

# O profundo à flor da pele: a religião e a identidade na elaboração de estratégias locais de poder de populações marítimas em Portugal e no Brasil

Túlio de Souza Muniz

---



**Publisher**

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

**Electronic version**

URL: <http://eces.revues.org/473>

DOI: 10.4000/eces.473

ISSN: 1647-0737

**Electronic reference**

Túlio de Souza Muniz, « O profundo à flor da pele: a religião e a identidade na elaboração de estratégias locais de poder de populações marítimas em Portugal e no Brasil », *e-cadernos ces* [Online], 08 | 2010, colocado online no dia 01 Junho 2010, consultado a 02 Outubro 2016. URL : <http://eces.revues.org/473> ; DOI : 10.4000/eces.473

---

The text is a facsimile of the print edition.



## **O PROFUNDO À FLOR DA PELE: A RELIGIÃO E A IDENTIDADE NA ELABORAÇÃO DE ESTRATÉGIAS LOCAIS DE PODER DE POPULAÇÕES MARÍTIMAS EM PORTUGAL E NO BRASIL**

**TÚLIO DE SOUZA MUNIZ**

**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS DA FACULDADE DE ECONOMIA, UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

A ocupação do espaço geográfico, particularmente do litoral, seguiu lógicas diferentes no Brasil e em Portugal, mas com um importante ponto comum: a tensão sempre presente entre populações marítimas e a governação central, onde estão presentes aspectos subjetivos, como a religiosidade. Através da prática religiosa, as populações marítimas fazem emergir estratégias de resistência.

**Palavras-chave:** Identidade, religião, Estado, saberes, populações marítimas.

### **ADVERTÊNCIA**

Antes de começar, esclareço que, neste texto, os termos “religião” e “religiosidade” aparecem como sendo de matiz católico-cristão, com aspectos múltiplos, mas principalmente o de intercessores cotidianos entre o real e o imaginário das populações aqui abordadas. Também esclareço que aqui o Estado aparece como poder institucional interventor e regulador da economia, com o qual as populações constroem relações paradoxais e simultâneas de conquista e de enfrentamento, no intuito de resistir à regulação plena, resistência que, de acordo com o perfil do Estado interventor (se ditatorial ou liberal), se configura, varia, mas não desaparece. O objetivo central do artigo é de demonstrar como estão imbricadas as relações materiais e simbólicas de poder, inclusive as relações entre Estado e religiosidade, em agrupamentos tidos como “tradicionais”, como em geral são vistas as populações marítimas.

## 1. INTRODUÇÃO

Brasil e Portugal, em que pesem as diferenças históricas, passaram quase a metade do século XX sob regimes ditatoriais: o Brasil de 1930 a 1945, sob Getúlio Vargas, e de 1964 a 1985 sob a ditadura militar; Portugal de 1926 a 1974, considerando os períodos de ditadura militar (1926-1928), a Ditadura Nacional (1928-1933) e o Estado Novo (1933-1974). Ambos os países proporcionavam um fechamento de suas respectivas sociedades sobre si mesmas e sufocavam a emergência de manifestações questionadoras do rígido controle exercido pelos regimes de Estado na economia, nas liberdades de organização coletiva e de expressões individuais e coletivas, e inclusive da religiosidade das populações marítimas (para usar terminologia de Moreira, 1987).

Entre as populações marítimas de ambos os países, há semelhanças no enfrentamento e apropriação do Estado, nas questões de identidade e territorialidade, na religiosidade, etc. É no mundo do trabalho e em suas práticas cotidianas que as populações marítimas elaboram estratégias de alternativas e enfrentamento-resistência à regulação estatal, desde sempre presente na atividade piscatória.

Adiante busco demonstrar que a prática religiosa, calcada nas identidades locais, é um dos elementos dessa resistência. Tanto que ao Estado tais práticas não passam despercebidas. Para entranhar-se no ambiente doméstico, o Estado Novo salazarista, por exemplo, buscou penetrar não somente no campo de trabalho da pesca, mas em todos os campos de sua existência, inclusive o da religião. Nesse sentido, os estudos levados a cabo por Garrido têm importância ímpar na historiografia portuguesa. Centrado na pesca do bacalhau, ele evidencia como as políticas das pescas foram um dos principais fundamentos do regime salazarista. Para além dos aspectos políticos e econômicos, Garrido destaca um exemplo de gestão do imaginário, a Bênção dos Barcos, que sustentava a ideologia do regime:

Ponto alto da representação épica da ‘campanha do bacalhau’, a bênção dos bacalhoeiros recolhia toda a sua força e eficácia simbólicas da forma como o Estado cuidava dos seus aspectos cénicos e do modo espectacular e ao mesmo tempo subtil como exprimia uma sólida aliança entre os três elementos fundamentais do comemoracionismo historicista do Estado Novo: Nação, Estado e Povo são os elementos estruturantes de um enlace primordial que o Estado presume refazer através da ritualização anual da obra de ‘ressurgimento da grande pesca’. (Garrido, 2006: 239)

Recorro a Macedo, para se entender a complexidade da intervenção Estado Novo, associada, também, à religião:

As Casas de Trabalho eram frequentadas pelas filhas de pescadores, onde aprendiam ensinamentos de corte e costura, ensino doméstico, ensino religioso e moral, assim como lições e conselhos sobre como ser uma boa mãe (serviço à “Escola de Mães”) e uma esposa dedicada. [...] Aos pescadores e seus filhos estavam reservadas as Escolas de Pesca, cuja missão consistia, segundo Henrique Tenreiro, em inculcar no aluno “fé em Deus, sem as superstições que levam à prática de falsos deveres e à confiança em coisas vãs; moral de homens de bem, de patriotas esclarecidos e de bons servidores” do ideal político do Estado Novo. [...] Na Escola Profissional de Pesca, para além de uma educação de fim profissional, os alunos recebiam educação moral e cívica, através da qual os seus superiores pretendiam moldar os seus espíritos, inculcando-lhes os mesmos valores ideológicos do programa de “educação nacional” estabelecido em 1936, por Salazar e Carneiro Pacheco. [...] A doutrina cristã era-lhes, igualmente, inculcada, projectando-se a necessidade de uma religião vivida em pleno, através da realização da comunhão e da frequência regular da Eucaristia, em detrimento da religiosidade popular por estes vivida nas comunidades piscatórias de onde eram oriundos. Igualmente comuns eram as palestras sobre os malefícios do vinho, os perigos do jogo, da sífilis e de outras doenças venéreas. (Macedo, 2008: 78-87)

Eram instrumentos de intervenção estatal com forte viés moral, vincado no imaginário religioso. Entretanto, será este mesmo imaginário revelador da capacidade que têm as populações marítimas de se desligarem de aparelhos estatais de assistência social após um longo período de repressão. Pois subsistem traços pré-capitalistas e mesmo “pré-modernistas” em meio a populações tradicionais como as marítimas, que não romperam totalmente com referências simbólicas de poder, como a forte crença no religioso e no sobrenatural.

A questão da identidade, nestes contextos, tem relação direta com a questão da territorialidade “local” e das práticas locais de religiosidade. Contudo, antes de demonstrar empiricamente tal afirmação, se faz necessário considerar muitas das conceitualizações de identidade, e discorro sobre algumas delas, tendo o “local” como parâmetro.

O conceito de *habitus* (Bourdieu, 2005) define a identidade como elemento agregador. O *habitus* é o “princípio gerador e unificador que retraduz características

intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas” (Bourdieu, 2005: 20-21). Entretanto, é preciso concordar que os *habitus* “são diferenciados, mas são também diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles são também operadores de distinções. [...] Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro” (*ibidem*: 21). Talvez seja o *habitus bourdieuano* que melhor explica a coesão social entre as populações marítimas brasileiras e portuguesas.

Para Bhabha “identidade nunca é *a priori*, nem um produto acabado, é sempre o processo problemático de acesso a uma imagem de totalidade” (Bhabha, 1994: 51, tradução livre). Citando Hall (1996), Carla Águas aponta para uma certa “flexibilidade” da identidade. Para ela,

a identidade não pode ser vista como uma essência, mas sim como um posicionamento em relação a alguma coisa. Esta visão é defendida por Stuart Hall (1996), que critica uma noção integral e unificada de identidade. Afastando-se das dicotomias e estereótipos, o autor conceitua identidade enquanto uma articulação, sempre ambivalente e dependente das contingências. Ao invés de essencialista, é uma estratégia a partir da qual os sujeitos se posicionam, dentro de um lugar histórico específico. (Águas, 2008: 14)

Para Tejerina, será a identidade um dos elementos a “indicar os territórios pelos quais transitam os processos reticulares de solidariedade, de negociação e de construção das novas fronteiras da mobilização” (Tejerina *et al.*, 2005: 2). Parece estar de acordo com Nietzsche:

Quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho) nasce algo que ‘se entende’, um povo. [...] Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer (Nietzsche, 2001b: 182).

A construção e reafirmação de identidades são temas caros e fundamentais para abordagens de sociedades tradicionais. Partidária da História Cultural, Pesavento chama atenção para necessidade de se detectar a “modalidade identitária” quando se estuda determinada comunidade ou sociedade. Para ela, a identidade

se constrói em torno de elementos de positividade, que agreguem as pessoas em torno de atributos e características valorizados, que rendam reconhecimento social a seus detentores. Assumir uma identidade implica encontrar gratificação com esse endosso. A identidade deve apresentar um capital simbólico de valoração positiva, deve atrair a adesão, ir ao encontro das necessidades mais intrínsecas do ser humano de adaptar-se e ser reconhecido socialmente. (Pesavento, 2003: 91)

Enquanto conceito complexo, identidade também pode ser usada e banalizada para reduzir a importância de consideráveis categorias populacionais. Me parece ser isso que ocorre, no Brasil e em Portugal. Em ambos os países, seja nos *media* seja nas Ciências Humanas, é senso comum localizar regiões distantes do cotidiano urbano num tal “Profundo” (o “Portugal profundo”, o “Brasil profundo”), termo que tanto simplifica quanto invisibiliza a importância da imensa multidão de homens e mulheres que vivem e trabalham nessas regiões. Entretanto, o “Profundo” está à flor da pele, nas ruas dos centros urbanos, assim como aspectos da urbanidade estão no “Profundo”.

O “Profundo” é, portanto, uma invenção da “modernidade” para invisibilizar agentes sociais que, literalmente, carregam nas costas países como Brasil e Portugal, onde a produção agrícola e piscatória é mantida com o suor dos corpos e não só com o óleo das máquinas sendo este, contudo, trabalho apontado como “atrasado”. Daí a importância de análises como a de Santos que, acerca do modelo agrícola de Portugal tido como ‘arcaico’ em fins do século XX, afirma:

É bem possível que este modelo agrícola seja transcodificado e, de pré-moderno, passe a ser pós-moderno pelas combinações práticas e simbólicas que proporciona entre o económico e o social, entre o produtivo e o ecológico, entre ritmos mecânicos e ritmos cíclicos. (Santos, 1995: 67)

Recorro a Santos também para definir modernidade conforme a perspectiva aqui colocada. Para ele,

o paradigma sócio-cultural da modernidade surgiu entre o século XVI e os finais do século XVIII, antes de o capitalismo industrial se ter tornado dominante nos actuais países centrais. A partir daí, os dois processos convergiram e entrecruzaram-se, mas, apesar disso, as condições e a dinâmica do desenvolvimento de cada um mantiveram-se separadas e relativamente autónomas. A modernidade não pressupunha o capitalismo como modo de produção próprio. Na verdade,

concebido enquanto modo de produção, o socialismo marxista é também, tal como o capitalismo, parte constitutiva da modernidade. Por outro lado, o capitalismo, longe de pressupor as premissas sócio-culturais da modernidade para se desenvolver, coexistiu e até progrediu em condições que, na perspectiva do paradigma da modernidade, seriam sem dúvidas consideradas pré-modernas ou mesmo anti-modernas. (Santos, 2006: 46-47)

O município de Espinho, em Portugal, é um exemplo contundente de que o “Profundo” está ao alcance dos olhos no cotidiano dos centros urbanos. Distante a apenas 20 quilômetros do Porto (segundo maior centro urbano do país, com cerca de 1,5 milhão de habitantes em sua região metropolitana), Espinho tem a economia sustentada pelo comércio e pelo turismo. Este é movido não só pelos meses de verão, quando a população do município (cerca de 30 mil pessoas) multiplica-se por dez, mas também pela atividade ininterrupta de um casino. Semanalmente acontece, às segundas-feiras, a feira livre tida como a maior de todo o Portugal e uma das maiores da Península Ibérica. Um passeio pelas ruas e pela feira livre de Espinho, na zona de venda de produtos hortifrutigranjeiros e no galpão das peixeiras, detalha o que até aqui descrevi acerca da invisibilização dos agentes sociais do “Profundo”.

Reconsiderar, pois, a aceitação acrítica do “Profundo” é extrapolar a premissa hegemônica de um “desenvolvimento sustentável”. Ou seja, refletir acerca de um “desenvolvimento sustentável” desatrelado da lógica de “crescimento sustentável”, concordando que

o desenvolvimento entendido como realização de potencialidades, como passagem a um estado diferente e melhor, está longe da ideia do desenvolvimento como crescimento, como incremento. Neste sentido, as actividades económicas podem desenvolver-se sem crescer. (Rodrigues e Santos, 2003: 46)

A assimilação do “Profundo” enquanto conceito para designar populações locais é uma maneira simplista de desconsiderar a importância e as particularidades da Identidade. Particularmente para populações marítimas, para as quais o “Profundo” remete à profundezas do oceano, lugar a ser evitado, morada do perigo.

Quero notar que, para as populações marítimas brasileiras e portuguesas, é considerável a importância do vínculo identitário com o seu local de origem e as suas especificidades de trabalho. Pois é a partir do “local” que cunham para si referências identitárias múltiplas. As populações marítimas brasileiras e portuguesas têm em comum

uma identidade social “marcada por uma relação privilegiada com o mar” (Peralta, 2008: 254). Será desta relação pautada pela maritimidade que surgem referenciais simbólicos de matiz religiosa adaptados de acordo com características de cada local.

Aspectos interessantes a serem citados nas semelhanças entre populações marítimas de Brasil e Portugal seriam ainda o apego a jogos ilegais (o jogo do Bicho no Brasil, e o Sobe e Desce em Portugal), ao jogo de Sueca (cartas), ao futebol, aos arraiais das festas juninas. Porém não cabe aqui aprofundar a sua análise, apenas citá-los para introduzir na argumentação sociohistoriográfica do aspecto comum que entre essas populações nos interessa: os elementos identitários oriundos da prática religiosa e as suas intercessões no cotidiano e nos espaços de relações sociais das populações marítimas brasileiras e portuguesas.

## **2. DISTANCIAMENTO ESTRATÉGICO PARA COM O ESTADO**

As práticas religiosas, em âmbito local, extrapolam a esfera clerical e estatal, e fazem com que o “poder” transborde da esfera institucional. Podem ser encaradas como exemplos do que Foucault chamou de “circularidade do poder”.<sup>1</sup> Decisões e estratégias são tomadas considerando não só poder institucional, do Estado, mas também o imaginário laico.

Trata-se de uma estratégia de não abrir mão dos laços simbólicos, entre os quais prevalece o sagrado. Ou seja, trata-se de um “essencialismo estratégico”, para dizer como Spivak, que reelabora leituras da crença religiosa com aspectos de longa duração (Braudel), muitas vezes subjetivos mas que devem ser considerados, pois:

Se eliminarmos os acontecimentos, os homens que atraem excessivamente as luzes da história tradicional, se não tivermos em conta as flutuações económicas, políticas ou outras, ficamos em presença de uma história profunda que se deforma muito lentamente; de tal maneira que a história de longa duração apresenta perspectivas que não são inteiramente estranhas umas às outras e que são comparáveis entre si. (Braudel, 1985: 68)

As populações marítimas portuguesas e brasileiras assimilam e reelaboram a religiosidade católico-cristã incorporando a religião como sendo “um poderoso elemento

---

<sup>1</sup> “O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles” (Foucault, 2005: 35).



de coesão política” (Ginzburg, 2006: 81), não mais com contornos medievais, e sim como “circularidade do poder”. Extrapolam o campo da própria religião, imbricando-o com a lida diária do cotidiano das populações que vivem e dependem de uma das atividades mais arriscadas do mundo do trabalho (o trabalho marítimo).

Nas comunidades piscatórias, a crença na religião contra adversidades de toda a ordem material permanece. Elas não incorporaram totalmente a segurança estatal. Os Estados e o grande capital, ao contrário, a partir do século XVI substituíram a “providência divina” pelo sistema de seguros.

O sistema nascente de seguros é um dos percursores da modernidade sistêmica na medida em que se defina a modernização como uma gradual substituição de vagas estruturas imunitárias simbólicas, do tipo das interpretações religiosas últimas dos riscos da vida humana, por prestações de segurança sócias e técnicas exatas. Em certos pontos essenciais, o seguro das profissões comerciais toma o lugar do que até aí parecia estar nas mãos de deus. Tal diz respeito sobretudo à prevenção contra as consequências dos azares imprevisíveis. Rezar é bom, o seguro é melhor; é desse ponto de vista que nasce a primeira tecnologia imunitária da modernidade, pragmaticamente implantada. No século XIX, juntar-se-lhe-ão a segurança social e as instituições médico-higienistas do Estado providência. (Sloterdijk, 2008: 96)

Além de religiosas, as populações marítimas brasileiras e portuguesas são também supersticiosas, recorrendo, quando necessário, a sincretismos vários, próprios de populações locais. José Gil afirmou que “jamais a ciência e a tecnologia da idade moderna foram capazes de erradicar a magia e a feitiçaria das práticas culturais da sociedade” (Gil, 2004: 84), o que é válido sobretudo em comunidades que vivem em contato direto com a natureza. Nessas persistem sistemas ancestrais de crenças e de curandeirismo, marcas de outras temporalidades onde o acesso a tratamento médico e a medicamentos era raro ou mesmo impraticável. Benzedeiras, raizeiros e outras categorias de “sábios populares” continuam praticando antigos conhecimentos aos quais recorrem as comunidades tradicionais quando se confrontam com anomalias e contradições (Geertz, 1997), às quais não são dadas respostas objetivas no plano material. Nas praias do interior do Brasil e de Portugal isso não é diferente. Curandeiros e sábios populares estão vivos e atuantes, muitas vezes gozando de prestígio, tanto quanto clérigos, autoridades legais ou médicos.

É importante, nestes contextos, perceber a eficácia das crenças, dos simbolismos plenos de significados. Pois atrás de aparentes superstições, há muita sabedoria, há campos desprezados pela ciência convencional, aquela que pratica o que Santos chama, apropriadamente, de “epistemicídio” (Meneses e Santos, 2005),<sup>2</sup> cometido, por exemplo, pelos europeus ao aportarem na América. A devastação da margem ocidental atlântica começou de braços dados com o cristianismo, nos lembra Warren Dean: “Um dos primeiros atos dos marinheiros portugueses que alcançaram a costa sobrecarregada de floresta do continente sul-americano foi derrubar uma árvore. Do tronco desse sacrifício ao machado de aço, confeccionaram uma cruz rústica” (Dean, 1998: 59).

Tão antiga quando a dominação do conhecimento é a resistência das populações locais. Para se compreender tal “epistemicídio”, é importante considerar que as narrativas, pessoais e/ou literárias, antes de terem a pretensão de “verdade”, demonstram que existem conhecimentos que não são de todo compreendidos e considerados pelo “saber científico”.

Em 2001, Natanael Crispim (ou “Tana”), pescador da Redonda, Ceará, Brasil, hoje com 40 anos, me descreveu de memória a história de um pescador que, chegado em terra após ter sido ferido por uma raia numa época de poucos recursos médicos em Icapuí ou mediações, foi “curado” por uma mulher sábia e experiente que se fez ficar a sós com ele num recinto e teria friccionado a própria vagina sobre o ferimento. José Gil, no debate após palestra no IV Simpósio Internacional de Filosofia Nietzsche-Deleuze, em Fortaleza (2002), relatou o caso de um jovem da Córsega que, filho de uma curandeira local, destacava-se em sua vila pelo temperamento calmo e por não se meter em sarilhos, como a maioria dos corsos seus vizinhos. “Todos os dias, antes de sair de casa, encho-lho os bolsos de sal”, teria relatado a mulher a Gil.

Em 1922, Raul Brandão, ao discorrer sobre o cotidiano de Mira, onde os pescadores “quando chegam a velhos não podem trabalhar” por não existir então “simulacro de cooperativa e a lei de seguro não os abrange”, relata um curioso rito de cura então praticado:

Às vezes a onda vira o barco, envolve os homens e deixa-os sem sentidos. Quando os tiram por mortos, para fora do mar, metem-nos no sal como as sardinhas, ‘para lhes apertar os ossos’. É grande remédio, dizem. Ano passado houve um que, depois de estar no sal quarenta e oito horas, ainda tornou a si.... (Brandão, 2002: 36).

---

<sup>2</sup> Literalmente, a destruição de outros saberes pela ciência, que ameaça a “preservação da biodiversidade, só possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas e que, paradoxalmente, se encontram ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna” (Meneses e Santos, 2005: 49).

No caso específico da religiosidade católico-cristã marcada pelo sincretismo entre as populações marítimas, persistem reelaborações advindas de uma cultura ancestral: a cultura oral (Ginzburg). O movimento traçado pelas populações marítimas segue nessa direção pautada pela oralidade, o que permite afirmar que aspectos ancestrais de religiosidade que prevalecem nos dias de hoje paralelamente à gestão institucional do cotidiano.

Entretanto, convém apontar para disputa do poder local (político e/ou simbólico) e para o distanciamento eventual e estratégico, tanto da instituição Igreja quanto do Estado, que eventualmente promovem as populações marítimas no campo da religiosidade. A seguir procuro demonstrar empiricamente essas afirmações.

### **3. A RELIGIOSIDADE CATÓLICO-CRISTÃ: UM ESPAÇO *NÃO-DITO* DE PODER LOCAL?**

Maioritariamente católicas, as populações marítimas do Brasil e de Portugal mantêm com a religião uma relação de respeito, mas também de disputa de poder simbólico. Um exemplo está nas procissões e festas públicas ligadas a santos, onde homens e mulheres têm um papel de destaque, senão na condução do rito, pelo menos na participação do mesmo. Em Portugal há a festa da N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Ajuda, em Viana do Castelo, hoje um tanto espetacularizada, mas cujo ponto alto é o desfile de embarcações pelas ruas da cidade. Em Espinho, além das festas em louvor a N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Ajuda e N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> do Mar, a procissão de São Pedro,<sup>3</sup> em 29 de Junho, parte da capela em honra ao Santo (localizada exatamente na fronteira entre o Bairro Piscatório e o centro de Espinho) percorre centenas de metros de vias públicas na zona central da cidade próxima à praia, e termina em um dos três barcos tradicionais utilizados pelos pescadores do Bairro, onde três párocos conduzem a bênção às embarcações e “gentes do mar”. A procissão é conduzida por um rol de santos e santas levados em andores, tendo São Paulo, o guerreiro, à frente (o dia de São Paulo é o mesmo que o de São Pedro), e por último, o andor de São Pedro, que é carregado por pescadores paramentados “à antiga”, com barrete (gorro), descalços e com as barras das calças dobradas. Atrás de São Pedro vem então o pálio sustentado por soldados do Exército português, e sob o qual estão os párocos; atrás destes, as autoridades civis e militares. Os pescadores apropriam-se, simbolicamente, da mais relevante função no evento, o poder de condução do Santo, e precedem às autoridades eclesiásticas e políticas no território mais importante da procissão, que termina com um sermão do pároco local e com a bênção aos presentes num barco previamente ornamentado, na praia.

---

<sup>3</sup> São Pedro é o padroeiro dos pescadores, tanto no Brasil quanto em Portugal. Há nisso um orgulho pois Pedro, que segundo o Novo Testamento era pescador, foi o primeiro papa, designado pelo próprio Jesus Cristo.



FOTOS I, II e III – A condução do andor de São Pedro e do pálio, e a bênção final (fotos do autor, 2009)

Na Redonda, município de Icapuí, Ceará, no Brasil, prevalece o catolicismo, embora a presença protestante seja marcante, o que impõe diferenças que devem ser consideradas. Os católicos, por exemplo, não vão à pesca em dias “santos”, como São Pedro ou Nossa Senhora dos Navegantes (08 de Dezembro), paralisação que não existe entre os pescadores protestantes. O catolicismo propicia uma certa ritualização no mundo do trabalho. Quando do início da pesca da lagosta (há uma paralisação entre Janeiro e Abril), geralmente as mulheres da vila da Redonda organizam uma pequena procissão, cantando e orando pelo início de um ano de boa pesca.

Como a presença de párocos não é constante nas comunidades marítimas, elas prescindem da mediação eclesiástica para associarem-se ao sagrado. Exemplo evidente

é a nomeação dos barcos. Na Redonda, boa parte dos cerca de 200 botes à vela seguem essa tendência (o barco vencedor da regata local de 2002 foi o “Espírito Santo”). No Bairro Piscatório de Espinho, entre os sete barcos em atividade encontra-se um chamado “A Lei de Moisés”. No interior dos outros há sempre algum símbolo religioso, seja uma cruz de madeira ou inscrições como “Fé em Deus” (no interior do barco “Vamos Andando”). No Museu Municipal de Espinho, inaugurado em Junho de 2009, o barco que orna o jardim, recolhido junto ao Bairro Piscatório, é o “Mar Salomão”. Num chuvoso dia 2 de outubro de 2009 fiz uma incursão em Castelo do Neiva (Norte de Portugal, onde se pratica pesca artesanal de peixes e sobretudo de camarão da costa), e constatei que entre os 31 barcos recolhidos à terra, 22 tinham nomes de santos ou alusões ao sagrado: N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> Aparecida, Santa Joana, Fé em Deus, N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Agonia, Emmanuel, Pedro e Paulo, Berço de Jesus, São Rafael, Luz de Deus, Mãe de Jesus, Santiago do Neiva, Luz de Deus, Almas Santas, Nova Sr.<sup>a</sup> Da Bonança, Filho de Deus, Senhora da Paz, Sr.<sup>a</sup> Da Boa Morte, Mãe da Fé, Coração de Jesus, São Francisco, Sr.<sup>a</sup> das Boas Novas e Jesus Cristo.

Quanto maior o risco e a incerteza, maiores são as referências ao sagrado-religioso. Entretanto, um risco menor, se leva à diminuição das referências sagradas, não as eliminam de todo, e acrescenta outras, também pessoais e importantes (como a família, o clube de desporto, o local de origem). É o que se pode observar nas pequenas lanchas de pesca de Peniche e no Algarve, na zona da Ria Formosa, em Faro e Olhão.

A modalidade de pesca executada nestas zonas de litoral recortado é de risco menor que a de mar aberto do centro-norte de Portugal.<sup>4</sup> Contudo, os pescadores sempre buscam se fazer acompanhar de seus lugares de pertença (tangíveis ou simbólicos), representados nos nomes de seus barcos. Conduzem consigo suas aspirações e temores, nomeando o barco com referências idílicas (“Sonhe Comigo”), zombeteiras (“Paga Pouco”) ou arrojadas (“Envenenada”). A seguir, listo alguns nomes de barcos que o exemplificam.<sup>5</sup>

### **Peniche**

Pesca (bateiras e lanchas pequenas): Silvinha, Diana Rafael, Cristiana Soraia, João Codinha, Cláudia, Cari, Júlia Maria, Zinia, Cristina Capítulo, Alvissusa, Bia, David Patrícia, Luisabete, Neuza, Ana Cláudia, Nuno Manuel, Emanuel, Patrícia, Sandra Miguel, Sérgio

---

<sup>4</sup> Não me refiro aqui à pesca de modalidade industrial de cerco, que prevalece em Peniche, praticada em barcos grandes e distante da praia.

<sup>5</sup> Compilei os nomes em visitas de campo entre 02-04-2010 e 07-04-2010.

Marco, Ruth, Ana Lisa, Rita, Luisinho, Josemar, Duas Netas, Rui Hélio, Rita Pacheco (nome da esposa de José Ivo Pacheco, 70 anos, pescador desde os 13, que estava a fazer reparos no barco quando da coleta desses nomes).

### **Faro**

Barcos marisqueiros e de pesca artesanal (risco menor, mantêm santos e nomes próprios, mas variam também entre trabalho e lazer): Ando com Deus, Graças a Deus, Cristão, Três Irmãs, Faísca, Madrugada, Benfica, Espanhol I, Ostra, Andreia, Beira, Carlos Pacheco, Boa Fortuna, Charlot, Canário, Ivone, Dois Unidos, Vila Moura, Nélia Jorge, Custodio, Dora Cristina, Amor de Mãe, Tic-Tac, My Toy, Mana Sofia, Ricardo, Trindade, Totó.

### **Olhão**

Barcos marisqueiros e de pesca artesanal: Aba, Tiago Brito, O Jornal, Glorioso, Grelhas, Furão, Mar de Fora, Três Filhos, Vilma, Pinguim, Tíbio, Mida, Marco, Fábio e Bruno, Meu Amigo, Lúcia e Ana, Vai e Volta, Auxiliar, Arrais, Força Verde (com escudo do Sporting, clube de futebol lisboeta), Hugo, Esperança, Claramar, Benfica, N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> do Carmo, Nelinha, Meu Bom Amigo, Sílvia, Elisabete, Envenenada, Aldinha, Jéssica, O Puto, Mestre Russo, Puchi, Fatucha, Apóstolo São Paulo, Paga Pouco, Sabiá, Sonhe Comigo, Salta Pra Terra, Armazém, Alfatucha, Sra. Da Nazaré, Reformado, Farinha.

Para os pescadores artesanais, é uma maneira de nunca ir para o mar “sozinho”, e tampouco contando somente com proteção formal do seguro ou da previsão meteorológica. A “providência divina” e o familiarismo antecedem, ou pelo menos são considerados tanto quanto a “previdência social”. A única modalidade de pesca onde o sagrado e o familiar não prevalecem (embora não sejam eliminados) é a pesca desportiva, apartada do mundo do trabalho, como demonstram os nomes dos barcos que compilei na marina de Peniche em 02-04-2010.<sup>6</sup>

### **Barcos de Recreio**

Nova Fé, Hortomar, Erika, Adonay, Seis Estrelas, Roco, Nova Vaga, Cochicho, Camacaia, Japeri, Marisa, Desportista, Noivo, Fixe, Tó, Alf, Miguelmar, Jacques, Gato I, Amirai, Breni, Isimar, Fueco, Sonho, Faneca, Nelson, Patrício, Nelmar, Fúria dos Mares, Jurema,

---

<sup>6</sup> A tendência é a mesma em diversas outras marinas na Península Ibérica (como por exemplo em Vigo e Barcelona, em Espanha, ou na Figueira da Foz e em Viana do Castelo, em Portugal). É interessante notar também que a ligação com o sagrado se mantém em embarcações que deixaram a função original (pesca artesanal) e foram redirecionadas ao turismo, como em Málaga, Espanha, onde alguns barcos sequer mantiveram os nomes originais, mas nos quais é recorrente a gravura da imagem da Virgem de Carmem, padroeira local.



Velosus, Lusitânia, Vovoni, Lucky, Calypso, Maestro, Só Bogas, Scalabis, Marota, Edgar, Joaquim Badana.

Entre populações marítimas aqui focadas, Deus é convocado a proteger, mas também a ser sócio, a fiar a empreitada da lida diária do mundo do trabalho. Esse vínculo ancestral com a religiosidade impede, em grande medida, o desenvolvimento de um “espírito capitalista” entre essas populações. Em outras palavras: a desconfiança para com o Estado não permite que prevaleça, totalmente, uma relação laica entre sociedade e instituição política, e barra o desenvolvimento de um “espírito capitalista” (Weber), dadas as incertezas da atividade laboral.

### 3. CONCLUSÃO

Prevalece uma ausência prolongada do Estado, de autoridades, de pastores, padres ou párocos entre as populações marítimas aqui abordadas. Raramente representantes da lei ou da fé residem nas vilas e bairros dessas populações e/ou nelas são presenças constantes. Então elas se apropriam das conduções dos ritos religiosos e de cura, mantendo prudente distância, adaptando-se como adaptaram-se à ausência do Estado que, quando se implantou junto a elas, o fez usando de repressão e silenciamento.

As populações de ambos os países são igualmente afetadas por questões geradas a partir da regulação estatal e de problemas de múltiplas (e graves) dimensões, como a poluição dos mares, por exemplo. Problemas diante dos quais as populações reagem de várias maneiras, por serem “globalismos localizados e localismos globalizados” que, relembro Santos, são um dos quatro “modos de produção da globalização, [...] conduzidos por forças do capitalismo global e caracterizados pela natureza radical da integração global que possibilitam, quer através da inclusão, quer através da exclusão” (Santos, 2006: 183).

Mais do que a língua e a antiga relação colonizador-colonizado, as populações marítimas de Brasil e Portugal têm em comum práticas, costumes e saberes tradicionais que não desapareceram, mas que estão distanciados. Mas têm, sobretudo, uma relação comum de enfrentamento-resistência para com o Estado e com adversidades naturais que exigiram constantes adaptações e elaborações de estratégias. Aproximar experiências de classes trabalhadoras em abordagens como a que propus, pode contribuir decisivamente para aproximar dois países entre os quais prevalece o desconhecimento mútuo e recíproco de suas histórias.

## TÚLIO DE SOUZA MUNIZ

Historiador (Graduação e Mestrado pela Universidade Federal do Ceará) e Doutorando no programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global no Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, sob orientação dos Professores Doutores António Sousa Ribeiro e Álvaro Garrido. É jornalista profissional desde 1993. Contato: [tuliomuniz2000@yahoo.com.br](mailto:tuliomuniz2000@yahoo.com.br).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Águas, Carla Ladeira Pimentel (2008), “A palavra de Antônio Mulato”, in *Novos mapas para as Ciências Sociais e Humanas: artigos pré-Colóquio, e-Cadernos CES*, 2, consultado em 10-03-2008, <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos2/CARLA%20LADEIRA%20PIMENTEL%20AGUAS.pdf>.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*. London and New York: Routledge
- Bourdieu, Pierre (2005), *Razões práticas – sobre a teoria das ações*. Campinas: Editora Papirus.
- Brandão, Raul (2002), *Os pescadores*. Lisboa: Projeto Vercial. Consultado em 10/09/2009, [http://docs.paginas.sapo.pt/raulbrandao/Os\\_Pescadores.pdf](http://docs.paginas.sapo.pt/raulbrandao/Os_Pescadores.pdf).
- Braudel, Fernand (1985), *Fernand Braudel e a História*. Chateauvallon. Jornadas Fernand Brudel 18, 19 e 20 de Outubro de 1985. Organização do Centro de Encontros de Chateauvallon (Toulon-Ollioules). Lisboa: Teorema, tradução de Pedro Jordão.
- Dean, Warren (1998), *A ferro e a fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Foucault, Michel (2005), *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martin Fontes.
- Garrido, Álvaro (2006), *Economia e políticas das pescas portuguesas. Ciência, direito e diplomacia nas pescarias do bacalhau (1945-1974)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais: Universidade de Lisboa.
- Geertz, Clifford (1997), *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- Gil, José (2004), “Metafenomenologia das invejas: magia e política”, in José Gil e Daniel Lins (orgs.), *Nietzsche e Deleuze, bárbaros e civilizados*. São Paulo: Annablume, 83-102.
- Ginsburg, Carlo (2006), *O queijo e os vermes*. São Paulo: Editora Schwarcz.
- Macedo, Joana Marques (2008), “A casa dos pescadores e a política social do Estado Novo (1933-1968)”, dissertação de mestrado em História Contemporânea, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, mimeo.
- Meneses, Maria Paula; Santos, Boaventura Sousa (orgs.) (2005), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Moreira, Carlos Diogo (1987), *Populações marítimas em Portugal*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas / Universidade Técnica de Lisboa.



- Peralta, Elsa (2008), *A memória do mar. Património, tradição e (re)imaginação identitária na contemporaneidade*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Pesavento, Sandra Jatahy (2003), *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Rodrigues, César; Santos, Boaventura de Sousa (2003), “Introdução: para ampliar o cânone da produção”, in Boaventura de Sousa Santos (org.) (2003), *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Porto: Edições Afrontamento, 21-66.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: por uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento.
- Sloterdijk, Peter (2008), *Palácio de Cristal. Para uma teoria filosófica da globalização*. Coleção Antropos. Lisboa: Relógio d'Água.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique to Postcolonial Studies. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge and London: Harvard U.P.
- Tejerina, Benjamín; Albeniz, Iñaki Martínez de; Cavia, Beatriz; Izaola, Amaia; Seguell, Andrés G. (2005), “O Movimento pela Justiça Global na Espanha: ativistas, identidade e cartografia política da alterglobalização”, Porto Alegre, XXV Congresso ALAS, mimeo.
- Weber, Max (2001), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Centauro Editora.