



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

JULIANA GOMES DOS SANTOS

**LITERATURA & JORNALISMO: ASPECTOS RELIGIOSOS EM
CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA E MARAJÓ,
DE DALCÍDIO JURANDIR**

**Belém
2017**

JULIANA GOMES DOS SANTOS

**LITERATURA & JORNALISMO: ASPECTOS RELIGIOSOS EM
CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA E MARAJÓ,
DE DALCÍDIO JURANDIR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Letras, da Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Letras na área de Estudos Literários.

ORIENTADORA: Prof. Dr^a. Marlí Tereza Furtado

**Belém
2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S2371 Santos, Juliana Gomes dos
Literatura & Jornalismo: Aspectos religiosos em Chove nos campos de Cachoeira e Marajó, de Dalcídio Jurandir / Juliana Gomes dos Santos. - 2017.
99 f.
- Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL), Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
Orientação: Profa. Dra. Marlí Tereza Furtado
1. Literatura. 2. Jornalismo. 3. Aspectos religiosos. 4. Chove nos campos de Cachoeira.
5. Marajó. I. Furtado, Marlí Tereza , *orient.* II. Título

CDD 869.9

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Letras, da Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Letras na área de Estudos Literários.

ORIENTADORA: Prof. Dr.^a Marlí Tereza Furtado

Data de Aprovação: 04/ 08 /2017

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Marlí Tereza Furtado
Orientadora (Presidente)
PPGL-UFPA

Prof.^a Dr.^a Maria de Fátima do Nascimento
Membro Interno
PPGL-UFPA

Prof. Dr. Paulo Jorge Martins Nunes
Membro Externo
UNAMA - Belém

Prof. Dr. César Martins de Souza
Suplente
UFPA- Altamira

Ao meu Bebê Rafael, dádiva que surgiu em minha vida, que me deu um mundo de novidades que eu teria de descobrir e me habituar e me renovar como pessoa, como mulher, me redescobrimo em forma de mãe. Meu filho: motivo do meu sorriso, do meu empenho nos estudos para que o futuro dele seja digno, tendo como base a educação e o amor.

AGRADECIMENTOS

A Deus, minha fortaleza e refúgio.

Ao meu filho, Rafael Caetano, pois foi e continua sendo o motivo para que eu retornasse à vida acadêmica, objetivando que, em um futuro próximo, ele possa usufruir de um ensino de qualidade.

À minha mãe, Maria Ivone, que como “segunda mãe” do meu filho, ficou com meu filho nos momentos em que eu precisei me ausentar de casa para estar na universidade.

Ao meu pai, Manoel Domingos, pelos incentivos e preocupação com meus estudos.

Aos meus irmãos e cunhadas, pelas vezes em que fizeram papel de “mãe” e “pai” do meu bebê para que eu pudesse cumprir as atividades exigidas no curso.

À minha sogra, Socorro Corrêa que também cuidou do meu filho em muitos momentos em que tive que me dedicar às atividades acadêmicas.

Ao meu marido, Robson Caetano, testemunha e companheiro dessa caminhada da qual ele também faz parte, e, por essa razão, foi sempre compreensível às minhas angústias, procurando sempre me incentivar a seguir em frente.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a. Marlí Tereza Furtado, pela preocupação com a minha trajetória e pela disposição para me ensinar, sem nunca deixar de acreditar em minha capacidade, mesmo sabendo das minhas dificuldades.

À Allinie O. Santos (doutoranda) que, em parceria com a minha orientadora, me guiou, tirou dúvidas, deu sugestões, conselhos para que esse trabalho pudesse ser construído.

À Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Guamá, especialmente, ao PPGL (Programa de Pós Graduação em Letras) que proporcionou condições para eu cursar o mestrado e desenvolver minha pesquisa.

A todos que colaboraram, direta ou indiretamente, para a realização desse trabalho.

*Ver um mundo em um grão de areia
e um céu numa flor silvestre,
segurar o infinito na palma da mão
e a eternidade em uma hora.*

(William Blake)

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar os aspectos religiosos nos romances *Chove nos Campos de Cachoeira* e *Marajó*, do jornalista e romancista paraense Dalcídio Jurandir (1909/1979). Os textos jornalísticos do escritor darão suporte comparativo à discussão literária a respeito dos aspectos religiosos presentes nos romances citados. Nesses destacam-se as questões sociais e culturais que agem nas narrativas, ora em confronto com a religiosidade, ora em sintonia com ela. Na segunda seção deste trabalho, intitulada *considerações acerca da temática religiosa* apresentamos conceitos importantes que darão maior embasamento e entendimento às questões presentes nas obras e conseqüentemente na análise deste trabalho. Na terceira seção que tem como título *Religiosidade em Chove nos Campos de Cachoeira e Marajó: Uma análise* examinamos os principais aspectos religiosos presentes nas obras, ressaltando as questões que essa temática gera, principalmente, as questões sociais em que se observa a riqueza da Igreja em oposição à pobreza da população marajoara, procuramos examinar também os conflitos e as interligações entre as religiões, bem como analisamos a soberania das “forças superiores” como causa de medo, devoção e esperança para a população carente do Marajó. Diante da discussão proporcionada pela Literatura, pelo jornalismo e também por textos teóricos, averiguamos que as obras dalcidianas procuram denunciar as mazelas de sujeitos envolvidos em um universo religioso, mas também procuram informar a respeito da cultura amazônica que tem como base as diversas religiões apresentadas nos romances.

Palavras-chave: Literatura, Jornalismo, Aspectos Religiosos, *Chove nos campos de Cachoeira, Marajó*.

ABSTRACT

This work aims to analyze religious aspects in the novels *Chove nos Campos de Cachoeira e Marajó*, by the journalist and novelist from Pará Dalcídio Jurandir (1909/1979). The journalistic texts of the writer will give comparative support to the literary discussion regarding the religious aspects present in the cited novels. In these they stand out the social and cultural issues that stand out in the narratives, sometimes in confrontation with the religiosity, sometimes in tune with her. In the second section of this work, entitled "Considerations about the religious theme", we present important concepts that will give more foundation and understanding to the questions present in the works and consequently in the analysis of this work. In the third section that has as its title Religiosity in *Chove nos Campos de Cachoeira e Marajó*: An analysis examines the main religious aspects present in the works, highlighting the issues that this theme generates, mainly, social issues in which the richness of the Church in Opposition to the poverty of the Marajoara population, we also examine the conflicts and interconnections between religions, as well as analyze the sovereignty of the "superior forces" as a cause of fear, devotion and hope for the poor Marajó population. In the face of the discussion provided by Literature, by journalism and also by theoretical texts of the novels and also of the theoretical contribution, we find that the dalcidiana's novels try to denounce the ills of a people wrapped in a religious universe, but also seek to inform about the Amazonian culture that is based on the different religions presented in novels.

Keywords: Literature, Journalism, Religious Aspects, *Chove nos campos de Cachoeira, Marajó*.

LISTA DE SIGLAS

ANL	= Aliança Nacional Libertadora
PA	= Pará
PCB	= Partido Comunista Brasileiro
RJ	= Rio de Janeiro
TCC	= Trabalho de Conclusão de Curso

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA TEMÁTICA RELIGIOSA.....	16
2.1 Religiosidade e Religião	16
2.2 Hibridismo Religioso: Aspectos Históricos.....	20
2.3 Hibridismo Religioso na Literatura.....	22
2.4 Religiosidade e Cultura na Região Amazônica.....	24
2.5 O Sagrado e o Profano.....	29
3. RELIGIOSIDADE EM <i>CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA E MARAJÓ</i>: UMA ANÁLISE	33
3.1 A Religiosidade na escrita Dalcidiana.....	43
3.2 Aspectos religiosos no romance <i>Chove nos Campos de Cachoeira</i>	48
3.3 Aspectos religiosos no romance <i>Marajó</i>	66
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
REFERÊNCIAS.....	81
ANEXOS.....	87

INTRODUÇÃO

Dalcídio Jurandir Ramos Pereira nasceu na cidade de Ponta de Pedras, Ilha do Marajó, Pará, em 10 de janeiro de 1909 e faleceu em 16 de junho de 1979, na cidade do Rio de Janeiro. Além de romancista, atuou, no decorrer de sua vida, como jornalista, contribuindo para periódicos e revistas do Estado do Pará (onde começou sua atividade jornalística), de Pernambuco, da Paraíba e, principalmente, do Rio de Janeiro, para onde foi morar após 1941.

No Pará, colaborou com o jornal *O Estado do Pará* e com as revistas: *Escola*, *Novidade*, *Terra Imatura* e *A Semana*, no período entre 1930 e 1942. No Rio de Janeiro, com os periódicos: *O Radical*, *Diretrizes*, *Diário de Notícias*, *Voz operária*, *Correio da Manhã*, *Tribuna Popular*, *Novos Rumos*, *O Jornal*, *Imprensa Popular*, revista *Literatura*, revista *O Cruzeiro*, *A Classe Operária*, *Para Todos*, *Problemas e Vamos Ler*, no período entre 1941 e 1960.

Como romancista, Dalcídio Jurandir contribuiu notavelmente para a literatura, por meio de um projeto literário denominado ciclo *Extremo Norte*, composto por dez romances: *Chove nos campos de Cachoeira* (1941), *Marajó* (1947), *Três casas e um rio* (1958), *Belém do Grão-Pará* (1960), *Passagem dos inocentes* (1963), *Primeira Manhã* (1967), *Ponte do Galo* (1971), *Os habitantes* (1976), *Chão dos Lobos* (1976) e *Ribanceira* (1978). Além desses romances, escreveu também um proletário, intitulado *Linha do Parque* (1959).

Das obras mencionadas, apenas *Linha do Parque* (1959), se diferencia esteticamente das demais que compõem o ciclo *Extremo Norte*. Esse ciclo narra a saga amazônica da personagem Alfredo, embora no romance *Marajó*, ela não apareça, motivo que leva alguns leitores a lerem e até analisarem esse romance evadindo-se da sequência proposta pela saga amazônica vivida por Alfredo nos demais romances. O romance *Linha do Parque* foi encomenda do partido a que o escritor era filiado, o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e visava a retratar a vida do trabalhador das fábricas do Rio Grande do Sul.

Estudar as obras de Dalcídio Jurandir nos faz constatar o quanto a Literatura pode ir além das expectativas do leitor, uma vez que ela permite um levantamento de diversas questões, sejam elas de ordem econômica, social, dialetal, dentre outras, mas, principalmente, levanta questões de ordem existencial, como notamos nos romances

Chove nos Campos de Cachoeira (1941), e *Marajó* (1947) escolhidos para a discussão que move este trabalho.

O escritor marajoara Dalcídio Jurandir delinea nas obras citadas um universo religioso que se torna parte integrante e de grande importância para as respectivas narrativas. Pode-se pensar nos aspectos religiosos presentes nas obras como uma espécie de alicerce, uma vez que permeia e direciona a vida dos personagens. Através deles podemos ver como a religiosidade toma domínio dos fatos narrados que são provenientes dos atos e pensamentos desses personagens.

Veremos na seção de análise das obras escolhidas para diálogo, alguns exemplos dessa religiosidade impregnada no viver marajoara. Adianta-se, no entanto, que a temática religiosa se apresenta nas obras por meio das tensões e enlances entre crenças diferentes, se apresenta também para referendar os processos de dominação, comum no ambiente marajoara; assim também se apresenta como temor dos homens, diante da força divina. Ressalta-se, ainda, que a crença religiosa dos personagens é fortalecida pela ameaça do castigo, se por acaso os ritos sacramentais não forem cumpridos, ou, simplesmente, forem ignorados.

Veremos, também, como o olhar crítico dos narradores das referidas obras se posiciona diante de diversos fatos em que o religioso é questionado, pela presença ou ausência de Deus, ou pela multiplicidade de deuses; questiona-se, ainda, a riqueza da Igreja em contraponto com a miséria da população marajoara.

Esses questionamentos direcionam aos principais objetivos deste trabalho, que são: analisar os romances *Chove nos Campos de Cachoeira* e *Marajó*, de Dalcídio Jurandir, tendo como enfoque a presença de aspectos religiosos nessas obras; perceber se na linguagem do narrador existe algum posicionamento favorável ou contra determinado grupo ou movimento religioso; evidenciar nos romances analisados a(s) forma (s) de crer da população Amazônida; e averiguar se os elementos religiosos presentes nas referidas obras interferem de maneira direta na vida social e cultural das personagens dos romances estudados.

Esses são os principais aspectos que orientam a discussão a respeito da religiosidade nos romances, *corpus* da pesquisa, sendo possível assim, delimitar uma análise mais precisa. Este trabalho se centra no estudo dos aspectos mencionados, uma vez que se observa que eles têm maior predominância nas obras escolhidas.

Diante das considerações feitas em relação à religiosidade que está permeada nas obras iniciais dalcidianas *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó*, torna-se

importante saber o motivo da escolha delas. Eu as escolhi, pois, me chamou atenção a maneira de como os aspectos religiosos se fazem presentes e atuantes nos romances iniciais de Dalcídio Jurandir. Já tinha lido essas obras quando atuei como bolsista PIBIC/CNPq no projeto de pesquisa “*Dalcídio Jurandir: O Jornalista e o Romancista*”, coordenado e orientado pela professora Dr.^a Marlí Tereza Furtado. Nele percorri as etapas propostas pelo plano de trabalho “*O leitor e crítico literário Dalcídio Jurandir na imprensa: 1930-1960*”¹.

Essa pesquisa gerou a elaboração de dois relatórios técnico científicos, bem como gerou a construção do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) que, por sua vez, me propiciou a leitura de *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó*. Em uma leitura que me debrucei especialmente com o objetivo de conhecer o romancista Dalcídio Jurandir.

Nessa busca por conhecimento, vários aspectos me chamaram atenção nos romances, haja vista que por serem Literatura, eles têm um caráter múltiplo, pois, buscam retratar diferentes questões, dentre elas, a questão do homem marajoara perante a um universo que revela um ser em sua magnitude em confronto com seu estado de miséria, e que se encontra dentro de um mundo de magias, ritos, crenças que a região amazônica proporciona, dentre outros fatores que dão ação aos fatos narrados, bem como dão vida, sentimento aos personagens das obras analisadas.

Depois, para escolher a temática a ser trabalhada na pesquisa de mestrado, continuei com o pensamento de que *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó* são livros que revelam diversos aspectos religiosos que influenciam diretamente no viver dos personagens, amadureci a ideia, estudando seus principais personagens: Alfredo, em *Chove nos campos de Cachoeira* e Missunga, em *Marajó*. Inicialmente, percebi diferenças entre eles, no entanto, me deparei com algo que os interligava: a situação existencial que reflete os seres humanos para além do texto literário, ou seja, a Literatura é representante desse mundo extraliterário, uma vez que as questões interiores dos personagens podem estar presentes no viver de qualquer pessoa na vida real, independente do lugar de onde ela esteja, porém ressalta-se que o lugar contribui para a

¹SANTOS, Juliana. “*O leitor e crítico literário Dalcídio Jurandir na imprensa: 1930-1960*”. Belém. 2012. Relatório Técnico Científico Parcial. Período: 01/08/2012 a 31/07/2013
SANTOS, Juliana. “*O leitor e crítico literário Dalcídio Jurandir na imprensa: 1930-1960*”. Belém. 2013. Relatório Técnico Científico Final. Período: 01/08/2012 a 31/07/2013

construção deste sujeito e pode ser determinante para suas experiências de vida, um dos fatores que interferem para as peculiaridades de cada pessoa.

Este trabalho é constituído de três seções, sendo que a primeira é a presente introdução na qual faço uma apresentação da minha dissertação, a segunda seção deste trabalho intitulada “Definições acerca da temática religiosa” é voltada para a apresentação do tema escolhido para este trabalho. Procuramos evidenciar conceitos que darão suporte para o entendimento de questões relacionadas à religiosidade presente nas obras dalcidianas. Destacamos alguns dos autores que embasaram esta seção, são eles: Solange David (2001), Panzini et al. (2007), Rubem Alves (1981), Camboim & Rique (2010), Napoleão Figueiredo & Anaíza Vergolino (1967), Maristela Oliveira de Andrade (2009), Walnice Galvão (2012), João de Jesus Paes Loureiro (2001), Antonio Candido (2008), Claude Rivière ([1932] 1996), Rudolf Otto (1985), Raimundo Heraldo Maués (2006).

A terceira seção tem como título “Religiosidade em *Chove nos Campos de Cachoeira e Marajó*: uma análise” objetiva examinar os aspectos religiosos presentes nas obras iniciais do escritor paraense, procurando ressaltar as questões que essa temática gera, como, por exemplo, as questões sociais, os conflitos entre religiões, as interligações entre as religiões, o medo da população diante de “forças superiores”, a riqueza religiosa, dentre outras. Apresentamos a seguir alguns dos principais referenciais teóricos a que recorreremos para construção desta seção, são eles: Marlí Tereza Furtado (2011), Maria de Fátima do Nascimento (2012), Audemaro Taranto Goulart (2006), Gross (2012), Geraldo Cantarella (2015), Antônio da Silva (2010), Farias (2009), Lopes & Santos (2009), Agenor Sarraf Pacheco (2009), Eliade (2010).

Desta maneira, a pesquisa se faz importante, uma vez que, de acordo com as leituras e interpretações dos romances *Chove nos Campos de Cachoeira e Marajó*, bem como de textos teóricos que dialogam com as referidas obras, somos direcionados a refletir a respeito da questão religiosa no espaço amazônico, e, além disso, esse estudo se faz importante, pois permite conhecer também a vertente jornalística de Dalcídio Jurandir, além da literária, uma vez que recorreremos na dissertação, também, a textos jornalísticos do escritor, a fim de mostrarmos os encadeamentos que os textos jornalísticos e literários fazem em relação à temática religiosa.

2. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA TEMÁTICA RELIGIOSA

Fazer uma análise literária tendo a religiosidade como teoria de análise é estar diante de outras formas de conhecimento, além do texto literário em si, ou seja, deixa de ser apenas uma análise com um único foco e passa a ser pluridisciplinar, uma vez que recorreremos a um universo de leituras fornecidas pela filosofia, teologia, história, psicologia, antropologia, entre outras, com a finalidade não apenas de obter uma resposta, ou respostas, mas, principalmente, de contribuir para a amplitude de um tema que já vem se definindo em muitos trabalhos acadêmicos de diversas áreas do conhecimento, demonstrando o quanto a literatura pode ser ampla e instigante para diferentes leitores.

2.1 Religiosidade e Religião

Trabalhar com uma temática pluridisciplinar como a religiosidade no texto literário acarreta no entendimento de diversos conceitos, alguns deles serão explicados aqui, não apenas por uma questão didática, mas, precisamente, por uma questão de melhor compreensão da temática religiosa. Desta maneira, iniciamos com os respectivos conceitos de religião e religiosidade.

Religião e religiosidade parecem compartilhar de um único conceito, ou seja, ter o mesmo significado, no entanto, apresentam significações diferentes, a historiadora das religiões Solange David (2001), enfoca a religião como pertencente a um sistema cultural, no qual tramitam elementos econômicos, sociais e morais:

A religião, inevitavelmente, é ligada à cultura. Não existe religião abstrata revelada ou elaborada fora de uma cultura enquanto manifestação anterior e mais ampla que a religião. A religião é perpassada de elementos econômicos, sociais, morais. Logo, a cultura não pode ser reduzida apenas ao componente religioso. Este é apenas um aspecto dela. (DAVID, 2001, p.240)

Ainda segundo David, por ser a religião um sistema cultural, ela não pode ser considerada como um sistema cultural fechado: os textos sagrados de uma verdade instituída, uma vez que o seu significado não está no passado, na tradição, mas no momento histórico em que se vive o presente, este abarcado de todos os elementos: econômicos, sociais, morais que constituem a religião como sistema cultural. Desta

maneira, de acordo com David, a mensagem que a Igreja deve transmitir em relação à religião, é àquela ligada às expressões culturais de cada época.

No entanto, há estudos que conceituam a religião por outro viés. Percebida por uma visão mais espiritualizada, Panzini et al. (2007) definem religião como sendo a crença na existência de um poder sobrenatural, criador e controlador do Universo, dando ao homem uma natureza espiritual que continua a existir depois da morte do corpo. Entendemos desta maneira, que a religião é além de um sistema cultural, um pensamento enraizado em nosso viver que revela o poder absoluto e acima do ser humano.

É importante também identificarmos a religião como algo que, apesar de invisível, se faz presente no dia a dia das pessoas, independente do grupo social ou instituição religiosa que elas sigam. Rubem Alves (1981), nos fala sobre essa proximidade da religião no cotidiano das pessoas:

É fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes. Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Aqui a ciência da religião é também ciência de nós mesmos: sapiência, conhecimento saboroso. (ALVES, p.12, 1981)

Alves chama a atenção, ainda, para algo que pode ser senso comum para muitos: perceber a religião como “comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes”, no entanto, o estudioso nos mostra que esse pensamento é inadequado. A religião é o contrário disso, não pode ser vista como indiferente ao ser humano e nem como pertencente somente a determinados grupos sociais isolados, uma vez que ela tem como premissa a igualdade, sendo, portanto, de todos que a ela quiserem aderir. A religião constitui o viver das pessoas e permite a elas o autoconhecimento, estando ela ligada diretamente à experiência cotidiana do indivíduo, como bem explanou Alves.

Percebemos, desta forma, que é nessa experiência que o ser humano define o que ele acredita, estabelecendo determinada relação com a religião que segue ou deseja seguir. Outro conceito que pode ser confundido com o de religiosidade é o conceito de espiritualidade, no entanto, eles são diferentes um do outro. Os psicólogos Camboim & Rique (2010) nos apresentam essa diferenciação:

[...] Apesar de religiosidade referir-se a uma relação pessoal com Deus, esta relação estaria fundamentada nos rituais de uma religião. Enquanto que espiritualidade não estaria ligada à religião, mas a questões religiosas independentes de instituição. No entanto, a espiritualidade não negaria a religiosidade e vice-versa. Religiosidade é definida como a extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. Espiritualidade é a busca pessoal por respostas compreensíveis para questões existenciais sobre a vida, seu significado e a relação com o sagrado ou transcendente que podem (ou não) levar ou resultar do desenvolvimento de rituais religiosos e formação de uma comunidade. (CAMBOIM & RIQUE, 2010, p.2).

Percebemos, desta maneira, que a religiosidade e a espiritualidade do indivíduo parecem transcender a religião, uma vez que estão intimamente relacionadas ao individual, e não, exclusivamente, ao coletivo, como é o caso da religião, sendo esta institucionalizada, embora também, ressaltamos, ainda, que a religiosidade está atrelada à religião, como já foi mencionado.

Devemos atentar também para as transformações que o pensamento religioso passou ao longo da história. Segundo o antropólogo Raymundo Heraldo Maués (2006), teria surgido primeiramente a ideia de almas ou seres espirituais independentes dos seres materiais, o que acarretou no pensamento dos deuses como um conjunto heterogêneo de deuses e espíritos, relacionados especialmente com as forças da natureza, depois surgiu a ideia de um ser supremo, superior a todos os deuses e, finalmente, passou a existir a ideia de um deus único, que não eliminou, porém, a noção de vários seres espirituais independentes, alguns deles agora pensados como anjos, santos, espíritos de luz ou das trevas (neste caso, demônios). Em contrapartida, valendo-se de uma conceituação dicionarizada o antropólogo nos evidencia outro panorama da temática “religião e religiosidade”:

O Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI, que tenho em meu computador, assim define esses termos:

Religião. Crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada(s) como criadora(s) do Universo, e que como tal deve(m) ser adorada(s) e obedecida(s). A manifestação de tal crença por meio de doutrina e ritual próprios, que envolvem, em geral, preceitos éticos.

Religiosidade. Qualidade de religioso. Disposição ou tendência para a religião ou as coisas sagradas. Escrúpulos religiosos. (MAUÉS, 2006, p.12).

Maués nos mostra, ainda, que a discussão da temática religiosa é muito mais ampla do que a exposta pelo Dicionário Aurélio, no entanto, ele ressalta que é esse o parâmetro que muitos estudiosos têm como base para suas investigações em torno do assunto. A religião estaria, então, ligada aos aspectos do sagrado, à crença, ao ritual e aos preceitos éticos, para um conjunto de fiéis que partilham dos mesmos hábitos religiosos, constituindo, deste modo, uma Igreja.

Ao discorrer sobre religiosidade, o antropólogo acredita ser esse um termo utilizado com certo preconceito pelas pessoas que dizem ter uma religião, uma vez que este preconceito é expresso no costume de se referir à “religiosidade” como pertencente à religião dos outros, principalmente dos humildes e carentes, já a religião dos “adeptos” (pessoas com algum prestígio social dentro da Igreja ou fora dela) é considerada por eles como única e exemplar. Maués nos diz, ainda, que o mesmo preconceito acontece com a *magia*:

A diferença entre religião e magia, na qual esta se distinguiria daquela por não ter Igreja, hoje já não possui o mesmo peso, mesmo porque, muito frequentemente, as religiões introduzem a magia em seus rituais. Isto não é reconhecido por seus adeptos, que tendem, ao contrário, a considerar como magia somente a religião dos outros, especialmente se pertencente a povos dominados, ou se praticada por classes ou categorias subalternas dentro da estrutura de uma mesma sociedade. (MAUÉS, 2006, p.12).

O adepto de uma religião não reconhece haver nela a magia, reconhece, porém que essa magia é pertencente à religião alheia, pois considera a mesma falsa e inferior ou produto de “superstição”, palavra do vocabulário etnocêntrico das pessoas, que se consideram as seguidoras da “verdadeira” fé e, conseqüentemente, da “verdadeira” religião, revelando, desta maneira, o preconceito determinante que caracteriza a intolerância religiosa².

Esse preconceito preconiza um pensamento de soberania e luta de classes sociais guiados por um sentimento de desrespeito por parte dos “donos da religião” ou daqueles

² Ao discorrer sobre a religiosidade brasileira, Maristela Oliveira de Andrade (2009, p.110) nos diz que a intolerância religiosa pode ser caracterizada por atitudes de intransigência que vêm ganhando o cenário religioso brasileiro. Esta hostilidade resulta de posturas com caráter fundamentalista, tornando-se um padrão adotado nos mais diferentes campos religiosos, que se manifesta através da busca de pureza e fidelidade absoluta a princípios fechados ou dogmas que colocam o fundamentalismo no centro, como uma força geradora de conflitos religiosos e até de guerras. Com isso, as posturas de abertura para os processos sincréticos e para ideais ecumênicos vão entrando em declínio, tendo dificuldade de se manifestarem.

de classe econômica mais elevada. Um exemplo desse desrespeito é a exclusão das religiões de matriz afro por parte da sociedade que as associa às práticas religiosas de adoração ao demônio (há um misto de magia também nelas). Encontram, deste modo, uma justificativa para considerarem essas religiões malditas.

A falta de respeito é ainda maior, quando não conformados, além de não aceitar a religião do outro, há a tentativa de imposição da “religião verdadeira”, assim como aconteceu no período escravocrata brasileiro (1530-1888), quando com a chegada dos escravos africanos (que trouxeram consigo sua cultura e crença), foi-lhes imposta a religião cristã como a única religião existente, e quem não a seguisse não podia ser considerado filho de Deus. É evidente que a prática adotada pelos soberanos foi uma tentativa de anulação de identidade da população negra recém-chegada ao Brasil.

2.2 Hibridismo Religioso: Aspectos Históricos

Percebemos que a população brasileira carrega consigo a religiosidade, vemos isso em seu cotidiano por meio da expressão de múltiplas formas de fé religiosa que se instaurou em nosso país, mesmo antes do período colonial, haja vista que os primeiros índios que aqui habitaram, já tinham suas manifestações religiosas. Desta maneira, se faz importante recorrer à memória para tentar explicar o processo de hibridação religiosa no Brasil. É uma tentativa, pois ao se tratar de uma memória, trata-se, também das lacunas existentes nela, revelando, desta maneira, uma quebra, um vazio, deixado na História. É o que confirmamos no artigo *A religiosidade brasileira: O pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o Processo sincrético*, de Maristela Oliveira de Andrade, (2009),

A memória constitui o elemento que atua como aglutinador dessas experiências (episódios e movimentos religiosos vividos ao longo do tempo) que se mantiveram registradas no imaginário popular, explicando as permanências das tradições religiosas de forma mesclada ao longo dessa história religiosa. As falhas da memória justificariam a inclusão de elementos estranhos, porém presentes em outros repertórios de crença disponíveis no universo religioso. (ANDRADE, 2009, p.108.)

Andrade, primeiramente, retrocede à instalação do sistema colonial português com seu projeto salvacionista, concretizado inicialmente por meio da catequese e da criação das irmandades religiosas, usados como instrumento de evangelização. Deste

modo, o catolicismo foi introduzido nas populações indígenas, colonos e escravos. Esses grupos étnicos assimilaram “a nova religião” à sua maneira, com crenças e ritos peculiares e de origens diversas. No percurso da história religiosa brasileira, encaminhado pela estudiosa, vemos que a Igreja embora perseguisse os infiéis e heréticos através da Inquisição, transigia com determinadas práticas dos segmentos populares e étnicos que conviviam na colônia, o que facilitou a permanência de uma religiosidade popular que primava por mesclar tradições bem distintas:

A esta interpenetração de crenças e ritos para produzir novas formas religiosas convencionou-se atribuir o conceito de sincretismo, entretanto este caiu em descrédito em razão do sentido pejorativo a que se tornou associado. Na verdade os estudos apontaram que as religiões resultantes de processos sincréticos ou maleáveis a produzir sincretizações seriam, sobretudo, aquelas ligadas ao universo popular ou de populações iletradas. (ANDRADE, 2009, p.108.)

Constatamos, de acordo com o excerto que o termo sincretismo está associado à religiosidade popular. O termo teria uma conotação pejorativa, por isso foi colocado em descrédito. No entanto, Andrade, reafirma a validade do conceito: O sincretismo se torna inteiramente operativo para aplicação a rituais e doutrinas religiosas que se fundem nos diferentes espaços institucionais de Igrejas, ganhando ali novos significados.

O sincretismo religioso (produto de entrelaçamento entre crenças e sistemas religiosos distintos) culminou ao longo dos extensos períodos históricos em diversas experiências sincréticas que se mantêm como traços característicos do comportamento religioso no Brasil. Esse comportamento, seja ele individual ou histórico, seria segundo Andrade, facilitado por uma atitude política dos representantes da Igreja Católica de transigência em relação a esses fluxos, dadas às dificuldades enfrentadas no processo de catequese. Com o fim do monopólio católico e a crescente abertura para o pluralismo religioso explícito, foram introduzidos no Brasil diferentes sistemas religiosos com destaque para a vertente Protestante e o Espiritismo Kardecista que foram, gradativamente, conquistando segmentos cada vez maiores da população.

Ainda, segundo Maristela Oliveira de Andrade (2009), com o término do monopólio religioso no Brasil, objetivou-se ampliar a compreensão do fenômeno do pluralismo religioso, percebendo que era igualmente necessário inserir a noção de mercado, no qual as múltiplas formas de ofertas religiosas assumiram uma dinâmica

concorrencial para disputar a adesão dos fiéis. Esta dinâmica que supostamente poderia levar a um fluxo sincrético, na verdade determinou nos espaços religiosos a territorialização, impedindo as trocas e assimilação entre as diferentes religiões.

Na virada do século XIX para o XX instalou-se no Brasil um verdadeiro pluralismo religioso com a penetração de uma diversidade de crenças e ritos pertencentes às mais distintas tendências religiosas e seitas. O pluralismo religioso, apesar de se desenvolver em meio a tensões, favoreceu ciclos de troca com a assimilação de novas crenças, ampliando, desta forma, o processo sincrético. No entanto, as religiões de tradição protestante se mostraram muito menos abertas a aceitar o trânsito religioso dos seus adeptos, exigindo deles uma fidelidade estrita. A “romanização” no âmbito do catolicismo buscando maior fidelidade a Roma, endureceu sua atitude frente aos desvios do catolicismo popular. Esse tipo de pensamento que visa à fidelidade às origens de algumas religiões, como a Protestante e a Católica, se instaurou pouco a pouco em muitas vertentes religiosas, de modo que hoje muitas religiões procuram não aceitar estes fluxos e trocas. (ANDRADE, 2009, p.109).

2.3 Hibridismo Religioso na Literatura

A religião assim como a religiosidade estabelece traços muito fortes que podem caracterizar determinada população. Percebemos isto no nascimento da cultura dos povos afro brasileiros, uma vez que a contribuição africana teve papel fundamental para o processo do hibridismo religioso presente no Brasil. Não raro, escritores brasileiros dedicaram trabalhos a esse universo religioso plural, contribuindo, desta maneira, para que a Literatura tenha mais um feixe de diálogo com o leitor. Como bem observou Walnice Galvão (2012):

Nosso pensamento social constitui-se às voltas com a nossa formação pluriétnica e com a mestiçagem, reflexão que se reconhece em seu próprio cerne. Por isso, a crítica literária brasileira vê-se, amiúde, obrigada a recorrer aos estudos de religião para não desfigurar seus objetos: poucas literaturas do mundo estarão tão impregnadas da presença de diferentes hibridismos religiosos. (GALVÃO, 2012, p.369.)

No decorrer do artigo intitulado *Hibridismo religioso na literatura brasileira*, (2012), Walnice Galvão nos revela como é intrínseca a relação entre Literatura e

Religião. Atribuindo maior enfoque na questão no hibridismo religioso, a autora faz com que ampliemos nosso olhar para um tema tão recorrente em nossa Literatura porque se fez e se faz presente em nossa formação pluriétnica, e por esse motivo o fenômeno do hibridismo religioso se tornou uma discussão percebida e trazida pelos escritores ao mundo ficcional. A estudiosa nos apresenta alguns destes escritores que deixaram em suas obras a marca deste hibridismo:

Escritores de destaque atribuíram-lhes papel central em suas obras. São eles: Euclides da Cunha, em *Os sertões* (1902); Guimarães Rosa, em *Grande sertão: veredas* (1956); Jorge Amado, em muitos romances e contos, entre os quais *Pastores da noite* (1964) e *Tenda dos milagres* (1969); Antonio Callado, em *Quarup* (1967); e Darci Ribeiro, em *Maíra* (1976). O primeiro escreveu sobre uma insurreição religiosa, que resultou na Guerra de Canudos; o segundo, sobre a ubiquidade de seitas e rituais que permeiam a sociedade brasileira; o terceiro, sobre o sincretismo entre o candomblé e o catolicismo; o quarto e o quinto, finalmente, trataram das crenças indígenas. Para analisar esses e outros autores, cabe atentar para a função que o hibridismo desempenha na estrutura da obra literária. (GALVÃO, 2012, p.369.)

É válido ressaltar do excerto acima que o hibridismo religioso não foi utilizado na obra apenas para ser apresentado como uma mistura de elementos religiosos. Além da conceituação, os autores atentaram para a funcionalidade do fenômeno na abordagem na obra, ou seja, de que maneira a temática do hibridismo comporia estruturalmente a narrativa. Essa funcionalidade do hibridismo na obra literária não é estanque, uma vez que as obras são diferentes umas das outras, possuem enredos que divergem, assim, a análise para este mesmo fenômeno em obras diferentes acontece de forma distinta.

2.4 Religiosidade e Cultura na Região Amazônica

Entender como se molda a religiosidade nos romances *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó*, do escritor paraense Dalcídio Jurandir, se torna uma tarefa de pesquisa em que é necessário primeiramente ter como parâmetro o conhecimento da cultura e da história existente na região Amazônica, mais precisamente nas regiões interioranas da Ilha do Marajó: A vila de Cachoeira e a vila de Ponta de Pedras, espaços ficcionais das respectivas narrativas analisadas, e que correspondem, hoje, aos espaços reais: cidade de Cachoeira do Arari e cidade de Ponta de Pedras. Contudo, é válido ressaltar que a vila de Cachoeira e a vila de Ponta de Pedras não são os espaços únicos das obras, ambos estabelecem constantes relações com a metrópole paraense, Belém.

Segundo João de Jesus Paes Loureiro, em *Cultura Amazônica: Uma poética do Imaginário*, (2001), a cultura no espaço amazônico pode ser representada pelo urbano, neste caso, pelas cidades, e também pelo espaço rural, ou seja, pelas comunidades, predominantemente, ribeirinhas. O espaço rural é representante de uma cultura tradicional e conservadora, que é apontada como representante da cultura Amazônica por apresentar traços de originalidade. Evidencia-se neste espaço a acumulação de experiências sociais e a criatividade dos seus habitantes que se expressam artisticamente por meio da representação de mitos. Esta se revela através do imaginário do homem em sintonia com a natureza, sustentando o pensamento de que o homem Amazônida se torna pequeno diante da vasta natureza, mas, segundo Loureiro, essa pequenez deste homem é superada por sua imaginação. A cultura rural, representante cultural Amazônica, tem raízes indígenas e caboclas.

Ainda segundo Loureiro (2001), há um mutualismo entre as culturas rural e a urbana, uma vez que elas contribuem entre si para a construção da tradição amazônica como um todo, no entanto, as motivações criadoras tanto da cultura urbana, quanto da rural são diferentes, já que a primeira está ligada a um processo de consumo e desenvolvimento ao longo de sua história, ao passo que a segunda tenta acompanhar as transformações provenientes deste desenvolvimento da primeira.

Por causa do isolamento geográfico da região rural, veem-se grupos humanos dispersos ao longo de extensos espaços, mergulhados em uma ideia vaga de infinitude que proporciona a livre expansão do imaginário. A riqueza natural da Amazônia aliada à riqueza de imaginação do homem que nela habita gera a interpenetração do real com o imaginário. Conforme constatamos na fala de João de Jesus Paes Loureiro:

Mergulho na profundidade das coisas por via das aparências, esse é o modo de percepção, do reconhecimento, e da criação pela via do imaginário estético-poetizante da cultura amazônica. Modo singular de criação e recriação da vida cultural que se foi desenvolvendo emoldurado por uma espécie de *sfumato* que se instaura como uma zona indistinta entre o real e o surreal (LOUREIRO, 2001, p. 68).

É por essa razão que se pode falar em um imaginário dominante na região Amazônica, uma vez que ele assume esse papel em consequência de que há neste espaço essa espécie de *sfumato*, de uma atmosfera espiritual, em que a realidade é percebida por meio de signos.

O homem da Amazônia, em especial o caboclo da região ribeirinha, principal representante da cultura Amazônica, segundo Loureiro (2001), se encontra em meio a diversas antinomias, como por exemplo: real *versus* surreal; próximo *versus* distante, uma vez que observamos um homem em contato direto com a natureza e por meio dela suscita uma imaginação que lhe garante um dimensionamento para além do local habitado por ele.

Através de seu imaginário, este homem se propõe diante da vastidão em que se encontra e dos questionamentos do mundo, a conhecer o que há de inexplicável ao seu redor. O espaço Amazônico é o elemento instigante deste imaginário, já que a natureza amazônica é percebida como uma coisa rara (surreal/real/sublime) para seus habitantes. Por ser a Amazônia, segundo Loureiro, um mundo sempre vindo à luz, em um constante renascer, devido sua interligação entre natureza e homem, tem-se a sensação de que este homem esteja caminhando sempre entre o eterno e seu cotidiano, o que pode estar relacionado também com a antinomia: real *versus* surreal. O eterno estaria ligado ao que o orienta por meio do imaginário, e o cotidiano ligado ao real, ou seja, ao que realmente acontece na praticidade do dia-a-dia dele.

Apesar dessa interligação do homem Amazônida com a natureza e dos signos criados por ele com base nessa relação homem / natureza, houve, ao longo da história, imposições de signos, advindos de outras culturas ou provenientes de processo de industrialização, o que segundo Loureiro, provocou conflitos de imagens e signos.

Destaca-se aqui o conflito religioso ocorrido na região logo nos primeiros séculos após o descobrimento do Brasil (em 1500), quando a catequese e a pedagogia dos padres da Igreja encarnaram a doutrina e foram agentes de uma imposição simbólica

sobre a cultura indígena. Segundo Fábio Fonseca de Castro (2013), essa imposição constitui uma violência simbólica para a região amazônica:

Nomear essa identidade étnica, ao mesmo tempo compósita, dispersa e massiva, e contra sua própria compreensão, desejo de significação ou processo de representação, constitui uma violência simbólica das mais importantes para a formação da sociedade amazônica contemporânea. Violência porque foi uma identidade imposta. Imposta pela hesitação da lógica colonial, eternamente perdida entre um pragmatismo mercantilista que via as populações amazônicas como um recurso econômico e uma moral religiosa que as via como um desafio de redenção. Porém, também, hesitação da prática científica, que apenas muito tardiamente começou a nomeá-los. (CASTRO, 2013, p. 433)

Mesmo com essa violência simbólica, os agentes conseguiram atuar de forma dispersa no espaço, mas no tempo de maneira contínua, levaram símbolos religiosos, morais, culturais que primeiramente foram percebidos com estranhamento pelos indígenas, no entanto, com o passar dos dias, esses novos elementos foram gradativamente assimilados culturalmente pela população nativa que não se esqueceu de sua própria cultura, mas que justapôs a cultura ensinada pelos padres europeus, com a cultura que já lhe era inerente, antes da chegada da catequese.

Diante desta perspectiva histórico-cultural e social que evidencia a região Amazônica, o homem que nela habita e suas relações com o meio; as narrativas dalcidianas *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó* fazem com que esse contexto histórico-cultural e social esteja estreitamente ligado ao campo do religioso percebido no romance, revelando, desta maneira, a relação entre Literatura e Sociedade evidenciada nas obras, e que concordam com a ideia elaborada por Antonio Candido, que trata o aspecto social como um elemento que constitui o texto literário, deste modo, esse aspecto deixa de ser visto como externo, para ser considerado como um componente interno da obra de arte:

Quando fazemos uma análise desse tipo, podemos dizer que levamos em conta o elemento social, não exteriormente, como referência que permite identificar, na matéria do livro, a expressão de uma certa época ou de uma sociedade determinada; nem como enquadramento, que permite situá-lo historicamente; mas como fator da própria construção artística, estudado no nível explicativo e não ilustrativo. Neste caso, saímos dos aspectos periféricos da sociologia, ou da história sociologicamente orientada, para chegar a uma interpretação estética que assimilou a dimensão social como fator de arte. (...). O elemento social se torna um dos muitos que interferem na economia

do livro, ao lado dos psicológicos, religiosos, linguísticos e outros. (CANDIDO, 2008, p. 16-17)

No que se refere ao tema estudado nesta pesquisa (a religiosidade nos romances *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó*), as manifestações religiosas dos sujeitos marajoaras, no momento em que contribuem para o enredo desses romances, não são mais vistos como elementos externos à produção ficcional, mas passam a fazer parte da tessitura da narrativa, transformando-se em elementos internos das obras.

À luz do aparato teórico a respeito da cultura Amazônica, observamos que na região Amazônica o sagrado é algo que se revela desde os tempos das culturas tradicionais em consequência da vasta natureza, e com o decorrer do tempo agregou outros símbolos aos primeiros em função do processo histórico que abrangeu sobremaneira o campo religioso.

O escritor Dalcídio Jurandir evidencia em seus romances essa religiosidade, advinda da natureza Amazônica. Notamos, também, o posicionamento contemplativo do escritor diante desta religiosidade “primitiva” (no sentido de ela emergir da natureza), em seu texto jornalístico *A presença de Bahira*³. Trata-se de uma crítica literária escrita para o periódico *O Estado do Pará*, em nove de abril de 1941. Nela, o jornalista apresenta ao leitor a obra *Bahira*, de Nunes Pereira, faz, ainda, um elogio à obra falando do mito Bahira, das metáforas presentes na obra e destaca que se trata de um símbolo cultural de uma tribo.

Percebe-se na crítica que Bahira é um mito relacionado a uma religiosidade de origem antiga, encontrada na natureza, representante e semi- Deus da tribo indígena kawahiwa, mas também é considerada pajé, o que nos leva a constatar como a divindade pode assumir determinado valor e ser considerada líder, figura maior em meio aos índios que a ela fazem reverência:

Bahira está. Saltou do Madeira, daquela selva que é como um abismo e daqueles rios cujos confins parece insondáveis. Ainda não sentimos bem quanto é profunda e necessária a presença de Bahira. Ele está diante de nós, carregado do lodo primitivo, cheio de vozes elementares, tocado

³ Texto coletado pela bolsista Tayana Andreza de Souza Barbosa, cumprindo um dos objetivos do plano de trabalho *Dalcídio Jurandir e a Produção Periódica para Belém Do Pará*. Trabalho vinculado ao projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009.

daquela inocência com que o homem sabe agir e realiza atos para dominar e recrear a natureza. (JURANDIR, 4ª seção, 1941)

É importante destacar o quanto Dalcídio Jurandir admira e tem respeito pelo “ser” em que aquela tribo acredita, ele sabe que faz parte da riqueza cultural amazônica, mais precisamente da cultura indígena, que segundo o crítico, não pode ser ignorada do contexto social, e, por isso ele exalta o escritor Nunes Pereira que traz de volta o mito Bahira, considerada pelo escritor marajoara como a representação e a projeção de nossos problemas, pois representa as causas coletivas, sendo, portanto, a “projeção política e social do meio”:

Bahira nos trouxe a simplicidade com que, de qualquer forma sabia resolver os seus problemas. Note-se não os seus probleminhas individuais, mas os coletivos, os de seu povo, os de sua sociedade. Cada experiência obtida era uma etapa de crescimento social na sua tribo. Nunca se deixou dominar como estamos hoje dominados pelo tamanho, pelo terror, pela aparente complexidade dos problemas que a terra nos oferece. Bahira nos ensina a criar uma realidade plástica, sempre marcada pelo nosso ímpeto e pela nossa ambição de a valorizar a todo momento, enchendo-a de tudo que é inteligência, energia e sonho. Ensina-nos a agir, como políticos, para dominar os freios do mundo e restaurar a ordem perdida. Ensina-nos que se tivesse a técnica capitalista estaria senhor da terra, criador de uma civilização e, à maneira com que realizou a conquista da paz. (JURANDIR, 4ª seção, 1939)

Deste modo, o escritor nos leva a refletir a respeito do mito Bahira, representante da natureza do homem, perdida em consequência de seu mundo acelerado. Bahira ressurgiu para dar freios a este mundo e reestruturar a ordem que se perdeu (natureza “primeira”), como afirma Dalcídio Jurandir na crítica. Percebemos, desta maneira, que se trata de uma religiosidade pautada em sonhos, em um ímpeto e vontade de mudança não de um único indivíduo da tribo, mas de um bem comum para toda a comunidade.

No texto crítico foi bastante evidenciada a palavra mito, por isso é necessário explicarmos sua significação. De acordo com Croatto (2010, p. 209): “O mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”. Croatto afirma, ainda, que a construção mítica é imaginária e simbólica. Esta visão está de acordo com o texto crítico de Dalcídio Jurandir, uma vez que Bahira é uma divindade cheia de simbologia que vem da natureza, mas que não tem como premissa discutir sobre essa natureza e sim sobre

questões existenciais que afligem o homem. Desta forma, o mito se faz necessário para tentar solucionar essas questões do ser humano.

A Amazônia tem, portanto, uma religiosidade rica, em que o mítico transcende no viver de seus habitantes. Bahira é exemplo desse universo mítico, ela é, além disso, o sentido de preocupação com o próximo, com as causas coletivas, seria este, talvez, o verdadeiro sentido que deveria guiar todas as religiões.

2.5 O Sagrado e o Profano

Estudar as obras dalcidianas *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó* em uma perspectiva religiosa é algo que nos leva a perceber que o texto literário pode oferecer inúmeras possibilidades de leituras, como já dito, ele é rico e abriga diversos aspectos e questões, por esse motivo a Literatura é o foco deste trabalho, o aspecto religioso vem a ser, então, a nossa teoria de análise.

O aspecto religioso é voltado para o que se acredita como sagrado desde tempos antigos até a modernidade. Esta surge como elemento que interfere e cria outros parâmetros para o entendimento do sagrado, o estudioso Claude Rivièrre nos explica a relação entre sagrado e profano:

O campo do sagrado transborda bastante o campo do religioso [...] sem abranger toda a experiência social. A religiosidade tende, assim, a passar por um processo de deslocamento em um mundo secularizado, e, ao mesmo tempo, de degradação como fenômeno residual de uma emotividade que procura se agarrar a um absoluto na prática das religiões seculares e políticas [...] A essa força terrificante chamada por R. Otto de sagrado, os povos atribuem diversos conteúdos: gênios, Deus, augusto, valores metafísicos, poderes superiores mitificados pertencentes ao domínio do indizível, inatingível e informulável, do imperativo categórico, do inquestionável instituído, do arbitrário postulado, mas, na realidade referindo ao invisível as razões de ordem social e cósmica.(RIVIÈRE, p. 37, [1932] 1996)

Em conformidade com o pensamento de Rivièrre, pode-se salientar que em um mundo em constantes transformações, em consequência da modernidade, é muito provável que a religiosidade também possa ser afetada, apesar dela apresentar um *status* institucional fortemente cristalizado, ela passa por mudanças, que são instituídas pelos sujeitos que as constituem.

O sagrado religioso é compreendido como algo invisível, que a depender de determinados grupos e de diferentes regiões, estes podem lhe atribuir várias denominações, como bem demonstrou Rivière, no entanto, justamente por estar associado ao campo do invisível, torna-se um postulado que não se pode verificar de maneira científica, de tal modo, o homem se estabelece abaixo dessa “força soberana” que ele não sabe explicar, está além dele esse entendimento, essa soberania, já que ele não pode ter controle e nem posse sobre ela. O homem é, portanto, impotente diante das questões religiosas que estão em seu cotidiano. Ele dá sentido ao sagrado por meio da exteriorização que ocorre pela expressão verbal e pelos atos ritualísticos. Seguindo este mesmo sentido, o teólogo protestante Rudolf Otto afirma que

O sagrado é, antes de mais nada, a interpenetração e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso[...]. Essa categoria é complexa, compreende um elemento de qualidade absolutamente especial que se subtrai a tudo aquilo que nós chamamos de racional; é completamente inacessível a compreensão conceitual, e constitui algo inefável. (OTTO, 1985, p.11)

Entendemos desta maneira, que o sagrado é indizível, pois ao estabelecermos contato com ele, parece que perdemos a razão e passamos a ser guiados pelo sentimento de fé em algo que não sabemos explicar. Otto destaca, também, que o sagrado é um elemento presente em todas as religiões e que sua presença é condição *sine qua non* para caracterização da religião, uma vez que sua ausência implicaria em negar o religioso. Vemos, desta maneira, que o sagrado tem grande importância no universo religioso e que sem ele a religião, a religiosidade, certamente, não existiria.

Retornando a Rivière que prossegue a sua análise sobre as distinções entre o sagrado e o profano, nos dizendo que os objetos, símbolos, comportamentos e ideias, constituintes dos ritos profanos, são tão inquestionáveis quanto os dos ritos religiosos e podem ter também um forte impacto afetivo e mobilizador.

Veremos na análise do romance *Marajó* em que é mais forte a questão dos sincretismos, que nem sempre é possível discernir as fronteiras entre o sagrado e o profano, pois segundo Rivière, qualificar um rito como profano, não significa que tais ritos não mantenham relações com o que se poderia entender como o sagrado moderno, logo, é possível confirmar que há a predominância do sagrado religioso nas obras estudadas, uma vez que, por exemplo, mesmo que o caráter festivo das comemorações em homenagens a santos possa estar relacionado a questões terrenas, há a junção das

festas com o ato devocional às figuras religiosas, isso imbrica em um religioso moderno na concepção de Rivière, porém há estudos que divergem dessa percepção, como por exemplo, o estudo de Mircea Eliade (2010), em seu livro *O Sagrado e o Profano*. Nele, o estudioso das religiões afirma que a diferença entre sagrado e profano está na sua oposição de um para com o outro e por esse motivo não pode haver a união entre esses extremos, não existiria, nesse caso o sagrado moderno propagado por Rivière. Raymundo Heraldo Maués (2006), em seu artigo *O simbolismo e boto da Amazônia: religiosidade, Religião, identidade*, também salienta essa oposição:

Em todas as sociedades humanas, encontramos a distinção entre aquilo que é sagrado e profano. O sagrado consistindo naqueles elementos geralmente (mas nem sempre) ligados a entidades sobrenaturais e objetos a elas relacionados, que são mantidos como interditos e separados, sendo na maioria das vezes objeto de respeito e de culto. O profano como o contrário disso tudo, o referente aos seres e objetos da vida cotidiana, aquilo que é comum, que é corriqueiro. Essa distinção está na base ou origem da religião e da magia. (MAUÉS, 2006, p.13).

Maués ao revelar religião e a magia como a distinção entre o sagrado e o profano, revela também que o amor é o sentimento primordial que correlaciona esses opostos e que quando colocado em um contexto de manifestações coletivas, esse sentimento é exacerbado, como por exemplo, na celebração da festa religiosa mais importante em Belém do Pará, o Círio de Nazaré, “essas manifestações de sentimento e exaltação emocional aparecem com grande evidência” (MAUÉS, 2006). O sentimento de amor dos fiéis é potencializado no momento da contemplação da passagem do objeto maior de devoção para eles, a imagem da Virgem de Nazaré em sua berlinda, momento em que o sagrado é evidenciado em sua plenitude por meio do cortejo da imagem da santa, da fé, amor e esperança dos devotos.

Por outro lado, há, segundo o antropólogo, frequentemente, os chamados “excessos” de devoção, representados pelas manifestações do “profano” na festa, onde as emoções e o apelo ao lúdico podem chegar a um grau elevado de exacerbação. Maués (2006) percebe essas combinações de elementos entre sagrado e profano por meio da definição “carnaval devoto” utilizada por Dalcídio Jurandir para se referir ao Círio:

“Na manhã do Círio, à janela, viu aquela massa meio infrene, numa espécie de Carnaval Devoto, tirando a Santa do seu bom sono na Sé, trazendo-a na Berlinda, como num carro de terça-feira gorda” (JURANDIR 1960, apud ALVES 1980, p. 9). Diante deste pensamento, o estudioso chega a uma possível conclusão a respeito das

manifestações religiosas que tramitam entre o sagrado e o profano. Ele compreende que, apesar da tensão, evidenciada pelas oposições existentes, elas se complementam, isto é, uma não podendo existir sem a outra, é o que podemos constatar, por exemplo, no Círio de Nazaré.

Além da percepção de que o círio é compreendido por Dalcídio Jurandir como um “carnaval devoto”, vemos que o escritor tem um posicionamento bastante crítico em relação ao Círio de Nazaré. Como constatamos no texto *Banho de Cheiro*⁴ escrito para o periódico carioca *Novos Rumos*. Trata-se de uma crítica ao livro *Banho de Cheiro* da escritora Eneida de Moraes em que por meio da leitura do crítico entendemos que a obra retrata questões políticas da época, como por exemplo, “o grito contra o Estado Novo” em decorrência da miséria e outras questões socioculturais e políticas que oprimiam os cidadãos brasileiros.

Eneida de Moraes escreveu *Banho de Cheiro*, não com a intenção de representar a “Belém do cartão postal”, como afirma o escritor paraense, mas de mostrar “duramente Belém”. A Belém descrita em *Banho de Cheiro* é tão conhecida por Dalcídio Jurandir, a ponto de nos fazer perceber que se trata de uma obra que pode ser carregada de tipicidade e ao mesmo tempo de aflição, perante as necessidades dos menos favorecidos e o descaso do governo, como se exemplifica no seguinte excerto da crítica:

Não é Belém do cartão postal, não, é duramente Belém, batida de aflição muitas vezes, aquela do círio de Nazaré em que se roga para a santa e pede um pouco mais de farinha e alguma vergonha para a cara do governo, Belém atolada das baixas, varada de necessidade, dos marreteiros e da Vila da Barca. (JURANDIR, s/d. s/p.).

Constatamos, ainda, neste excerto, a indignação do escritor por meio do uso da ironia, quando ele fala do pedido que o necessitado faz à Santa no dia do círio de Nazaré. É uma denúncia à religião Católica, representada no texto pelo círio de Nossa Senhora de Nazaré. Dalcídio Jurandir é conhecedor daquele pedido, da súplica por alimentação e por assistencialismo do governo. Inferimos que as preces parecem nunca

⁴ Texto coletado pela bolsista Tayana Andreza de Souza Barbosa, cumprindo um dos objetivos do plano de trabalho *Dalcídio Jurandir e a Produção Periódica para Belém Do Pará*. Trabalho vinculado ao projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009.

serem ouvidas e que o pedido à Santa parece bem mais um desabafo do próprio crítico, que, na realidade, pede não por meio da Santa, mas por meio do veículo de imprensa, “a vergonha para a cara do governo”, ou seja, pede que o governo dê o assistencialismo social, sendo este, portanto, o verdadeiro pedido rogado pelos fiéis.

Do mesmo modo, as obras analisadas *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó* revelam essa percepção social, em que a pobreza da população convive com a religiosidade, representada pela crença em santos, espíritos e divindades diversas. Retornando ao entrelaçamento entre Sagrado e Profano, vemos que ele é presente nas obras de Dalcídio Jurandir, uma vez que está em sintonia com os hibridismos e práticas religiosas. Este é um aspecto que será discutido na seção a seguir, pois é nela que se interpretam os fatos e personagens das obras envoltos em um mundo religioso inerente a eles.

3. RELIGIOSIDADE EM *CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA E MARAJÓ*: UMA ANÁLISE

Para darmos continuidade à dissertação é necessário retomarmos a alguns dados da biografia de Dalcídio Jurandir, já mencionados na introdução deste trabalho, no entanto, acrescentamos dados sobre a vida do autor das obras em enfoque à luz de estudos voltados especificamente à trajetória do escritor que tanto em sua atuação como jornalista, quanto em sua atuação como romancista propiciou-nos uma escrita voltada a discutir várias questões de âmbito social e cultural, dentre elas, destaca-se a questão religiosa.

Assim como na seção anterior, recorreremos também nesta terceira seção a textos jornalísticos de Dalcídio Jurandir, com o propósito de percebermos as correlações que os textos jornalísticos e literários fazem em relação à temática religiosa, conforme já foi dito na introdução deste trabalho, e aqui ressaltamos.

É notória a participação de Dalcídio Jurandir como jornalista que desde muito jovem teve uma ligação muito forte ao ambiente jornalístico. De acordo com Nunes (2006) o escritor iniciou sua atividade jornalística precocemente, aos 16 anos de idade, como diretor ao lado do irmão, Flaviano Ramos Pereira, redator, e de Edgar Alves Ribeiro, ilustrador de uma revista artesanalmente produzida, a mensal *Nova Aurora*.

Ressalta-se a ligação da família de Dalcídio Jurandir ao universo jornalístico, pois assim como ele e seu irmão Flaviano, o pai deles, Alfredo Nascimento Pereira, além de outras funções, era tipógrafo e responsável pelo jornal *A Gazetinha*, em Cachoeira do Arari, onde o autor foi criado, no arquipélago do Marajó. Além do irmão Flaviano e do pai, outro irmão de Dalcídio Jurandir também se dedicou à carreira jornalística, Ritacínio Pereira, que fez parte do corpo editorial e fundador da revista *Novidade*, que circulou em Belém entre 1940 e 1942, e para a qual Dalcídio Jurandir também prestou sua colaboração como escritor.

De acordo com Marlí Tereza Furtado (2011), é possível, inicialmente, dividir o percurso jornalístico de Dalcídio Jurandir em dois momentos, ligados a duas grandes cidades em que estabeleceu morada. Primeiramente em Belém, entre 1930 e 1941, e depois no Rio de Janeiro, de 1942 até 1964, ano do golpe militar, quando os poucos periódicos esquerdistas ainda vigentes, como o *Novos Rumos*, se extinguíram. A divisão pode ser atribuída ao fato de que Belém corresponde ao início de sua carreira como crítico literário, jornalista e também como militante político. Na capital paraense, foi preso duas vezes, primeiro no ano de 1936 por atuar na Aliança Nacional Libertadora (ANL), e depois, em 1937, pela sua atuação na campanha contra o fascismo.

De acordo com a tese de doutorado de Maria de Fátima do Nascimento (2012), Dalcídio Jurandir é considerado um escritor pertencente à segunda geração do Modernismo no Pará, fazendo parte do grupo de intelectuais que fundou a revista *Terra Imatura* que circulou no período de 1938 a 1942. Dalcídio Jurandir, apesar de ter colaborado para a revista *Terra Imatura*, parece não se sentir pertencente à “Geração” dessa revista, uma vez que o escritor paraense colaborou com poucos textos para ela, coincidindo também com a época em que ele se mudou para o Rio de Janeiro.

Apesar de Dalcídio Jurandir não se identificar com determinado grupo literário, ele percebia que no rol de artistas e intelectuais em que estava inserido, a condição de vida deles como escritores era precária, segundo ele, a geração a que pertencia era a “Geração do Peixe Frito”. Isso porque, segundo Nascimento (2012), Dalcídio Jurandir reclamava e reivindicava a falta de incentivo às publicações dos escritores menos favorecidos por parte dos governos locais, que, segundo ele, só apoiavam os artistas de fora, afirmando que a geração a que ele pertenceu foi de artistas sem condições financeiras, logo com muitas dificuldades para publicar seus livros e, inclusive, para sobreviver. A expressão “Geração do Peixe Frito” surgiu da comparação que o escritor marajoara fez entre os escritores de sua geração com aquelas pessoas que trabalham em

emprego mal remunerado e, por isso, compram o peixe, todo dia, para comerem-no frito. Este era o tipo de alimentação de menor valor aquisitivo na época.

Percebe-se, desta maneira, que o artista paraense escrevia não apenas por ser uma pessoa das letras, mas escrevia também para manter-se financeiramente. De acordo com Furtado (2011), além do fazer literário e jornalístico, Dalcídio Jurandir arriscou-se em outras atividades como meio de sustento próprio, pois ao retornar a Belém, após a sua primeira tentativa de estadia na cidade do Rio de Janeiro, aceitou, sob influência do Dr. Rainero Maroja, ser nomeado Secretário do Tesouro da Intendência de Gurupá, no Baixo Amazonas. Permaneceu pouco tempo por lá e retornou a Belém, onde é nomeado auxiliar de gabinete da Interventoria do Estado. A partir dessa nomeação derivam outras: a de segundo, depois a de primeiro oficial na Diretoria Geral de Educação e Ensino Público do Estado do Pará; e, mais tarde, a de Inspetor Escolar. Moacir Werneck de Castro, amigo de Dalcídio Jurandir, reafirma essa difícil luta do escritor por sobrevivência. Segundo ele, Dalcídio Jurandir “Sempre viveu pobremente, ganhando a vida como jornalista. Resistia à tentação comum de arranjar um emprego público, como era a regra e não lhe seria difícil conseguir”. (CASTRO, 2003, p. 1).

Desta maneira, notamos que Dalcídio Jurandir, desde muito jovem trabalhou e em seu Estado de origem conseguiu conciliar sua atividade jornalística, literária e de serviço público. Já no Rio de Janeiro, resistiu ao emprego público e dedicou-se enfaticamente à atividade jornalística e ao fazer literário, compondo mais obras que somaram às suas iniciais *Chove nos Campos de Cachoeira* (1941) e *Marajó*, publicado em 1947, antes ‘batizado’ *Marinatambalo*, depois, *Missunga*. Ressalta-se, que essas duas primeiras obras foram escritas em solo paraense, onde Dalcídio Jurandir iniciou-se como escritor.

Trazemos como enfoque para este trabalho os romances iniciais *Chove nos Campos de Cachoeira* (1941), e *Marajó* (1947) do Ciclo *Extremo Norte*. Neles o autor procura retratar amiúde o viver amazônico. Esse viver amazônico, focalizado pelos narradores das obras, é repleto de questões sociais, como por exemplo, os costumes dos sujeitos marajoaras, os conflitos sociais, as mazelas do homem, etc. Dentre essas questões, destaca-se também a religiosidade dos personagens que compõem o enredo dos romances estudados.

O professor Audemaro Taranto Goulart (2006), considera *Chove nos Campos de Cachoeira* e *Marajó* como “dois livros essenciais”:

Chove nos campos de Cachoeira e Marajó são narrativas que sabem urdir uma trama a que se agrega uma série de valores diferenciados como as relações humanas, a situação limítrofe que marca a passagem da animalidade à humanidade, a grandiosidade e a miséria do ser, a eterna provisoriedade de que o homem tenta, inutilmente, escapar, o mundo de magias e prodígios que a região amazônica oferta à nossa contemplação, os mitos fundadores e suas transformações experimentadas ao longo dos tempos, enfim, há um painel fulgurante que emoldura ações e emoções das personagens desses dois livros essenciais. (GOULART, 2006, p. 2-3.)

O pensamento de Goulart a respeito desses dois romances, nos mostra o que podemos considerar como um dos destaques principais das obras, que é a questão social da população cabocla diante das forças superiores que permeiam a região amazônica. Goulart dá ênfase a essas forças superiores locais em que se evidencia o mundo de magias e mitos. Todo esse universo mítico-religioso contribui bastante para refletirmos a respeito do existencialismo representado tão bem nos romances dalcidianos.

O romance *Chove nos campos de Cachoeira* tem vinte capítulos, todos intitutados, a maioria deles curtos, porém todos reveladores não apenas da eficácia da escrita de Dalcídio Jurandir, mas reveladores, também, de seu comprometimento em prol das causas sociais. Como vimos, o escritor trabalhou desde muito cedo não apenas como jornalista, mas também como romancista, pois se menciona que na entrada de seus 22 anos terminava de escrever a primeira versão de seu livro de estreia *Chove nos campos de Cachoeira* em 1931, com o qual ganharia o prêmio da Ed. Vecchi e do *Jornal Dom Casmurro*, em 1940. (FURTADO, 2011).

O espaço predominante do romance é a vila de Cachoeira, porém não é o espaço único, pois o autor trabalha tão bem os fatos que envolvem as personagens, a ponto de fazer com que o leitor se sinta dentro da obra, viaje no tempo e no espaço, ora na região da Ilha do Marajó, ora em Belém do Pará, uma vez que a população menos favorecida enxergava na cidade grande (Belém) uma possibilidade de vida promissora, já que se imaginava ilusoriamente que a capital lhes abriria caminhos, em função do progresso que nela parecia reluzir, quando na realidade, Belém vivia um período decadente e posterior ao período da ascensão do comércio da Borracha, o qual contribuíra bastante para o advento da modernidade na cidade, no caracterizado período conhecido historicamente como *Belle-époque*.⁵

⁵ Geraldo Coelho (2011) nos diz que no léxico da História Cultural ficou configurado como *belle époque* um complexo processo de relações culturais, sociais e mentais, mas também materiais e políticas, desenvolvidas no interior de um *corpus* reconhecido historicamente como o da cultura burguesa e da sua afirmação no interior dos quadros hegemônicos do capitalismo industrial no final do século XIX. [...] A

Na Amazônia esse período foi mais evidente nas metrópoles, Belém e Manaus. Essas cidades buscavam se moldar conforme os modernos padrões europeus da época, o que despertou nos olhos dos ribeirinhos a esperança de uma vida promissora, diferentemente das condições degradantes que padeciam, daí a vontade de sair do interior em busca de melhorias.

Deste modo, os rios do Marajó podem representar muito aos habitantes da ilha, podem representar o sustento deles, bem como representar suas crenças, mitos, medos e esperanças. No entanto, no romance, os rios representam, sobremaneira, o caminho que os levariam à cidade, desta maneira, eles se tornam, então, uma via de escape para que seus sonhos se concretizassem.

Chove nos campos de Cachoeira marca o início do ciclo *Extremo Norte* e introduz a saga do menino Alfredo em busca de uma vida diferente da realidade derruída que vive na ilha do Marajó. Ele almeja ver as luzes da cidade grande e estabelecer morada em Belém do Grão-Pará. O narrador nos apresenta uma criança cheia de sonhos, conflitos e questionamentos, estando ela sempre acompanhada de seu elemento criativo, o carocinho de tucumã⁶, em seu pequeno mundo, na vila de Cachoeira.

Além dele, há no romance outros personagens que também nos fazem refletir sobre as questões e conflitos do ser, como por exemplo, Eutanázio (que divide o

belle époque implica reconhecer linguagens, gostos, atitudes, estéticas, sociabilidades que, construídos em escalas diferenciadas nos espaços hegemônicos da cultura burguesa, reproduziram-se, em escala planetária, também na condição das formas de ser e de agir em tempos que abrigavam o proclamado triunfo do Progresso e da sua homologia, a Civilização. [...] Paris emerge, no final do século XIX, na condição de uma grande e poderosa metáfora, espaço-síntese de uma forma de vida requintada, elegante, culta e civilizada. Os mecanismos e os comportamentos da sociabilidade burguesa produziram, assim, imagens de uma Idade de Ouro da vida social, cujas vias e veias de circulação orgânica eram os boulevards de Paris. A belle époque, em última análise, edulcorou a dramática dialética da revelação e do encobrimento, da aparência e da essência, no limite em que, segundo o pensamento marxista, tudo o que era sólido se evaporava no ar na Paris *fin de siècle*. Os valores, os códigos e os rituais da cultura da *belle époque*, na condição de teatro da civilização, espalharam-se, em maior ou menor escala, pelas sociedades contemporâneas. Paris, Lisboa, Buenos Aires, São Petersburgo, Viena, Belém e Manaus, cidades de topografias sociais e físicas distintas, integravam-se ao circuito mundial da cultura burguesa, na medida em que abrigavam elos da cadeia mundial do mercado. A cultura burguesa da *belle époque* transitava pelos mesmos canais da circulação das mercadorias, dos capitais e dos bens de produção, o que implicava bem definir o sentido da mundialização da economia capitalista e do capital simbólico da cultura burguesa. A *belle époque*, entendida como manifestação da Idade de Ouro da cultura urbana da burguesia contemporânea, e cujos quadros tradicionais, como visto, remetem para a Paris do final do século XIX e começo do XX, sempre foi um domínio visitado pela narrativa social brasileira. As próprias transformações urbanas de cidades como Belém e Rio de Janeiro no mesmo período foram tratadas como dimensões especulares da *belle époque* matricial, parisiense, nas latitudes sociais e mentais do trópico brasileiro.

⁶ Semente de Palmeira nativa, *Astrocaryum Vulgare Mart.*

protagonismo no romance com seu meio irmão, o menino Alfredo), personagem já adulto que apesar de já ter atingido a idade da maturidade, ainda mora na casa de seu pai e de sua madrasta, ele sofre pelas lembranças ruins que tem de sua mãe, sofre, ainda, por amar Irene que não corresponde a este amor e que, além disso, zomba dele, o deixando mais amargurado, levando-o a se relacionar sexualmente com a prostituta Felícia, e dela adquire uma doença venérea que o degrada cada vez mais ao longo da narrativa.

Felícia, por sua vez, é uma personagem que apesar de tentar se sustentar fisicamente se prostituindo, ela nos chama a atenção por também procurar amparo/alimento em sua fé, uma vez que, em sua humilde barraca o narrador evidencia dois objetos que contrastam com a pobreza da jovem, um deles é o crucifixo pendurado na parede, representado a figura de Cristo morto na cruz, este é questionado pelo narrador em diversos momentos da narrativa, o que nos leva refletir sobre a extrema pobreza física daqueles que esperam consolo em Deus. O outro objeto na barraca de Felícia é a estampa dos arranha-céus de Nova York, demonstrando o progresso das construções em grandes cidades, contrastando, desta maneira, com a humilde barraca de Felícia na vila de Cachoeira. A estampa pode representar, talvez, para Felícia o sonho de uma moradia mais digna, de vida melhor, e para conseguir isso ela se prende a sua fé em Cristo.

Neste romance são mais perceptíveis os questionamentos a Deus e aos representantes da Igreja Católica. Esses questionamentos são direcionados pela ironia do narrador a ponto de fazer com que o leitor reflita sobre os aspectos religiosos presentes na vida dos personagens, instigando-o, principalmente, a pensar na pobreza dos habitantes de Cachoeira em confronto com a riqueza da Igreja Católica e a soberania divina.

Já o romance *Marajó* é constituído de cinquenta e três capítulos, não intitulados. A narrativa transcorre na vila de Ponta de Pedras, ganhando destaque o personagem Missunga, herdeiro único do Coronel Coutinho, proprietário da fazenda Paricatuba. O jovem rico vê as desigualdades existentes na região marajoara e o autoritarismo de seu pai para com a população que vive ao redor da fazenda. Missunga, então, revela um sentimento diferente do de seu pai, e, deste modo, nutre o desejo de uma vida também diferente da de seu patriarca, longe do autoritarismo característico do coronel. A narrativa evidencia a ideia de um dominador *versus* dominados. O protagonista da obra

está sujeito a essa dominação, não herdando apenas os bens do pai, como também a herança do coronelismo⁷.

Além desse enfoque no protagonista, o romance também focaliza as práticas religiosas na região Amazônica que acontecem por meio da devoção aos santos, crenças populares, pajeísmo, espiritismo, catolicismo, entre outros. Essa forte religiosidade, marcada pela mistura de diversas religiões e crenças é o que caracteriza o hibridismo religioso, conforme já foi mencionado.

Chove nos campos de Cachoeira e Marajó são obras que aguçam no leitor questionamentos advindos da ironia utilizada pelo narrador, no entanto, é válido questionar se essa ironia é propriamente do narrador, ou foi-lhe dada por empréstimo para revelar insatisfações do autor da obra em relação à pobreza da população diante da soberania das forças divinas e da riqueza da Igreja Católica. Temos uma possível resposta para esses questionamentos a respeito do posicionamento crítico de Dalcídio Jurandir perante a religiosidade na entrevista (reproduzida pela revista *Asas da palavra* no ano de 1996) que ele concedeu a Eneida de Moraes, em 1970:

Meus romances, sim, tomam partido. Sou um pequeno escritor de estritos, indeclináveis compromissos. Estes me dão a liberdade que necessito, pois ser um pouco livre é muito difícil. Minha visão do mundo não se inspira em Deus nem no Demônio, nem no Bem nem no Mal, mas nesta vida em movimento, em que há classes sociais em luta, etc. Precária e miúda, seja, mas me ajuda a ver homens, coisas, paixões, a História, o cotidiano anônimo, o efêmero, a eternidade...Eu me prezo, honradamente em ser bem parcial. (JURANDIR, 1970, apud MORAES, 1996, p. 33).

Na entrevista o escritor nos revela que não tem a intenção em sua escrita de defender nem a Deus e nem ao demônio e sim de representar as mazelas da grande parcela carente da sociedade. Desta maneira, direcionamos esta análise a pesquisar as manifestações religiosas presentes nas obras e não a religiosidade em si, como forma doutrinária, sob um parâmetro teológico, mas sob um olhar sociológico, uma vez que o romancista, como um excelente observador social, não deixaria que as manifestações

⁷ Marcello M. Gabbay (2009, p.6) explica que o “coronelismo” é como ficou conhecido o modelo de hierarquização e poder político, apoiado no estabelecimento deliberado de verdade e controle social a poucas figuras, quase sempre latifundiários ou políticos. A distribuição de grandes quantidades de terra a determinadas famílias da burguesia rural data da expulsão dos jesuítas do Pará, em 1755.

religiosas que preenchem o viver da população amazônica lhes passassem despercebidas.

Essas práticas religiosas presentes nos romances revelam mais do que o universo religioso mágico, revelam, principalmente, o quanto os personagens do romance vivem desoladamente e esperam encontrar nas forças divinas um amparo, no entanto, apesar de toda a fé da população, nada muda na vida daquelas pessoas, a pobreza e a injustiça continuam a existir.

Os aspectos religiosos na região marajoara são retratados por Dalcídio Jurandir mais para revelar a miséria da população do que para representar a religiosidade como fenômeno, no entanto, o caráter de essencialidade é visível nos romances, uma vez que está no cotidiano das pessoas, demonstrando, desta maneira, questões da própria existência humana que nos remete muitas vezes ao campo do religioso, do sobrenatural. Talvez seja nesse aspecto que muitos estudiosos da religião se apoiam para analisar obras literárias não apenas de Dalcídio Jurandir, mas de outros escritores também. Segundo Gross (2012), esse existencialismo dá às obras literárias um caráter de dignidade:

A obra em si, enquanto bem cultural, é revestida de dignidade própria e pode-se considerar que as grandes obras da cultura manifestam valores existenciais inalienáveis. Esta dignidade está localizada primordialmente no conteúdo das obras. (GROSS, 2012, p.105).

Deste modo, estudiosos de outras áreas do conhecimento analisam os conteúdos das obras associando-os aos seus determinados objetos de estudo, mas no campo literário é necessário não apenas estudar os conteúdos das obras, revelando a dignidade da obra (isto é, o significado da obra), é necessário também estudar a forma, pois esta é característica de grande importância para a arte, desta maneira, não podemos nos esquecer de elucidar na análise elementos estruturais da narrativa, como, por exemplo: os personagens, o tempo e o espaço. Segundo Antônio Geraldo Cantarela (2015), esses elementos estruturais da narrativa não constituem um “documento” religioso no âmbito da Literatura, mas sim uma estratégia de criação:

No texto literário, as sacralidades fazem parte de uma estratégia de criação: pessoas consagradas e beatas são personagens; lugares sagrados são configurações de espaços narrativos; discursos sobre Deus não configuram ato de fé ou elaboração de doutrina. (CANTARELA, 2015, p.5)

Apesar desta visão que compreende a Literatura sob um universo unicamente ficcional, Cantarela conclui que o texto literário é a projeção da realidade, e não se compreende como objeto hipostático, isto é, um mundo à parte da realidade histórica da qual foi produzido. O estudioso cita Ricoeur (2000) para enfatizar que por mais inventado que seja, o discurso literário está dependente das coisas do mundo real.

Essa percepção nos leva a constatar que o romancista Dalcídio Jurandir tinha a preocupação tanto com a forma, quanto com o conteúdo de seus textos, pois, notamos que em suas obras há diversas referências religiosas que constituem essa estratégia de criação, mencionada por Cantarela. Quanto ao conteúdo percebemos a preocupação do escritor com as causas sociais, destacando a riqueza da Igreja Católica, como já foi dito, em detrimento da pobreza da população.

O escritor marajoara, por meio de suas obras, demonstra ter um vasto campo de leitura, que engloba: poemas, lendas, obras de artes plásticas, romances, textos jornalísticos, dentre outras leituras que enriquecem grandemente sua leitura de mundo. Percebemos, nos romances, que o autor faz referência por diversas vezes ao cristianismo presente na Bíblia, evidenciando, desta forma, que Dalcídio Jurandir foi leitor do livro sagrado, no entanto, essa afirmativa nos leva a um questionamento: Por que a Bíblia serviria como leitura para um escritor ateu? De acordo com Cantarela (2015, p.6) “Antes de ser interpretado como palavra de Deus, o texto bíblico se entende como mito, saga, lenda, canto. E, nesse sentido, pode interessar ao leitor de literatura”. Desta maneira, compreendemos que o ateísmo do escritor não o impediu de ler o texto bíblico, pois Dalcídio Jurandir o leu não de uma perspectiva doutrinária, mas de uma perspectiva literária, buscando as metáforas e as alusões ao cotidiano de sua gente.

Da mesma maneira que um texto de âmbito teológico pode interessar a um leitor de literatura, um texto literário pode também interessar a um leitor teológico, como por exemplo, na tese de doutorado *O ethos cultural amazônico em Dalcídio Jurandir: aportes para uma teologia amazônica*, o teólogo Antônio da Silva (2010), faz um estudo dos romances dalcidianos em outra perspectiva, que não a literária:

Mediante o romance Dalcídio Jurandir transcende a ficção e cria uma nova realidade na qual o ser humano se evidencia em sua complexidade existencial. O ser humano em suas múltiplas interrelações está no centro do interesse do escritor. A relação profundamente dialogal com a cultura através da literatura, na qual a religiosidade é um fator determinante,

encontramos de forma abundante nos seus romances. (SILVA, 2010, p. 157)

Antônio da Silva destaca que a religiosidade é um tema recorrente nos enredos dalcidianos e pode ser percebida por meio da complexidade existencial do homem em meio as suas interrelações pessoais. Entendemos que para o cientista da religião, o texto literário é apreendido como documento, no qual ele pode evidenciar diversos registros sobre a religiosidade, daí ele dizer que a religiosidade pode ser encontrada de “forma abundante” nos romances de Dalcídio Jurandir. Como vimos, na percepção de Cantarella (2015), esse entendimento da obra literária como um documento, não se aplica na perspectiva literária, esta se vale de estratégias de criação, sem deixar de definir o texto literário como projeção do mundo real, mas não o trabalha como documento.

A temática religiosa está abarcada às experiências dos personagens que são representantes, por meio da ficção, dos sujeitos da Amazônia que têm suas histórias enraizadas por um imaginário mítico-religioso que passou por transformações ao longo dos anos e por esse motivo tem a sensação de uma antiga unidade perdida, ou seja, o seu contato primeiro com o universo sagrado estava essencialmente interligado à natureza, porém, verifica-se nas obras um resgate desta unidade graças à natureza amazônica que instiga o imaginário do homem caboclo.

É com suas leituras de mundo que o romancista marajoara enriquece os enredos de suas obras e permite ao público leitor o estudo delas, e mais do que isso, causa nele o estranhamento das tensões realistas retratadas nos romances, fazendo com que ele reflita sobre o papel da literatura dalcidiana que acontece, principalmente, pela percepção da subjetividade do homem que vive a realidade social e histórica da Amazônia marajoara das primeiras décadas do século XX. Ressalta-se, porém, que a literatura dalcidiana permanece atual justamente em função dessa subjetividade que o romancista soube representar com excelência em suas obras.

Apesar de as duas obras apresentarem enredos e personagens diferentes entre si, elas se entrelaçam no aspecto religioso, isso pode ser atribuído ao fato de que o espaço em que as narrativas decorrem é o mesmo: o espaço marajoara, embora em regiões diferentes da ilha do Marajó.

3.1 A Religiosidade na escrita dalcidiana

A maneira como Dalcídio Jurandir percebia o mundo que o cercava influenciava grandemente em suas concepções partidárias e ideológicas. Ele seguia as diretrizes do partido a que era filiado, o PCB (Partido comunista Brasileiro). Se considerarmos sua trajetória política, inferimos que o escritor era, no mínimo, ateu, como já mencionamos. O PCB via na religião o conformismo da população e Dalcídio Jurandir enfatizava bastante em sua escrita a luta contra esse conformismo, já que era um escritor comprometido com as causas sociais, seguindo, desta maneira, também seu comprometimento com o partido comunista.

Constatamos esse comprometimento social e partidário do escritor, bem como seu ateísmo, em seu texto jornalístico escrito para o periódico do Rio de Janeiro, e timbrado com a marca comunista *Imprensa Popular*, em 16 de dezembro de 1951, intitulado *Manhã de Dezembro*⁸. Neste texto, apesar de o escritor fazer referência ao Natal, que é quando se comemora o nascimento de Jesus na religião cristã, ele faz a referência apenas para elucidar que ele tem seu próprio Natal: o nascimento do comunismo, no mês de dezembro. Dalcídio Jurandir faz esse contraponto no texto para reafirmar a sua concepção política:

Para as multidões, é data de família. Para o homem solitário, que, porém, gosta do mundo e confia nos homens, a data o leva a erguer uma taça ou simplesmente sorrir, sabendo que foi justo amar e confiar. Para os povos, que compreendem o que significa socialismo e ouvem perto os passos do comunismo, a data é mais do que Natal. Porque, com efeito, celebramos a data de Stalin celebrando o aparecimento da sociedade comunista na terra. (JURANDIR, p.9,1951).

Este é o tópico central do texto que diferencia “o natal das multidões” (natal cristão) e o nascimento do Partido Comunista. O jornalista exalta a data de nascimento deste Partido, porque conhece o significado do socialismo e por isso acredita que para os comunistas a data é superior ao Natal dos homens cristãos.

⁸ Texto coletado pela bolsista Tayana Andreza de Souza Barbosa, cumprindo um dos objetivos do plano de trabalho *Dalcídio Jurandir e a Produção Periódica para Belém Do Pará*. Trabalho vinculado ao projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009.

Averiguamos, desta maneira, que no texto *Manhã de Dezembro*, o escritor Dalcídio Jurandir demonstra ser contra o Natal “das multidões”, que é o Natal Cristão, deste modo, ele revelou no texto uma oposição entre o Natal cristão e o Natal Comunista, fazendo honrarias a este último, pois este seria, então, o seu verdadeiro sentido de Natal.

Apesar de entendermos que o escritor Dalcídio Jurandir fez uma severa crítica à religião cristã em seu texto jornalístico e compreendermos, também, que ele tinha uma visão de mundo, de natal, diferenciada da maioria da população, isto é, dos cristãos, ele não era indiferente às religiões, o que não significa dizer que ele tinha uma religião.

Ele conhecia diversas religiões, as respeitava, algumas delas foram até frequentadas por ele, como por exemplo, as religiões de matriz afro, vivenciadas por Dalcídio Jurandir. Ele, talvez, se identificava com as religiões de matriz afro por ser um escritor também de origem negra, ou se identificava, simplesmente, porque ele conheceu as mazelas daquela gente, conforme constatamos no texto intitulado *Tomei bença de Mãe Baiana*⁹, escrito por Dalcídio Jurandir para o periódico paraense *O Estado do Pará*, em 25 de novembro de 1939. Nele, o escritor faz, inicialmente, uma breve apresentação de sua vida em Ponta de Pedras e Cachoeira do Arari, até sua chegada a Belém do Pará, destacando sua condição de vida suburbana e fazendo um contraponto entre “as baixas” de Belém, e o “morro” no Rio de Janeiro. Ele exalta, mesmo que em tom irônico e denunciativo a condição precária “das baixas” de Belém, identificando-se com a sua própria condição original.

Exalta por sua vez o samba do morro do Rio de Janeiro que é considerado na visão do escritor como “algo de primeira necessidade” para a vida suburbana, deste modo, o escritor compara as baixas de Belém com o morro do Rio de Janeiro, ambos, apesar de suas peculiaridades, estão no seio da população carente. Ele ressalta, no entanto, que, apesar de o samba ser representante do morro, é possível encontrá-lo também “nas baixas” de Belém, no bairro do Marco, por exemplo, mais precisamente na sede do Curuzu, conforme as informações fornecidas pelo jornalista, que prossegue o texto falando do que encontra nesta sede.

⁹ Texto coletado pela bolsista Tayana Andreza de Souza Barbosa, cumprindo um dos objetivos do plano de trabalho *Dalcídio Jurandir e a Produção Periódica para Belém Do Pará*. Trabalho vinculado ao projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009.

Além da população carente e do samba, percebidos por Dalcídio Jurandir na sede, ele descreve a presença religiosa de *Mãe Baiana*, por quem parece ter profundo respeito pelo fato de se tratar de uma personalidade que é representante de alguma crença de Matriz Afro, já que no texto ele também é guiado por um *ogã*¹⁰. A religião frequentada na sede, no entanto, não é informada pelo escritor. Notamos que o momento trata de um culto religioso com reminiscências africanas, e que, em Belém, segundo os antropólogos Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino (1967), se enquadram dentro da área do batuque¹¹, daí percebermos a presença rítmica tão marcante no terreiro visitado por Dalcídio Jurandir. Os antropólogos chamam a atenção, ainda, para o hibridismo religioso presente na metrópole paraense: os cultos religiosos de origem africana sofreram grandes modificações, pois tiveram que diluir-se na pajelança cabocla e também manter-se junto ao catolicismo (FIGUEIREDO & VERGOLINO, 1967, p 103).

Dalcídio Jurandir, preocupado com as causas da população menos favorecida e com um empenho político enraizado em sua vida, utiliza o texto também para elucidar a questão política e histórica da época, destacando outra pessoa que conheceu na sede, D. Raquel, que por ter sido perseguida, fez uma promessa ao Sagrado Coração de Jesus para que houvesse a Revolução no Pará:

No tempo em que andava sendo perseguida, um agente de polícia bateu na barraca e gritou: Tou alegre, dona Raquel, prendero o Barata, na capela do Hospício! – Ahi d. Raquel não suportou mais. Lhe veio uma raiva que ergueu os braços para o Sagrado Coração de Jesus. Haverá do Sagrado Coração de Jesus fazer com que a revolução ganhasse dentro de trinta dias. Esconderijo nem um poderia ser mais digno para o tenente Barata do que um templo. E d. Raquel e uma promessa que ela e o Sagrado Coração de Jesus sabiam.

A Revolução ganhou. D. Raquel cumpriu a promessa. Em honra ao Major Juarez ela formou a pastorinha AS FILHAS DE TÁVORA. Isso deve estar na história da Revolução no Pará. Deixo aqui o registro para o desembargador Hurley. E D. Raquel popular devota e brasileira como é, fez também um pedido ao Sagrado Coração de Jesus para que o governo fechasse o integralismo porque tinha um humano terror dos sigmor, três às avessas, mimado filho da cruz nazista... (JURANDIR, 1939, p.1; 2)

¹⁰Ogã (do yorubáogán): homem que tem o cargo de sacrificador ou tocador de atabaque, título também atribuído ao protetor do terreiro (Prandi, 2005, p.307).

¹¹No passado, as batidas de tambores não faziam parte da celebração, eram realizadas somente em canto e danças a apropriação dos instrumentos do batuque ocorreu no processo de trocas culturais estabelecidas com africanos que passaram a gerenciar, também, com esse universo sagrado aquando de suas diásporas para os campos marajoaras (PACHECO, Agenor Sarraf, 2009, p. 269-270).

Evidenciamos, desta maneira, que no texto é presente a questão religiosa, pois retrata um ambiente que abriga diferentes crenças, o que se observa pela presença de *Mãe Baiana* e de ogã (representantes de religião de matriz Afro), mas também pela presença de uma entidade da religião cristã: o Sagrado Coração de Jesus. Além disso, ganha enfoque a questão histórica e política (a revolução do Pará) e que fazia parte de uma memória recente de D. Raquel, e talvez, de toda aquela gente que sambava na sede, onde a dança se entrelaçava com elementos religiosos.

Dalcídio Jurandir compreende que naquela dança entre negros e mulatos, há algo de triste que pode ser proveniente da condição de vida deles:

Agora é o samba. Estou no samba. Vejo no corredor dentro da sombra a nobre figura de Mãe Baiana. O povo entra no samba com todo amor. As mulatas dançam como numa dança religiosa. Sinto, porém nos sambistas uma alegria triste, uma singular expressão de desabafo. Sinto que eles também topam com o chamado sentido heroico da vida. O ritmo do samba tem recalques, insubordinações, ódio. (JURANDIR, 1939, p.1; 2).

Mesmo com essa percepção de tristeza naquela gente, o escritor admira seu samba, sua dança, aquela mistura religiosa que ali encontra, evidenciando, deste modo, o hibridismo religioso, (ou sincretismo religioso, de acordo com a tradição dos estudos antropológicos), representado pelas religiões de matriz Afro, o que se percebe nas figuras de Mãe Baiana, Ogã e no próprio Samba que nasceu também em berço negro. O hibridismo é também representado pela crença na religião Católica (trazida ao Brasil por meio dos padres portugueses, no período colonial), evidenciada no texto pela presença de D. Raquel e também pelo sagrado Coração de Jesus, símbolo de devoção da religiosa. Dalcídio Jurandir se faz parte integrante daquele ritmo, daquela gente que, segundo ele, são muito bem representados nos poemas de Bruno de Menezes e de De Campos Ribeiro, como se constata no excerto seguinte:

Curuzu' dos marinheiros nacionais! Clube do Antenor, o menino marujo!
Como eu desejaria escrever, o nome velho de guerra! Escrever um poema
para teu samba, para tua Mãe Baiana, para as tuas morenas, para D.
Raquel, para as pastoras de "Filhas de Távora!" Bruno de Menezes e De
Campos Ribeiro escreverão grandes poemas que curuzu' merece. E eu
apenas digo que saí de lá com o corpo fechado, curado com a benção de
Mãe Baiana... (JURANDIR, 1939, p. 1; 2).

O texto demonstra o quanto Dalcídio Jurandir é admirador da cultura, não apenas da religião em si, mas do que ela representa para aquelas pessoas que mesmo em suas mazelas procuram ser felizes. O jornalista gostaria de escrever um poema a elas, ao samba, mas deixa essa missão aos grandes poetas citados por ele, que humildemente em sua saída da sede sente-se protegido “com o corpo fechado”, ato peculiar da religião afro, e sente-se também abençoado pela *mãe Baiana*.

Os textos jornalísticos aludidos nesta discussão que dá início à análise têm grande importância para este trabalho, pois revelam outro olhar do escritor marajoara, o olhar do jornalista que reflete na escrita do romancista. Assim, por meio dos textos jornalísticos de Dalcídio Jurandir podemos entender melhor seus romances que trazem discursos que refletem questões que o jornalista Dalcídio Jurandir também já evidenciava em seus textos, como por exemplo, as severas críticas ao catolicismo, as crenças da população carente, o seu comprometimento em denunciar a pobreza desta em contraponto à riqueza da Igreja, a sua primazia em informar acerca da riqueza religiosa representada nos romances por meio da diversidade de religiões, ou do hibridismo religioso.

3.2 Aspectos religiosos no romance *Chove nos Campos de Cachoeira*

Chove nos Campos de Cachoeira é o primeiro romance do ciclo *Extremo norte*, publicado em 1941. A obra garantiu a Dalcídio Jurandir o Prêmio Dom Casmurro, oferecido pela Editora Vecchi. O ambiente da obra é a vila de Cachoeira, como já foi mencionado, na Ilha do Marajó, representante da Amazônia paraense rural, onde vive o menino Alfredo, um dos principais personagens da narrativa.

O romance narra a vida humilde de uma população em que a maioria são trabalhadores rurais, pescadores, barqueiros, proprietários de pequenos comércios e fazendas, empregados de fazenda, dentre outros.

O enredo narra a tentativa de ida do personagem Alfredo para a capital paraense: Belém, com o objetivo de que o menino continue seus estudos na cidade grande, já que se imaginava que na metrópole ele teria melhores condições de estudo. O narrador focaliza muito bem as oposições que há entre interior, representante da vida rural-ribeirinha, e cidade grande, representante da vida urbana.

Mesmo com toda a oportunidade que o progresso urbano parecia reluzir, o narrador nos mostra que a Belém com que a população marajoara sonhava já fazia parte de um passado, conforme já mencionamos. Como o advento da borracha foi mais intenso nas cidades grandes do que no interior, acreditava-se que Belém ainda apresentava resquícios do período da *Belle époque*, quando na realidade, a Capital paraense encontrava-se em estado de calamidades. Além disso, a obra também apresenta outro dilema: a ligação do nativo com a sua terra natal, o Marajó. Mesmo que haja a vontade de mudança, de querer ter uma vida diferente, há uma forte sensação de pertencimento àquela terra, àquela gente. É o que observamos, por exemplo, no protagonista Alfredo.

Vê-se na criança Alfredo a esperança, os sonhos, o faz de conta, uma vez que ele está sempre acompanhado de sua “bolinha de Tucumã”, o que ganha destaque, especialmente no capítulo “Caroço de Tucumã”, no qual percebemos que não se trata de um simples caroço de Tucumã, e sim de um elemento especial que ganha importante significação no decorrer da narrativa. A respeito dessa significação Marlí Tereza Furtado (2015, p. 89) nos revela que o caroço de Tucumã tem caráter mágico, estando ele atrelado a uma simbologia local:

Como elemento intermediador entre a realidade e seus sonhos, Alfredo carrega sempre consigo um carocinho de Tucumã para o qual faz pedidos

e sente como se o carocinho lhe atendesse as vontades. Na simbologia local, o caroco de Tucumã guarda os segredos da noite, daí a magia emanar dele conforme o menino o maneja em suas mãos. (FURTADO, 2015, p.89).

É na bolinha que Alfredo encontra companhia; com sua imaginação, ele sente-se seguro, pois sabe que ela o compreende e lhe protege, já que ela tem poder para isso e muito mais: “Sentia-se só, distante, imaginando sempre. Só a bolinha tomava corpo de gente, era sua amiga. Era o corpo da imaginação. Bolinha fiel e rica de sugestão! Ela sugeria tudo [...]” (JURANDIR, 1997, p.250).

Com a leitura da obra, percebemos que a bolinha não é apenas fruto de imaginação infantil ou mesmo produto de carência de um mundo que Alfredo não tem e o caroco realiza, é mais do que isso. Parece haver na bolinha de Tucumã algo de supersticioso, revelando, desta maneira, uma essencialidade encontrada nesta semente peculiar à natureza da região Amazônica.

Apesar de o romance ser denso, com vários personagens e diversas tramas, ele flui, porque as ações se entrelaçam, prendendo a atenção do leitor. Notamos, desta maneira, que a essência humana está intrinsecamente presente no enredo. Essa essência trabalhada tão bem na obra revela que Dalcídio Jurandir é um romancista autêntico, sem deixar de representar sua Amazônia, além disso, é universal, pois sabe urdir questões existenciais do homem, como averiguamos, principalmente, nos personagens Alfredo, Eutanásio e Felícia. O sentimento deles pode ser representante do sentimento de qualquer homem, independente da região em que ele habite. Em Felícia, a religiosidade é apresentada pela voz do narrador, já no caso de Eutanázio e Alfredo ela é apresentada, predominantemente, por meio das focalizações psicológicas do próprio personagem.

Deste modo, Dalcídio Jurandir nos faz refletir sobre essa religiosidade, que por vezes pode parecer confusa ao leitor, assim como pareceu confusa para o personagem Alfredo:

Deus era o inevitável, a realidade terrível. Mas havia o pai do céu de Lucíola, o Deus de Dona Amélia e o Supremo Criador do Major Alberto. Três deuses diferentes que complicavam cada vez mais a coisa. Se conseguisse esconder-se do Pai do Céu de Lucíola, não escapava do Deus de D. Amélia e se deste escapulisse caía direitinho nas mãos do Supremo Criador do Major Alberto. (JURANDIR, 1997, p. 311-312)

Evidenciamos desta maneira, que o medo das forças divinas acompanha o menino Alfredo, uma vez em que ele recebe uma educação religiosa que o encaminha para este sentimento, sendo esta uma forma de repreensão que os adultos encontravam para conter e disciplinar o comportamento das crianças. Essa educação repressora gerava em Alfredo questionamentos a passagens bíblicas e aos três Deuses apresentados a ele:

Havia também uma coisa terrível para Alfredo: O Juízo Final. Sua bolinha não podia criar um deus como ele pensasse, feito à sua imagem e semelhança? A bolinha podia fazer de conta que todos os deuses fossem abolidos e Alfredo se encontrava livre dentro de si mesmo. Lucíola lhe transmitia o terror, Major Alberto o receio, D. Amélia lhe ensinara que esse Deus socorria a gente nas horas de frio e febre e outros perigos. Enfim uma complicação de muito Deus na sua consciência. (JURANDIR, 1997, p. 311-312)

Os três Deuses apresentados a Alfredo correspondem ao “terror, receio, socorro”, essa “complicação de muito Deus”, nos faz perceber as angústias, inquietudes e medos que as figurações religiosas trazem ao protagonista da obra. Como constatamos também por meio da forte focalização psicológica do menino ao revelar seu sentimento em relação a Deus:

Deus lhe dava, sobretudo era medo, uma perseguição na consciência. Saber que havia um Todo-Poderoso escutando os seus pensamentos, vendo e medindo todos os seus atos, tomando nota no seu grande livro, de todas aquelas coisas perigosas e secretas que já começava a fazer, era de qualquer modo doloroso e intolerável. Irremediável em qualquer situação. (JURANDIR, 1997, p. 311)

Alfredo era uma criança que sentia medo da força suprema, pois esta, na visão do narrador, era invasora, adentrava nos pensamentos do menino que sofria, sentia dor, não tolerava essa intromissão divina, mas nada podia fazer, ele poderia apenas ter o consolo em sua bolinha de Tucumã.

Inicialmente, o narrador nos diz que Alfredo acreditava em Deus, mas no decorrer do romance percebemos que essa crença é questionável, pois o menino encontrava-se em meio a um universo de crenças populares, míticas, com diversas divindades, que lhes causavam aflição e não atendiam aos seus desejos. Esse universo religioso causava nele aflições sobre o que seria verdadeiro ou falso:

Esse “fazia mal” era tal qual o chinelo de boca virada que Lucíola não deixava no soalho porque “não prestava”. Lucíola então lhe dera um mundo falso, mentiroso, complicado, cheio de Deus, muitos anjos, santinhos, fadas, anjos da guarda e demônios, cobras grandes, lobisomens, matintas, jacurututu e proibições de toda espécie. Em Deus acreditava. Era aquela figura da estampa no oratório que seu pai tinha. Não sabia bem se era Cristo ou mesmo Deus. Nunca perguntara a seu pai e nem à D. Amélia. Uma figura sentada na ponta do rochedo numa noite de treva e uma grande luz caindo sobre ele. (JURANDIR, 1997, p. 310-311)

Diversas imagens eram criadas no pensamento da criança em relação à religiosidade, pois ele recebia muitas informações que divergiam. Alfredo era um menino disputado por duas mulheres: sua mãe, D. Amélia e a vizinha Lucíola. Ambas tinham por ele um amor incomensurável e, embora Lucíola não fosse mãe biológica de Alfredo, ela se sentia como uma mãe “de coração”, pois viu e acompanhou o crescimento da criança, razão pela qual ele tinha muito afeto pelas duas mulheres, pois recebia delas carinho, atenção, cuidados. Além disso, recebia delas, também, ensinamentos diferentes, um dos fatores que geravam tensões nos pensamentos de Alfredo.

A narrativa estabelece certa desavença entre D. Amélia e Lucíola, pois enquanto uma orientava o menino com determinado costume, como por exemplo, quando D. Amélia escutou Alfredo falar alguma palavra indevida e o repreendeu, dizendo para que ele nunca mais a repetisse, porque “fazia mal dizer” (JURANDIR, 1997, p.310), outra vinha com a crença nos santos, anjos, lendas. Alfredo, confuso com o que ouvia, logo equiparou os termos “fazia mal” (dito pela mãe), com o “não prestava” (dito por Lucíola quando se referiu a não deixar sandália de boca virada para baixo no chão porque “não prestava”) e criou desta maneira, outra interpretação, levando em conta as palavras que sua mãe lhe disse: “fazia mal” associando esta expressão como uma negação a todo o universo religioso que Lucíola lhe apresentara, sendo este, portanto, “falso, mentiroso e complicado” (JURANDIR, 1997, p.310-311).

Como vimos, apesar de negar todo o universo religioso que Lucíola lhe ensinara, Alfredo, afirmava que acreditava em Deus, mas o Deus que sua família seguia e que estava estampado no oratório de seu pai, no entanto, este Deus também se mostrava confuso aos olhos e pensamentos dele:

A estampa fazia uma confusão nos olhos e no pensamento de Alfredo, Não era parecido com o Cristo da Semana Santa. Aquilo só podia ser Deus mesmo. Mas os pés eram diferentes, tinham muitos dedos, as mãos também, e em torno, a noite carregada de treva e a luz descendo num raio sobre a cabeça do Pai do Céu e da terra. Para que estivesse ali naquela atitude, num rochedo, no meio daquela solidão, só podia ser o Senhor do mundo. Aquilo nunca que era o Senhor Morto que via na sexta-feira da Paixão na igreja. Era um ser de muitos dedos nos pés e muitos dedos nas mãos e cheio daquele clarão que não era dia nem aurora, nem luar, nem uma luz que estivesse acostumado a ver em Cachoeira. (JURANDIR, 1997, p. 310-311)

O Deus que Alfredo via na estampa era soberano, somente sobre Ele descia um raio de luz, no restante tudo era treva, mas era um Deus sozinho num rochedo, porém com atitude altiva, bem diferente do Deus que Alfredo estava acostumado a ver na “sexta-feira santa na Igreja”, o Senhor morto. As imagens que Alfredo via eram diferentes, não conseguia entender esses dois extremos (a luz: Vida *versus* Senhor Morto: morte) em um único Ser, é como se não fossem o mesmo, isso cooperava para os conflitos que emergiam em seus pensamentos. Além disso, o excerto revela, também, ironias, críticas à Igreja, à soberania de Deus, críticas à religiosidade dos devotos que exaltam o Deus vivo: o Deus Luz, superior ao ser humano, mas que quando morto parece não haver distinção entre homem e Deus.

Deste modo, a narrativa nos leva a refletir sobre a crença do menino Alfredo. É bem difícil definir em que entidade religiosa ele acreditava, no entanto, sabemos que o garoto tinha na bolinha de Tucumã o seu refúgio, sua fortaleza, era neste elemento da natureza em que ele acreditava de verdade, uma vez que o carocinho de Tucumã, não lhe trazia incertezas, ao contrário, fornecia-lhe um universo mágico que o satisfazia:

Agora, com a noite, não pode jogar o carocinho. Mas é bom, quando no escuro, dentro da rede, a bolinha sobe e desce na palma da mão. Assim dá um encanto maior, varinha mágica, varinha de condão que as fadas invejariam. Os meninos do mundo inteiro não conhecem o carocinho de tucumã de Alfredo. As fadas morreram, o encanto vem dos Tucumãzeiros da Amazônia. O carocinho tem a magia, sabe dar o Universo a Alfredo. Tem um poder maior que os três Deuses reunidos (JURANDIR, 1997, p.374).

Os diversos deuses apresentados a Alfredo lhe causavam terror, medo, estranhamento, o deixavam confuso. Alfredo distanciava-se, fugia de todos esses deuses, e amparava-se ao seu Carocinho de Tucumã:

Se desgarrava dos três Deuses e Nossa Senhora era um ser que não podia compreender tão inesperados sentimentos. Só o carocinho compreendia todas as coisas e mudava os caminhos do destino, da vida e da morte. (JURANDIR, 1997, p.375).

Constatando que os conflitos criados nos pensamentos de Alfredo em relação à religiosidade são recorrentes e revelam um ensino religioso amedrontador, recorremos ao texto jornalístico “*Um texto falando sobre a educação*”¹² que Dalcídio Jurandir escreveu para a revista paraense *Escola*, em setembro de 1935. Nele o escritor faz uma crítica à educação tradicional que utiliza o método do catecismo para o ensino das crianças. O ensino, segundo o crítico, é orientado pela religião Católica, por isso, ele afirma que o ensino é opressor, pois parte dos alunos e professores são católicos, e os poucos que não são tem graves consequências decorrentes dessa espécie de “monopólio”:

A Religião não poderia exercer a influência que exerceu nos tempos feudais. O ensino religioso é uma questão privada. Praticamente não dá resultado. Teoricamente é uma opressão porque na maior parte os nossos professores e nossos alunos são católicos e quem sofre, naturalmente, é a minoria. (JURANDIR, s/p, 1935).

Para o jornalista o ideal seria que o ensino fosse pautado por uma educação moderna, em que os alunos tirariam a lição da própria vida. Notamos, desta forma, o antagonismo entre educação tradicional (método do catecismo) *versus* a educação moderna (lição da própria vida):

Todos nós sabemos que os modernos processos educativos não comportam mais os inúteis e vagos métodos de catecismo entre os alunos. Todos os mestres querem dar à criança a lição da própria vida e para isso só um método eficiente e humano é capaz de atingir os profundos objetivos da educação moderna. As crianças nada aproveitarão do catecismo. O que elas aprendem é a vida, o espetáculo do egoísmo e da miséria nas ruas e nos lares, a realidade em todos os seus aspectos de mentira, vício e opressão. (JURANDIR, s/p, 1935).

¹² O texto não tem título, por questões de identificação, a pesquisa o nomeou como “Um texto falando sobre Educação”. O texto foi coletado pela bolsista Tayana Andreza de Souza Barbosa, cumprindo um dos objetivos do plano de trabalho *Dalcídio Jurandir e a Produção Periódica para Belém Do Pará*. Trabalho vinculado ao projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009.

Percebemos, desta forma, o caráter de denúncia que o texto apresenta. O escritor toma uma atitude contra a religião Católica, uma vez que o ensino religioso encaminhado por essa religião utiliza métodos que já deveriam, segundo o jornalista, serem substituídos pelo ensino que está na vida, no tempo presente das crianças e não em um passado representado pelo ensino por meio do ensino do catecismo.

É válido ressaltar que a educação catequética foi instaurada no Brasil, desde os tempos coloniais, em que os representantes da religião Católica procuravam por meio do ensino do catecismo “ensinar” os primeiros índios habitantes do país. Este tipo de ensino foi um processo dominante que poderia ter ficado no passado, mas que mesmo com toda a diversidade de religiões, ele se faz presente, daí, talvez, a indignação do escritor diante dessa educação tradicional observada por ele.

O escritor se mostra contra o ensino religioso da educação tradicional, uma vez que nela se ensina o preconceito de luta religiosa entre as crenças, o que não contribui em nada para o desenvolvimento cognitivo da criança, além disso, há a opressão advinda do medo das forças sobrenaturais, superiores, o que na visão do jornalista, é uma violência espiritual contra a criança:

A tendência religiosa sempre foi o de converter pelo medo, terror, pela violência espiritual. Houve um tempo em que a teologia se transformou em inquisição, credo. Mas não quero me lembrar disso. Lutemos, agora, contra as « forças do passado » que se opõem á marcha da cultura humana. (JURANDIR, s/p, 1935)

É mais, precisamente, nesta parte do texto jornalístico que refletimos a respeito das inquietudes do menino Alfredo, principal protagonista do romance *Chove nos Campos de Cachoeira*. O ensino opressor é refletido também no romance, uma vez que as imposições não vinham apenas das pessoas que conviviam com ele em sua casa, ou próximo a ela e que lhe apresentavam os “três Deuses”, vinham também e, principalmente, da escola de Seu Proença. Esta escola era, segundo Farias (2009, p.36), uma escola opressora e extremamente precária na maioria de seus aspectos.

O espaço utilizado para os ensinamentos corporifica uma educação marcada pela imposição de conteúdos e processo educativos fixos, de memorização e castigos em que a figura da palmatória simboliza uma educação de punições. Ainda, segundo Farias (2009), Alfredo sonhava com uma educação melhor, tinha consciência da precariedade de ensino que a escola de Seu Proença oferecia, mas também tinha

conhecimento que na cidade grande havia boas escolas, capazes de lhe oferecer um ensino de qualidade:

A Escola de seu Proença parece, ao menino, caracterizar-se como contrária à escola carioca (Anglo-Brasileiro) e a maioria dos estudos supostamente praticados em Belém, instigando-lhe, constantemente, o desejo de refugiar-se rumo a “escola verdadeira”. Auxiliado pela bolinha de tucumã, Alfredo transita por sonhos e imaginações que o remetem até a escola dos meninos que, certamente, no devaneio do garoto, adquirem o verdadeiro saber. [...] A não atratividade da escola, somada principalmente às atitudes do professor, marcava a vida do marajoara sonhador, que avista no Anglo-Brasileiro e em Belém a verdadeira educação, a educação escolarizada. Em linhas gerais, a escola de seu Proença, para o menino, não proporciona requisitos capazes de envolvê-lo em “ensinamentos de valor”. (FARIAS, p.36-37, 2009)

Alfredo só conseguiria chegar à escola carioca, o Anglo-Brasileiro, por meio do Carocinho de Tucumã, pois ele sabia que na vida real, devido às condições financeiras de sua família, era pouco provável que ele conseguisse estudar lá. Por meio dos sonhos, proporcionados pela bolinha mágica, ele conseguia se ver estudante da Instituição. No entanto, quando chega ao ambiente escolar de Seu Proença, o sonho se desfaz. Sabendo que há um imenso distanciamento, não apenas geográfico, mas principalmente financeiro, para que ele pudesse estudar no Anglo-Brasileiro, Alfredo contenta-se em idealizar seus estudos, pelo menos, em Belém:

Que desânimo para Alfredo aquela escola de Seu Proença. O seu Anglo-Brasileiro ia se desfazendo aos poucos, ou pelo menos, se esfumando. Já queria ficar pelo menos em Belém, nalgum grupo escolar. (JURANDIR, 1997, p.249-250).

O texto jornalístico, antes referido, de Dalcídio Jurandir, também revela algo que encontramos no romance *Chove nos Campos de Cachoeira*, mais exatamente no capítulo *Caroço de Tucumã*, quando Alfredo, desanimado com o ensino fatigante da Escola de Seu Proença, encontra no caminho para Escola mais ensinamentos do que a Instituição de ensino de seu Proença pode lhe oferecer, são os ensinamentos, segundo Jurandir (1935), provenientes da própria vida:

Tudo fazia para que Alfredo se encharcasse de sonho, de imaginações. A bolinha subia e caía na palma da mão. A realidade daquela viagem para a escola só estava nos cajus. Alfredo tinha era camaradagem pelos cajueiros. Eles ensinavam mais que o seu Proença. Eram os cajus e a água

fria na cuia da siá Águeda. Ia de propósito por lá para tomar água. Uma cuia cheia. Que água! Os potes eram velhos, com limo e, nos fundos do quintal, o poço. As filhas de siá Águeda tiravam água com um balde de cuia. Aquela água fazia esquecer a terrível expectativa de chegar um dia e apanhar um bolo de Seu Proença [...] faltava quem o compreendesse, o animasse, o ensinasse não só a estudar como lhe mostrar a vida (JURANDIR, 1997, p.249/250).

De tal modo, Alfredo, com medo da palmatória, adiava a ida para a Escola, tornava o caminho mais longo e mais distante daquele lugar enfadonho, encontrava em seu trajeto o ensinamento que está na vida, aprendia com o seu cotidiano e com a simplicidade que a região marajoara oferecia a ele, desta maneira, além de aprender no caminho, tentava esquecer a expectativa da palmatória de Seu Proença.

Constatamos, assim, o quanto Alfredo é uma criança atemorizada, não só em sua casa, com a imposição religiosa dos “três deuses”, como também na escola, pela imposição de conteúdos e coerção da palmatória. O menino encontrava-se livre de tudo isso quando ele prolongava o caminho para não chegar à escola. Era na rua, no contato com a natureza, com outras pessoas e outros costumes que Alfredo, acompanhado de sua bolinha de tucumã, fazia a cada dia novas descobertas e ensinamentos encontrados na vida.

Constatamos, ainda, com a leitura do romance, que Alfredo almejava mais: não só um ensino além dali, da vila de Cachoeira, como, também, toda a sua vida. Havia deste modo, em Alfredo uma inquietude proveniente de seus conflitos interiores, e, por meio dos sonhos que a bolinha de Tucumã tornava “reais” (somente na imaginação do menino), ele procurava adaptar-se no mundo. Vemos em Alfredo um impulso de querer superar a realidade dada, ele vive um embate por conviver com a ameaça de não conseguir atingir seus objetivos, no entanto, seu caroco de Tucumã torna essa sensação menos dolorosa. Por ter na simbologia local, o papel de guardião da noite, o caroco de Tucumã carrega essa magia dos sonhos, dentro dele há os poderes dos sonhos de Alfredo:

Dentro do carocinho bem redondo não muito leve nem também pesado, se escondiam todos os poderes do sonho, toda a graça do maravilhoso. Carocinho na palma da mão saltando no ar era toda a vida solitária de Alfredo, lhe tirando as tristezas lhe dando a presença de um colégio [...]. (JURANDIR, 1997, p. 378).

Geralmente, é à noite que dormimos, e é quando dormimos que sonhamos, daí talvez, a presença do caroço de tucumã, juntamente com a simbologia de protetor da noite estar associado aos sonhos, e não são os sonhos de qualquer pessoa, são os sonhos de uma criança. O romancista, certamente, não poderia ter escolhido melhor personagem para carregar esse guardião dos sonhos: escolheu uma criança, esta, carrega consigo o dom do imaginativo. Ela imagina, sonha a todo o momento, independente de ser dia ou noite, no entanto, sem o carocinho, o sonho de Alfredo se esvai:

E o carocinho de Tucumã escapulia da mão, corria pelo chão, se escondia numa toija de capim. Alfredo descia do sonho como desorientado, e em vão procurava o carocinho. Era uma tortura querer ir para o colégio, emendar Tales de Mileto e ainda ter que procurar o carocinho sem o que não podia nada alcançar [...] (JURANDIR, 1997, p. 340).

Com o carocinho podia tudo, podia, por exemplo, ver os clarões da cidade grande:

Alfredo foi para debaixo da casa ver o seu gado de caroço de Tucumã que prendia no antigo tanque de galinhas [...]. Alfredo ficou à beira do tanque, pensativo. [...] E Alfredo, maravilhado, contemplava o clarão na grande noite nos campos. Ali estava todo o seu sonho da cidade de bondes elétricos, arraial de Nazaré, largo da pólvora, as lojas de brinquedos, a Torre de Malakof, das senhas vermelhas. Aquele clarão chamava-o. Era o seu sonho de viagens. Alfredo vivia sonhando e desejando. (JURANDIR, 1997, p. 204-205).

Podia, também, sonhar coma a camisa de futebol que tanto desejava: Alfredo, com o carocinho de tucumã, desce a escada para sonhar com a camisa de futebol que Jorge deve mandar buscar [...] (JURANDIR, 1997, p.339).

Dentre os vários sonhos de Alfredo, um era especial, porque tornava viva novamente sua amiga Clara:

Mas Clara? Para onde teriam ido o riso dos dentes de Clara? Sonhou: Clara, com os pés n'água como raízes e pelo corpo nu as frutas nasciam já maduras, amarelinhas. Murucis, mangas, bacuris, taperebá. Era só estender o braço. Quanto mais se apanhava fruta do corpo de Clara, mais nascia fruta. Clara ou a morte de Clara tinha de ficar mistério dentro de Alfredo. Ficou dentro do carocinho. Toda a vez que Alfredo desejava uma menina para passear nos campos, ser amiga dele no colégio, ler com ele os livros de viagens, o carocinho fazia Clara da idade do menino e era meia hora de sonho. Com a morte de Clara as frutas deixaram de ser, como eram, tão gostosas. . (JURANDIR, 1997, p. 283).

Apesar de o narrador confirmar que Clara morreu, essa informação é mistério para Alfredo que não sabe se, de fato, ela morreu ou se, simplesmente, sumiu de seus olhos. Ele tem a impressão de ter ouvido sua mãe falar de uma menina que se afogou e que não sobreviveu. Alfredo não conseguiu ouvir o nome da menina a que D. Amélia se referia (era Clara de quem d. Amélia falava), e por não saber o que realmente aconteceu com Clara, a imaginação do menino transformou-a em sonho, guardado em seu carocinho.

Mas, o que esse universo maravilhoso e mágico dos sonhos tem a ver com a religiosidade? Com base no pensamento dos primeiros antropólogos e cientistas sociais que se interessaram pelo estudo da religião, Raymundo Heraldo Maués (2006, p.13) afirma que no sonho a pessoa se vê em vários lugares, muitas vezes como se viajasse, entra em contato com outras pessoas e fala às vezes até com pessoas mortas. Neste sentido antropológico, o sonho parece ser um mundo à parte, desligado do nosso, no entanto para o protagonista Alfredo, o sonho, graças ao seu elemento criativo, ganha um status de verdade na obra e está relacionado ao seu cotidiano. No sonho esse cotidiano é transformado conforme as idealizações do menino. Por outro lado, os professores Lopes & Santos (2009), com base na percepção de grupos tribais, dizem que os sonhos estão associados, a outra dimensão do mundo, que não o cotidiano, mas que mesmo assim, tem o teor de verdade:

Para os grupos tribais os sonhos nascem de outro lugar que não o cotidiano, revelam outro mundo, ou outra dimensão do mundo que, apesar de existir, para as pessoas, no dia-a-dia, permaneceria fora de sua esfera de conhecimento se não houvesse algum processo especial de revelação. Para eles, portanto, há na experiência onírica um forte teor de verdade. E como estes fazem parte de uma realidade maior, que inclui também o que poderíamos chamar de arte e todas as dimensões da experiência religiosa – ou experiência do sagrado – podemos dizer que também nestas há um forte teor de verdade (LOPES & SANTOS, 2009, p. 100-101).

Assim como para os grupos tribais aos quais Lopes & Santos se referem, os sonhos revelam também outro mundo para o protagonista Alfredo, pois ele tinha anseio por mudança e desejava ter outra realidade que lhe proporcionasse melhores condições de vida, sonhava com um mundo inverso ao seu. Os professores ressaltam, ainda, o forte teor de verdade que há nos sonhos, estando eles englobados nas dimensões religiosas ou sagradas, havendo, portanto, nestas, também esse mesmo teor de verdade.

No romance, nota-se que não é apenas no personagem Alfredo que é focalizada a questão religiosa, como já mencionamos, há outros personagens, entre eles a prostituta Felícia, condenada a uma doença venérea, vivendo miseravelmente em uma barraca. Nesta moradia chama-se a atenção para um objeto religioso fixado na parede: o crucifixo, fazendo com que o narrador questione, ironicamente, por diversas vezes no decorrer da narrativa sobre a figura do filho de Deus, representada pelo crucifixo diante da triste vida de Felícia:

Que faz aquele crucifixo esfumado naquela barraca? Por que ele não grita para toda Cachoeira a fim de que alguém mais forte e veloz chegue à escada e tome-lhe os trinta mil réis. [...] Esperará no seu banquinho até cair no sono, rolar no chão, desamparada pelo crucifixo e esmagada pelos arranha-céus. (JURANDIR, 1997, p. 275)

O narrador se utiliza ironicamente do fato de Felícia ter um crucifixo e uma estampa dos arranha-céus de Nova York, pregados na parede do barraco para revelar a extrema miséria da personagem. O narrador nos incita a pensar que o arranha-céu da gravura expressa o grau de inferioridade de Felícia em sua pobre barraca, ela está muito distante da soberania divina e também terrena, ela tem em sua barraca apenas as representações dessas soberanias, por meio da estampa de Nova York e do crucifixo, como já foi mencionado.

O nome da personagem, Felícia, relacionado à palavra “feliz”, é também uma ironia, pois ao vermos o desolamento da personagem, constatamos o oposto: a infelicidade. Ao contrário da perspectiva de Alfredo que se confunde com os “muitos deuses” a ele apresentado, Felícia parece abandonada pelo único “Deus”, colocado na parede da barraca que vê a miséria da personagem que aos poucos vai se definhando com a doença. Daí surgem questionamentos e reflexões ao longo do romance que evidenciam a relação entre o crucifixo e Felícia: “Onde estavam os olhos de Cristo naquele crucifixo?” (JURANDIR, 1997, p.127). O narrador nos mostra que no objeto há mais destaque para as costelas de Cristo, do que para seus olhos, percebemos, desta maneira, que o pobre, mesmo com toda a sua miséria, é quem deve ver o sofrimento daquele que está esticado na cruz. O narrador nos faz inferir, ainda, que não há reciprocidade neste olhar: “Os olhos de Felícia procuravam no escuro os olhos do Cristo” (JURANDIR, 1997, p.128).

Ela sofria por tudo o que a consumia: a doença que a destruía, a prostituição como forma de sustento, sofria pela miséria e a fome, pois o dinheiro que recebia de

seus clientes, como Eutanázio, era considerado pouco, migalha. Todo o sofrimento de Felícia instigava sexualmente Eutanázio que via nela algo de santo, não porque ela era, de fato, santa, mas porque o romance revela uma crítica a Deus, aos santos e à Igreja. São ironias ao longo da narrativa que nos fazem questionar o aspecto religioso em contraponto com a pobreza daquela gente, como, por exemplo, quando Eutanázio compara Felícia a uma Santa:

Uma Felícia podre, que, naquela hora, porque estava com fome, porque baixou os olhos, se fez numa Felícia quase santa, pura pela doença que a corrompia cada vez mais, uma Imaculada Felícia que devia ser a mãe de Jesus, daquele corpo pendurado numa cruz (JURANDIR, 1997, p. 129-130).

Constatamos que o narrador está a par daquele desolamento e sabe o quanto a população marajoara procura amparo na fé, nos santos, como alimento espiritual. No entanto, o narrador ironiza essa religiosidade, pois vê que ela não é capaz de acabar com a fome e a miséria predominante na região. Há, por parte do narrador, uma descrença no assistencialismo proveniente de Deus e de todos os santos. Dentre as perguntas feitas pelo narrador (em relação ao Deus que tem poder, mas que não o utiliza para tirar a população da situação de penúria), uma chama bastante atenção pelo fato de ser direta à questão da fome: “Por que Cristo não transformou a pequena cruz em pão para Felícia?” (JURANDIR, 1997, p. 130).

Deste modo, nos perguntamos *de quem seria, na verdade, o sofrimento?* Uma vez que a população carente, mesmo estando sem nada que a sustente fisicamente, encontra apoio emocional naquela divindade que também já sofreu, pois se formos procurar nas diversas histórias de santos, encontraremos nelas algo relacionado ao sofrimento já superado, talvez, por esse motivo a população pobre tenha nos santos um reflexo.

Felícia atrelada ao crucifixo é representante de pessoas que tem seu alimento na fé, mesmo que o narrador tenha indícios sociais que lhe dão respaldo para seu posicionamento contrário, dizendo que Felícia necessita de comida, não se pode negar que a religiosidade da sociedade carente é algo necessário e também atual na região Amazônica, pois de acordo com a entrevista concedida à pesquisa de Agenor Sarraf Pacheco, em agosto de 2006, a irmã Rita de Cássia Rodrigues, destaca que a religiosidade popular é alimento para a vida:

A gente percebe que a religiosidade do povo é ainda uma forma de alimentar a própria vida, ele precisa crer, ele precisa esperar, ele precisa se agarrar ao Divino, principalmente nas dificuldades da vida e se este divino está por tradição neste ou naquele santo padroeiro, é então aí que ele forma sua espiritualidade, sua relação com Deus (RODRIGUES 2006 apud PACHECO, 2009).

Constatamos, desta forma, que a obra ficcional *Chove nos Campos de Cachoeira* permanece atual, pois o pensamento religioso que reflete no mundo real ainda é o mesmo de décadas passadas, revelando a devoção aos santos como uma grande e importante necessidade da alma.

Essa afirmação de que para a população carente a religiosidade é uma necessidade da alma leva-nos ao grande problema de Eutanázio que nos faz perceber nele certa descrença em Deus. O personagem é também condenado a uma doença venérea concebida de Felícia, como já foi dito, eles estabelecem, desta forma, um elo para sempre, já que a doença é incurável:

Os arranha-céus avançavam. O crucifixo se desfazia em pó, caindo aos pés de Felícia. Nem aquele pó servia para sarar as feridas de Felícia? A doença que me deste, Felícia, foi a maneira melhor de te incorporares a mim, ficar dentro de mim como angústia e depravação. (JURANDIR, 1997, p. 365).

O excerto nos mostra, inicialmente, o avanço dos grandes edifícios, evidenciado na estampa de Nova York, em contraponto com a ruína da figura religiosa que se desfazia juntamente com a solidão e a miséria de Felícia: “nem aquele pó” da cruz salvaria Felícia de sua doença. A doença que ligava Felícia a Eutanázio fazia com que ele se sentisse cada vez mais amargurado e também com sentimento de devassidão. Ele tornava-se uma pessoa amarga, no entanto, o narrador nos revela que não é apenas a doença física que consumia Eutanázio, este acreditava ter uma doença na alma e que já o definhava desde quando ele era menino:

E Eutanázio pensava que doença do mundo que ele tinha era na alma. Vinha sofrendo desde menino. Desde menino? Quem sabe se sua mãe não botou ele no mundo como se bota um excremento? Sim um excremento. Teve uma certa pena em pensar assim de sua mãe. Não tinha grandes amores pela mãe [...] Depois, a sua própria mãe contava que o parto tinha sido horrível. Os nove meses dolorosos. Sim, um excremento

de nove meses. A gravidez fora uma prisão de ventre (JURANDIR, 1997, p. 124).

O nome de Eutanázio faz alusão a Eutanásia, método científico que abrevia a vida em consequência de uma doença sem cura. Os médicos geralmente utilizam esse método quando veem que o paciente está em sofrimento em decorrência da doença, desta maneira, o nome deste personagem também foi construído de forma irônica, evidenciando o que realmente significa a vida de Eutanázio.

O personagem revela que sua doença é relacionada à alma, pois desde que era menino cresceu com a noção de não ter uma vida como a dos demais, devido aos comentários que sua mãe fazia em relação à ele. Comentários maldosos que fizeram com que o personagem percebesse a vida como um desgosto, vivendo em estado quase que vegetativo, vagava pelos campos de Cachoeira, seu único sentido de vida estava em Irene, por quem ele sentia algo muito especial, porém não era correspondido, era torturado por um amor que não tinha e que o esnobava, por isso, tentava amenizar sua dor relacionando-se com Felícia. Sua alma sofria, era necessário libertá-la através de sua morte. Podemos entender esse sentimento de libertação como um sopro que se transcende do corpo na hora da morte, conforme nos explica Raymundo Heraldo Maués (2006):

Os primeiros antropólogos e cientistas sociais que se interessaram pelo estudo da religião tentaram formular explicações para a crença na existência de seres espirituais, associando essa crença, nas populações ditas “primitivas”, a experiências que os seres humanos vivenciam, como o sono, o sonho, a síncope, a catalepsia e a morte. Na morte, é como se, no último momento, a pessoa exalasse, num sopro, alguma entidade misteriosa que está dentro dela. Tudo isso teria levado os primeiros homens e mulheres a pensarem numa substância interior, independente do corpo, que o anima e lhe sobrevive. Essa alma, comum aos seres humanos e aos animais, acabou sendo pensada também como existente para todos os seres, inclusive os inanimados. (MAUÉS, 2006, p.12).

Desta maneira, o antropólogo reafirma essa noção de alma como pertencente não apenas aos homens e aos animais, mas também, aos seres inanimados. Era assim que Eutanázio se considerava um ser inanimado, “um excremento”. Ele se via desta maneira, era o oposto de seu irmão Alfredo, este tinha sonhos, ímpeto de viver, fé, mesmo que confusa, já que se tratava de uma criança que recebia diversas influências religiosas, muitas delas destorcidas, mas ele, como vimos, não se agarrou a nenhuma

delas, acreditava, sem titubear, em sua amiga infalível, a bolinha de Tucumã. Enquanto que Felícia é a representação dos indivíduos que tem fé, esperança no Deus que a tradição religiosa lhe apresentou ao longo de sua vida. Mesmo com todos os seus infortúnios: fome, pobreza, prostituição, dentre outros, ela se mantém fiel ao seu crucifixo, esperando que um milagre possa mudar sua vida.

Por meio desta tríade de personagens, *Chove nos Campos de Cachoeira* apresenta a religiosidade por um viés social, em que o homem tem esperança na mudança: Eutanázio espera mesmo na morte a libertação, Felícia também espera a libertação, mas por meio de sua fé no crucifixo, e Alfredo espera em seu elemento mítico, o caroço de Tucumã, a realização de seus sonhos.

Há também nos romance outros personagens que chamam atenção para os aspectos religiosos presentes na narrativa. São pessoas nascidas no seio popular e que dizem ter o poder de curar por meio de forças misteriosas e substâncias da natureza para sanar algum mal e o ato de cura acontece através de gestos ou palavras. Essa prática é observada no romance por meio da personagem D. Geminiana ou D. Gemi, ela é quem tenta curar Eutanázio e procura entender qual é a doença dele. Observamos que há também nos métodos de cura utilizados por D. Gemi, a presença do hibridismo religioso:

- Mas seu Eutanázio, o senhor precisa dum passe, de ser benzido.
- D. Geminiana, a senhora veio aqui para ver as minhas enfermidades. Somente. Não me venha com copáiba! Não tem nada que se incomodar com a minha desgraça, ouviu?
- Com a sua desgraça, seu Eutanázio?
- Como desgraça, como a minha desgraça? Mas a senhora insiste em saber o que tenho? O que tenho além de minha doença? Que tem a senhora com o que achou de chamar minha desgraça? (JURANDIR, 1997, p.134)

O excerto acima nos evidencia o mutualismo de religiões pela presença do espiritismo, quando D.Gemi sugere a Eutanázio “um passe”¹³, isto é a cura pelo poder de um representante espírita: um médium, e, quando, logo em seguida, D. Gemi também sugere a Eutanázio que ele seja benzido. Sabemos que o ato de benzer é comum às religiões cristãs e significa a invocação da graça divina sobre alguém. O ato

¹³ Segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2009), a palavra *passe* apresenta vários significados, entre outros, é o “ato de passar as mãos repetidas vezes por diante ou por cima de pessoa que se pretende magnetizar ou curar pela força mediúnica”.

de benzer também significa proteção, a fim de manter a pessoa benzida longe da maldade dos maus olhados:

D. Prisca gostava de contar que carregou muito ele, que levou muita mijada dele, mas era mentira. D. Prisca podia contar isso era dos sobrinhos, dos negrinhos dela dizia Lucíola. D. Prisca tinha dado quebranto nele. Quantas vezes siá Rosália não benzeu ele dos maus olhados de D. Prisca. (JURANDIR, 1997, p.208).

O excerto revela, ainda, o imenso ciúme que Lucíola tinha do menino Alfredo com D. Prisca que recorda de Alfredo quando ele era bebê. Os ciúmes de Lucíola a faziam acreditar que o carinho exagerado, os olhares compenetrados de D. Prisca na criança tinham dado nele quebranto (segundo a crença popular, trata-se de uma suposta influência maléfica passada à criança), por isso Siá Rosália o benzeu a fim de afastar Alfredo do suposto mau olhado, quebranto que D. Prisca lançou sobre ele.

Já em outro momento da narrativa, podemos constatar a súplica feita por D. Dejanira (matriarca da casa de Seu Cristóvão), a Deus para que Ele lhe tire a vida, pois não aguenta mais conviver com a miséria e com o Inferno que é a casa de Seu Cristóvão:

Não sei por que Deus não me tira. Seu Cristóvão não traz nada pra casa. Se mete naquela rede. Um moleirão. Morro de fome [...] E eu não aguento esta velhice faminta... faminta, seu Eutanázio, Faminta! Vamos por aqui... Seu Cristóvão teve... mas hoje...Onde vamos com essa miséria, Seu Eutanázio? (JURANDIR, 1997, p.154-155)

Este trecho do romance nos mostra uma conversa entre D. Dejanira e Eutanázio que sempre faz visita à casa de Seu Cristóvão, com a intenção de encontrar Irene. Na conversa, D. Dejanira fala de seu sofrimento e do desejo de morrer, porque não aguenta mais a vida miserável que tem. É evidente que a pobreza na casa de seu Cristóvão é latente, mas também, vemos que toda a lamúria de D. Dejanira é para sensibilizar Eutanázio para que ele não deixe de fazer as contribuições em forma de alimento, roupa ou tabaco às pessoas da casa de Seu Cristóvão.

Neste mesmo sentido, evidencia-se na narrativa outro diálogo agora entre Eutanázio e Doutor Campos, sujeito supostamente fiel e defensor da Igreja Católica. Eles conversam sobre algumas leituras que fazem alusão ao texto bíblico:

-Você não conhece Renan? Eu li umas páginas da *Vida de Jesus*. Um cretino. Perde-se um tempo precioso lendo essas bestas. E depois só a

imitação de Cristo vale tudo. Leia a *Imitação!* Falaremos da metafísica e da *miséria do homem sem Deus*. Ah! Ela me disse que isso é de Pascal. Pascal. Sim, de Pascal. A *miséria do homem sem Deus*.

-E a *miséria do homem sem dinheiro?*

- Ih! Estás ficando materialista, Eutanázio, tu um poeta! Um sensível?

- Mas me pergunto e a *miséria do homem sem um tostão no bolso?* Duma Felícia? (JURANDIR, 1997, p.226)

O excerto nos mostra o contraponto entre a pobreza do homem sem Deus e a pobreza do homem sem dinheiro. Eutanázio ironiza a fala de Doutor Campos que sugeriu como leitura o livro *Miséria do homem sem Deus*. Percebemos uma forte crítica que o romance faz à soberania de Deus, nos revelando por meio do que diz Eutanázio que é sem o dinheiro que o homem é miserável, vive na pobreza, assim como Felícia. Notamos, desta maneira, que ao contrário do que diz Doutor Campos sobre Eutanázio, o chamando de materialista, que ele, na realidade é realista e reflete o olhar crítico do escritor Dalcídio Jurandir.

Os aspectos religiosos no romance *Chove nos campos de Cachoeira* são diversos e estão presentes nos pequenos e grandes acontecimentos do cotidiano dos personagens, que dão ao romance esse ambiente permeado de questões religiosas, como por exemplo: a súplica a Deus, os ritos religiosos, a presença de adornos e quadros que fazem referência a momentos da vida de Cristo contada na Bíblia, entre outros. O romance termina também com essa ambientação, dialogando com uma passagem bíblica, a história da Arca de Noé:

- será que não para mesmo de chover? Que aguaceiro! Toda a noite será assim? Vamos amanhecer com a casa debaixo d'água. É o dilúvio. Ainda não pudera dormir. Era chegar o inverno e major gostava de repetir:

- Quarenta dias e quarenta noites... – E se chegando mais para o ombro de d. Amélia, galhofava:

- ... e o velho Noé num pau d'água, minha senhora, num pau d'água... (JURANDIR, 1997, p.400)

A chuva representada no romance *Chove nos Campos de Cachoeira* ganhava na trama esse caráter hiperbólico, uma vez que, o narrador ao comparar a chuva que caía torrencialmente sobre a vila de Cachoeira com o dilúvio que destruiu a terra na história bíblica da Arca de Noé, revela que o período de inverno é intenso na região e marcado por fortes chuvas.

Foi necessário fazer um recorte dos principais aspectos religiosos presentes na obra. Nela procuramos destacar as questões do Ser, e as críticas à soberania da Igreja, dos santos, de Deus mediante a pobreza do homem.

3.3 Aspectos religiosos no romance *Marajó*

Marajó é o segundo romance do ciclo romanesco *Extremo Norte*, publicado em 1947. A obra ocupa uma posição singular no ciclo, uma vez que destoa dos demais romances por não apresentar o personagem Alfredo, protagonista de *Chove nos Campos de Cachoeira* e dos demais romances do ciclo.

Este livro apresenta outros personagens e a temática se emoldura de acordo com a tessitura da narrativa empenhada em discutir os dramas sociais de uma população que vive à mercê dos grandes proprietários de terras que mandam não apenas em territórios, mas também em quem neles vive, demonstrando, deste modo, a força do coronelismo na região:

Devorara pequenas fazendas em Cachoeira, estreitando cada vez mais o cerco em torno das últimas e teimosas pequenas propriedades que deixavam, enfim, de lutar com o grande domínio rural. Marajó para Coronel Coutinho e alguns fazendeiros grandes era um mundo à parte, privado, lhes pertencia totalmente. Qualquer pensamento para aliviar as condições do vaqueiro e das fazendas, era como um ato de invasão à propriedade. (JURANDIR, 2008.p. 28)

Desta maneira, a obra, além de representar questões históricas provenientes da memória dos personagens, denuncia a triste condição de vida a que a população marajoara está sujeita. Como bem nos explica Goulart (2006):

Quanto aos aspectos substanciais na qualificação do segundo livro de Dalcídio, [...] tem-se um painel em que as relações humanas dão a ver situações que vão da evocação de tempos seminais atinentes à ultrapassagem da animalidade até aqueles em que a provisoriamente do homem alcança o ser para situá-lo nos limites de uma insuperável condição trágica, condição que mostra o homem como um ser contingente e limitado, debatendo-se, inutilmente, contra as forças superiores que lhe traçam o destino. (GOULART, 2006, p. 4-5)

Constatamos na obra essa luta em vão contra as forças superiores, não apenas na população mais carente da vila de Ponta de Pedras, mas também no protagonista, o personagem Missunga, filho do rico fazendeiro coronel Coutinho que deixa a seu herdeiro uma fortuna e também o coronelismo.

Ainda à luz do pensamento de Goulart (2006) em seu texto *Marajó: “A isto que se chama mundo”*, notamos que a herança do coronelismo é um enfoque muito importante na obra, uma vez que se vê a mudança de postura do protagonista perante a morte do pai. Observa-se que este é o momento em que Missunga realmente ganha uma nova identidade e passa a agir como o pai quando vivo: “E uma coisa tenho que acabar, Manuel Raimundo, é este meu apelido: tenho que voltar e todos me deverão chamar Manuel Coutinho, meu nome próprio...” (JURANDIR, 2008, p.312).

Goulart (2006) analisa esta mudança de postura do protagonista como um “rito de passagem”. É como que inconscientemente, durante toda a narrativa até a morte do pai, Missunga esperasse por esse rito ou pela mudança do “ser”, em que ele se tornaria o novo Coronel. Antes disso, apesar de saber do futuro que lhe esperaria e que dele não poderia fugir, Missunga se sentia exausto da vida na cidade grande e tinha vontade de retornar ao Marajó. Anseia por uma vida comum, mas tem suas vaidades, como por exemplo, ser o patriarca da vila de Ponta de Pedras.

Em relação aos ritos de passagem Antonio Candido (1978), afirma que eles “comportam muitas vezes a atribuição ou o acréscimo de um nome, ou revelação do nome verdadeiro, conservado secreto” (CANDIDO, 1978, p.133). Percebemos que esta afirmação do teórico pode fundamentar muito bem o momento em que Missunga assume sua verdadeira identidade que se encontrava adormecida.

Por outro lado, em uma visão teológica, o estudioso das religiões Mircea Eliade, diz que os rituais de passagem existem como expectativa para superar a morte: “o homem das sociedades primitivas esforçou-se por vencer a morte transformando-a em rito de passagem” (ELIADE, 2010, p.160). A modernidade carrega consigo essa herança: “os ritos de passagem”, como algo que superasse a morte, objetivando a perpetuação da vida, e este é um dos mais importantes pensamentos que guiam as religiões como o Cristianismo, por exemplo.

Eliade (2010) se atém à ideia de que a morte é relacionada a um novo nascimento, porém o novo nascimento não é mais visto no pai, que de fato morreu, mas no filho que assume sua verdadeira identidade de coronel. Desta maneira, é como se o pai, o Coronel Coutinho, continuasse vivo, mas agora na figura do filho que antes do

seu “rito de passagem” era um rapaz muito inquieto, tinha diversas vontades, desejava ter diferentes ofícios: soldado, aviador, cursar uma Universidade nos Estados Unidos. Ele desejava agora, no momento presente de sua vida, regressar a sua terra natal, já seu pai, o Coronel Coutinho queria o filho longe do Marajó, mantendo distância de pessoas de “categorias diferentes”, não queria que seu filho se relacionasse com as pessoas carentes, “comuns”, isso lhe tiraria o prestígio advindo de uma tradição familiar, de uma educação na Capital. Coronel tenta justificar o motivo de não querer que o filho demore tanto na vila, fazendo uma alusão ao Papa e ao rei Jorge da Inglaterra:

Por exemplo, que seria o Papa se estivesse sempre aparecendo ao povo? Imagine o Papa andando todos os domingos, a pé pelas ruas de Roma ou comendo macarrão num restaurante! O Rei Jorge da Inglaterra jogando dados com um mineiro! Tomo por exemplo, o Papa. Que seria do Sumo Pontífice se não tivesse a guarda suíça, a pompa, o Vaticano? É uma exigência da religião. (JURANDIR, 2008, p.58).

Percebemos, desta maneira, que o Coronel Coutinho vê a si e aos seus familiares, em especial, Missunga, seu filho único, como pessoas superiores à população carente e por isso não devem ter contato com ela. O excerto também evoca a ideia de supremacia da religião Católica, que nas entrelinhas se entende ironicamente se tratar também de uma espécie de coronelismo, já que ela tem diversas regalias e exigências que lhes fazem superior à “plebe”.

Deste modo, o romance em análise faz uma severa crítica à religião, em especial a religião Católica em diversos momentos, além do momento que averiguamos no excerto anterior, revelando que as forças religiosas ligadas ao Cristianismo também causam medo e fazem com que muitos personagens do romance se sintam inferiores a elas, como por exemplo, quando D. Ermelinda, madrasta de Missunga, ao visitar doentes na vila, sente-se impotente diante do crucifixo:

Sob o toldo de panacarina, arrepende-se D. Ermelinda daquela visita. Ver doentes! Preferia antes preparar um defunto, enfeitar um caixão, acender velas nos castiçais, à cabeceira do cadáver, a sensação de extrema impotência que o crucifixo lhe transmitia, o prazer de acompanhar entre amigas e as flores um enterro concorrido (JURANDIR, 2008, p. 39).

É notório que a madrasta de Missunga não visitava os doentes porque gostava e sim por uma questão social, por se sentir a matriarca daquela gente, não no sentido de

mãe zeladora, mas no sentido de posse, de um fazer social com intenções pessoais. Ela se coloca em uma posição superior à de seus doentes e não gostaria de estar ali, preferia cuidar de um defunto, embora soubesse que era impotente às forças divinas. Assim também o respeito e temor aos santos era percebido do mais pobre ao mais rico sujeito da vila:

Ninguém podia duvidar daquilo que só os santos sabiam fazer. Nem os graúdos da terra poderiam descrever dessas histórias. Coronel Coutinho, um graúdo, um branco, quando chegava o Divino na fazenda, carregava a coroa, colocava-a no oratório cheio de velhas imagens, açucenas e rosas. Como o povo, beijava as fitas, benzia-se e ouvia, de cabeça baixa, como um pecador, a folia do divino. Temia o castigo do divino. Sabia o que acontecera com Zé feio. Este não quis dar agasalho aos foliões do Divino. Viu-os de longe no rumo de sua fazenda, não teve dúvida. Gritou - Não sustento vagabundos em minha casa [...] mal havia percorrido um quarto de légua, viu a casa, os currais fumegando [...] nasceu um dente no céu da boca e disse morreu. Coronel Coutinho exclamava: Não quero complicações com os santos. (JURANDIR, 2008, p.232)

Apesar de serem vistos como benevolentes, protetores e auxiliares daqueles que sofrem, os santos eram percebidos como ameaça, pois são donos de poderes que estão acima do entendimento do homem. Esses poderes podem servir tanto para o bem quanto para o mal, como evidenciamos no excerto acima, de modo que a população estabelecia com os santos trocas de favores:

D. Ermelinda deu uma toalha linda, de promessa para a santa. Tio Rafael desinteressava-se de si mesmo para dedicar-se, tratar bem de Nossa Senhora, da sua igreja, rezando as suas novenas. [...] (JURANDIR, 2008, p.22).

Em contrapartida, o romance também retrata as práticas religiosas cristãs, espíritas e pajeísticas que representam diferentes identidades religiosas. Esse hibridismo revela a riqueza de um universo mítico-religioso existente na região amazônica, como comprovamos no excerto a seguir:

Seu Felipe parecia atuado na mundiação da Boiúna. Esquecia a Escritura Sagrada, a reencarnação e virava pajé. Não lhe dissessem isto, se zangava e com a voz mandona dizia que pajé só nos tempos dos índios. Desencarnaram. São hoje espíritos de luz, guias. (JURANDIR, 2008, p.66)

O excerto exemplifica a mescla de crenças no cenário amazônico, em que se evidencia um sujeito que acredita em lendas locais, como a “mundiação da Boiúna”, ou encantamento da cobra grande, acredita na crença no Cristianismo, representado pela escritura sagrada: a Bíblia, e ainda crê no espiritismo kardecista, representado pela reencarnação aliado às práticas pajeísticas. Segundo o antropólogo Charles Wagley (1988), há uma distinção entre o espiritismo e a verdadeira “pajelança”: os médiuns lidam com "espíritos do ar", vagamente considerados almas desmaterializadas, enquanto o pajé autêntico lida com "seres da água". Essa distinção é estabelecida pela maioria dos pajés (WAGLEY, 1988, p. 232-233).

Comprovamos, ainda, diante do excerto do romance *Marajó*, como se comporta o caboclo da região diante desses entrelaçamentos religiosos. Parece não haver nele uma sensação de pertença a nenhum grupo, mas ele é tomado por uma entrega ao que lhe convém no momento. A respeito da pajelança evidenciada no excerto, esta é uma prática religiosa recorrente na Amazônia e que também passou pelo processo sincrético, pois segundo Raymundo Heraldo Maués (2005):

A pajelança cabocla é também influenciada pelo Cristianismo e pelas crenças e práticas de origem africana, assim como por concepções e lendas de origem Europeia (não necessariamente ligadas ao Cristianismo). Os pajés, entretanto, de modo geral consideram suas crenças e práticas como parte integrante do catolicismo que praticam, não se considerando como sacerdotes de um novo culto, ou um culto concorrente do catolicismo. (MAUÉS, 2005, p.271)

Raymundo Heraldo Maués (2005) em sua pesquisa de campo exemplifica essa influência do catolicismo por meio de um depoimento de um pajé, o que afirmou que apesar da incompreensão dos sacerdotes católicos¹⁴, a pajelança tinha sido uma arte deixada na terra por Jesus Cristo, que também curava os doentes de seu tempo, como hoje fazem os curadores caboclos. O romance *Marajó* revela esta prática utilizada pelos pajés, quando Manoel Coutinho (Missunga) levou Manoel Raimundo para se curar com o pajé, Mestre Jesuíno:

Pois aqui tem mais um doente – explicou Manoel Raimundo, ansiando e contou toda a história de sua asma, Mestre Jesuíno dizia, apenas, “sim

¹⁴ Raymundo Heraldo Maués nos diz que a pajelança tinha sido combatida pela Igreja Católica na Amazônia desde o período colonial: “Em suas visitas pastorais pelo interior D. Antônio de Macedo Costa e D. Antônio Lustosa – não perdiam a oportunidade de criticar e combater os pajés de que tinham notícia” (MAUÉS, 2005, p.271).

senhor”, “sim senhor”, manso sem um gesto, alisando o chapéu de carnaúba, como desatento [...]. Mestre Jesuíno ficou conversando molemente com Manoel Raimundo, de vez em quando dando uma ordem ou atendendo as mulheres. Junto aos oratórios, a negra continuava a ralar a raiz na língua do pirarucu. Manoel Coutinho se aproximou da conversa, quis falar em doenças, em remédios, nas possibilidades de cura da asma e resvalou para a lenda do lago Guajará com que, supunha Mestre Jesuíno deveria ter velhas e misteriosas ligações [...]. Guajará era um lago falado, a lenda enchia os campos. Os vaqueiros contavam: tinha comunicação com o mar, a maré enchia e vazava, boiavam quilhas de barcos, lemes, pedaços de velas, vozes de afogados, bois bufavam no fundo, ninguém ousava pescar ou atravessar à noite no lago Guajará. (JURANDIR, 2008, p.412-413)

O excerto nos mostra o primeiro contato de Manoel Coutinho e Manoel Raimundo com o pajé Mestre Jesuíno. Notamos a mansidão que emanava do pajé quando eles conversavam sobre doenças, remédios, na possibilidade de cura da asma de Manoel Raimundo, antes da sessão começar. A conversa culminou na lenda do lago Guajará, revelando a nós mais uma crença popular que se mescla à pajelança no cotidiano da população cabocla.

A lenda do lago Guajará dará suporte para a ambientação do terreiro no momento em que se inicia a sessão de cura. É como se o pajé fosse a própria lenda, aquele rio Guajará que a noite, às dez horas, mesmo com toda a sua mansidão, começa a dar às ações movimentos acelerados, como o próprio lago agitado na noite. O pajé deu essa mesma percepção a Manoel Coutinho:

E quando às dez horas da noite principiou a sessão, no copiar, sob aquele jirau onde as redes rangiam, o pajé deu ao fazendeiro a impressão mesma do lago. A voz recolhia subterraneamente o murmúrio dos laços distantes, a agonia das lagunas morrendo no Verão com as vacas e os bezerros atolados, a queixa dos rios secando, o mar roncando, os viajantes do mar rezando no mau tempo, os ventos desfiando as velas, possuindo a floresta e dispersando as estrelas, o miado logo das onças acuadas nas “ilhas”, os tambores do Espírito Santo batendo nos corações. A sombra do Jupatizal caía no lago, subia o hálito do lodo e do moruré. A água parada, a mesma água do encantado que vem do mar, pelo fundo da terra, de todos os naufragos e de todas as lágrimas. O silêncio de Jesuíno era como sono. Aquele corpo parecia enorme como o lago abrindo as margens para os descampados tristes. Para ele os caminhos não vinham das águas e do mar e dos campos, mas das dores do homem. Com esses poderes o pajé ditava a receita e emplastava a esperança no peito do povo. (JURANDIR, 2008, p.413)

As sessões de cura nos mostram um cenário híbrido-religioso na região Amazônica, onde se mesclam o batuque, comandado pelos devotos do Espírito Santo, com a crença em lendas da região Amazônica, como a Lenda do Encantado¹⁵ e a Lenda do lago Guajará, revelando que as influências que vêm dos rios se fazem presentes no cotidiano das pessoas dessa região.

No entanto, para o pajé Jesuíno os poderes que ele precisava para curar os doentes não vinham das águas e nem dos campos, vinham das dores do homem, deste modo, ele poderia remediar aquela gente, dando-lhes esperança de cura. Compreendemos por meio do excerto, que o romancista metafóricamente se utiliza deste episódio para evidenciar que a sua preocupação é com o sofrimento daquela gente que está ali no terreiro porque quer a cura, muitas vezes, não apenas física, mas espiritual. Suas dores podem estar relacionadas com a pobreza, a fome, o desamparo, entre outros motivos que os levam até ao pajé. Este, por sua vez, pode confortá-los dando-lhes esperança, pois ele conhece as dores de seus doentes e não são os rios com todas as suas forças em elementos míticos da natureza e nem os campos que lhes fornecem este conhecimento e sim o próprio homem em suas mazelas.

A narrativa, como observamos no excerto, exhibe também a diversidade religiosa na região Amazônica. De acordo com os estudos antropológicos de Heraldo Maués (2001), os aspectos religiosos da cultura cabocla são muito importantes, pois

Apresentam uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas. Se a isso somarmos a diversidade religiosa indígena, com suas várias línguas, formas de comportamento, mitos, crenças e etnias terão uma riqueza ainda maior no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas. (MAUÉS, 2005, p.259)

Apesar do universo mítico-religioso estar muito bem representado no romance por meio das práticas religiosas, é possível salientar que o escritor, mesmo tendo contribuído grandemente para que o leitor tenha conhecimento sobre a cultura religiosa no espaço amazônico representado no romance, não podemos afirmar que a obra seja

¹⁵ Os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”. Essa crença tem certamente origem europeia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis de todo o mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos. [...]. Há também a ideia de que os grandes pajés são levados pelos encantados para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs, para poder praticar a pajelança. (MAUÉS, R. Heraldo, 2005, p.262/265).

apenas registro ou documento etnográfico e sociológico, quando de fato, ela, além de registrar, denuncia por meio da ironia o sofrimento dos marajoaras, o que se vê, por exemplo, quando se tenta justificar a pobreza da população por esta ter pouca fé, ou quando estes mesmos indivíduos pobres e sofridos não deixam de doar o pouco do que tem para a Igreja, ou ainda, mesmo tendo fé nos santos, na Bíblia, eles convivem com a miséria:

D. Januária tinha insônia, e se, por vezes, censurava no marido o exagero das histórias, não negava a si mesma que ele sabia muitas e muitas coisas deste mundo. Nem uma cera para que os santos lhe mandassem o sono, o esquecimento daquela fome miúda que lhe doía até os ossos. Só o fumo lhe aliviaria a fome e a insônia. E agora, ó santos do grande oratório, como passar a noite?

[...] a lamparina a azeite dava uma luz mansa e triste como se fosse a única luz do mundo. Havia uma grande e redonda moeda brilhando em cima da Bíblia. (JURANDIR, 2008, p.66)

O romance contesta várias questões religiosas, em especial questões ligadas à religião Católica, como por exemplo, a soberania dos santos perante a miséria da população marajoara, como é observado no excerto acima. Deste modo, a questão social *versus* a questão religiosa é algo bastante relevante na obra, pois gera questionamentos, intriga o leitor, provocando nele um choque de realidade, uma sensação de estranheza advinda de um texto ficcional que faz com que esse leitor reflita, mesmo que ele não encontre respostas dadas preliminarmente pelo texto ficcional, uma vez que as respostas podem estar veladas nas entrelinhas do texto literário, como espécies de reticências, que somente as experiências do leitor são capazes de auxiliar nesse processo de desvelamento que se dá pela interpretação.

Neste ponto, entendemos que, embora o romance *Marajó* seja escrito de forma singular, divergente dos outros do ciclo *Extremo Norte*, ele se mostra em conformidade com os demais, uma vez que também revela seu caráter social entrando em conflito com questões de ordens existenciais/religiosas.

Na narrativa é notável o imaginário pagão representado pelos diversos mitos e crenças que permeiam a região Amazônica. Esse universo mítico, por vezes se entrelaça com as figuras sagradas da religião Católica, confirmando, mais uma vez, o hibridismo religioso na região:

Era dor, dor, sangue, gritos: meu Santo Ivo, Nossa Senhora do Bom Parto e do Perpétuo Socorro! As parteiras, o tabelião e o pajé não esqueciam a história dos lacraus. Será criança mesma na barriga da mulher? [...] O pajé, que a mulher tinha ficado grávida de boto e não de homem, se o filho nascesse devia logo ser atirado ao rio, embora tivesse semelhança de gente. [...] No oitavo dia da morte das crianças a mãe pediu uma ladainha para Santo Ivo. (JURANDIR, 1992, p. 91).

O romance *Marajó* destaca, desta forma, a crença pelos santos que se entrelaça a outras crenças, como a pajelança e as lendas amazônicas, como se constata no excerto acima. Porém é válido ressaltar que não são apenas as religiões de origens indígenas e europeias que cooperam para o sincretismo religioso na região. Na obra, há também vários momentos em que os preceitos do espiritismo são apresentados, como se verifica no excerto seguinte:

Seu Felipe, exangue, com os olhos ardentes, parecia cabecear. Tremia com o frio do paludismo. A febre não lhe queimava a carne miserável, carne faminta, ossos famintos agarrados à terra. Sua alma estava de posse da verdade. Lerão “Despertar da Alma” do grande espírita Dr. Rosmaninho que tanto sucesso alcançara entre as almas em Belém. A maior vontade de seu Felipe era ir a Belém conhecer esse mestre das coisas do espiritismo (JURANDIR, 2008, p. 135).

Averiguamos, de acordo com o excerto acima que Seu Felipe, condenado à fome e à doença, mesmo sendo católico, se sente envolvido pelo espiritismo que é propagado na região por meio de Manoel Rodrigues, que antes de ir para Belém era católico, folião e devoto de Santo Ivo, mas quando retorna à vila seu comportamento muda, conforme sua mudança de religião:

Manoel Rodrigues voltava de Belém renegando o oratório e o tambor, dizendo que os evangelhos espíritas o salvaram. Vinha dar luz aos espíritos dominados pela treva. O povo dizia espírito com acento no segundo “i”. Considerava a miséria do mundo, a falta de respeito, a maldade. O povo passava fome? Não vestia, não tinha saúde, nem tranquilidade? Porque se esqueceu de deus. Disse a seu Néilson que Ponta de pedras se findava assim por falta de fé no espiritismo. Os padres só queriam se regalar, voltavam cevados e cheios de milho para Belém. Manoel Rodrigues sentia um grande espírito de luz baixar sobre ele. O espírito via as imensas desgraças da terra, tudo que havia de acontecer no mundo (JURANDIR, 2008, p.131).

Manoel Rodrigues propaga, deste modo, o espiritismo kardecista¹⁶ por meio de pregações que influenciam no comportamento dos sujeitos da região, como por exemplo, no comportamento de Seu Felipe. Além disso, o excerto chama atenção para o convívio da religiosidade presente na obra com a miséria que assola os personagens. No entanto, esta miséria é percebida aos olhos de Manoel Rodrigues como a falta de fé no espiritismo. A pobreza, então se justificaria porque a população carente teria se esquecido de Deus. O novo espírita critica, ainda, os representantes da Igreja Católica, os padres, dizendo que eles só vêm à vila com o propósito de se fartarem, retornando para Belém com bastantes donativos.

O ex-devoto de Santo Ivo ao lembrar-se de tudo o que passou quando era católico: “a adoração das imagens, a cachaça, a folia e a farra eram a provação porque sem sofrimento não pode o homem caminhar para luz” (JURANDIR, 2008, p.131), nos revela que de certa maneira ele se vê como detentor de uma espécie de “santidade”, e que no catolicismo estava seu sofrimento que seria uma etapa de provação e ultrapassagem a fim de que ele pudesse ver a luz no espiritismo.

Esse pensamento, um tanto distorcido, de Manoel Rodrigues parece estar próximo do pensamento do que é ser santo. Raymundo Heraldo Maués (2011) nos explica muito bem essa definição,

Em primeiro lugar, eles são pensados como pessoas iguais a todos nós, que viveram na terra, mas se distinguiram dos outros seres humanos por terem passado pelo processo de santificação. Esse processo inclui, entre outros aspectos, o “reforme de vida”, significando que foram pessoas desprendidas das preocupações materiais (comida, bebida etc.) e da maldade. [...] Não pode ser deixado de lado o fato de que, quando se narra a vida desses santos populares, costuma-se também exaltar as suas virtudes. Entretanto, o elemento decisivo se expressa na constatação de

¹⁶ De acordo com Bernardo Lewgoy (2008, p.85-86), a doutrina reencarnacionista formulada por Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, escritor francês, 1804-1869) é denominada de “espiritismo”. Allan Kardec encarnou como poucos o ideal racionalista do século XIX, quando a ciência, a filosofia da história e o determinismo passaram a tomar o lugar do voluntarismo subjetivo na imaginação moral. Como se depreende do Livro dos Espíritos, muito da sua figura tem a ver com a austeridade burguesa da época; e seu ideal de ciência experimental, aplicado à religião, é profundamente marcado pelo positivismo: a importância transcendental do método, a ontologia naturalista, a unidade da verdade garantida através da concordância intersubjetiva dos experimentos, a exposição didática das respostas. Nesse primeiro sentido, Kardec foi um homem das Luzes, que criou uma religião altamente relacionada com os ideais de sua época: a laicidade, o progresso e o espírito científico, tendo atraído cientistas e literatos. Os espíritas pensam-se simultaneamente como ruptura e renovação do cristianismo, situando a codificação de Kardec como Terceira Revelação. A doutrina da reencarnação como motor do progresso (logo depois retraduzida em termos da teodiceia do carma) e a negação do dogma da Trindade, bem como sua relação com o catolicismo, projetaram certa controvérsia na interpretação e classificação sociológica do espiritismo.

que, nas representações populares, é o sofrimento que santifica, ou, mesmo, que confere poder especial àquele santo que sofreu. (MAUÉS, 2011, p. 18-21)

Por outro lado, sabemos que os santos tem grande significação para o catolicismo, uma vez que nascem no berço dessa religião, logo o sofrimento e a provação para eles estão associados às circunstâncias da vida antes da santidade encontrada em seio católico, o que vem a ser a salvação para eles, ao contrário do pensamento de Manoel Rodrigues.

Diante disso, percebemos que na vila de Ponta de Pedras, apesar da incidência de outras religiões, o cenário religioso representado no romance é predominante católico, por exemplo, pela presença da Igreja centralizada na praça; por estampas de santos nas paredes das casas; pelas festas e foliões em reverência a São Sebastião e a Nossa Senhora da Conceição, dentre outros, nos demonstrando que ali vive uma população que é, predominantemente, católica.

Apesar de Nossa Senhora da Conceição ser a padroeira de Ponta de Pedras, muito homenageada pelos moradores do município no mês de dezembro, quando se festeja o círio local, há também, além da crença em diversas tendências religiosas, a crença em uma multiplicidade de santos: Divino Espírito Santo, São Sebastião, São Cipriano, Santo Ivo, São Lázaro, Santo Horácio, entre outros. Dentre esses santos, dois ganham especial destaque na obra: São Cipriano e Santo Ivo.

São Cipriano, considerado um santo voltado às práticas satânicas, é a quem Ciloca, o leproso (quem a população da vila considera ter pacto com as forças malignas), prestava devoção:

Ciloca sabia orações de S. Cipriano, a bela adormecida do Bosque, o Ali-Babá, contos de feiticeiros, cortes e meninos encantados. Fora padeiro da vila. Quando não pôde mais esconder a moléstia, já o povo havia comido pão amassado com aquelas mãos. Na padaria – lembrava-se Missunga quando passava as férias na vila – Ciloca, os dedos na massa do pão, suando, a cara lustrosa, contava amores que inventava, vícios que não tinha, padre que vira agarrado às devotas na sacristia, charadas d’ “O Malho” que decifrava, bruxarias de S. Cipriano que o livro do santo bruxo não contava. Falava de Pedro Malazarte e de proezas que o herói nunca fizera. (JURANDIR, 2008, p. 68).

Com o foco narrativo em Ciloca, percebemos por meio do olhar de Missunga, que o leproso tinha conhecimento e afeição por práticas malignas que lia em diferentes

livros, dentre eles o de S. Cipriano. No entanto, o narrador nos leva a inferir que muitos desses conhecimentos observados por Ciloca na vida e nos livros, não passavam, muitos deles de invenções da mente perturbada do personagem.

Chama-nos atenção, ainda, no excerto a referência ao “padre agarrado às devotas na sacristia”. Trata-se de uma crítica que parece leve por estar em um contexto de humor, mas que revela um ato que desobedece a um dos principais acordos que o religioso faz ao se tornar padre, que é a fidelidade à sua missão, à sua batina, por isso ele só deve manter relações de ordem religiosa com as pessoas, do contrário estaria traindo o acordo religioso, o celibato. No entanto, quem vê “o padre agarrado às devotas na sacristia” é Ciloca, que como vimos no excerto, inventa muitas coisas, daí não sabemos se o fato é verdadeiro ou não, mas independente disto, a crítica aos padres que descumprem o celibato é precisa e nos mostra algo que não se pode comprovar na obra, mas é algo que reflete o mundo real e por esse motivo pode ser comprovado externamente à obra.

Além de S. Cipriano, outro santo também ganha destaque na narrativa, trata-se de Santo Ivo, a quem o personagem Manoel Rodrigues, antes de se converter ao espiritismo, foi devoto e chefe de comissão no recolhimento de esmolas pelo Rio Arari. A imagem consistia apenas na cabeça do santo, tamanho de um homem (JURANDIR, 2008, p. 125). Manoel Rodrigues contava desta forma, a história do seu objeto de devoção:

Santo Ivo, que sabia o paradeiro do Cristo, não quis denunciá-lo aos seus perseguidores e por isso o degolaram. A imagem era a cabeça do mártir. Eis porque se tornava o advogado das cabeças. (JURANDIR, 2008, p. 125).

Santo Ivo era reverenciado pela população da vila por não ter traído seu mestre, deste modo os devotos doavam donativos que eram recolhidos por Manoel Rodrigues e oferecidos à festa do santo. Esta festa (assim como as festas de outros santos, como por exemplo, a festa de Nossa Senhora da Conceição) era dividida em dois momentos em que vemos a presença do sagrado e do profano, primeiramente, rezava-se a ladainha e em um segundo momento se fazia o leilão dos presentes e das esmolas recolhidas e em seguida começava a festa com músicas, bebidas e danças. No entanto, Manoel Rodrigues só conseguia impor o respeito ao santo no primeiro dia de festa, já no

segundo, ele perdia totalmente o controle da situação por também, assim como outros foliões, encontrar-se bêbado:

Manoel Rodrigues nunca pudera impor respeito e ordem na segunda noite da festa de santo Ivo. Muitas vezes quando seus companheiros de cachaça se voltavam contra ele, socorria-se de uma estratégia que fez Rafael nunca mais aparecer à ladainha. Corria no meio do tumulto, arrancava do oratório a cabeça e caía com ela no chão, rolando como um possuído do demônio. Então os rivais não ousavam tocá-lo. Era o que podia acontecer naquela segunda noite de Santo Ivo em que Manoel Rodrigues não podia mais se aguentar de tão bebido. O barracão não tinha mais dono (JURANDIR, 2008, p.130).

Constatamos, de acordo com o excerto da obra, a grande confusão gerada no segundo dia de festa de Santo Ivo. O tumulto se estabeleceu em consequência ao exagero de bebida no local, fazendo com que o próprio “dono do Santo” perdesse a noção do que estava acontecendo, a ponto até de dançar com a imagem de Nossa Senhora da Conceição (JURANDIR, 2008, p. 130).

Em meio à agitação, Manoel Rodrigues, ao abrir novamente o oratório, percebe que a cabeça de Santo Ivo desaparecera, acontecimento que faz com que todos no barracão fiquem atônitos, se debatendo e fugindo dali. Em um primeiro momento, Manoel Rodrigues pensa que sua finada mulher levou consigo a cabeça de Santo Ivo, pois no momento de sua morte pediu que seu marido entregasse a imagem do santo à Igreja, e em seguida faleceu abraçada à cabeça de Santo Ivo. Esta percepção, entretanto, de que a cabeça teria sido levada pela finada não se confirma, pois Manoel Rodrigues estava bêbado, daí inferirmos que sua acusação não passava de uma alucinação. No decorrer da narrativa vemos que há muitas suposições do paradeiro da cabeça de Santo Ivo, não havendo constatação exata de nenhuma delas.

A narrativa nos mostra, com o exemplo da festa de Santo Ivo, o quanto os santos são cultuados por meio de diversas expressões comemorativas, frequentemente, por meio das festas. Raymundo Heraldo Maués (2005), nos mostra que somente aos santos são prestados cultos e realizam-se festas, já aos encantados estão associados importantes rituais xamânicos, dos quais os mais notáveis são as sessões de cura em que os pajés, segundo Wagley (1988, p.61) utilizam velhos métodos dos índios nativos.

Como vimos, *Marajó* é uma obra literária vasta que compreende um universo religioso amplo que revela a oposição e também a junção entre sagrado e profano. As folias, a presença de diversas religiões, as crenças e lendas locais, bem como as

feitiçarias, encantamentos e sessões de cura, dentre outras questões religiosas que se agregam e convivem com os problemas sociais do sujeito amazônida.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A situação existencial do homem nos espaços narrados nas obras literárias *Chove nos Campos de Cachoeira* e *Marajó*, escolhidas para análise deste trabalho, sugere que estas narrativas delineiam questões religiosas, revelando, desta maneira, o quanto a Literatura é importante, pois provoca no leitor o ato de se reconhecer na obra uma vez que ela engloba diversas questões, dentre elas a religiosa.

Para a construção deste trabalho recorreremos à leitura tanto dos textos jornalísticos, quanto à leitura dos dois romances iniciais de Dalcídio Jurandir. Neles constatamos o empenho do escritor em retratar o conflito entre o social e o religioso. Vimos na análise das obras que elas ora apresentam aspectos de denúncias, ora são verdadeiras fontes de conhecimentos a respeito da cultura da população que habita a Amazônia, uma vez que sabemos que a região tem como base a diversidade de religiões, constituindo, desta maneira, o sincretismo ou hibridismo entre as religiões.

Os textos de Dalcídio Jurandir são enriquecidos pela forma com que foram concebidos, em uma linguagem repleta de figuras de linguagem, que além de lhes dar vida, os tornam mais enfáticos (os jornalísticos), ou mais estéticos (os literários). Nos textos jornalísticos do intelectual escritos para diversos periódicos da imprensa carioca e paraense, podemos conhecer um pouco mais do autor e perceber que realmente o que o jornalista escrevia refletia também em seus romances, sendo possível, desta forma, afirmar que o escritor comungava de uma mesma ideia a respeito da religiosidade, seja escrevendo textos jornalísticos, seja escrevendo romances: ironizava a concepção religiosa, instituída pela presença de Deus ou, talvez, a ausência dele diante da desgraça da população carente.

Verificamos que o autor é bastante crítico ao referir-se à Igreja Católica, pois ele não concordava com as atitudes dos representantes dessa religião. Verificamos, ainda, com a leitura dos romances e também dos textos jornalísticos que a fé e o temor aos santos e divindades era utilizada como ferramenta de manipulação do pensamento da

população (principalmente a população necessitada) da região Amazônica, com a finalidade da Igreja obter benefícios financeiros e troca de favores.

Contudo, notamos com a leitura dos romances, como, por exemplo, no romance *Marajó*, que a crítica não é voltada apenas aos representantes da Igreja Católica, mas também ao espiritismo difundido por Manoel Rodrigues de maneira errada na vila de Ponta de Pedras, pois o ex-devoto de Santo Ivo tinha, na verdade, a intenção de satisfazer-se com farras proporcionadas graças às suas pregações enganosas que lhes davam retorno financeiro desde quando era católico, repetindo os mesmos atos na nova religião a que se converteu.

Dalcídio Jurandir como militante e escritor comprometido com as causas sociais tinha na Literatura o seu instrumento de combate às diversas injustiças sofridas principalmente pela população carente. Constatamos que os textos de Dalcídio Jurandir permanecem atuais, pois hoje vemos representantes de outras Igrejas difundirem prosperidade em nome da fé, essa prosperidade atrai, obviamente, aqueles que pouco ou nada tem financeiramente, sendo eles o principal alvo de um discurso religioso enganoso e manipulador e que tem a finalidade de enriquecer empresas que para a sociedade se apresentam como Igrejas.

Por outro lado, vemos nos romances analisados, o empenho de Dalcídio Jurandir em destacar uma religiosidade genuína. O escritor deu visibilidade em suas obras aos pajés, encantados, benzedeiros, mães de santo, dentre outros; com a finalidade, talvez, de fazer com que o leitor perceba que a “unidade perdida”, referida em seu texto jornalístico *A presença de Bahira*, trata-se da preocupação com as causas coletivas, e isso é algo que vem se perdendo, conforme nos diz o jornalista.

Dalcídio Jurandir resgata esse preceito do mito Bahira em seus romances, quando neles são representadas as práticas religiosas nascidas nas camadas populares. Compreendemos que ali, também, existe a preocupação com as causas coletivas, quando vemos que há a necessidade de curar um enfermo por, simplesmente, querer vê-lo bem, sem o interesse de obter algo em troca ou quando no terreiro onde todos dançam o ritmo do batuque, proveniente de religiões de matriz Afro, há o desejo de serem felizes e de vencerem os problemas do dia a dia. Esses exemplos demonstram a singeleza do romancista em destacar as diversas práticas religiosas originárias do seio popular.

Ressaltamos no trabalho, ainda, a maneira como Dalcídio Jurandir se relacionava e percebia diferentes religiões, sem deixarmos de nos atentar para o fato de

que ele era ateu. Notamos o quanto era respeitoso, crítico e até mesmo participativo em algumas religiões visitadas por ele, como por exemplo, as religiões de matriz Afro.

A pesquisa tem os seus limites, e não temos a pretensão de responder a tudo, porém alcançamos o que foi possível em um processo de múltiplas leituras de diferentes áreas que contribuía para um discurso que pode abrir outros caminhos para trabalhos futuros. Acreditamos desta maneira, que colaboramos com essa temática que analisa os aspectos religiosos nas obras iniciais de Dalcídio Jurandir.

REFERÊNCIAS

ALVES, Isidoro. O Carnaval Devoto. **Um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém.** Petrópolis: *Vozes*, 1980.

ALVES, Rubem. **O que é Religião.** São Paulo: *Brasiliense*, 1981.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. **A religiosidade brasileira: O pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o Processo sincrético.** *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. Nº 14, Set. 2009. p. 106-118.

BARBOSA, Tayana Andreza de Sousa. **Dalcídio Jurandir e a produção Periódica para Belém do Pará.** *Relatório Técnico Científico Final*. Período agosto de 2007 a Janeiro de 2008.

BLAKE, William. **A águia e a toupeira: poemas de William Blake.** Introdução, Seleção, Tradução e Notas de Hélio Osvaldo Alves. Pedra Formosa Edições, 1996.

CANDIDO, Antonio. **O homem dos avessos.** In: Tese e antítese. São Paulo: *Companhia Editora Nacional*, 1978.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. 10 ed. Rio de Janeiro: *Ouro sobre Azul*, 2008.

CANTARELA, Antônio Geraldo. **Modelos de Leitura do Diálogo entre Religião e Literatura**. Anais do Congresso ANPTECRE, v. 05, 2015.

CAMBOIM, Aurora. & RIQUE, Julio. **Religiosidade e Espiritualidade de adolescentes e jovens adultos**. *Revista brasileira de história das religiões*. ANPUL, Ano III, nº 7, 2010.

CASTRO, Fábio Fonseca. **A Identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos Caboclos da Amazônia**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V.56. Nº2, 2013.

CASTRO, Moacir Werneck de. **Dalcídio Jurandir**. Palestra proferida na *VII Feira pan-amazônica do livro*. Belém: *SECULT*, 2003. (Texto digitado)

COELHO, Geraldo. **Na Belém da Belle Époque da borracha (1890-1910): dirigindo os olhares**. *Revista Escritos* (Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa), Ano 5. Nº 5, 2011.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: *Paulinas*, 2001.

DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Cultura e religião: Uma aproximação**. *Revista Acta Scientiarum*, Maringá: 231-240, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: *Perspectiva*, 2010.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FARIAS, Fernando Jorge Santos. **Representação de Educação na Amazônia em Dalcídio Jurandir: (des) caminhos do personagem Alfredo em busca da educação escolar**. *Dissertação (Mestrado)* – Universidade do Estado do Pará/Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Belém/Rio de Janeiro, 2009.120f.

FIGUEIREDO, Napoleão. & VERGOLINO, Anaíza. **Alguns Elementos novos para o Estudo dos Batuques de Belém**. *Atas do Simpósio sobre a Biota da Amazônia*. V.2 (Antropologia), p. 101 -122, 1967

FURTADO, Marlí Tereza. **Universo Derruído e corrosão de Herói em Dalcídio Jurandir**. Campinas: UNICAMP. Instituto de Estudos da Linguagem. Tese de Doutorado, 2002.

_____. **Faces do realismo no retrato da Amazônia Brasileira**. *O Eixo e a Roda*, Belo Horizonte, V.24, p.85-103, 2015.

GABBAY, Marcello M. **A Literatura como registro histórico da cultura marajoara: um requisito para a leitura crítica dos meios de comunicação**. V *ENECULT- Encontro de Estudos Multidisciplinares em cultura*. Faculdade de Comunicação – UFBA: Bahia, maio de 2009.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **Hibridismo Religioso na Literatura Brasileira**. *Imaginário*: São Paulo, V. 12, Nº 12, p.369- 385, Jun. 2016.

Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sei_arttext&pid=s1413-666x2006000100020&ing=pt&nrm=iso acessos: em15 de maio de 2017.

GOULART, Audemaro Taranto. **Marajó: “A isto é que se chama um mundo!”**. Belém: UNAMA, 2006.

GROSS, Eduardo. **Modelos hermenêuticos para a percepção do religioso na literatura**. In: HUFF, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elsa. (Org.) *Experiências e interpretações do sagrado*. São Paulo: *Paulinas*, 2012. p. 99-115.

HOUAISS, Antônio e Villar, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: *Editora Objetiva*. 2009.

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos Campos de Cachoeira**. Belém: UNAMA, 1998.

_____. **Marajó**. 4^a. ed. Belém: *EDUFPA*; Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2008.

_____. **Um texto falando sobre educação**. PA: *Revista Escola*, Set. 1935, p. 30;31.

_____. **Tomei Bença de Mãe Baiana**. PA: *O Estado do Pará*, nov.1939, p.1;2.

_____. **A presença de Bahira**. PA: *O Estado do Pará*, Abr. 1941, 4^a seção.

_____. **Manhã de Dezembro**. RJ: *Imprensa Popular*, Dez. 1951, seção Literatura e Arte, p.9.

_____. **Banho de Cheiro**. RJ: *Novos Rumos*, S/D. S/P.

LEWGOY, Bernardo. **A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial**. Rio de Janeiro: *Relig. Soc.* v. 28, n. 1, p. 84-104, Julho de 2008. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100005&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 22 de Junho de 2017.

LOPES, Paulo César. & SANTOS, Gerson Tenório dos. **Literatura e Fenômeno Religioso**. São Paulo: *Kalíope*, ano 5, nº 1, p. 93-114, Jan./Jun., 2009.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. In VIEIRA, Célia Guimarães et ali, organizadores. *Diversidade biológica da Amazônia*. Belém, *Museu Paraense Emílio Goeldi*, 2005, p 259-274.

_____. **O Simbolismo e o boto na Amazônia: Religiosidade, Religião, Identidade**. Mesa redonda “*História Oral e religiosidade*”, *VIII Encontro de História Oral*, Rio Branco- AC, 2006.

_____. **Outra Amazônia: Os Santos e o Catolicismo Popular**. *Norte Ciência*, vol.2, n.1, p.1-26, 2011.

MORAES, Eneida. **Eneida Entrevista Dalcídio**. *Asas da Palavra*, n. 04, p. 32-33, 1996.

NASCIMENTO, Maria de Fátima do. **Benedito Nunes e a moderna crítica literária brasileira (1946-1969)**. Campinas, SP: [s.n.] *Tese de Doutorado*, 2012.

NUNES, Benedito. **Dalcídio Jurandir: as oscilações de um ciclo romanesco**. In: *Revista Asas da Palavra*, v. 4, n. 19. Belém: *UNAMA*, 1998.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Bernardo do Campo: *Imprensa Metodista*, 1985.

PACHECO, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonia: Identidades , Saberes e Religiosidades no regime das águas** (*Tese de Doutorado*), 2009.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica-Uma poética do imaginário**. 3ª. Edição. São Paulo: *Escrituras Editora*, 2001.

PANZINI, R. G. et al. **Qualidade de vida e espiritualidade**. *Revista de psiquiatria clínica*, v.34 supl.1, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: *Companhia das Letras*, 2005.

REVIÈRE, Claude. **Os Ritos Profanos**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro: *Vozes*, 1996.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: *Loyola*, 2000.

SILVA, Antonio Carlos Teles da. **O ethos cultural amazônico em Dalcídio Jurandir: aportes para uma teologia amazônica**. – São Leopoldo: EST/PPG, 2010. 299 f. : il. Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica - estudo do homem nos trópicos**. 3ª Edição. *Editora Itatiaia*, Belo Horizonte, 1988.

ANEXOS

Esta última parte do trabalho é destinada à visualização e leitura da reprodução de alguns dos textos jornalísticos¹⁷ escritos por Dalcídio Jurandir para a imprensa carioca e paraense do período de 1930-1960, estando eles em concordância com o que acreditava o jornalista em relação à religiosidade observada por ele e que reflete em seus romances.

¹⁷ A presente pesquisa contou com a coleta de dados de pesquisas anteriores, legado já recolhido pelo projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marli Tereza Furtado entre 2007 e 2009, foram encontrados textos de variadas espécies literárias: poemas, crônicas, ensaios, reportagens, e crítica literária.

✚ O Estado do Pará (25 de Novembro de 1939)

✚ Tomei bença de Mãe Baiana¹⁸

Dalcídio Jurandir

Não ligo que sou do morro porque não nasci no Rio de Janeiro. Pulei do chão de Ponta de Pedras, me criei em Cachoeira e ainda menino vim me atolar nas baixas do subúrbio de Belém.

Do subúrbio não saí mais. Daí esta minha mentalidade suburbana, de pé no chão, jogando pedra em tanta árvore ramalhuda e sem fruto... Sim, não sou do morro, sou da baixa. Da baixa no sentido totalitário da palavra... Baixa espécie, baixa sociedade, baixa literatura.

A baixa em Belém, nascida na várzea, fofa de lama e cariazal, lavada pela maré, onde se emperiquitam as barracas do povo, é o morro da cidade, Nunes Pereira vai escrever uma página sobre as Baixas para “VAMOS LER”. O Brasil precisa conhecer além do morro e do mucambo, as baixas de Belém. E si não tenho uma alma de sambista do morro, tenho uma alma de flexador de pirarucu’ e batedor de timbó morando na baixa. E como todo pescador não desgosto dum bom frevo, dum cavaquinho, depois dum tucunaré moqueado, comido numa unção sem adjetivo e com bem mólho. Por isso fico na baixa e marco o samba. Isso de se falar na patética e Eclat de Rire pra cima de moá, de citar Strauss e Debussy e Pitágoras acaba não sendo negócio. O almanaque como dinheiro desmoraliza tudo. Menos o samba. Porque o samba não se compra não se vende, nem merece uma citação. Dança-se. E me meto num bafafá no subúrbio e sinto o meu Brasil estivador, marinheiro, metalúrgico e sambista. Vejo no samba todos os grandes problemas brasileiros. Euclides e os Sertões, Alberto Torres e a Organização Nacional, etc...

E nele apalpo, nele me encontro com o elemento povo, com a substância povo. O samba não é como o tango, enervante com histerismos sintéticos, hipocrisias estilizadas, o ar de casino e transatlântico. O tango é feminino pretencioso e difícil, sofre de uma curiosa espécie de inversão. O samba é masculino, macho, é a mulataria braba, ali no batente, pisando firme na roda, direto e múltiplo, com a sua agressividade sexual e o seu á vontade para toda gente. O samba é do barracão e o tango é do music-hall. Ha uma luta de classe entre o tango e o samba...

Como o samba é o gênero de 1ª necessidade em nossa vida suburbana fui me encontrar com ele na vesperal do Curuzu’ no Marco. Não tirei o chapéu em sinal de respeito e devoção quando vi as bandeirinhas enfeitando a frente da sede, porque não uso chapéu, Botei a mão no peito e baixinho saudei o samba que o meu povo dançava.

¹⁸ Texto recolhido pelo projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009, foram encontrados textos de variadas espécies literárias: poemas, crônicas, ensaios, reportagens, e crítica literária.

Entrei no Curuzu', grave e importante como um medalhão. Tinha no bolso dois mil réis fintados a um amigo e uma porção de pedrinhas pontiagudas dentro dos nervos. O samba então me tirou a imbecilidade, extraiu todas as pedrinhas, me fez esquecer todos os meus cadáveres, os amigos que contam para todo mundo as nossas misérias porque caímos na desgraça de lhe pedir cinco mil emprestados. Me esqueci daquele movimento no canto da boca, de que fala velho Machado, com que a gente pensa tapear e dar puxões de orelha nos nossos conselheiros, em certos meninos bonitos, em alguns intelectuais rotulados, ilustres críticos de arte e vários egregios pedagogos...

Encontrei no Curuzu' a Mãe Baiana. Vestida tal qual mãe de santo, decorativa e bonita como se viesse de falar com S. Benedito no quilombo. Mãe Baiana vende Caruru' e abençoa o pessoal. É filha do Maranhão e protegida de D. Luiz de França. Comi o caruru' e como num terreiro beijei a mão de Mãe Baiana. Beijei com a ternura, a doçura, e poesia e a contrição dum ogan. Depois fui conhecer dona Raquel, cearense velha de Sobral, dona do barracão onde o Curuzu' dá as suas festas. D. Raquel tem um filho, o Vicente, que põe ordem em todo aquele movimento. D. Raquel tinha outro filho morto pelo trem e recorda as perseguições que tem sofrido. No tempo em que andava sendo perseguida, um agente de polícia bateu na barraca e gritou: Tou alegre, dona Raquel, prenderam o Barata, na capela do Hospício! – Ahi d. Raquel não suportou mais. Lhe veio uma raiva que ergueu os braços para o Sagrado Coração de Jesus. Haverá do Sagrado Coração de Jesus fazer com que a revolução ganhasse dentro de trinta dias. Esconderijo nem um poderia ser mais digno para o tenente Barata do que um templo. E d. Raquel e uma promessa que se ela e o Sagrado Coração de Jesus sabiam.

A Revolução ganhou. D. Raquel cumpriu a promessa. Em honra ao Major Juarez ela formou a pastorinha AS FILHAS DE TAVORA. Isso deve estar na história da Revolução no Pará. Deixo aqui o registro para o desembargador Hurley. E D. Raquel popular devota e brasileira como é, fez também um pedido ao Sagrado Coração de Jesus para que o governo fechasse o integralismo porque tinha um humano terror dos sigmor, três ás avessas, mimado filho da cruz nazista...

Agora é o samba. Estou no samba. Vejo no corredor dentro da sombra a nobre figura de Mãe Baiana. O povo entra no samba com todo amor. As mulatas dançam como numa dança religiosa. Sinto porém nos sambistas uma alegria triste, uma singular expressão de desabafo. Sinto que eles também topam com o chamado sentido heroico da vida. O ritmo do samba tem recalques, insubordinações, ódio. Mas eu mergulho na onda, me ativo na ginga contemplo a mulata Nicomedia, maranhense notável, com o rebulimento de negra e o porte de índia.

Lá dentro se toma guaraná com água do pote. É da BOMBA! Bancamos terroristas e fui de novo render as minhas homenagens a D. Raquel e ficar humilde e lírico diante da misteriosa beleza africana de Mãe Baiana. Sinto que ela tia de minha mãe preta, neta de escrava de Ponta de Pedras, vejo os meus tios pretos, barqueiros e seringueiros, toda a minha mulataria que mora nas baixas, nos lagos, nos sítios, entre os caboclos, arpoando tambaqui, batalhando na estiva, encoivarando e caçando com o meu amigo Angelin.

Curuzu' dos marinheiros nacionais! Clube do Antenor, o menino marujo! Como eu desejaria escrever, o nome velho de guerra! Escrever um poema para teu samba, para tua Mãe Baiana, para as tuas morenas, para D. Raquel, para as pastoras de "Filhas de Tavora!" Bruno de Menezes e De Campos Ribeiro escreverão grandes poemas que curuzu' merece. E eu apenas digo que saí de lá com o corpo fechado, curado com a benção de Mãe Baiana...

✚ O Estado do Pará (09 de Abril de 1941)

✚ A presença da Bahira¹⁹

Dalcídio Jurandir

Bahira está. Saltou do Madeira, daquela selva que é como um abismo e daqueles rios cujos confins parece insondáveis. Ainda não sentimos bem quanto é profunda e necessária a presença de Bahira. Ele está diante de nós, carregado do lodo primitivo, cheio de vozes elementares, tocado daquela inocência com que o homem sabe agir e realiza atos para dominar e recrear a natureza.

Veio pitiando o peixe, a carne de caça, a índio, com uma energia e uma permanência que temos de aceitar e misturar conosco em nossa vida universal. E' um mito e subiu do índio, do subsolo, da floresta como uma explosão dos grandes troncos gordos no mato mundiador. Trouxe a sua alegria que é intuição do humano e do impossível. Bahira é a necessidade que temos de superarmos coisas, refundi-las e superar-nos a nós mesmos. Toda a sua vida afirma e cresce em função de seu povo, de uma sociedade, de uma cultura. Não é apenas um feixe de “experiências” constituindo um mito. Não passasse mesmo de um mito e encerraria nisso uma força incalculável de condensação social. Bahira tem o seu caráter pré- lógico, o seu caráter histórico, a sua função correspondente á vida e a evolução da cultura a que pertence. Bahira é mito, é historia, é símbolo cultural e, antes de tudo, é homem. E podemos dizer mais, é “espírito” no conceito muito a gosto de Keyserling. Em todos os seus atos pula o homem, salta a vigorosa marca de uma humanidade que se perdeu entre as raízes na terrível floresta dos Kawahiwa – Parintintin. E porque é homem e porque atua em nós como espírito e instinto podemos nos encher de seu inesperado e risonho universalismo.

A Amazônia deve a Nunes Pereira esse milagre, o descobrimento de Bahira, ou melhor, a sua volta. A sombra desse alegre e singular semi-deus dos Kawahiwa impregnava o vale quando os índios andavam soltos e donos da terra. E em nossa literatura a presença de Bahira nos fará sempre afirmar que Nunes Pereira fez, através de suas pesquisas e do seu roteiro, qualquer coisa de pré-lógico também, nunca imediatamente compreendido e no entanto de uma extraordinária importância para os que possam, amanhã, estudar a poderosa literatura sul americana que está nascendo.

Com a revolução de Bahira vemos que os mitos selvagens se desentranham da terra e nos procuram e alimentam e nos tornarão mais ágeis e mais lúcidos diante dos nossos dias e dos nossos tão escuros problemas. A presença de um mito não deforma a realidade nem espalha confusões em face dos nossos problemas quotidianos e eternos. Queremos sonho, queremos imaginação, queremos intuição, essa qualidade elementar de agir livremente, agir e desdobrar o gesto de Fausto para que a realidade que somos nos volte a ser rica e nova, dominada por nós. O verdadeiro espírito não se aterra com os

¹⁹ Texto recolhido pelo projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009, foram encontrados textos de variadas espécies literárias: poemas, crônicas, ensaios, reportagens, e crítica literária.

problemas tão fáceis do desemprego e da fome e de Londres destruindo-se sob os aviões nazistas. Quando falamos com trágica insistência e com brados patéticos que é necessário primeiro resolver problemas tão míseros e mesquinhos é porque estamos preocupados com o espírito e queremos que os mitos não sejam destruídos. E' porque depressa queremos voltar á ação, a ação da beleza e da nossa permanente reconstrução interior.

Agora a primeira virtude do sonho é ser contra a guerra. A guerra é, ao mesmo tempo, a mais clara e sombria e manifestação da imobilidade, da anti-ação. Os mitos nos ensinam movimentos, paz, nos dão uma consciência humana perdida no tempo, mas tão sábia no “seu” tempo que nos transmite a sua experiência e a sua sabedoria e nos enche de força de inumeráveis gerações humanas e que se maravilharam, sofreram e lutaram dentro do mundo.

Bahira nos trouxe a simplicidade com que, de qualquer forma sabia resolver os seus problemas. Note-se-não os seus probleminhas individuais, mas os coletivos, os de seu povo, os de sua sociedade. Cada experiência obtida era uma etapa de crescimento social na sua tribo. Nunca se deixou dominar como estamos hoje dominados pelo tamanho, pelo terror, pela aparente complexidade dos problemas que a terra nos oferece. Bahira nos ensina a criar uma realidade plástica, sempre marcada pelo nosso ímpeto e pela nossa ambição de a valorizar a todo momento, enchendo-a de tudo que é inteligência, energia e sonho. Ensina-nos a agir, como políticos, para dominar os freios do mundo e restaurar a ordem perdida. Ensina-nos que si tivesse a técnica capitalista estaria senhor da terra, criador de uma civilização e, à maneira com que realizou a conquista da paz.

Bahira nos mostra quanto é, ainda, ignorada e mal pressentida a nossa cultura índia. Nada sabemos do que há nela de essencial para nós. A nossa cultura sofre uma inconsciente sede dos símbolos, dos mitos, da solidão e do sonho da cultura índia. Não é um retorno ao índio é, apenas, a presença dele em nós que julgamos indispensável e mesmo inevitável, sem isso seria inconsciente a nossa realidade cultural e negaríamos os valores originais do que se pode chamar a consciência telúrica da nossa cultura mal caminhando ainda.

Bahira adverte-nos e a terra nos fala pela sua voz – que as fontes da poesia estão virgens como nasceram e que os mitos se renovam sempre e situam-se na realidade como seres humanos e nos renovam também e palpitam em nossas vidas como carne. A realidade sem eles perderia seu contato com o tempo e com o espaço eternos, o senso do infinito movimento e ficaria cega e mortal.

Penso que Nunes Pereira era talvez uma dessas raras criaturas com o “dom para redescobrir nas selvas e nas velhas malocas da Amazônia um mito, um semi-deus como o de Bahira, o endemoniado e maravilhoso pajé. Nunes Pereira o esperava há tempo com a sensação obscura de que havia de encontrar um tipo primitivo, um símbolo primário em que se encontrasse a si mesmo e que correspondesse de certo modo ao seu destino feito de rumos tão desencontrados, de tão perigosas e saborosas dissonâncias, viajante do “bateau ivre” de Rimbaud, conviva dos anjos de Riuke e bárbaro insatisfeito e agressivo nos seus múltiplos estados de vitalidade animal, sensual e mística ao mesmo tempo.

Sua presença na Amazônia, sua infatigável curiosidade, o seu jeito quase possesso de se misturar com a terra, de se encher do primitivo não pelo puro amor do primitivo ou da “fuga”, mas pelo amor á civilização a que pertence, tudo isso o predestinou ao encontro de Bahira. Só um poeta, um artista, um estranho, delirante e impenitente viverdor como Nunes Pereira, um “magico”, poderia procurar, descobrir, interpretar, sem o frio rigor científico porem como um método de interpretação poética,

o sentido de Bahira. Deu-nos uma notável contribuição etnológica, mas ofereceu-nos, antes de tudo, um sinal de inquietação de vida, de alegria que houve no poeta e no eterno caçador de mitos. Pode-se dizer: a vitória de um “dom”, a marcha de uma tendência tão rara e tão apaixonante como é essa de Nunes para repor em sua exata condição os valores de nossa cultura indígena. Nunes Pereira descobriu Bahira como se o tivesse criado.

Bahira apareceu e se fez logo uma necessidade poética para seu descobridor. Geração poética porque Nunes o descobriu, ajustou ao seu espírito como um ato de inspiração. Eis porque sinto em Nunes a alegria, não a simples alegria literária de revelar o que é Bahira, mas a de compreender que Bahira marcou profundamente a sua vida dentro da Amazônia, o levou ao primitivo e o tornou tão índio com um Kawahiwa, integrado nas misteriosas origens, de uma cultura primitiva destruída pela civilização ocidental.

Nunes Pereira mostra-nos no seu livro como os índios foram tão claros, tão cheios da obscura beleza inicial como os gregos. Bahira reproduz a história das experiências sociais do homem. Ao lado disso o patético enorme, a virgindade da pura criação dramática e o sorriso do semi-deus criando o seu mundo em algumas histórias e experiências.

Bahira está em nossa literatura como um impulso. Com ele devemos iniciar na Amazônia a nossa luta em todos os sentidos da cultura e do trabalho para que possamos justificar nossa vida e enobrecer a nossa realidade. Na experiência do roubo do fogo, feita por Bahira, a história conclui: “Bahira, do outro lado, pensou como deveria atravessar o rio largo. Mas Bahira era um grande pajé, fez o rio estreitar-se, deu um pulo sobre as águas e foi a procura de sua gente.

Desde aquele dia os Kawahiwa tiveram fogo e puderam assar peixes e caças no moquem.

Os mitos nos guiam, na verdade e Bahira, mais ágil e mais poderoso que Prometeu, deu-nos sorrindo uma lição de inteligência, do seu poder cósmico, de sua grandeza. Nós, ainda, continuamos diante dos nossos problemas tão imediatos a pensar como deveremos atravessar o rio largo...

✚ Novos Rumos**✚ Banho de Cheiro²⁰**

Dalcídio Jurandir

Com o Ver-o-Peso na capa e toda a Belém do Pará dentro do livro, Eneida nos deu o seu “Banho de Cheiro”, ou banho de felicidade, “tomando à meia-noite do dia 23 de junho, véspera de S. João”. Ervas e raízes, sementes e folhas, cascas e sumos numa infusão em que se mistura a menina com o joelho escalavrado, a moça que vai tocar bandolim nas novenas de Santana e a mulher de agora, andadeira do mundo, Paris. Moscou, Pequim, Ilhéus, Aracaju, Caxias do Sul, e sempre em Belém, o umbigo ao pé da mangueira entre bogarís e a d. Joana, a senhora do tacacá. Sim, de Belém é todo o livro, mesmo quando nos fala de São Paulo, ou da cadeia ouvindo aqueles gritos, bradando contra o Estado Novo, ou do Papão, de Fortaleza, o valente galo dos cubículos, ou da Dona de Jacarei, esta, então bem Belém. Ainda é Belém quando nos fala de Eugênia Álvaro Moreyra, que deve ter um teatro com o seu nome, uma escola, uma praça, a “mulher sem medo” que nos dava a toda hora aquela casa branca da Xavier da Silveira. Em cada palavra no livro isto e aquilo de Belém, o chão de Jurunas, a amendoada moça na janela, a bandeirinha do açaí. Sobre a selva, e que selva! Estende, macio, o seu quintal da Benjamim Constant. Fala de um pau alto de floresta ou dos castanhais e o que nos mostra mesmo é aquela “açuceneira debruçando-se na janela do meu quarto de dormir”. A cítara, que tentou aprender no colégio, é o pobrinho violão que um nosso cunhado vai tocando em cima de um toldo de vigilenga, assim pela reponta, já se vê um claro nas águas, - a lua saindo? E vejo a rede atada em cada página e marés, aquelas, muito nossas, carregadas de sementes, que mais parece em nosso coração que no rio. As primeiras páginas nos trazem aqui para a palma da mão aquele comandante e com ele o gaiola repleto, e de repente o rio secando, e uma lenda, o curumim ardendo em febre no banco da montaria, uma Amazônia, meus amigos, não só

²⁰ Texto recolhido pelo projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009, foram encontrados textos de variadas espécies literárias: poemas, crônicas, ensaios, reportagens, e crítica literária.

de água grande e mata grande, mas do jirau e da pinguela de miriti onde se ajeita aquele pequenino povo de barranco e várzea.

Não é Belém de cartão postal, não, é duramente Belém, batida de aflição muitas vezes, aquela do Círio de Nazaré em que se roja para santa e pede um pouco mais de farinha e alguma vergonha para a cara do governo, Belém atolada nas baixas, varada de necessidade, dos marreteiros e da Vila da Barca. É com esse áspero lirismo que se embebe o livro um dos livros da vida, sempre em marcha, de Eneida. É bem banal, mas exato, dizer que é um livro de amor. Um amor que, como todo bom amor, tem seus rigores, suas broncas, suas rajada. Os ciúmes de Eneida são violentamente justos. E com esse amor tão particular, tão universalmente provinciano, Eneida nos fala do mundo e executa, perigosamente, o seu ofício de viver, na ocupação diária de acrescentar o homem e sua consciência “No meu tempo de menina, desde o momento em que entendi como gente, vi amanhecer festiva a minha cidade, em 23 de junho”. Com esse olhos de ver sempre o amanhecer, Eneida dribla as amarguras, cospe no desespero, desconhece a solidão, e é a menina pelo tempo a fora, a todo repente descobrindo a vida xingando as bonecas, os tementes do mundo, os que tem nome de José se honrar o nome. Isto me faz lembrar alguém que escreveu que a verdade estava na juventude e ficar fiel à juventude é talvez uma das condições para atingir a uma real maturidade. Costumamos falar de nossos pecados da mocidade e são eles as nossas virtudes, principalmente quando soubemos, quando jovens, olhar as coisas e os acontecimentos com a nossa pureza, a nossa espontaneidade, o nosso arrojo. Eneida permaneceu fiel à sua juventude e daí o frêmito, o fôlego, a alegria nas cento e poucas páginas de seu livro de um bem sofrido otimismo, destilando esperança. Eneida, por exemplo, diz esta coisa espantosa: “Considero-me uma mulher profundamente feliz sei que o sou porque cedo tomei posse de meu destino e pela estrada escolhida caminho sem desfalecimentos”. Feliz no rude encontro dos dias, com o correto palavrão contra um canalha e o pontual abraço num companheiro, seguindo as boas palavras do velho Marx que achava que a felicidade é luta, que ser feliz é lutar.

Uma bela vida é um pensamento da juventude realizando na idade madura. É uma frase, célebre, de um outro poeta da França que pode completar no livro de Eneida, a epígrafe, bem achada, de Eluard: “Ju ne regretterien, j’avance”.

✚ Escola (Setembro de 1935)

✚ Um texto falando sobre educação*²¹

Dalcídio Jurandir

Todos nós sabemos que os modernos processos educativos não comportam mais os inúteis e vagos métodos de catecismo entre os alunos. Todos os mestres querem dar á criança a lição da própria vida e para isso só um método eficiente e humano é capaz de atingir os profundos objetivos da educação moderna. As crianças nada aproveitarão do catecismo. O que elas aprendem é a vida, o espetáculo do egoísmo e da miséria nas ruas e nos lares, a realidade em todos os seus aspectos de mentira, vicio e opressão.

A criança deixa a escola e, ao encontrar a realidade que a envolve e brutaliza, vê o tremendo antagonismo entre o ensino e a vida.

Só o exemplo edifica, dizia o tal malsinado Conselheiro Accacio... E eu pergunto: onde o exemplo para a edificação moral das novas gerações?

Quanto ao ensino religioso o que se vae ensinar é o preconceito de luta religiosa entre as crianças. E' um processo de um e um obstáculos á educação livre que, no conceito de Decroly é a base da disciplina consciente e fecunda.

O regresso ao misticismo assignala o crepúsculo de uma época. E' o tranze do naufrago se agarrando a uma taboa de salvação que não o salvará...

Tudo se faz para torcer o instinto, os rumos da mentalidade infantil. A criança é uma fonte de novos valores moraes. Resta-nos saber aproveita-los para a vida. Não oprimi-los como se faz, aniquilando os impulsos vitais da consciência infantil.

A concepção de beleza e da verdade ainda não foi ensinada ás gerações. A primeira coisa que se ensina á criança é o Dever com letra grande. Mas dever? Sim, um Dever que é a ferrugem deprimindo, corroendo e destruindo o vigor, a alegria e a saúde das crianças e dos adolescentes. O que se deve fazer da criança é uma criatura humana. A educação não tem sido mais do que um processo policial. Policiar é sempre mais fácil do que educar. Por que educar é exigir a pensar e Anatole France dizia que muita gente não gostava do Hanleto porque o merencoreo príncipe obrigava a pensar... Educar é construir e hoje o processo é destruir e conservar em poeira, as raridades inúteis ou ferozes como o Dogma, o preconceito, o Ensino Religioso e o colarinho de pontas viradas...

A educação sexual, por exemplo, continua sem nenhuma intervenção de Estado e todos nós sabemos da importância dos chamados motores biológicos da vida sexual no problema da sociedade contemporânea. Não precisa recorrer a Freud. Aqui a coisa assume proporções muito mais sérias, ameaçadoras. A psicanálise é uma necessidade na educação infantil. Freud revelando os « complexos », contribuiu para o pedantismo científico e pseudo científico de muita gente mas nos deu notáveis perspectivas educacionais no futuro... Mas isso é assunto estranho. Por hora é o misticismo, o

²¹ Texto recolhido pelo projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009, foram encontrados textos de variadas espécies literárias: poemas, crônicas, ensaios, reportagens, e crítica literária.

vitalismo e outros desesperos espiritualistas que tentam velar as fundas e crescentes contradições que se transformam em lutas de classes...

Remigio Fernandez preconiza a volta de a Kant... O velho « retorno a Kant » desde os tempos em que Haeetel andava procurando a célula mater de onde nasceram os nossos antepassados... Kant hoje não é o Kant de ontem. Seria contrariar o próprio desenvolvimento dialético das ideias... Neste ponto, mesmo querendo ser idealista (no sentido filosófico) é preciso estar com Hegel e não considerar a idéia como absoluta e sim como um fruto de «processos». Mesmo através do idealismo Kant não retornaria. Aliás daria razões ao professor Remigio si Kant retornasse para não permitir a opressão espiritual que se levanta no ensino, distinguindo entre os alunos aqueles que são católicos e os outros que não o são...

Um povo tem, por base, as suas necessidades econômicas. Daí é que aparece a ideologia com um profundo movimento político e social. A Religião não poderia exercer a influencia que exerceu nos tempos feudais. O ensino religioso é uma questão privada. Praticamente não dá resultado. Teoricamente é uma opressão porque na maior parte os nossos professores e nossos alunos são católicos e quem sofre, naturalmente, é a minoria. A tendência religiosa sempre foi o de converter pelo medo, terror, pela violência espiritual. Houve um tempo em que a teologia se transformou em inquisição, credo. Mas não quero me lembrar disso. Lutemos, agora, contra as « forças do passado » que se opõem á marcha da cultura humana.

***Esse não é o título do texto.**

✚ **Imprensa Popular** (16 de dezembro de 1951, seção Literatura e Arte, p. 9).

✚ **MANHÃ DE DEZEMBRO**²²

Dalcídio Jurandir

Nesta manhã de dezembro, há um azul cheio de nuvens leves e dispersas como os véus de um bailado. Imagino o azul que deve cobrir o mar tão próximo que não vejo nem ouço. Mas ali se agitam as bananeiras do quintal vizinho, que me parecem tão ornamentais. E o quintal está silencioso agora das crianças. Estas ainda andam pelas ruas ou correm na praia. Manhã em que podemos dizer naturalmente: a vida é bela. Voltamos a ler cartas de amor, atiramos fora livros de poesia que nos ensinam tristeza e desespero. Queremos rostos são, ouvir os grandes risos da juventude, escutar alguém dizer “eu te amo” e ver a mulher abençoar o filho que a beijou e a fez feliz. Num minuto não sabemos, nesta manhã, o que é sonho, o que é realidade. Será sonho o que se está fazendo na Rússia, na China, numa aldeia búlgara? Será realidade ou pesadelo a existência de Mr. Truman ou da Light?

Um grande homem, um gênio chamado Goethe, o maior poeta alemão, queria viver mais cinquenta anos para ver construídos os canais de Suez e o canal de Panamá, coisas que lhe pareciam fantásticas. Sonhava com isso nos princípios do século passado. “Desejaria ver, no entanto não verei”.

Agora estamos vendo o que Goethe bem sonhou, apenas entreviu nas palavras de seu livro, quando, pela boca de Fausto, anunciava para a humanidade uma época livre e feliz. Pobres canais, o de Suez e o de Panamá, diante do canal que há de percorrer mil quilômetros de um deserto para inundar de trigo, centeio e algodão, os areais de hoje. Pobres canais, diante da força que irromperá das usinas gigantescas, das usinas do comunismo, das usinas de Stalin, para multiplicar a vida. Por isso, nesta manhã, começamos a recordar poetas e pensadores que sonharam e pensaram tanto para que os homens pudessem sofrer menos e caminhar menos cegos. Foram grandes esses homens. Fizeram muito. Mais forte que o seu pensamento, mais maravilhosa que seu sonho, é a ação dos homens de hoje que estão transformando o mundo.

Muitas vezes, surpreendo-me a mim mesmo: é certo que estamos em marcha para o comunismo e vai desaparecer para sempre o inferno de lágrimas, necessidades e maldições que é este vale capitalista, esta planície de ódio e de guerra?

E chega esta manhã e confirma que sim. Compreendo que é verdade, e com este azul, cobre-se de amorosa folhagem aquele muro doméstico. Posso ler mil e uma inscrições dizendo que a vida é bela, que vale a pena sonhar, lutar, compreender, com exaltação, que vale a pena ser uma criatura humana. Aquela Sherezade das Mil e Uma Noites não precisa mais contar suas histórias, como contou para impedir que o [ILAÍ], seu senhor, a matasse. As belas histórias criadas pelo sonho, transformam-se agora em

²² Texto recolhido pelo projeto *Dalcídio Jurandir e o realismo socialista*, coordenado pela professora Marlí Tereza Furtado entre 2007 e 2009, foram encontrados textos de variadas espécies literárias: poemas, crônicas, ensaios, reportagens, e crítica literária.

países onde é lícito viver, onde para o povo, a palavra felicidade entra enfim no dicionário.

Pouco importa este e aquele dissabor, esta e aquela necessidade, a má recordação, a distante hora perdida em que poderíamos ter sido mais úteis e contentes. O que importa é a harmonia de nosso coração com o mundo. Este, sim, é o que nos fala como uma paixão, por que nos dá a consciência do que somos a razão de nossa atividade e do nosso ideal. E o nosso coração, esta manhã, parece mais rico de acontecimentos, esmagando o amargo e miúdo noticiário do mundo velho.

Temos uma folhinha nova, mais presa ao coração que à parede, é a folhinha dos tempos novos. Nesta, uma data, o aniversário de Stalin. Oh, manhã de dezembro, oh estrela do Kremlin, oh palavra PAZ como primeiro pensamento dos homens! É a folha que se estampa nas paredes, consciências, edifícios, monumentos, troncos e torres, montanhas, nações, fremente e colorida como um dia em que nos sentimos felizes.

Para as multidões, é data de família. Para o homem solitário, que, porém, gosta do mundo e confia nos homens, a data o leva a erguer uma taça ou simplesmente sorrir, sabendo que foi justo amar e confiar. Para os povos, que compreendem o que significa socialismo e ouvem perto os passos do comunismo, a data é mais do que Natal. Porque, com efeito, celebramos a data de Stalin celebrando o aparecimento da sociedade comunista na terra.

Ainda nesta manhã, recordo os versos de Neruda:

“En três habitaciones del viejo Kremlin
Vive un hombre llamado José Stalin.
Tarde se apaga la luz de su cuarto
El mundo y su patria no le dan reposo”

Há séculos, um poeta, como ninguém soube cantar o inferno e outro soltou o canto do paraíso perdido. Há de surgir os poetas que cantarão a terra e o homem, livres do inferno e da ilusão do paraíso. Por isso, é que Neruda nos fala de Stalin: “O mundo e a pátria não lhe dão descanso”. Que maior serenidade e maior energia teve outro homem? Nós gostamos de dizer familiarmente: “velho Stalin”. Mas por que velho, talvez por que poderíamos chamá-lo de pai por ser tão sábio? Setenta e dois anos, grande mestre! Que poeta, como Homero, cantará esse homem, maior que os deuses e os heróis que o poeta cantou? Por que velho, pois a sabedoria não envelhece e o coração é sem repouso, o espírito sem fadiga e sua juventude a todo instante renova e enriquece o mundo?

“Tarde se apaga la luz de su cuarto”.

E nunca se apagará no mundo a luz que ele soube acender e espalhar entre os homens.

.....