

O PORTO É PORTA E MEMÓRIA: ANÁLISE DA DIVERSIDADE RELIGIOSA NO INTERIOR DA AMAZÔNIA¹

Robson Wander C. Lopes
Universidade do Estado do Pará (UEPA)

RESUMO

Este artigo analisa a diversidade religiosa em duas regiões geográficas no interior da Amazônia: Marajó e Xingu, no estado do Pará. O objetivo é apresentar uma visão panorâmica sobre a diversidade cultural através da religião como objeto de estudo e aspecto importante na composição da cultura. Metodologicamente as instituições religiosas permitem utilizar da comparação como instrumento analítico entre dois estudos de caso que evidenciam e compreendem as transformações históricas e a diversidade cultural. Tais estudos têm por base as etnografias realizadas em Gurupá (PA), no arquipélago do Marajó, e Altamira (PA), no vale do Xingu, que apresentam, respectivamente, características de uma sociedade de colonização tradicional de cultura sedimentada, onde o porto é a porta da cidade e características de uma sociedade de fronteira, de cultura segmentada, onde a porta é a estrada e o porto é memória de um tempo distanciado pela mudança na sua trajetória histórica.

Palavras-Chave: Religião; Diversidade; Sedimentação cultural; Segmentação cultural.

ABSTRACT

This article discusses the religious diversity in two geographic regions inside the Amazon: Marajó and Xingu, in the State of Pará. The goal is to present a panoramic view on cultural diversity through religion as an object of study, major aspect in the composition of the culture. Methodologically is possible by the religious institutions to do a comparative analysis between two case studies that highlight and understand the historical transformations and cultural diversity. Such studies are based on ethnographies conducted in two townships as: Gurupá (PA), in the Marajó, and Altamira (PA), in the Xingu Vale, whose present, respectively, characteristics society of a traditional colonization with de culture sedimented, where the port is the city's door and characteristics of a frontier society, segmented, where the door is the road and the port is memory of a time distanced by the change in its historical trajectory.

Keywords: Religion; Diversity; Cultural sedimentation; Cultural segmentation.

¹ Trabalho apresentado no XIII Simpósio da ABHR, 29/05-01/06 de 2012, UFMA, São Luiz (MA), GT 14: Patrimônio Cultural e Experiência Religiosa. Robson Wander Costa Lopes, mestrando em Ciências da Religião (PPGCR-UEPA). E-mail: robsonlopescr@hotmail.com, telefone celular: (91) 8160-2647.

INTRODUÇÃO

Os espaços culturais de Gurupá e Altamira, geograficamente localizados na zona isográfica do Marajó e na mesorregião Xingu, respectivamente, compõem a análise comparativa ora apresentada.

Este texto tem o objetivo de apresentar uma visão panorâmica sobre a Amazônia, de modo particular do interior do Estado do Pará, no que diz respeito a sua diversidade cultural, tendo como objeto de análise a religião, aqui entendida como um aspecto sumamente importante na composição do espaço cultural local.

Metodologicamente o trabalho baseia-se em dois estudos de casos (LOPES, 2004; 2007) cujas etnografias possibilitaram uma abordagem comparativa, ora apresentada. A descrição etnográfica desses espaços culturais é diacrônica, pois se estabelece como referência, para este texto, o período histórico que segue, especialmente, o decurso do século XX.

O texto está subdividido em dois tópicos a fim de que favoreça a evidência e compreensão das transformações históricas e da diversidade do patrimônio cultural no interior da Amazônia.

GURUPÁ: CULTURA SEDIMENTADA, ONDE O PORTO É PORTA

A cultura de Gurupá, como a maioria das localidades ribeirinhas na Amazônia, está historicamente ligada às formas de catolicismo popular, pois não se pode olvidar da obrigatoriedade do catolicismo no Brasil no período colonial. Catolicismo caracterizado por vários elementos, como por exemplo, medieval, guerreiro, leigo e patriarcal, cuja estabilidade sustentava-se na existência de irmandades religiosas (HOORNAERT, 1978), que, através de suas organizações, foram dando forma às diversas folias e expressões religiosas, como maneiras de homenagear o santo padroeiro.

Quanto à tradição religiosa e cultural do povo de Gurupá, que tem sua forma católica trazida pelos colonizadores ibéricos desde o século XVII, Galvão (1976, p. 3) afirma que,

O caboclo de Itá [Gurupá], como da Amazônia em geral, é católico. Não obstante, sua concepção do universo está impregnada de ideias e crenças que derivam do ancestral ameríndio. Essa maneira de ver o mundo não representa o simples produto da amalgamação de duas tradições, a ibérica e a do indígena. Essas duas fontes supriram o material básico de que envolveu a forma contemporânea da religião do caboclo amazônico.

Como se vê pelo excerto acima, a religiosidade do povo de Gurupá tem a forma católica. Essa evidência pode ser encontrada na moldura de um catolicismo oficial militarizado visível no grupo dos foliões de São Benedito de Gurupá: os componentes são denominados com título de oficiais, se vestem como tal e obedecem a uma hierarquia claramente definida: mantenedor, sargento, alferes, mestre sala, tamboreiros, etc. Estes elementos e esta caracterização formal da folia remetem à ação militarizada da catequese implantada pelas missões portuguesas. Portanto, originalmente lusitana.

É preciso, porém, ressaltar que ao lado desses elementos demonstrativos da influência ibero-medieval católica, a cultura local traz consigo outros elementos fortemente marcados que vão além dos limites do catolicismo e revelam em profundidade traços históricos das culturas afro-ameríndias, sendo que se manifesta mais a matriz indígena que africana (GALVÃO, 1976).

Dentre as ações que historicamente reafirmaram a identidade católica das povoações portuárias dessa Amazônia de colonização tradicional, destaca-se a “reconquista espiritual da Amazônia” (MATA, 2001) promovida pela Igreja no fim do século XIX e princípio do século XX. Nesse sentido, um processo de reestruturação da Igreja foi desenvolvido na região. Novas circunscrições eclesiais foram criadas, novas congregações de religiosos chegaram da Europa para trabalhar em diversos setores da pastoral, como, saúde, educação, missão indígena, paróquias, etc. Por exemplo, a congregação dos padres Missionários do Preciosíssimo Sangue chegou à região do Xingu em 1929 (MATA, 1992) e a partir de 1931 seus padres começaram a fazer desobrigas em Gurupá. A paróquia passou da arquidiocese de Belém à Prelazia do Xingu em 1948.

Mas, estas novas congregações de clérigos trouxeram consigo seus santos num procedimento estratégico da Igreja. Essa estratégia foi denominada de “romanização”. Vê-se ainda hoje na igreja matriz da paróquia de Gurupá, um altar dedicado ao Sagrado Coração de Jesus que serviu para a devoção do grupo do Apostolado de Oração criado. Além dessa imagem o templo tem ainda vários vitrais com santos propagados pela Igreja nesse período, como por exemplo, São Gaspar Del Búfalo, Santa Maria Goretti, São José Operário, o Cálice com o Sangue de Cristo, Papa Pio X, São João Maria Vianey e um vitral que ostenta o brasão do Congresso Eucarístico de Manaus, realizado em 1952.

Com a chegada de novos santos, foram criadas novas associações e irmandades nas paróquias sob o controle do vigário. Para Mata (1992), houve uma “rápida assimilação” por parte dos católicos, o que caracterizou o “enraizamento” do processo de romanização na área amazônica; mas Oliveira (1976) prefere denominar esta “assimilação” de “catolicismo privatizado”, isto é, “um processo de reapropiação, por parte dos leigos, das devoções romanizadas [...] estabelecendo relações diretas e pessoais com os santos”. Portanto, o que parecia uma devota obediência tornou-se uma forma de resistência dos leigos diante da tentativa de controle religioso do clero.

A partir da década de 70 do século passado, a Igreja Católica começou o processo de implantação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em Gurupá. CEBs é um tipo de catolicismo, originalmente oficial, que passa a ser uma organização popular (MACEDO, 1986) voltada para reflexões e práticas sociais e religiosas cuja polaridade entre fé e política interfere na transformação social a favor dos trabalhadores rurais. A organização dessa estratégia da Igreja atuou na gênese das transformações do espaço cultural do caboclo ribeirinho de Gurupá.

Quando da organização das CEBs em Gurupá, a conjuntura social local era de violência cuja intensificação se deu a partir dos anos sessenta, momento em que os grandes proprietários de terra passaram a ser respaldados pelo capital internacional e pelo próprio Estado. (OLIVEIRA Jr, 1991).

Romper com essa violência e com a opressão não foi uma empreitada fácil. Relações estabelecidas entre patrão e empregado através do sistema de aviação estavam naturalizadas e, de certa forma, sacralizadas pela história e pela cultura. A organização dos trabalhadores e trabalhadoras nas CEBs, motivada pela participação direta da ação pastoral, coordenada pela equipe paroquial (padre, religiosas e alguns leigos), abriu espaço para um novo modo de relações baseado na união entre o povo e na confiança deste nas lideranças, que contribuiu para superar a velha relação de dominação patrão/freguês, padrinho/afilhado. Os mutirões, as cantinas e revendas, barcos e roças comunitárias foram formas concretas de resistência ao sistema econômico comercial vigente.

As CEBs, no período de suas organizações, adaptaram-se mais na zona rural que na cidade, pois, ao se tornarem uma organização popular, a base dessa organização foi

favorecida pela autonomia de que as irmandades já gozavam anteriormente. (GALVÃO, 1976).

Desse modo, enquanto as Irmandades iam acolhendo as propostas da organização das CEBs passando a conjugar, a partir da prática e da vivência comunitária, as dimensões fé e vida (reza, reflexões e ações políticas), as CEBs, através da equipe paroquial e das lideranças leigas, foram assumindo as irmandades como núcleos de organizações populares existentes e propícias para o intento da conscientização de uma fé politizada. Se de um lado as irmandades encontraram uma ampliação de suas atividades, assumindo os serviços catequéticos paroquiais, as CEBs, por outro lado, encontraram chão fértil para suas propostas de mudança social nas irmandades (LOPES, 2004).

Portanto, as CEBs não suplantaram as antigas Irmandades, mas redimensionaram o sentido religioso dessas instituições religiosas leigas tornando-se estrutura de plausibilidade (BERGER, 1985) ao articularem fé, política e ética no espaço cultural local. Este fato provocou uma estrutural mudança das relações sociais redimensionando esse espaço cultural. Um dos exemplos dessa mudança é a prática dos antigos “convidados”, espécie de ajuda entre os trabalhadores rurais baseado na troca de diárias que foram mudados pelos mutirões, onde os trabalhadores recuperavam o sentimento de solidariedade passando a assumir os serviços prestados aos companheiros como doação e não mais como troca de diárias. Transformou-se a dimensão do comunitário no processo de passagem de irmandade para as CEBs. Houve uma evolução, mas o símbolo de centralidade e referência da organização comunitária, a imagem do santo, permanece também no modelo CEBs.

Ocorreu uma importante diferença em Gurupá, no que diz respeito ao encontro entre o “social” das irmandades (tradicional) e o social estruturado pelas CEBs, um social politizado, em comparação a evolução histórica do catolicismo popular de outras regiões da Amazônica, como por exemplo, o catolicismo da região do Salgado paraense (MAUÉS, 1999) e o da região do Tocantins (SOUSA, 2002), também no Pará. Nessas regiões, o processo de transformações e resistências caracterizou-se mais pelo conflito manifestado através das contendas entre lideranças da Igreja católica oficial com as lideranças leigas, de modo particular com os membros das Irmandades. Esses conflitos chegaram ao ponto de levar à exclusão ou à desmobilização de festas, folias e irmandades.

Gurupá, como representação das povoações portuárias, no interior da Amazônia paraense, caracteriza-se por uma comunidade de colonização tradicional, com seus aspectos religiosos e culturais sedimentados pela ação pastoral do catolicismo ibérico e redefinidos pela implantação das CEBs num encontro recíproco entre os “sociais” destas instituições religiosas do catolicismo, CEBs e Irmandades, componentes impreteríveis do espaço cultural local.

ALTAMIRA: A CULTURA SEGMENTADA, ONDE O PORTO É MEMÓRIA E A ESTRADA É PORTA.

[...] as cidades criadas recentemente na Amazônia, quase sempre o foram a partir da aplicação da política de “desenvolvimento” que produziu espaços e tempos diferentes dos até então vividos pelas populações amazônicas, os quais passaram a ser vistos com novos valores e novas funções [...] isto possibilitou a produção da Amazônia como fronteira [...] não só porque a natureza foi modificada, mas principalmente porque a cultura mudou de modo considerável, a partir das transformações de hábitos e costumes e ações políticas. (OLIVEIRA, 2000, p.167)

Altamira tem sua origem histórica em meados do século XVIII, no período da era pombalina, com abertura da Missão Tacuana fundada pelo jesuíta austríaco Roque de Hunderfund às margens do igarapé Panelas, afluente do Xingu. E seguia a trajetória de um desenvolvimento socioeconômico semelhante às demais missões jesuíticas ao longo do rio Xingu, como Maturu, Itacuruçá, Piraveri, Aricari, Nassau e Gurupá. (UMBUZEIRO, 1999).

A primeira marca histórica que faz da estrada a porta e o porto memória é a abertura da picada que ligava o igarapé Tucuruí (Baixo Xingu) à Missão Tacuana. Reaberta outras vezes (1868, 1880) essa picada, depois estrada, fez de Vitória do Xingu o porto de Altamira. Essa localidade sofreu, portanto, as mesmas sanções de Marquês de Pombal e as transformações comuns àquelas localidades na época. Sua vocação socioeconômica e cultural não se diferenciava das demais localidades ribeirinhas tradicionais, onde atividades como o extrativismo vegetal e animal, a coleta da castanha, do caucho e ervas silvestre, e a produção de peles e pescados encharcados eram atividades comuns.

Mas, com o impacto da abertura da Transamazônica e com as levas migratórias, especialmente a partir de 1970, Altamira mudou radicalmente sua trajetória, tornando-se uma sociedade de fronteira, pois suas estruturas locais não foram capazes de “absorver o impacto das políticas dos programas de desenvolvimento”. (D’INCAO, 1995). Com relação ao papel de cidade polo da colonização através da Transamazônica, Umbuzeiro (1999, p. 80) destaca que “a partir de 1934, foi a Prelazia do Xingu o motor que impulsionou Altamira rumo ao progresso, dinamizando-a e levando-a a senda do desenvolvimento, antes da abertura da Transamazônica”.

A primeira metade do século XX, na região do Xingu, como em Gurupá ou mesmo na Amazônia de modo geral, foi marcada preponderantemente pela hegemonia católica cuja evangelização e catequese passavam por uma verdadeira reforma eclesial. (MAUÉS, 1999).

A fim de termos uma visão global da ação pastoral da Igreja na região Xingu no período da hegemonia católica em Altamira, toma-se por base a pesquisa de Galvão (1976) que nos faz concluir que esse período, de hegemonia católica na região, foi marcado por uma cultura também hegemônica, com acentuação de elementos nordestinos introduzidos na cultura local por época da extração da borracha.

A Igreja Católica retomou a evangelização e a catequese no Xingu através das missões e desobrigas realizadas pela Ordem dos Franciscanos Menores, residentes em Santarém, na região do Tapajó. Em 1911 foi criada, em Altamira, a paróquia do Sagrado Coração de Jesus pelo bispo de Santarém, D. Amando Bahlmann. Em 1914 foi construída uma pequena capela que depois viera ser a matriz da paróquia e posteriormente a catedral da Prelazia do Xingu, em 1948.

Em 1934 foi criada, através da bula *animorum bonum postulat*, do papa Pio XI, a Prelazia do Xingu, tendo como administrador apostólico Mons. Clemente Geiger, com sede em Porto de Moz (AAS, 1935) e depois, em 1948, a sede da prelazia foi transferida, pelo decreto papal *cum hodiernus*, de Porto de Moz para Altamira. Nota-se, pois, que a matriz católica determinou o paradigma do espaço cultural local de Altamira na primeira metade do século XX cuja história, documental e oralmente conhecida, deixa margem para questionamentos e aprofundamentos científicos acerca dos conflitos religiosos entre o catolicismo oficial, romanizador e o catolicismo popular das irmandades e devoções populares de Altamira e cercanias.

Mas a partir de 1970, com a abertura da Transamazônica o que era considerado de uma matriz cultural homogênea, isto é, o catolicismo, passou a fazer parte de um espaço

de diversificação cultural de fronteira. As informações concedidas à nossa pesquisa de campo (LOPES, 2007), referentes a datas de fundação dos templos, mostram que somente na década de 1960 surgem os primeiros sinais de novas confissões religiosas na zona urbana de Altamira. Aparecem a Igreja Batista (1961), a Igreja Adventista do Sétimo Dia (1966) e a Congregação Cristã do Brasil (1968) como as pioneiras do mundo evangélico na zona urbana.

Assim, tendo como referência a construção e funcionamento dos templos religiosos em Altamira, a metade do século passado foi predominada por uma única religião, o catolicismo, como forma estabelecida de mentalidade, comportamento religioso e matriz cultural do povo aí residente.

Aparecem, no resultado da pesquisa, duas outras confissões religiosas na década de 1970. Em 1973 a Igreja Metodista e em 1978 registra-se, a existência de um Centro de Umbanda Kardecista. Fica uma lacuna acerca de cultos afros na cidade de Altamira.

Enfim, não se tem registro oficial da classificação específica das outras religiões existentes em Altamira nas décadas de 60 e 70, porém tem-se uma ideia configurada com os dados referentes aos declarados espíritas somando um total de 81 adeptos e ainda 176 pessoas que se declararam membros de outras religiões no município de Altamira naquela época. (IBGE, 1970).

Embora, neste período começou a chegar novas igrejas a Altamira. A igreja católica não demonstrou grandes preocupações em consequência de duas ações pastorais complementares, a saber, o processo de investimentos na área social do município de Altamira com a criação de obras e ações assistencialistas por um lado e, por outro, empenho numa catequese orientada pela teologia da libertação cujas finalidades práticas seriam a construção de uma ética voltada para os problemas sócio-políticos, como por exemplo, a questão indígena, conflito agrário e a injustiça social.

Nas duas décadas e meia que seguem de 1980 até 2006 acontece, em Altamira, uma explosão de confissões religiosas. Na década de 1980 aparecem os templos identificando as respectivas igrejas e demais confissões religiosas: Igreja do Evangelho Quadrangular (1980), Centro Espírita “Servidores de Jesus” (1986), Batistas Nacional (1987), Igreja Assembleia de Deus Madureira (1988) e um Terreiro de Umbanda (1988) cuja denominação mais específica deste terreiro não nos foi possível definir. Todavia, a Igreja Católica Romana fundou também, em 1986, um templo, hoje paróquia, tendo como padroeira a N. S. da Imaculada Conceição, no bairro de Nova Brasília.

Na década de 1990 passam a compor o painel religioso da cidade de Altamira as Igrejas, identificadas nos seus respectivos templos: 2 templos da Assembleia de Deus Missão (1990, 1992), três templos da Congregação Cristã do Brasil (1991, 1992, 1994), 1 templo da Igreja Batista Memorial (1992), 1 Terreiro de Umbanda Santa Bárbara (1993), 1 Terreiro de Umbanda (1994), 1 templo da Igreja Presbiteriana do Brasil (1994), 1 templo da Igreja Assembleia Deus é Amor (1994), 2 templos da Assembleia de Deus (1996, 1997), 1 templo da Igreja da Vinha (1996), 1 templo da Igreja Adventista do 7º Dia (1998), 1 templo da Igreja Ministério Ágape da Restauração (1998), 1 templo da Igreja de Deus Pentecostal do Brasil (1998). Nessa década a Igreja Católica fundou quatro templos (capelas/comunidades) na cidade: S. Lázaro (1990), São Pedro e São Paulo (1995), São Francisco (1997) e São Pedro (1998).

Na década de 2000, passaram a compor o quadro religioso de Altamira: Igreja do Tabernáculo Evangélico de Jesus (2000), 2 templos da Assembleia de Deus (ambos em 2002), Terreiro de Umbanda São Jerônimo (2003), Igreja Evangélica da Restauração (2003), Igreja Pentecostal Deus é Amor (2003), Assembleia da Redenção em Cristo

(2003), Assembleia de Deus Ministério dos Remanescentes (2003), Assembleia de Deus Ministério da Libertação (2005), Igreja Evangélica da Restauração (2005), Adventista da Promessa (2006). Até o ano de 2006 a Igreja Católica havia fundado duas capelas/comunidades: São Domingos (2005) e N. S. de Fátima (2006).

Observando o mapeamento dos templos, a data de suas construções e a diversificação das religiões, na sua maioria igrejas cristãs, que passaram a compor o quadro dessa diversificação, vê-se claramente a perda do monopólio por parte do catolicismo num ambiente de turbulências e conflitos entre grupos socialmente distintos agregados pela migração. A maioria das igrejas que se estabeleceram em Altamira, nesse período, é evangélica pentecostal, por outro lado, os evangélicos de missão (tradicionais) não renovaram seus quadros. Um pequeno número de espíritas e umbandistas passou a compor o quadro da diversificação religiosa nessa sociedade de fronteira.

Considerando o levantamento de templos religiosos na zona urbana poderíamos afirmar que, a cidade de Altamira seria, por definição, é evangélica. Contudo, ao considerarmos sua demografia, a partir dos dados oficiais, temos uma cidade declaradamente católica². Assim, observando a quantidade e a diversidade dos templos religiosos existentes na cidade de Altamira, não se vê o que se declara e nem se declara o que se vê. Verifica-se, todavia, um alargamento do campo religioso nessa cidade. Do cristianismo católico ao cristianismo diversificado pela presença de igrejas protestantes, evangélicas e neopentecostais.

A chegada de diversas igrejas cristãs, especialmente nas décadas de 1980 e 1990, contribuiu para uma passagem do cristianismo de uma primeira ordem, católica, para uma segunda ordem, a cristã diversificada. Não há registros, entretanto, além dos cultos afros, de outras religiões, como por exemplo, as religiões orientais ou de novos movimentos religiosos como a Nova Era. Aqui cabe citar e concordar com que diz Benedetti (1994, p. 70): “O universo religioso urbano é heterogêneo [...] e há [um] pluralismo religioso [...]”.

Outra observação importante é que não há um ritual da estrutura social local, ou seja, não se verifica com facilidade a evidência de um símbolo catalisador e totalizador que agregue a sociedade num mesmo sentimento de pertença. Por exemplo, a festa de São Sebastião embora sendo uma data comemorativa do calendário municipal, não tem a força de articulação das massas na sua totalidade. Não se apresenta como um ritual próprio da cultura local, pois dentre os momentos rituais, apenas a procissão, durante seu percurso, consegue agregar um maior grupo de romeiros; a missa, o arraial, os sacramentais e demais momentos não atraem a participação maciça do povo.

Pode-se compreender que em Altamira não se vive mais num mundo religioso católico, num mundo no qual a explicação religiosa não se basta por si mesma, assim a autoridade religiosa católica perdeu sua “evidência imediata” (BENEDETTI, *ibid.*), ou como diria Berger (1985), sua *plausibilidade*.

Por outro lado, as igrejas evangélicas adaptam-se com mais facilidade às carências religiosas dos consumidores do sagrado. Portanto, verifica-se em Altamira que o processo da diversificação religiosa, segue, em linhas gerais, aos elementos apontados pelo Atlas da Filiação Religiosa no Brasil, especialmente no que se refere “ao avanço de frentes

² Os templos identificados assim se distribuíam em 2007: 62 evangélicos pentecostais; 27 evangélicos de missão, 22 católicos romanos; 7 terreiros de umbanda; 3 centros espíritas; 2 salões das testemunhas de Jeová; 1 católico brasileiro; 1 rito desconhecido. E, conforme o censo 2000, com relação ao número de adeptos, é distribuído numa população total de 77.439 habitantes, sendo que 51.102 são declarados católicos e os demais se dividem entre evangélicos, umbandistas, espíritas, sem religião, não determinados e sem declaração.

pioneiras onde os pastores pentecostais encontraram terreno favorável junto a uma população de migrantes desenraizados” (JACOB, 2003, p. 34).

E o processo acelerado de urbanização que favorece o surgimento de novas religiões ou difusão de religiões importadas. E como acontece em áreas metropolitanas brasileiras, as diversas igrejas pentecostais vêm de encontro aos infortúnios dessa população migrante, desarticulado em sua cultura original, em busca de espaço de reconstrução de identidade social, cultural e religiosa. Os evangélicos tendem, então, a agirem mais rapidamente que os católicos.

Em Altamira, assim como em outros tantos lugares do Brasil, a Igreja Católica, empenhada nas ações políticas e assistenciais, não deu conta de acompanhar esse processo de confrontos culturais, típicos das áreas de fronteiras e colonização.

A Transamazônica, ao ter suas obras iniciadas em outubro de 1970, transformou por completo a realidade urbana de Altamira em todos os seus aspectos, de modo particular, transmutou a cultura e a vida religiosa da população, quer seja a nativa, quer seja a migrante.

Mesmo que o choque entre as várias culturas regionais, provenientes de vários cantos do país, tenha sido um fato sociologicamente palpável e demograficamente sentido, principalmente a partir da construção da Transamazônica, pelos migrantes aí estabelecidos, não se tem, ainda, uma literatura plausível no que diz respeito a estudos sobre o fenômeno cultural e ou, mais especificamente o aspecto religioso nessas culturas ou dessa “*nova cultura*”, compreendido como elemento significativo na vida das populações de fronteira.

Altamira, como cidade polo da região localizada no interior da Amazônia paraense, caracteriza-se por uma comunidade de colonização recente, com seus aspectos religiosos e culturais segmentados pela disputa entre as confissões religiosas que aí se estabeleceram a partir da migração de populações vindas de várias regiões do país, cuja pluralidade diversificou o campo religioso local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A bordo da embarcação da história e navegando rio acima no magnífico Xingu, encontram-se espaços culturais estruturados por matrizes diversas numa confluência de símbolos, de gestos e linguagens, desde sua foz, em Gurupá, até Altamira, no médio Xingu.

Em Gurupá, onde o porto é a porta da cidade, verifica-se um espaço cultural sedimentado pela história de colonização tradicional que acomodou as matrizes culturais indígenas, lusitanas e africanas. Uma cultura cabocla marcada pelo catolicismo popular, devocional, de relações sociais estruturadas pelo sistema econômico do aviamento cujas práticas sociais estabeleciam o compadrio sob as bênçãos da própria religião, o catolicismo, como legitimadora desse sistema e que a partir da década de 1970 passou a reestruturar suas relações baseadas nas práticas das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), rompendo com o antigo modelo econômico de aviamento e estabelecendo relações econômicas baseada na solidariedade das comunidades organizadas nas povoações e irmandades religiosas ao longo dos rios do município de Gurupá.

Embora haja uma entrada cada vez maior de igrejas evangélicas nos espaços culturais portuários, a igreja matriz católica ostenta-se como referência comum diante de uma praça na primeira rua da cidade que tem seu início no porto.

Importa destacar que a *pajelança*, entendida como um sistema de crenças, de cura e cosmo visões, permeia esses espaços culturais numa dinâmica de tensão e convergências constante. Mas são as devoções aos santos, patronos de Irmandades ou padroeiros dessas cidades e povoações que, de forma mais veemente, expressam a

identidade desses espaços culturais e religiosos, a despeito de modelos eclesiológicos e soteriológicos diversos terem sido implantados pela Igreja local.

A festa promovida como dedicação ao santo padroeiro adquire, ainda hoje, um sentido de atividades religiosas de significados culturais. Nessas festas ocorre um ponto de convergência de um intenso fluxo de pessoas que ficam como que presas em uma grande rede de trocas simbólicas constituindo um “intercâmbio ritual” numa sequência de rituais coletivos (ALVES apud VERGOLINO, 2005).

Nessas regiões de colonização tradicional também há uma matriz de origem africana, contudo, essa matriz não se tornou predominante, como em outros lugares do Brasil, como por exemplo, na Bahia ou no Maranhão, pois os escravos, nos espaços culturais das povoações tradicionais da Amazônia elaboraram seus códigos religiosos e culturais no interior mesmo da codificação simbólica do dominante, através de confrarias, irmandades e associações do catolicismo (FIGUEIREDO, 1991).

Navegando mais acima, no rio Xingu, após a grande volta e as bravias corredeiras, aportamos em Altamira. Mas, então, aí, o porto não é mais a porta da cidade. O porto ficou detrás, para trás, num passado onde apenas a memória recupera sua função social e cultural dessa cidade. Agora, pois, a porta é a estrada que se tornou palco de colonização recente estruturando formas culturais heterogêneas num processo de adaptação, de reconstrução, de fronteira. Um espaço cultural segmentado por uma relação social complexa e plural.

Na cidade onde a porta é a estrada, observa-se uma catalisação simbólica segmentada e uma mobilização fracionada da sociedade em diversos mundos religiosos, ainda que seja parte da mesma matriz religiosa cristã. Aparecem as feiras-agropecuárias e as cerimônias do dia da pátria como eventos de grande proporção e de mobilização popular. É um campo social que se apresenta como uma disputa pelo monopólio, se não cultural, mas religioso. Importa destacar que existindo na Amazônia uma complexidade de culturas e religiões, especialmente nas áreas de fronteiras, o maior símbolo que manifesta a identidade cultural e religiosa, especialmente do Pará, ainda é o Círio de Nazaré, realizado em Belém, pois anualmente essa grande festividade religiosa do catolicismo permite uma atualização cognitiva da sociedade regional acerca de seu próprio existir num evento plausível que favorece aos indivíduos um sentido de pertença e de coletividade (PANTOJA; MAUÉS, 2006).

Portanto, Gurupá, caracteriza-se por uma cultura sedimentada, sociedade de colonização tradicional, com características caboclas com seu espaço cultural delimitado pela realidade ribeirinha. Onde o porto ainda é a porta donde a vida da cidade passa a acontecer. E em Altamira (PA), por sua vez, caracteriza-se como uma cultura segmentada, o porto não é mais a porta, tornou-se memória, pois a porta é a estrada, a transamazônica, construída por uma colonização recente.

Todavia, a despeito do tipo de colonização, quer seja tradicional, onde o porto ainda funciona como porta da cidade e a vida cotidiana local se desenvolve a partir daí; quer seja de colonização recente, onde a estrada tornou-se a porta das cidades e o porto que outrora fora sua porta tornou-se abscondita à memória coletiva dessas populações de fronteiras; e, ainda que as ações das igrejas que aí chegaram e se instalaram sejam sistematicamente elaboradas por suas organizações oficiais, advindas de outras partes fora da Amazônia, deverão ser sempre os seus habitantes, os sujeitos e construtores dos espaços religiosos e culturais por eles habitados, independentemente do tipo de instituição religiosa ou do nível de sincretismo que aí se alcance; não obstante serem, ordinária e constantemente desconsiderados desse processo por parte das hierarquias religiosas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AAS (ACTA APOSTOLICAE SEDIS). Commentarium officiale, constitutiones apostolicae. Annus XXVII, Series II, vol. II, n° 11, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1935. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm Acesso em: 19/04/2012.

BENEDETTI, Luiz Roberto. **A Religião na Cidade**. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. A Presença da Igreja na Cidade. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 61-73.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**, elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

MATA, Raimundo P. C. A Amazônia do século XIX à atualidade. In: Amazônia IPAR, Revista Teológico-Pastoral, História e memória, cristianismo na Amazônia, Ano III, n 5, Belém, 2001, p. 5-10.

_____, Raimundo P. C. **A Igreja Católica na Amazônia da atualidade**. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). História da Igreja na Amazônia. Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – CEHILA. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 341-365.

D'INCAO, Maria Ângela. **Sobre o amor na fronteira**. In: ALVARES, Maria Luzia Miranda e D'INCAO, Maria Ângela. A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. Belém: GEPEM/GOELDI, 1995, p. 175-198.

FIGUEIREDO, Aldlin Moura de. **“Os Reis de Mina”**: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pará do século XVII ao XIX. Belém, 1991 [datilografado].

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

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro**, de 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1978

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico Pará**, vol. VIII, IX, X, Recenseamentos Gerais, anos: 1970, 1980, 2000. Recenseamento Regiões do Pará, 1991.

JACOB, César Romero et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2003.

LOPES, Robson Wander C. **Folias, irmandades e festejos**, transformações e resistências do catolicismo popular em Gurupá. Trabalho de conclusão de Curso (Graduação em Ciências da Religião). UVA, Belém, 2004.

_____. **Templos Urbanos em Altamira**, estudo sobre a diversificação religiosa numa área urbana de colonização na Transamazônica. Trabalho Monográfico (Especialização em Ciências da Religião). IESPES / IPAR, Belém, 2007.

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

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra “invenção” da Amazônia**. Belém: Cejup, 1999.

OLIVEIRA JR., Paulo de. **Ribeirinhos e Roceiros**, gênese, subordinação e resistência camponesa em Gurupá-PA. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana), USP, São Paulo, 1991.

OLIVEIRA, José Aldemir de; GUIDOTTI, Humberto (Org.), **A Igreja arma sua tenda na Amazônia**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo no Brasil**, In: Revista Eclesiástica Brasileira (REB), v. 36, n 141. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 131-141.

PANTOJA, Vanda; MAUÉS, Raymundo Heraldo. **O Círio de Nazaré na Constituição e Expressão de uma identidade Regional Amazônica**. Trabalho apresentado na Mesa Redonda “Religião e Manifestações Hierofânicas”, durante o V Simpósio Nacional e o I Simpósio Internacional sobre Espaço e Cultura, realizados no período de 26 a 29 de setembro, Rio de Janeiro/RJ.

SOUSA, Raimundo Valdomiro. **Campesinato na Amazônia**: da subordinação à luta pelo poder. Belém: NAEA, 2002.

UMBUSEIRO, Ubirajara Marques. **Altamira e sua História**. Ed. 3. Altamira: PMA, 1999.

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