

FESTIVIDADES MISTIÇAS NA AMAZÔNIA

*Carmem Izabel Rodrigues**
cir@ufpa.br

RESUMO: Neste artigo analisamos duas festividades realizadas em Belém, no século XIX, objetivando entender os motivos de sua proibição e posterior desaparecimento, em um contexto de fluxos culturais, hierarquias e poderes na Amazônia urbana.

PALAVRAS-CHAVE: festividades, mestiças, Amazônia

As mestiçagens nunca são uma panacéia; elas expressam combates jamais ganhos e sempre recomeçados. Mas fornecem o privilégio de se pertencer a vários mundos numa só vida: Sou um tupi tangendo um alaúde. (SERGE GRUZINSKI, 2001, p. 320)

A partir da leitura de *O Pensamento Mestiço*, de Serge Gruzinski, e de outras leituras básicas feitas no curso “Quatro séculos de pensamento mestiço na Amazônia”¹, propomos uma reflexão acerca de duas festividades realizadas em Belém, no século XIX:

- a) a festividade de São Tomé, realizada no início dos oitocentos, que chamou a atenção dos historiadores² para um ritual sincrético denominado Toriua ou Sairé, cuja procissão saía anualmente do lugar denominado Sítio do Bacuri, na rua Pedreira do Guamá, dirigindo-se ao largo da Sé e depois retornando ao Guamá.
- b) a festividade do Divino Espírito Santo, festa colonial, realizada anualmente, com missa e procissão na Catedral de Belém, com levantamento de mastro no centro da Praça da Sé, e que foi proibida pelas autoridades eclesiásticas, lideradas pelo bispo D. Macedo Costa, na metade dos oitocentos, como parte da reforma católica no Brasil e na Amazônia.

* Doutora em Antropologia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará.

Diversas questões recortam a presente análise, algumas de difícil solução: por que a festa oficial do Divino Espírito Santo foi proibida pela Igreja? Seria a *festa do Espírito Santo das Creações*, inicialmente uma imitação lúdica, a continuidade da festa anterior, primeiro fora do espaço sagrado da catedral e depois independente da Igreja Católica? Por que a festa de São Tomé foi associada pelos historiadores ao movimento cabano, e o que aconteceu com a festa na capital após a Cabanagem? Algumas hipóteses serão aqui esboçadas.

FESTAS COLONIAIS E MISTIÇAGENS CULTURAIS

Ao analisarmos as festas religiosas populares em Belém dentro do contexto histórico, cultural e social mais amplo, não podemos deixar de lado o processo de mestiçagem cultural construído desde a ocupação portuguesa até hoje, dentro do qual destacamos a mestiçagem indígena, marcante de meados dos setecentos até meados dos oitocentos, conforme atesta o estudo de Carlos Moreira Neto (1988) sobre o processo de destribalização e aculturação dos índios da Amazônia, que os transformou, ao longo desse período, em *tapuias* ou *caboclos*,³ assim como o sincretismo religioso resultante da mistura do catolicismo ibérico com as crenças indígenas, presente nos estudos de Galvão (1976), Figueiredo (1976) e Maués (1995, 1999, 2000), e com as crenças africanas, conforme estudos de Ferreti (1995) e Vergolino e Silva (1987, 1995), entre outros.

O conceito de sincretismo está presente na análise de Laura Mello e Souza (1995, p. 16-18) sobre as práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil, do século XVI ao XVIII, que inclui a Amazônia, na qual a autora aponta o contexto colonial como central para a fabricação de práticas mágico-religiosas sincréticas, produto da extensa e intensa mestiçagem, onde se cruzaram múltiplas tradições culturais, trazidas por agentes das mais diversas procedências em um longo processo de sincretização.

No Brasil, como na Amazônia, o contexto colonial facilitou a fusão de mitos e tradições europeias seculares ao universo cultural dos ameríndios e africanos, produzindo seres e credos híbridos. Nesse contexto, a religiosidade popular que se constituiu na colônia escravista estava, desde o seu início, marcada por esse caráter colonial, e fadada ao sincretismo religioso (SOUZA, 1995, p. 85-99).

Mas esse processo não foi pacífico ou aceito sem reservas pelas autoridades. Enquanto o sincretismo religioso se intensificava na razão direta do processo de colonização, a população mestiça era alvo de perseguições,

acusada de práticas profanas e demoníacas, especialmente homens e mulheres rotulados de feiticeiros/as, em sua grande maioria índios, negros e mestiços, conhecedores de orações e preces poderosas, praticantes do uso ritual de ervas e plantas medicinais, assim como das bolsas de mandinga que, já no século XVIII, misturavam elementos sagrados e profanos, o que conferia grande poder mágico a esses objetos⁴. Como síntese do “poder dos fracos”, a feitiçaria participou diretamente na formação de um imaginário mágico-religioso na colônia, contribuindo direta ou indiretamente na definição de relações de poder, assim como na produção e resolução de tensões e conflitos entre os diversos agentes e grupos em interação, recortando relações de classe, etnia e gênero no contexto colonial.

Os estudos de Ronaldo Vainfas (1992, 1995, 1999) sobre idolatrias indígenas e mestiçagens religiosas católico-tupi no período colonial também nos auxiliam a pensar as misturas religiosas presentes no campo amazônico, à luz dos conceitos de sincretismo, hibridismo e “circularidade cultural”. Analisando as idolatrias ameríndias como formas de “resistência cultural das populações indígenas diante da situação colonial”⁵, Vainfas percebeu que esses movimentos extrapolavam o nível religioso do fenômeno, traduzindo-se em um fenômeno historicamente novo, sincrético, pleno de ambigüidades e ambivalências⁶.

Entre essas ambigüidades e ambivalências, o autor destaca a presença e a participação, nos eventos, de índios cristianizados, produtos da catequese jesuítica, que mesmo contrapondo-se ao catolicismo oficial, mesclavam símbolos, ritos e crenças católicas aos rituais da santidade indígena; destaca também a presença, nos eventos, de mamelucos, seres “ambíguos por origem e vocação”⁷, de africanos, além de brancos (portugueses ou nascidos no Brasil). Tratava-se, pelo menos, de um “processo aculturador de mão dupla, e não de simples assimilação dos valores ocidentais pelos nativos”⁸, levando a um forte sincretismo religioso entre crenças católicas e ameríndias.

Entretanto, partindo do pressuposto de que poderiam ser diversos os sentidos do fenômeno, para os diversos segmentos envolvidos, Vainfas não se arriscou a definir a santidade ameríndia como um fenômeno puramente sincrético, posto que, se houve amálgama e fusão para a maioria dos índios cristianizados, isso não necessariamente ocorreu para os outros segmentos envolvidos, como brancos, negros, mamelucos e índios pagãos. Destaca a ambivalência dos sujeitos participantes nos eventos relacionados à santidade de Jaguaripe, especialmente índios e mamelucos, assim como a ambivalência das relações estabelecidas entre os diversos grupos etnorraciais e sociais presentes – padres, índios pagãos ou cristianizados, colonos cristãos ou não-cristãos,

senhores e escravos –, o autor concluiu que os conceitos de circularidade e hibridismo cultural (GINZBURG, 1987) seriam bem mais ricos do que o de sincretismo para dar conta da ambivalência, da plasticidade e da fluidez culturais presentes na situação colonial (VAINFAS, 1995, p. 157-159).

Consideram-se as ambigüidades e limitações dos conceitos de sincretismo, amálgama e fusão de crenças. Desse modo, o autor definiu a santidade tupi como uma “forte manifestação de mestiçagem cultural”, mescla católico-tupinambá que incluiu traduções do catolicismo para o tupi, produziu a circularidade dos símbolos cristãos e indígenas, misturou crenças e ritos tupinambá aos ritos e santos católicos, festejados em meio ao fumo, à dança e à festa; enfim, a santidade seria melhor definida como uma “formação cultural híbrida”, produto das diversas “interpenetrações” que comprovavam a fluidez das fronteiras culturais no mundo colonial (VAINFAS, 1995, p. 150- 220, 227-229).

Os exemplos de sincretismo religioso analisados por Mello e Souza e Vainfas enquadram-se no conceito mais amplo de mestiçagem cultural de crenças e ritos (GRUZINSKI, 2001, p. 45). Das diversas misturas que o geraram, nas diversas formas que o expressaram no contexto afro-católico-ameríndio, o sincretismo religioso tornou-se um fenômeno complexo e, ao mesmo tempo, com tantos e tão diversos significados, tornou-se um conceito geral e supérfluo⁹. Nesse sentido, Gruzinski (2001) prefere o conceito de mestiçagem cultural para entender a aceleração e intensificação das misturas no(s) mundo(s) contemporâneo(s), a “mistura dos seres humanos e dos imaginários” (p. 42), como um conceito capaz de dar conta das ambivalências e ambigüidades resultantes de “séculos de enfrentamento entre invasores europeus e sociedades indígenas, nos quais se misturaram colonização, resistências e mestiçagens” (p. 15).

Cobrindo os cinco séculos de contato e luta entre europeus e ameríndios, com guerras e destruição de grande parte das culturas primitivas, Gruzinski demonstra que esse contato produziu diversas formas de resistência a respeito do colonizado, mas também diversas misturas ou mesclas culturais, de modo que a *contaminação* ou transformação das crenças indígenas gerou hibridações e mestiçagens, dando a feição do mundo atual, de modo que, em pleno processo de globalização ou ocidentalização, vivemos em *mundos mezclados* e entre *culturas mestiças*... Indo além, o autor defende a tese de que “vários traços característicos das sociedades indígenas da América provêm da península ibérica e não do distante passado pré-hispânico [...]” (p. 26).

Para entender como se produzem essas mestiçagens, é preciso ir além das categorias fixas de pensamento, para enxergar as zonas de fronteira, zonas de contato¹⁰, zonas estranhas, “emblemáticas dos mundos intermediários” em

questão¹¹. Essa postura exige abandonar as concepções há muito estabelecidas de cultura e identidade, como categorias fixas que não deixam margem para se perceber os espaços intermediários, os sujeitos multifacetados e as identidades e culturas em transformação (GRUZINSKI, 2001, p. 51-52).

Do contexto da situação colonial, tal como analisado por Mello e Souza, Vainfas e Gruzinski, ao contexto atual de mundialização da cultura, podem ser exaustivos os exemplos de mestiçagens culturais de todo tipo. Entretanto, nem sempre os seus diversos sentidos foram completa ou mesmo parcialmente esclarecidos pelos agentes envolvidos, apreendidos pelos autores dos diversos textos que os retrataram, ou interpretados pelos analistas que se debruçaram sobre eles.

A busca do sentido das idolatrias ameríndias por Vainfas, da feitiçaria de caráter colonial por Mello e Souza e da bruxaria popular européia por Ginzburg são exemplos de análises exaustivas e criteriosas, mas que, segundo os próprios autores reconhecem, são análises que passam por diversos filtros, utilizados tanto pelos produtores do texto quanto por seus estudiosos.

Como afirma Ginzburg, há sempre um “resíduo de indecifrabilidade” [em um registro escrito do mundo passado] que resiste a qualquer tentativa de análise” (1987, p. 31). Mas isso não deve paralisar o trabalho da interpretação ou neutralizar o esforço analítico de dar sentido aos dados disponíveis, mesmo quando incompletos e refratários à análise. É nesse quadro de dúvida metodológica que situamos nosso esforço de entender os sentidos possíveis das festas populares na Amazônia no século XIX, e os motivos de sua persistência, extinção ou transformação, como veremos a seguir.

FESTAS RELIGIOSAS POPULARES EM BELÉM, NOS OITOCENTOS

No contexto amazônico dos oitocentos, assim como no resto do Brasil, o processo de construção da nação se gestava num quadro de graves conflitos e tensões etnoraciais e sociais, mas também de mestiçagens e hibridismos culturais. O jornal belenense *Treze de Maio* publicou em edição do dia 10 de junho de 1840, as Instruções referentes à Lei Provincial de n. 36, de 1839, assinada pelo Presidente da Província, Dr. Bernardo de Souza Franco, que tratava da instalação da Colônia Militar Pedro Segundo, no rio Araguari (Amapá).

Os artigos 15º e 16º propunham:

Artigo 15º: o Governo garante:

§ 1º: o fornecimento de brindes, ferramentas e vestuário, com meios

próprios para angariar a amizade e a união dos índios. O Governo pagará ao Sñr Comandante aquellas que por si fizer, ou porá a sua disposição as que pedir.

§ 2º A prestação de quantia igual ao soldo de trez mezes a toda praça que angariar um índio, que o fizer habitar a colonia e lhe ensinar a doutrina cristã necessária.

§ 3º A gratificação de cincoenta mil réis a qualquer que se cazar com uma índia e que com ela habitar a Colônia, recebendo, além dela, uma porção de terras para cultivar como sua propriedade.

Todas as despesas de que tratão estes §§ serão feitas pelos Cofres Provinciases.

Artigo 16º: Todo aquele brasileiro dissidente que esteja em caso de ser anistiado segundo ordena o governo de S. M Imperial, por não pertencer às excepções que o Regente, em Nome do Mesmo Augusto Senhor Houve por bem especificar, e que, andando fugitivo, e fora de nossa communhão, se apresente a qualquer dos Commandantes, de que tratão estas instrucções, será imediatamente recebido e tratado com todos os favores que nesta vão concedidos, a todos os mais indivíduos, sendo um delles a distribuição de terras, posto cazado não seja¹².

Os dois artigos nos dão uma idéia clara, embora parcial, do contexto da época. Em primeiro lugar, o objetivo de fundar colônias de povoamento na Amazônia, num modelo não muito diferente do que vigorou desde o século XVIII, com a política do Diretório pombalino e mesmo no pós-Diretório, investindo na miscigenação entre colonos e/ou soldados com mulheres indígenas, e em relações de amizade e união com os índios, no intuito de civilizar os *bárbaros costumes* da população nativa da região¹³.

Em segundo lugar, o espectro da Cabanagem¹⁴, movimento que incluiu parte da população indígena e cabocla (hoje considerada a mais importante rebelião nativa da história da Amazônia), recém-dominada pelas forças legalistas que, temerosas de futuras irrupções de movimentos revoltosos, prometia anistia aos *brasileiros dissidentes* (leia-se “cabanos revoltosos”, ou “caboclos moralmente confusos entre duas lealdades, que desejam ficar do lado certo, da lei, da ordem e da civilização”).

Ao analisar os movimentos sociais na Amazônia nos oitocentos, especialmente a Cabanagem, Magda Ricci (2004) fala da circulação de *idéias, pessoas, mercadorias e tradições* nos tempos coloniais, desenhando um quadro extremamente dinâmico da realidade amazônica nesse período, quando os diversos agentes se relacionavam através de uma multiplicidade de laços

de solidariedade e/ou conflito. De oeste para leste, em direção ao litoral, ou de leste para oeste, em direção aos sertões, em navios, barcos, canoas, ou a pé por estradas recentes ou mais antigas, havia um intenso movimento de senhores, escravos, soldados e oficiais, padres e colonos na Amazônia, estabelecendo relações comerciais, financeiras, religiosas, pessoais ou familiares, que desmentem a visão estática e primitiva há muito construída e quase sempre reproduzida da vida amazônica. Entre festas, negócios e rebeliões, a vida fervilhava em constante movimento.

A autora refere-se ao crescimento da cidade através da expansão dos arrabaldes, ocupados por escravos fugidos, especialmente no sentido paralelo ao rio Guamá, em direção às cidades localizadas nos rios Acará e Moju, o que inclui o sítio Bacuri, da Pedreira do Guamá. Esse percurso geográfico corresponde a um dos espaços onde se deu a expansão da cidade de Belém, em direção aos arrabaldes supostamente desabitados, mas que eram habitados por grupos indígenas bem antes que os europeus aqui chegassem, quando então se estabeleceram, às margens dos rios Guamá, Moju, Acará e Capim, engenhos de produção de açúcar, fazendas de plantação e extração de café, cacau, arroz, algodão, castanha, de frutas e ervas, algumas delas dirigidas por ordens religiosas, todas contando com o concurso principal da mão de obra indígena (BAENA, 1839; CRUZ, 1973; SALLES, 1971; MEIRA FILHO, 1976)¹⁵.

É importante destacar a participação de parte dessa população cabocla e indígena, localizada nessa região, no movimento político-social da Cabanagem, no século XIX. Não é nosso objetivo aqui discutir as questões políticas e sócio-econômicas mais amplas da Cabanagem, já muito estudadas por diversos autores¹⁶. Mas não podemos deixar de sublinhar alguns vínculos históricos e geográficos, culturais e simbólicos entre os mestiços, caboclos ou tapuias que participaram do movimento, e alguns eventos considerados mais *periféricos*, como as festas e procissões religiosas, os sincretismos e mestiçagens culturais presentes nesse processo.

Como vincular o contexto do movimento cabano à questão do sincretismo religioso? Historiadores como Baena (1839), Rayol (1970) e Cruz (1973), entre outros, referem-se ao ajuntamento de cabanos no sítio Bacuri, na Pedreira do Guamá, nas primeiras décadas do século XIX, especialmente por ocasião das festas de São Tomé, santo de devoção dos indígenas¹⁷, quando os participantes dos festejos realizavam a procissão do Sairé ou Toriua, que se deslocava do Guamá até a Catedral de Belém e depois retornava ao sítio do Bacuri. Outro dado, de valor histórico e também simbólico, refere-se ao dia da invasão da cidade de Belém na mesma data da festividade de

São Tomé, 7 de janeiro de 1835 (RICCI, 2004, p. 180), momento em que se cruzam espaços e tempos sociais e simbólicos, a festa e a dança, a devoção e a rebeldia, espaços e tempos que se estavam gestando desde o início da ocupação da cidade e das relações coloniais¹⁸.

É possível inferir que, escondidos entre os festeiros, estivessem se concentrando grande quantidade de cabanos para atacar a cidade, tendo com disfarce a participação na festa. Mas também é possível que muitos dos presentes, cabanos ou não, fossem de fato devotos do santo que ali se encontravam para participar da festividade, seja nos atos mais solenes da procissão, seja na parte mais festiva e anárquica que incluía comidas e bebidas, danças e diversões em geral.

A descrição dos momentos que culminaram com a retirada dos cabanos sitiados no Guamá¹⁹, nos dá uma idéia tanto da capacidade de resistência da população, como da *improvisação* de que fala Gruzinski (2001, p. 78), presente nos espaços de mestiçagem cultural e lúdica, misturados ou diluídos no processo histórico e político mais amplo da rebelião cabana. Isto possibilita pensar, para além ou aquém da questão política, o espaço simbólico dos atores e grupos envolvidos, com destaque à religiosidade dos participantes da festa de São Tomé, mestiços, caboclos, cabanos, simpatizantes ou não-simpatizantes do movimento.

No dia de São Tomé, seguia a procissão com o ritual do Sairé, do Guamá ao Largo da Sé e, depois, retornava ao seu lugar de origem. Por apresentar forte presença indígena e cabocla e misturar elementos do catolicismo com crenças e práticas indígenas. Esta, referida por Ernesto Cruz como uma festa “mais profana que religiosa”, introduzida pelos jesuítas no século XVIII, “lembrava algo de fetichismo”, “reduto de cabanos rebeldes”, com “dansas, sensualidade, bebidas, crimes, conluios de livres e de escravos” (CRUZ, 1973, p. 334-336)²⁰.

Veríssimo (1970) também assistiu à festa do Sairé em Monte Alegre, em 1876, e a classificou como uma crença “católico-tupi”, uma “cerimônia religiosa e profana; entram nela a reza e a dança” (p. 64-65)²¹. Segundo esse autor, o canto alterna versos na língua geral com o estribilho “Ê Jesus, ê Santa Maria”, e versos que se caracterizam por uma verdadeira mestiçagem lingüística, provavelmente por ter sido “aproveitada pelos jesuítas de um igual rito selvagem”²², prática comum nas missões jesuíticas, como atesta Vainfas acerca da “tradução aculturadora” (1999, p. 207) feita pelos jesuítas, do catolicismo europeu para o universo indígena.

Não sabemos quando ou como a festa de São Tomé deixou de ser realizada. Mas podemos nos arriscar acerca dos motivos de seu desapare-

cimento, a partir do contexto referido acima, e tendo como quadro teórico mais amplo o *processo civilizador* empreendido dos oitocentos a meados dos novecentos, sobre e contra as camadas populares, onde predominavam mestiços, pardos, negros, mulatos e caboclos.

Nesse processo, segmentos representantes do estado, da igreja e das elites locais e nacionais dedicaram-se a reformar e disciplinar, proibindo ou permitindo apenas sob certas condições, as festas lúdico-religiosas populares, sob o pretexto de serem *perigosas à ordem, à lei e aos costumes civilizados*.

No caso da Amazônia, as críticas e as ações sistemáticas contra as festas populares, por seus aspectos profanos, anárquicos, impuros, conduziram à supressão e desaparecimento de muitas, mas também garantiram a transformação e continuidade de outras, o mesmo acontecendo com outras festas realizadas no resto do país, como no caso das festas negras na Bahia oitocentista, analisado por João José Reis (1991, 2002).

Segundo Reis, a *campanha civilizatória* contra as festas negras, na Bahia, visava principalmente os batuques e lundus, vistos como extremamente perigosos porque podiam levar a rebeliões, comuns nos oitocentos em todo o Brasil, no Nordeste e inclusive na Amazônia. Contrapondo-se aos “bárbaros costumes africanos” como o uso de tambores nas danças pagãs realizadas pelos negros em datas festivas, especialmente os dias santos do calendário cristão, como o dia de Natal, as elites trabalharam vigorosamente, depois da Independência, para reformar, disciplinar, proibir as festas e civilizar a província, o que também aconteceu na Amazônia, embora nem todos os seus membros concordassem com essa visão totalmente negativa das festas populares (REIS, 2002, p. 115; 104-107)²³.

A campanha civilizatória mencionada por Reis com relação à festa negra baiana nos oitocentos, teve como alvo, na Amazônia, índios e mestiços, pardos e negros, enfim, todas as *gentes de cor*²⁴. Segundo Maués (1995, 2000), essa *campanha civilizatória* visava à “europeização” dos costumes e, no campo religioso, à reforma da igreja, com vistas a um processo de romanização, que implicava em maior controle, por parte do clero, sobre as crenças e práticas populares, consideradas bastante contaminadas por outras práticas não-católicas e não-cristãs como a *pajelança cabocla*, termo cunhado por Maués para referir-se à especificidade do sincretismo católico-indígena comum na região amazônica²⁵, e o sincretismo afro-católico, já amplamente estudado no caso brasileiro²⁶.

Reis (1991) destacou a importância das irmandades de negros e mulatos na Bahia, como sendo o principal veículo do catolicismo popular

nos oitocentos, enquanto Figueiredo (1998) refere à participação de pretos, pardos, mestiços e índios nas irmandades religiosas existentes nesse período, em Belém. Segundo Reis (2002), em 1835, 40% da população de Salvador era negra, índice semelhante ao da população mestiça da Amazônia à mesma época. Surgiram diversas formas de controle dessa população, especialmente nas cidades, como a criação de leis policiais e posturas municipais para disciplinar o comportamento da população negra e mestiça, livre ou escrava. Na Bahia, para impedir que as festas servissem de pretexto para revoltas, foram proibidos “batuques, danças e ajuntamentos de escravos”, sob pena de prisão de oito dias, pelas posturas municipais e editais da polícia²⁷. Encontramos a mesma proibição e apenação nos Artigos de Posturas da Câmara Municipal de Belém, aos “donos de tavernas que permitissem ajuntamento de escravos (de quatro para cima) ou batuques em suas casas”²⁸.

Observamos nesses artigos, assim como na Lei Provincial de 1839 acima citada, as contradições próprias ao processo de ocupação e controle da população negra e mestiça: políticas de fomento ao casamento inter-étnico (em uma colônia longe da capital) e políticas de “civilização e controle” das populações negras e mestiças, na proibição do ajuntamento de negros escravos nas áreas centrais da cidade, como também na proibição da festa do Divino Espírito Santo no espaço mais *sagrado* da igreja: a Sé.

Até a metade do século XVIII, a festa do Divino Espírito Santo era uma festa oficial do calendário eclesiástico, freqüentada pelos diversos segmentos da população local. Segundo Vianna (1968), essa festa “tradicional”, embora apresentando também “modificações sensíveis” que cruzam “a reminiscência metropolitana do passado [com] solenidades novas, originaes, [continuou] sob o Império, com o mesmo esplendor dos tempos coloniaes”, pois:

Anualmente a flor da sociedade paraense grupava-se em redor da coroa imperial, n'um movimento acelerado de festas; bandos de homens e rapazes percorriam as ruas de Belém, ao som dos tambores, pedindo esmolas para as despesas do culto; o largo da Sé vestia-se de galas; solenne procissão, vistosa pelo aparato dos devotos, levava a coroa à cathedral, onde, depois da missa cantada, a expunham, coberta de fitas e flores, aos beijos dos crentes, que faziam tinir nas salvas de prata o cobre de suas esmolas. Grande feira [...] atraia enorme massa de povo, que se dividia pelo leilão, pelas barracas-restaurantes, pelos theatrinhos e cosmoramas até madrugada, quando queimavam o fogo de vista [...] Grande mastro, revestido de folhagem, era plantado n'aquelle largo, com a bandeira e a pomba symbolica no topo. Foi essa grande festa, que abalava Belém

inteira, todos os annos, e veio a desaparecer já em nossos dias, pela prohibição acertada de Dom Antonio de Macedo Costa, a causa mater da festa de mestre Martinho (VIANNA, 1968, p. 242-243)

Mestre Martinho, negro ou mulato, nascido em Cametá, morador da rua Nova de Sant'Anna, fundou, juntamente com seus primos, a “festa do Divino Espírito Santo das Creanças” (VIANNA, 1968, p. 244), que tinha como objetos “sagrados”

[...] uma pequena coroa de mirity, encimada por um mundo e uma pombinha de cêra, era depositada em altar modesto, por elles mesmos feito, onde reluzia, à noite, as luzes de algumas velas [...] A pequena festa foi tendo apreciável incremento, a coroa de mirity pode ser substituída por outra de folha de flandres [e depois] uma pombinha e um mundo de prata²⁹.

Diferentemente da pompa e circunstância da festa anterior, na catedral da Sé, a festa de Mestre Martinho, realizada de 1848 até as duas primeiras décadas do século XX, era popular no formato e conteúdo, embora tentasse manter uma estrutura, algo semelhante à da festa oficial. A missa, realizada inicialmente na igreja de Santana, passou para a de N. S^a. de Nazaré em 1865, quando Mestre Martinho mudou-se para o bairro do Umarizal, até que em 1868 o bispo D. Macedo Costa “prohibiu a entrada de semelhantes symbolos nas egrejas” (VIANNA, 1968, p. 244-245).

A festividade começava com a derrubada do mastro³⁰, no domingo anterior à quinta-feira da Ascensão do Senhor. Neste dia a celebração começava pela manhã, com um almoço comunal³¹, precedido de um discurso de Mestre Martinho³². Após o almoço, com a preparação do mastro³³ e a fixação da bandeira³⁴, seguia a procissão³⁵, formando um conjunto “interessantemente pitoresco [...] na variedade e aglomeração dos trajos [de cores vivas], no borborinho fervente da massa popular”. O levantamento do mastro era feito sob foguetes, música e gritos festivos. À noite havia ladainha, leilão de ofertas e dança (VIANNA, 1968, p. 225).

Veríssimo (1970) também descreveu a festa do Espírito Santo, que ele assistiu em 1876 no interior do estado, como “uma das festas mais populares”, onde também se nota “a falta de espirito religioso”, assim como a presença de mestiçagens culturais e religiosas:

Um mês e mais antes da festa, o imperador, os juizes, mordomos e devotos do Espírito Santo metem-se em uma ou mais canoas [...] levando

bandeiras brancas e encarnadas com uma pomba [...] pintada no centro e outras esculpidas nos topos dos respectivos mastros, obra tudo de devotos artistas, cheias de fitas, e um ou dois tambores, saem a tirar esmola c Em cada sítio onde chegam há uma festa. A coroa, muito cheia de fitas, depois de beijada [...] é colocada sobre uma mesa coberta com a melhor colcha no lugar existente, e em roda acendem-lhe velas [...] Chegada a noite, há a ladainha [...] em um latim estropiado, horrível. Depois da ladainha rezada numa língua de que nada entendem [...] segue-se a festa profana [com dança] (p. 67-68).

Quanto à festa da capital, “desvirtuada de seu sentido original”, com a dissolução dos costumes e a falta de recursos, transformada em “fonte perenne de corrupção para o povo [...]” (VIANNA, 1968, p. 241), tornou-se, também, objeto da *cruzada civilizatória* empreendida pela igreja católica, no sentido de “reformatar” as práticas religiosas populares, como bem demonstrou Maués (1995) sobre a reforma do catolicismo oficial no Brasil e na Amazônia.

Se não obteve êxito na reforma da festa de Nazaré, pelo menos no sentido de sua extinção, a *cruzada civilizadora* liderada pelo bispo D. Macedo Costa conseguiu retirar, do espaço sagrado da Catedral da Sé, a festa do Divino Espírito Santo, que era até metade dos oitocentos uma festividade oficial da Igreja Católica no Pará³⁶, e uma das mais importantes para a população paraense. Quais os motivos para esse fato? Segundo Vianna:

Despida da excelsa pompa que outr’ora a caracterizou, a festa do Divino caminha hoje amparada apenas pelos devotos das classes menos abastadas e esclarecidas do povo belemnense. Não é mais uma população inteira que se abala em borborinho festivo, como dantes, para constituí-la [...] a evolução progressista enfraquece primeiro e extingue por fim os costumes nativos do povo. Assim o aumento constante de nossa população assenhoreou-se dos pontos outr’ora considerados arrabaldes da cidade, transformando-os em aprazíveis logradouros públicos e em bairros importantes, também o povo conquistou mais luzes e foi sucessivamente abandonando as heranças coloniais repelidas pela evolução operada (VIANNA, 1968, p. 242).

Nessa leitura é possível perceber, no contexto das festas religiosas, o entrecruzamento de espaços e tempos, às vezes se sobrepondo, às vezes se opondo: o centro e os arrabaldes, as *luzes* e as *heranças coloniais*, o *povo*

paraense (elite e clero) e as classes menos abastadas, que, então, se assenhoreavam de parte da cidade em expansão (os arrabaldes), ao mesmo tempo em que se apropriavam do espaço (e do tempo) da festa, contaminando e corrompendo um evento sagrado e ritualizado, não porque antes não fosse lúdico e festivo, mas apenas porque os sujeitos que agora mobilizavam o evento, que o faziam acontecer, não eram mais os mesmos, nem tão iguais entre si. O fato problemático, ambíguo e contraditório do ponto de vista das elites era que, nesse entrecruzamento de espaços e tempos, os diversos sujeitos se comunicavam, circulando pelas mesmas festas. Se havia separação, havia também inclusão por meio da mistura. É o que veremos a seguir.

FESTAS, CULTURAS E MISTIÇAGENS

Sobre as duas festas aqui focalizadas, a escrita dos autores, atores ou meros expectadores dessas efusões festivas denuncia seu principal defeito: são mais profanas que sagradas, posto que misturam reza e festa, ladainha e dança; são mescladas de elementos “puramente religiosos” com elementos pagãos, impuros; pior ainda, estão cada vez mais contaminadas pela mistura; seus freqüentadores estão mais para demônios perigosos do que para santos: são mestiços, incultos, incivilizados; enfim, essas festas são impróprias para serem freqüentadas pelas classes mais elevadas, posto que divergem totalmente do padrão *civilizado*, europeizado, cristão, dos bem formados filhos das elites. Como “reminiscência metropolitana do passado”, não servem mais ao povo que “conquistou as luzes”, são hoje apenas *arcaísmos* que obscurecem as luzes da civilização. Precisam ser reformadas, disciplinadas ou destruídas.

Assim a proibição de D. Macedo Costa à festa do Divino Espírito Santo em Belém, majoritariamente, freqüentada por mestiços, caboclos, pardos e negros, livres ou escravos, pode ser entendida como parte do *projeto civilizador*, europeizador, presente no processo de reforma da Igreja Católica, estudada por Maués no caso da Amazônia³⁷, como também no caso da proibição, pelos padres e autoridades legais, das festas negras em Salvador, estudadas por Reis (2002). Os dois casos etnográficos podem também ser enquadrados no processo mais amplo de reforma da cultura popular, ou aquilo que Peter Burke chamou de “vitória da Quaresma sobre o Carnaval”³⁸, com ataques sistemáticos da Igreja às festas religiosas populares, visando substituir as festas consideradas mais profanas e fora do controle eclesiástico por outras mais ordeiras e sob controle da Igreja, como foi o caso, segundo Jaime de Almeida, da instituição pelo alto clero, da “festa de Corpus Christi,

senhorial e hierarquizante, em contraposição à festa plebéia e milenarista do Divino Espírito Santo”. (ALMEIDA, 1994, p. 167)

Em síntese, tratava-se tanto de uma guerra cultural quanto de um jogo etnorracial e social complexo ou, segundo Reis, de “uma longa disputa sobre o espaço lúdico, na qual os negros estavam levando vantagens sobre os brancos” (2002, p. 125-126). Nessa guerra houve perdas e ganhos para as camadas populares, que faziam das festas uma parte fundamental do seu modo de viver, agir, sentir e imaginar. E apesar do grande cerco às festas negras, mestiças ou caboclas, elas resistiram fugindo para a periferia das cidades, se reproduziram por longo tempo, como no caso da festa do Divino Espírito Santo.

No interior ou na capital, o discurso civilizador e disciplinador da Igreja Católica estabeleceu as bases e diretrizes da reforma eclesiástica na Amazônia ainda durante o XIX, que chegou com força e poder ao século XX (MAUÉS, 1995). No início do XX, mais ainda, quando estamos em plena *modernidade civilizadora*, permanece o ataque sistemático às práticas de feitiçaria e pajelança, tanto na capital e cidades próximas, quanto nos lugares mais longínquos como as cabeceiras dos rios e igarapés da Amazônia, onde os pajés ou pais-de-santo conhecidos eram denunciados pelos jornais e perseguidos pela polícia, e as festas de santos católicos que não seguissem os padrões, preceitos e rituais referendados ou aceitos pela Igreja eram duramente criticados ou desautorizados por suas paróquias

Como exemplos, citamos duas notícias publicadas em jornais da época. A primeira trata da prática de pajelança no bairro do Jurunas, em 1910. A segunda, publicada no jornal dominicano *A Palavra*, trata da fundação da paróquia de São Raimundo Nonato, no bairro do Umarizal, que se estava modernizando e *civilizando* no início do século:

Não há bairro nenhum de Belém que não tenha sua cartomante ou o seu pagé. Todos os dias a imprensa registra, com as notas da própria polícia, explorações torpes exercidas por uma dessas criaturas moralmente desclassificadas, e de providência repressiva por parte das autoridades legais. É por isso que os feiticeiros proliferam por todos os recantos da capital, na prática libertina do seu estranho rito. O bairro do Jurunas tem também uma dessas abjetas sacerdotisas: uma tal Nhá Domingas, moradora à rua dos Tymbiras, junto a uma cocheria, entre as travessa dos Tupinambás e da homônima do subúrbio citado. Quase todas as noites, até muito tarde, a pitonisa entôa em alta voz os cantos cabalísticos, incomodando a vizinhança. E se alguém resmungava por entre os dentes uma censura, a mulher

berra em plena rua numa ameaça que se vae objetivar em agressões [...] Seria bom que a polícia fosse por lá se desencaiporar³⁹.

Nesta paróquia [São Raimundo Nonato], no anno de 1917, havia 25 pagés declarados; hoje não se encontra mais nenhum, graças ao auxílio prestado ao vigário pelas autoridades policiaes. Os três templos protestantes que funcionavam dentro da paróquia desapareceram. A celeberrima Sociedade de Santa Bárbara, que tinha os seus arraiaes nesta paróquia, após uma visita do vigário, acompanhado de agentes de Polícia, em 1917, fez-se a caminho da Pedreira, para nunca mais voltar. Considerando o bem imenso que as missões produzem numa paróquia, o revmo. Vigário convidou para isso os padres jesuítas [...]⁴⁰.

Apesar de fortemente combatidas desde os oitocentos, as festas religiosas populares em Belém, vistas por escritores e intelectuais, representantes do clero e/ou das elites locais como rituais profanos que “imitavam” procissões e romarias, resistiram e se fortaleceram, mesmo fugindo para os arrabaldes da capital que crescia e se modernizava. No mesmo processo em que se reproduziam e ampliavam, tornavam-se mais e mais mestiças. Como entender esse processo?

Voltamos à questão da circularidade de práticas, idéias e símbolos (GINZBURG, 1987), à circularidade de símbolos culturais cristãos e indígenas (VAINFAS, 1999, p. 150), que levaram a amplas mestiçagens culturais (GRUZINSKI, 2001), produzidas desde os primeiros encontros coloniais (PRATT, 1999; BONNICCI, 2000) registrados entre europeus e ameríndios nos séculos XVI e XVII. Como vimos, a religiosidade produzida na colônia mesclou elementos, práticas e processos, criando novos sistemas de usos e significados (MELLO E SOUZA, 1995; VAINFAS, 1995).

Como analisou Vainfas acerca da santidade indígena do século XVI (antes, portanto, da ocupação da Amazônia pela coroa portuguesa) havia um excesso de símbolos, elementos, objetos rituais em jogo, em relações hierárquicas e simbólicas, que produziram sistemas de significados, alguns completamente novos e sincréticos.

Esse excesso de símbolos religiosos trazidos e usados como expressão da cultura religiosa europeia sobressai nos escritos dos missionários católicos que aqui estiveram, como o padre d’Abbeville (1975), que descreveu o que hoje chamamos de *encontro colonial* entre franceses e tupinambás, em 1611, na França Equinocial, “selvagem e pagã ainda”⁴¹, acerca dos primeiros contatos entre portugueses e índios na construção de Belém, após a expulsão dos franceses do Maranhão.

Nos primeiros contatos entre índios e missionários, estes se apresentaram carregados de símbolos religiosos, cruzes e crucifixos, estandartes e insígnias, conduzidos através de procissões e ladainhas, num excesso de ritualizações e performances que foram sendo observadas, imitadas, apropriadas pelos nativos independentemente da religiosidade que continham e representavam, levando a situações de imitação e aparente aceitação, como descrito por d'Abbeville (1975). Em muitos casos concretos também levaram, pelo excesso de sentidos, alguns contraditórios, a confusões semânticas e culturais, produzindo equívocos que podem ter levado, por sua vez, ao que Austin (1990) chamou de *performativos infelizes*⁴².

Enfim, após “plantados a cruz e os estandartes da França”, colonizadores e evangelizadores à espera de uma “colheita feliz”⁴³, estabeleceram com os nativos um campo de relações que incluía lutas, conflitos e resistências, mas também sincretismos e mestiçagens culturais, tanto quanto um campo semântico de hibridismos e misturas lingüísticas que, mal compreendido e interpretado, produziu confusão de sentidos, de objetivos e interesses dos grupos envolvidos, assim como resultados imprevisíveis.

Voltando novamente às festas de São Tomé e do Divino Espírito Santo, muitos dos seus sentidos contextuais – tanto nos usos de elementos materiais e práticas rituais sincréticas por seus participantes, quando nas inter-relações dessas ritualizações com o catolicismo oficial dominante – ficaram no próprio momento de sua existência.

Mas é possível detectar, apesar da aparente incomensurabilidade que cerca qualquer análise desse tipo, a presença constante de processos de circularidade e mestiçagem cultural, em grande parte construídos “nas margens, nos limiares, nos entre-lugares da cultura” (BHABHA, 2000). Podemos então pensar a festa de São Tomé e o ritual do Sairé como celebrações e ritualizações mestiças, produtos da mistura de elementos, práticas e crenças religiosas européias e ameríndias, produtos também da “confusão lingüística” ou da “tradução aculturadora” (VAINFAS, 1999, p. 207), que associou o apóstolo cristão Tomé ao espírito *pagão* Sumé, numa relação onde permissão e proibição, imposição e improvisação, imitação e (re)criação produziram espaços alternativos e situações imprevisíveis, se misturaram eventos religiosos, sociais e políticos, liderados por grupos étnicos e raciais diversos, simbolizando a presença, mesmo subalterna, de índios e caboclos na história popular e religiosa da Amazônia.

Assim, é provável que o desaparecimento da festa de São Tomé esteja diretamente vinculado à violenta repressão que, destruindo a Cabanagem, perseguiu os caboclos e mestiços da região, destruindo-os fisicamente ou inviabilizando

suas práticas sociais, econômicas e culturais. É possível também que, concomitantemente à repressão autorizada pelo governo imperial, consentida pelas elites civis, militares e eclesiásticas, e coordenada e executada pelas forças policiais, como a cruzada civilizatória empreendida pela igreja contra as festas *mestiças* tenha contribuído para a destruição de um conjunto de valores, crenças e práticas ligadas à produção da festa, obtendo pleno sucesso no empreendimento de destruir a mesma, na forma como realizada à época. No jogo do perde-e-ganha, práticas *mestiças* correm sempre o risco, como afirma Gruzinski (2001, p. 230), de expressar “combates jamais ganhos e sempre recomeçados”.

Quanto à festa de Mestre Martinho, os motivos que levaram à sua proibição pelo bispo, desde que perdeu a “pompa e circunstância de outrora” (VIANNA, 1968), são bastante semelhantes, embora os diversos sentidos de evento, para os seus participantes, possam ser diferentes. Perde sua função identitária de representante do *povo paraense* (leia-se clero, classes abastadas, segmentos letrados, grandes comerciantes e proprietários), uma vez que apropriada pelas classes populares (leia-se pobres e despossuídos, negros, mulatos, mestiços, caboclos). Estas mesclaram elementos e práticas religiosas do catolicismo oficial às práticas consideradas pagãs, *arcaicas*, associadas aos *selvagens indígenas* e aos *bárbaros africanos* (toque de tambores, esmolação, levantação do mastro, uso de insígnias e bandeiras de cores berrantes e desenhos *sem estilo ou beleza*), ressignificando-os em seus próprios termos e para seus próprios usos, confirmando a proposição de Gruzinski de que, nas relações entre índios, negros e europeus nas Américas “a improvisação venceu a norma e o costume” (GRUZINSKI, 2001, p. 78).

AMAZONIAN, MESTIZO SOCIETIES

ABSTRACT: This article attempts to analyse two festivities accomplished in Belém, in the 19th century, in order to understand the reasons for their prohibition and further disappearance, in a context of cultural flows, hierarchies and powers in urban Amazonia.

KEY-WORDS: festivities, mestizo, Amazônia.

NOTAS

- 1 Curso ministrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará pelo prof. Dr. Mark Harris, da Universidade de St. Andrews, Escócia, no 1º semestre de 2004.

- 2 Ver Baena (1839), Rayol (1970), Cruz (1973). Ver também Veríssimo (1970, p. 65-69) para a descrição da festa do Sairé em Monte Alegre, em 1876, e o trabalho informativo de Nunes Pereira (1989) para uma descrição mais detalhada do evento na Amazônia. Ver também Figueiredo (1998).
- 3 Segundo Moreira Neto (1988), o tapuio tornou-se, nesse processo, o índio genérico da Amazônia, e teve presença importante nas rebeliões que explodiram na província nos oitocentos, especialmente a Cabanagem.
- 4 Na Amazônia, segundo a autora, houve ampla aceitação e difusão das bolsas de mandinga entre índios e mestiços, representando, assim como no resto do país, uma das práticas mais sincréticas de feitiçaria (1995, p. 210-226; 289-291).
- 5 “Concebida mais amplamente como fenômeno histórico cultural de resistência indígena, a idolatria se pode referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade já muito destruída pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, de certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material” (VAINFAS, 1992, p. 105).
- 6 Especialmente com relação à santidade de Jaguaripe, movimento indígena ocorrido na Bahia, século XVI, ver Vainfas: *Colonialismo e idolatria* (1992, p. 105); *A heresia dos índios* (1995, p. 141); *Nossa Senhora, o fumo e a dança* (1999, p. 210).
- 7 “... os mamelucos eram homens culturalmente ambíguos: meio índios, meio brancos. Um pouco tupi, outro tanto cristãos, quer em busca de uma identidade ameríndia, quer em defesa do colonialismo que os havia gerado [...] Tudo dependia das circunstâncias, do lugar por onde passavam, do chefe a quem obedeciam. A plasticidade e a aparente incoerência de suas atitudes acabava por espelhar, no fundo, a própria fluidez da situação colonial, fronteira incerta entre as culturas européia e ameríndia” (VAINFAS, 1995, p. 145-149).
- 8 “No contexto da catequese, não resta dúvida de que os nativos assimilaram mensagens e símbolos religiosos cristãos, sobretudo por meio de imagens, mas também é certo que os jesuítas foram forçados a moldar sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis” (VAINFAS, 1995, p. 110).
- 9 Pensado como “máscara destinada a disfarçar sobrevivências [...] estratégia de resistência à cristianização [...], amálgama [...] junção de práticas e crenças, paralelismo, mistura, fusão [...] processo consciente ou inconsciente, objetivo ou subjetivo, permanente ou transitório [...] acaba designando um fenômeno confuso e artificial, sinônimo de promiscuidade, impureza e contaminação” (GRUZINSKI, 2001, p. 46-47). Nesse sentido, Gruzinski prefere o conceito de mestiçagem cultural para entender a aceleração e intensificação das misturas

- no(s) mundo(s) contemporâneo(s), a “mistura dos seres humanos e dos imaginários” (p. 42), como um conceito capaz de dar conta das ambivalências e ambigüidades resultantes de “séculos de enfrentamento entre invasores europeus e sociedades indígenas, nos quais se misturaram colonização, resistências e mestiçagens”. Cf. Gruzinski: *O pensamento mestiço* (2001, p. 15).
- 10 Segundo Pratt (1999), zonas de contato são “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados no mundo” (p. 27). O termo remete, portanto, à noção de fronteira colonial, onde o termo contato enfatiza as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difundidos de conquista e dominação” (p. 32).
 - 11 O termo, retirado do filme *Europa*, de Lars von Trier (1991), foi usado por Gruzinski para falar dos “mundos intermediários que brotam logo em seguida às catástrofes, perdidos entre um sistema em derrocada e a recomposição brutalmente imposta por um Ocidente triunfante” (2001, p. 50).
 - 12 INSTRUÇÕES, João Antonio de Miranda, 01.03.1840. *Jornal Treze de Maio*, 10.06.1840, p. 38-40.
 - 13 Sobre esse período, ver Moreira Neto (1988) sobre a política estatal e eclesiástica de destribalização e aculturação dos índios da Amazônia, que os transformou, no período de um século (1750-1850) em tapuios ou caboclos.
 - 14 Sobre o movimento da Cabanagem no Pará, ver, entre outros, Baena (1969), Rayol (1970), Salles (1992).
 - 15 Cf. Baena (1839), Cruz (1970), Salles (1971), Meira Filho (1976). Notícias veiculadas nos jornais locais atestam a presença maciça de empregados indígenas ou caboclos nas mais diversas atividades, nesse período, como por exemplo na construção de navios e barcos para navegação no Pará e Amazônia, no lugar chamado Ribeira das Naus, que hoje é ocupado pelo Arsenal de Marinha, assim como em atividades consideradas especialidades dos indígenas e caboclos, como o trabalhos de remadores e práticos de navegação. Ver, por exemplo, notícia do dia 5.12.1853, do *jornal Treze de Maio*, 262, p. 4: “No Arsenal de Marinha, contratam-se trabalhadores livres ou escravos para o corte de madeiras no rio Acará...” Esses dados nos permitem supor que nesse momento já havia uma parcela considerável de habitantes, a maioria deles indígenas ou mestiços de índios e negros, nos trechos habitáveis às margens do rio Guamá., onde hoje se localizam os bairros do Jurunas, Condor e Guamá.

- 16 Uma bibliografia atualizada e sucintamente bem analisada sobre a Cabanagem aparece em artigo de Magda Ricci: Do sentido aos significados da Cabanagem: percursos historiográficos (2001).
- 17 Quanto à associação entre São Tomé, apóstolo de Jesus, e Sumé, herói-civilizador dos tupi-guarani, ver Alfred Métraux: A religião dos Tupinambás (1976, p. 11). “A fortuita semelhança existente entre os nomes de Tomé e Sumé, contribui bastante para o êxito dessa fantasia [...] que consistia em ver em Sumé a figura do apóstolo Santo Tomé. A inopinada identificação só surgiu tardiamente. Thevet considera Sommay um caraíba puramente indígena, do mesmo modo que Evreux e Claude d’Abbeville”. Ver também Vainfas: *A heresia dos índios* (1995).
- 18 A descrição histórica dos eventos políticos ocorridos no início dos oitocentos, e que culminaram com o movimento cabano em Belém, feita por Rayol (1970), nos fornece alguns detalhes da localização e movimentação das tropas cabanas, em dois pontos estratégicos à beira do rio Guamá, sendo um deles o sítio do Bacuri: “Nos primeiros dias de janeiro já se notava na cidade inúmeras pessoas desconhecidas que pelo andar e pelos trajes mostravam ser homens do campo. Vindos dos distritos mais próximos da capital, iam se aquartelando em várias localidades. Nas imediações da cidade, no meio do mato do Cacoalinho [...] detrás do edifício de São José [...] achava-se reunido um grupo (...) do Acará e do Guamá, sob o comando de Antonio Vinagre e seu irmão Francisco Vinagre [...] No fim da rua da Pedreira, no ponto chamado Bacuri, também se faziam reuniões de noite, servindo de pretexto a festa de São Tomé [...] com grande presença de vadios e libertinos, que lá iam movidos menos por sentimentos religiosos do que por desejos de assistir aos pagodes noturnos com que glorificavam o santo”. Cf. Rayol: *Motins políticos* (1970, p. 542).
- 19 Liderados por Eduardo Angelim, seguiram os cabanos num comboio formado por muitas canoas e um único navio, em direção ao rio Acará, afluente do Guamá. Avistadas e atacadas pelas forças legalistas, as canoas “afastaram-se do comboio e entraram pelos rios e furos que lhes ofereciam mais pronto refúgio, no meio da cerração causada por copiosa chuva que caía nessa ocasião” (RAYOL, 1970, p. 961-966).
- 20 Baseado em Baena, Rayol (1970) assim descreveu a festa de São Tomé: “Esta festa, ensinada pelos jesuítas, era feita por tapuios não por devoção, porém por mero folguedo. Dias antes eles pediam esmolas pelas ruas e casas. Neste acto um conduzia na mão uma pequena imagem do santo apóstolo; outro levava na frente uma bandeira branca com a efigie do mesmo; um outro ia tocando com a mão direita um tamborinho seguro ao corpo pelo braço esquerdo e soprando uma gaita que dedilhava com a mão esquerda... Na noite de Natal, na véspera e

no dia da festa [...] o juiz e a juíza caminhavam para a catedral, precedidos do Sairé, um semicírculo de cipó de seis palmos de diâmetro, dividido em quatro partes, havendo em cada uma delas um espelho e uma cruz, e no centro só uma cruz. Todo esse artefato era cingido de algodão batido, adereçado de malacachetas e fitas, aderente a seis pequenas varas também cobertas de algodão batido. Três índias pegavam essas varas, sendo a do meio chamada – mestra. Uma quarta índia pegava na ponta de uma longa fita atada no alto do sairé, por baixo da cruz. Esta índia ia saltando para um e outro lado, adiante e atrás da mestra, e voltava alternativamente para o seu lugar, e todas cantavam ao mesmo tempo na língua tupi chamada geral” (RAYOL, 1970, p. 542).

- 21 Em um artigo sobre as “relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX”, Aldrin Figueiredo destaca o “grande estranhamento” de Veríssimo diante de um ritual com um caráter ao mesmo tempo *religioso* (reza e oração) e *profano* (dança, coreografia), que levou o mesmo, por não ter conseguido entender o que descrevia, a responsabilizar os padres, que não souberam evangelizar corretamente os índios (FIGUEIREDO, 1998, p. 146) pela mistura “exótica” presenciada no evento.
- 22 (1). “Itá camuti pupé neiassucá pitani purãga ité” (Em uma pia de pedra foi batizado o belo menino [o menino Deus]).(2). “Ê Jesus é Santa Maria”. (3). “Santa Maria cunhã purãga imembira iaué catú, iputira ipóp” (Santa Maria [é] mulher bonita e seu filho [é] como ela, com uma flor na mão”. “[N]os versos ou estrofes dessa espécie de ladainha [...] aparecem os nomes de Jesus, Maria Madalena, São Cerdório, São Francisco Xavier, São Tomé, numa mistura de português com tupi.” (VERÍSSIMO, 1970, p. 66-67).
- 23 Segundo o autor, “a história da festa negra em geral nos chega pela pena dos que a toleravam, criticavam ou perseguiram, dos policiais, religiosos, jornalistas, governantes. Mas aqueles que dominavam as armas, as missas, as leis e as letras nem sempre se entendiam. O controle da festa negra [...] não constituiu esforço coerente, sereno e unânime [...] Uns reconheciam o direito dos negros, inclusive escravos, à festa, outros se impunham o dever de proibi-la, reformar ou disciplinar” (2002, p. 102).
- 24 Cf. Avé-Lallemant (1980, p. 36): “... entre tanta gente de cor, não podia ver brancos”.
- 25 Heraldo Maués (1995), baseando-se em Galvão (1976), chama de “pajelança cabocla a uma forma de culto mediúnico, constituída por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia [...] Cf. Maués (1995, p. 18). “Na Amazônia, o catolicismo popular e a pajelança cabocla coexistem, mantendo com a igreja, relações de complementaridade e tensão”. Cf. Maués (2000, p. 77).

- 26 Sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro, ver a síntese de Ferretti (1995), entre outros.
- 27 Editais de 1829, 1829, 1831 e 1844. Cf. Reis, 2002, p. 101-148.
- 28 Cf. Artigos de Posturas publicado no jornal Treze de Maio, de 10/02/1847, p. 3.
- 29 “Uma mulher parda, de nome Maria Thereza, enfermou gravemente [e] lembrou-se daquela Espirito Santo das creanças [e] para elle apelou em supplica, prometendo mandar fazer, em troca de sua saude, uma pombinha e um mundo de prata para a coroa da folha, e dizer uma missa cantada na igreja de Sant’Anna” (p. 244-245).
- 30 “Parte alegre o grupo, levando consigo a bandeira do Divino, de damasco encarnado com a pombinha branca ao centro e a caixa, cujo som caracteriza, anuncia e acompanha todas as formalidades. Ao entrarem nas mattas da Pedreira, dispersam-se todos em pequenos grupos, em diversas direcções. [Após derrubar e limpar a árvore] voltam tranqüilamente aos seus lares...” (p. 246).
- 31 “E começa o almoço. As enfadonhas regras da etiqueta acham-se banhidas, cada qual serve-se do que mais lhe apetece [...] os que não lograram sentar-se à mesa arranjam pratos, servem-se à vontade e, sem cerimônia, abancam-se nos parapeitos ou onde se lhes oferece logar” (p. 247).
- 32 “O discurso é curto e original, não obedece a uma fórmula, varia conforme a predisposição do orador” (id).
- 33 “E a turba parte para o ponto em que ficou o mastro; vae cobril-o de ramagem cindida ao madeiro com cipós [...] O borborinho acelera-se [...] surgem então as pilheirias, os engraçados exibem-se e as gargalhadas explodem com vehemencia.” (p. 248).
- 34 “Desfila o préstito que vae buscar o mastro; na frente um devoto carrega a bandeira que tem que ser fixada na ponta do mastro: é um caxilho de madeira pintado de azul, servindo de chassis a um panno branco, girante em torno de uma haste de ferro; no panno a mão pouco adestrada de um pintor inculto traçou a imagem do Senhor na ascensão, braços abertos [...] O azul e o encarnado, lançados abusivamente sobre a tela, ressaltam em grandes manchas visíveis de longe, mesmo quando ainda não se pode divisar a figura [...] A singeleza e a incultura caracterizam taes producções; os poetas, em geral artistas de comensinhos conhecimentos, lançaram no papel o que lhes ditou o coração, sem talvez saberem que existem severas regras para o verso” (p. 248-250).
- 35 “Segue a bandeira do Divino, acompanhada pela inseparável caixa, depois os anjos, cobertos de lantejoulas e galões dourados, com exquisitos capacetes de seda, as faces e os beiços rubros de carmim [...] Uma banda de música fecha a columna.” (p. 248-249)

- 36 Na “Tabella Demonstrativa dos Dias Feriados par Negócios Forenses”, publicada no *Jornal Treze de Maio* no ano de 1845, consta o feriado da Semana do Espírito Santo, seg. as ordenações do Livro 3º, Título 18. Há também referência ao recesso, em dezembro, “desde o dia de São Thomé até o último dia do mez e anno”, para a “Festa de Natal”, segundo as Ord. do Livro 3º, Título 18 e ass., de 15.04.1927. (Cf. *Jornal Treze de Maio*, 23.06.1845, p. 4)
- 37 Destacando o embate entre o poder eclesiástico e as práticas do catolicismo popular, estabelecidas no período colonial, quando aqui vigorou o regime do padroado, o autor colocou em foco as tensões e conflitos do campo religioso amazônico, especialmente as contradições resultantes do processo de sincretismo religioso do catolicismo popular com a pajelança cabocla (MAUÉS, 1995, 1999, 2000).
- 38 Cf. Peter Burke: *A cultura popular na idade moderna*, 1989.
- 39 PAGELANÇA. *Jornal Folha do Norte*, Sexta-feira, 17.06.1910, p. 2.
- 40 PAROCHIA DE SÃO RAIMUNDO NONATO, 4º aniversário de sua fundação. *Jornal A Palavra* Domingo, 01.07.1921, p. 1. É importante esclarecer aqui que é no bairro da Pedreira que se localiza o maior número de *casas de mina*, herdeiras da *tradição mina-nagô* vinda do estado vizinho do Maranhão. O bairro é também sede da Federação Espírita-Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP).
- 41 Claude D’Abbeville: *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do maranhão e terras circunvizinhas*, 1975, p. 17.
- 42 Como exemplos de performativos malogrados ou infelizes podemos citar o *diálogo* de Cajamarca, entre Atahualpa e o dominicano Frei Vicente de Valverde, no ano de 1532, registrado em diversas fontes (Cf. POLAR, 2000, p. 220-225), que conduziu à prisão e morte do chefe inca pelos soldados de Francisco Pizarro. Podemos citar também o caso analisado por Mariza Peirano (1992), a partir da leitura feita por Sahlins, da reverência inicial e posterior assassinato do Capitão Cook pelos havaianos, evento tão insólito quanto refratário aos modelos clássicos de explicação cultural.
- 43 D’Abbeville (1975) serve-se de metáforas para falar do sucesso da empresa política e religiosa dos franceses: “Dos frutos que deu a cruz depois de plantada” (p. 74); “plantando os estandartes da França” (p. 122). Fala também da admiração dos nativos diante dos quadros (religiosos?) sobre os quais discorriam “com brandura e familiaridade” (p. 74), e de como “um povo propenso à imitação, nunca passavam diante da cruz sem se ajoelhar e per-signar” (p. 91).

REFERÊNCIAS

- ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.
- ALMEIDA, Jaime de. Todas as festas, a festa? In: Tania Navarro (Org.). *História no Plural*. Brasília: UNB, 1994, p. 153-187.
- AUSTIN, John. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *No rio Amazonas (1859)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.
- BAENA, Antonio Ladislau. *Ensayo Corographico sobre a Província do Pará*. Belém: Typographia de Santos & Menor, 1839.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- BONNICCI, Thomas. Encontros coloniais na literatura de viagens no Brasil no século XVI. *Mimesis*. Bauru, v. 21, n. 1, p. 7-24, 2000.
- BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CRUZ, Ernesto. *História de Belém*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973, 2 v.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1995.
- FIGUEIREDO, Aldrin. A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas na Amazônia no século XIX. *Estudos afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, 34, p. 137-154, 1998.
- FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e catimbó na região amazônica. *Revista de Cultura do Pará*. Belém-Pará, ano 6, n. 22-23, p. 153-163, 1976.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens*. São Paulo: Editora Nacional, 1976 [1955].
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MAUÉS, Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1990.
- _____. *Uma outra invenção da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.
- _____. Cristianismos amazônicos e liberdade religiosa: uma abordagem histórico-antropológica. *Antropolítica*. Rio de Janeiro/PPGA/UFF, n. 9, p. 77-100, 2000.
- MEIRA FILHO, Augusto. *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará*. Belém: Grafisa, 1976.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

- MOREIRA NETO, Carlos. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria, 1750-1850*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- PEIRANO, Mariza. *Ritos Sociais (aulas)*. PPGAS, Depto. de Antropologia/UNB, 1992.
- PEREIRA, Nunes. *O Sahiré e o Marabaixo*. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 1989.
- POLAR, Cornejo. *O condor voa. Literatura e cultura latino-americanas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império*. Bauru: Edusc, 1999.
- RAYOL, Domingos Antonio. *Motins políticos*. Belém: UFPA, 1970, 3 v.
- REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira da. (Org.). *Carnavais e outras frestas*. Campinas: Unicamp, 2002, p.101-155.
- RICCI, Magda. Do sentido aos significados da Cabanagem: percursos historiográficos. *Anais do Arquivo Público do Pará*. Belém, vol 4, t. 1, 2001.
- _____. O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do novo império (1808-1840). In: DEL PRIORE, Mary (Org.): *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 165-193.
- SALLES, Vicente. *Memorial da cabanagem: esboço do pensamento político-revolucionário no Grão-Pará*. Belém: Cejup, 1992.
- SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAINFAS, Ronaldo. Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígenas no mundo colonial ibérico. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.11, n. 21, p. 101-124, 1992.
- _____. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. Nossa Senhora, o fumo e a dança. In: *A outra margem do ocidente*. In: NOVAIS, Adauto (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 201-221.
- VERGOLINO e SILVA, Anaíza. A Semana Santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, 14/3, p. 59-71, 1987.
- _____. História comum, tempos diferentes. In: D'INCAO, M. Ângela e SILVEIRA, Isolda Maciel da. (Orgs.). *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: MPEG, 1995, p. 199-206.
- VERÍSSIMO, José. *As populações indígenas e mestiças na Amazônia*. Belém: UFPA, 1970.
- VIANNA, Arthur. Festas Populares do Pará. *Annaes da Bibliotheca e Arquivo Público do Pará*. Tomo III, 1968.