginado**: imagens da Amazônia no cinema. Manaus: Edições Muiraquitã, 2012.

SPIX J. B. Von; MARTIUS, C. P. **Viagem pelo Brasil 1817-1820**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981.

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

WITKOSKI, Antônio Carlos. **Terras, florestas e águas de trabalho:** os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. Manaus: Edua, 2007.

APÊNDICES

FOTOS

Capela do “Corpo Santo”



Sepultura do “Corpo Santo”



Sepultura ao lado do “Corpo Santo”



Cemitério em torno da capela



Pedidos e ex-votos depositados na capela do "Corpo Santo"















