

Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado
Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia



João Aluízio Piranha Dias

***EDUCAÇÃO COLONIAL NA AMAZÔNIA: A pedagogia
dos jesuítas e a invenção do Sairé***

Belém - PA
2014

João Aluizio Piranha Dias

EDUCAÇÃO COLONIAL NA AMAZÔNIA: A pedagogia dos jesuítas e a invenção do Sairé

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará.

Área de concentração: Educação.
Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues.

Belém - PA
2014

Dados Internacionais de Catalogação na publicação
Biblioteca do Centro de Ciências Sociais e Educação da UEPA

Dias, João Aluízio Piranha

Educação colonial na Amazônia: a pedagogia dos jesuítas e invenção do Sairé. / João Aluízio Piranha Dias. Belém, 2014.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.
Orientador: Denise de Souza Simões Rodrigues

1. Educação de adultos 2. Índios – Educação. 3. Cultura popular. 4. Festas populares. I. Rodrigues, Denise de Souza Simões (Orientador). II. Título.

CDD: 21 ed. 370.7

João Aluízio Piranha Dias

EDUCAÇÃO COLONIAL NA AMAZÔNIA: A pedagogia dos jesuítas e a invenção do Sairé

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará.

Área de concentração: Educação
Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues.

Data de aprovação: 29/08/2014

Banca Examinadora

_____ - Orientadora
Profa. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinadora Interna
Profa. Dra. Nazaré Cristina Carvalho
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinadora Externa
Profa. Dra. Laura Maria Silva Araújo Alves
Universidade Federal do Pará

*À minha querida mãe Raimunda Piranha do Rêgo -
Filha - por ser a razão da minha existência e do
desejo que tenho de ser cada dia um ser humano
melhor.*

AGRADECIMENTOS

A Deus e ao Divino Espírito Santo pelo presente da vida.

Ao Meu pai Jorge Ferreira Dias e ao meu irmão Leonardo do Rêgo Dias (*in memoriam*) pelas lembranças.

As minhas irmãs e aos meus irmãos pelo carinho e incentivo na minha caminhada pessoal e profissional.

Aos meus sobrinhos e sobrinhas pelo carinho e pela atenção.

A minha orientadora Professora Doutora Denise Simões Rodrigues, pela dedicação e seriedade na orientação deste trabalho e, mais que isso, pelas coincidências da vida, quando Deus com seu toque infinitamente providencial, coloca em nosso caminho pessoas especiais, em momentos também muito especiais. O nosso encontro foi um desses momentos especiais. Valeu! Por tudo muito obrigado.

A todos (as) os (as) colegas, em especial ao Benedito Gonçalves Costa, pela atenção e disponibilidade, e aos professores (as) da 8ª turma de Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará, que com suas experiências me ensinaram a conhecer melhores caminhos não somente para aperfeiçoar minha vida profissional, mas também para refletir sobre os saberes e conhecimentos produzidos pelos sujeitos simples e comuns existentes na sociedade como os caboclos ribeirinhos da Amazônia, por exemplo.

Às senhoras Lusía Lobato, Terezinha Lobato, ao senhor Vilésio Costa e aos demais moradores e comunitários da vila de Alter do Chão que por meio das memórias dos moradores mais antigos da vila deram vida, reorganizaram e mantêm o Sairé.

Aos colegas professores (as), funcionários (as) e alunos (as) da Escola São Raimundo Nonato e Soraya Marques Chayb – município de Curuá, que, de alguma forma, apostaram e torceram pela minha conquista.

E aos amigos que, também no seu silêncio, de alguma forma, expressaram sua admiração e o desejo de me ver conquistando novos conhecimentos.

Este trabalho é a realização de um sonho. Um sonho que sonhei acordado com os pés no chão e muita determinação para realizá-lo. Agradeço a Deus por esta oportunidade vivida mesmo com todos os entraves que se opuseram diante de mim. Aprendi que quando se luta com vontade se consegue aquilo que se quer.

O autor

RESUMO

DIAS, João Aluizio Piranha. **EDUCAÇÃO COLONIAL NA AMAZÔNIA**: A pedagogia dos jesuítas e a invenção do Sairé. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

Este trabalho teve como objetivo geral analisar como se desenvolvem os processos educativos de construção e transmissão de saberes inerentes à festa do Sairé, na vila de Alter do Chão – PA, compreendida como uma prática cultural, educativa e religiosa resultante do processo de conversão dos indígenas ao cristianismo, em especial nos espaços dos aldeamentos (séculos XVII e XVIII) onde os padres jesuítas introduziram elementos do catolicismo aos rituais dos índios como meio de catequizá-los. O estudo foi realizado a partir de pesquisa documental, bibliográfica e de campo, sob uma abordagem qualitativa, tendo como método principal a Fenomenologia. Para apreciação crítica dos dados utilizei a Análise do Discurso e demais técnicas que possibilitaram o desenvolvimento e conclusão deste trabalho. O percurso metodológico eleito foi baseado na *Etnometodologia* e no método Histórico, bem como em elementos Etnográficos, em razão do próprio caráter social e histórico dos sujeitos da pesquisa: índios, missionários, colonos (dos séculos XVII e XVIII), e moradores e comunitários da vila de Alter do Chão – município de Santarém – PA, todos envolvidos, de alguma forma, no processo de catequização e educação que possibilitou a instituição de um sistema simbólico, histórico e cultural que caracterizou a parte religiosa da colonização portuguesa na Amazônia, e onde ainda ocorre a festa do Sairé, como uma prática oriunda do trabalho dos jesuítas entre os índios Borari. O suporte teórico utilizado, além das primeiras cartas jesuíticas (século XVI), contei com as fontes produzidas no contexto do Grão-Pará (séculos XVII e XVIII), bem como referências bibliográficas que tratam do assunto e aquelas que refletem sobre o campo da História Cultural e da produção do simbólico e do imaginário. A pesquisa contou ainda com cinco intérpretes sociais, três mulheres e dois homens que fazem parte da festa do Sairé. Dessa forma, o trabalho procurou investigar a existência da educação em um espaço não escolar, que envolve aspectos culturais, religiosos e educativos na produção de saberes e práticas cotidianas que são transmitidos pela linguagem oral e que dão sentido e significado à vida das pessoas envolvidas e que identificam e demarcam culturalmente um espaço e um modo de vida particular que atende perfeitamente os anseios da linha de pesquisa *Saberes Culturais e Educação na Amazônia* do Programa de Pós-Graduação da UEPA. Nesse sentido, foi possível identificar alguns saberes inerentes ao Sairé: os saberes da ladainha, do *tarubá*, da música, da dança, o respeito aos mais velhos, a luta pela manutenção da tradição, o respeito aos ritos religiosos da festa: procissão, “beija fita”, levantamento e derrubada dos mastros, bem como a socialização dos valores mantidos e cultivados no ritual ao longo da história.

Palavras-chave: Educação Colonial. Jesuítas. Amazônia. Saberes. Sairé.

ABSTRACT

DAY, John Aluázio Piranha. *COLONIAL EDUCATION IN THE AMAZON: The pedagogy of the Jesuits and the invention of Sairé*. Dissertation (Master of Education) - Graduate Program in Education of the University of Pará, Belém, 2014.

This work had as main objective to analyze how to develop educational processes of construction and transmission of knowledge inherent in the party Sairé in the village of Alter do Chão - PA, understood as a cultural practice, educational and religious resulting from the conversion process of indigenous Christianity, particularly in the areas of settlements (XVII and XVIII centuries) where the Jesuit priests introduced elements of Catholicism to the rituals of the Indians as a means of catechizing them. The study was conducted from documentary, bibliographical and field research presents a qualitative approach, with the main phenomenology method. For critical assessment of the data used the Speech Analysis and other techniques that made possible the development and completion of this work. The methodological approach was chosen based on Ethnomethodology and the Historical Method, as well as Ethnographic elements, because of the social and historical character; research subjects: Indians, missionaries, settlers (the seventeenth and eighteenth centuries), and residents and community of village of Alter do Chão - Santarém - PA, all involved in some way, catechizing and education in the process that led to the establishment of a historical and cultural symbol system that characterized the religious part of Portuguese colonization in the Amazon, and which still the feast of Sairé occurs as a practice originated from the work of the Jesuits among the Indians Borari. The theoretical support, beyond the first Jesuit letters (XVI century), relied on sources produced in the context of Grão-Pará (XVII and XVIII) and references dealing with the subject and those who reflect on the field of history cultural and production of the symbolic and the imaginary. The survey also included five social performers, three women and two men who are part of the party Sairé. Thus, the study sought to investigate the existence of non-school education in a space that involves cultural, religious and educational aspects in the production of knowledge and daily practices that are transmitted by the oral language and that gives sense and meaning to the lives of people involved and that identify and demarcate cultural space and a particular way of life which perfectly meets the aspirations of Cultural research Education and Knowledge in Amazonia line program Graduate UEPA. Thus, it was possible to identify some inherent Sairé knowledge: the knowledge of the litany of tarubá, music, dance, respect for elders, the struggle for the maintenance of tradition, respect for religious rites Party: procession, "kiss ribbon" lifting and tipping of the masts, and the socialization of values maintained and grown in ritual throughout history.

Keywords: Colonial Education. Jesuits. Amazon. Knowledge. Sairé.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

IMAGEM – 1 Mapa de Localização de Santarém e Alter do Chão – PA.....	73
IMAGEM – 2 Vista aérea da cidade de do porto de Santarém – PA.....	74
FOTO – 1 Vista parcial da frente da vila de Alter do Chão – PA.....	75
FOTO – 2 O Sairé sendo conduzido pela Saraipora na procissão.....	77
FOTO – 3 Celebração da missa no barracão do Sairé.....	78
FOTO – 4 Mordomos conduzindo o mastro da praia para o barracão.....	80
FOTO – 5 A troneira conduzindo a Coroa do Divino Espírito Santo.....	81
FOTO – 6 O capitão e a bandeira do Divino Espírito Santo.....	82
FOTO – 7 Rua de acesso à vila de Alter do Chão – PA.....	84
FOTO – 8 Ônibus da empresa Borges – linha de Alter do Chão – PA.....	85
FOTO – 9 Senhora Maria Olívia – 69 anos.....	87
FOTO – 10 Senhora Lusía Lobato – 81 anos (primeira à esquerda).....	88
FOTO – 11 Senhor Vilésio Costa – 81 anos (Membro da ladainha).....	89
FOTO – 12 O jovem Osmar Oliveira – 21 anos (Grupo Espanta Cão).....	90
FOTO – 13 Senhora Terezinha Lobato – 80 anos.....	91
IMAGEM – 3 Tela de Benedito Calixto (1853-1927) – Anchieta e Nóbrega na cabana do chefe Pindobuçu.....	102
IMAGEM – 4 Catecismo Brasílico “Diálogo da Doutrina Cristã”.....	104
IMAGEM – 5 Tela de Benedito Calixto “Anchieta escrevendo poemas à Virgem Maria”, na praia de Iperoígue.....	108
IMAGEM – 6 Aldeia Missionária do século XVII – Zacarias Wagner.....	123
FOTO – 14 O Sairé inventado pelos padres jesuítas para converter os nativos.....	148
IMAGEM – 7 Mapa da Distribuição das danças do Sairé e Marabaixo.....	151
FOTO – 15 A busca do mastro das mulheres.....	169
FOTO – 16 As canoas acompanhando a retirada dos mastros.....	169
FOTO – 17 A Saraipora conduzindo o símbolo religioso do Sairé pelas ruas da vila no dia da busca dos mastros.....	170
FOTO – 18 Grupo Espanta Cão se apresentando no palco dos botos.....	171
FOTO – 19 O padre José Cortes na abertura da festa do Sairé/2013.....	181
FOTO – 20 As mordomas conduzindo o mastro para o barracão.....	182

FOTO – 21 O Grupo Espanta Cão acompanhando a procissão do Sairé durante a condução dos mastros para o barracão.....	183
FOTO – 22 Levantamento do mastro das mulheres.....	184
FOTO – 23 O grupo das ladainhas e das folias do Sairé.....	185
FOTO – 24 O ritual do “beija fita”	186

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Seção I – Motivação, problema, objetivos e perspectiva teórica	20
1.1. Motivação da Pesquisa.....	20
1.2. Problema e Objetivos da Pesquisa.....	32
1.3. A Perspectiva Teórica de Análise.....	40
Seção II – Percorso Metodológico	55
2.1. Métodos de Abordagem e procedimentos de Pesquisa.....	55
2.2. Tipos de Pesquisa.....	62
2.3. Técnicas de Pesquisa.....	65
2.4. Técnica de coleta de dados.....	67
2.4.1. Técnicas de Análise.....	70
2.5. O <i>lócus</i> da Pesquisa: Santarém e Alter do Chão - PA.....	73
2.5.1. A visita ao campo da Pesquisa: Alter do Chão – PA.....	82
2.5.2. Caminhos percorridos: um trabalho de Itinerância.....	83
2.5.3. Os sujeitos da Pesquisa.....	85
2.5.4. Perfil das Pessoas Entrevistadas.....	86
Seção III – O Projeto Evangelizador e Educacional dos Jesuítas	92
3.1. O trabalho dos jesuítas em terras brasileiras.....	92
3.2. Conquistar o mundo para a maior glória de Deus.....	96
3.3. A educação como instrumento de evangelização.....	103
3.4. As experiências dos jesuítas no Grão-Pará.....	111
3.5. O cotidiano nos aldeamentos jesuíticos na Amazônia.....	118
3.6. As fontes jesuíticas na Amazônia: Vieira, Bettendorff e Daniel.....	127
Seção IV – A Invenção do Sairé na Conquista Espiritual da Amazônia	136
4.1. Aspectos Religiosos e o trabalho dos jesuítas.....	136
4.2. O trabalho de Bettendorff na Aldeia dos Tapajós.....	138
4.3. Adaptação dos elementos cristãos aos rituais indígenas:	143
4.4. O Sairé em Alter do Chão: mudanças e permanências.....	155
4.5. A festa do Sairé como prática religiosa e cultural:	167
4.5.1. O ritual do Sairé.....	181
4.6. A educação e os saberes presentes na festa do Sairé.....	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
REFERÊNCIAS	197
APÊNDICES	207

INTRODUÇÃO

Eles entenderam muito cedo, que para chegar ao seu fim, não bastava pregar, confessar, catequizar, e que a educação da juventude era o verdadeiro instrumento de dominação das almas. Decidiram, portanto, apoderar-se delas.

Émile Durkheim, (1995, p. 219).

Confesso que o desejo de pesquisar sobre a pedagogia dos jesuítas no processo de catequização e educação dos nativos na Amazônia, séculos XVII e XVIII, foi algo bem recente na minha vida. Tudo começou a partir do processo de seleção de Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará - UEPA, no ano de 2011 e que ganhou maior expressão e sentido com minha aprovação para o referido curso em 2012. E mais ainda, por escolher como área de interesse a de Sociedade, Educação e História da Amazônia, na linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, na tentativa de analisar os saberes e práticas que perpassam pela festa do Sairé compreendida como uma prática cultural, educativa e religiosa resultante do processo de conversão dos indígenas ao cristianismo, em que os padres jesuítas introduziram elementos do catolicismo nos rituais dos índios como meio de catequizá-los.

Com base na literatura corrente acerca dessa temática, a busca pelo entendimento do significado material e simbólico da festa e da própria grafia do termo Sairé ou “Çairé” tem sido recorrente em trabalhos de estudiosos, pesquisadores e religiosos¹ que estiveram ou viveram na Amazônia desde os tempos coloniais até os dias atuais procurando fazer suas descrições, observações e interpretações sobre essa manifestação cultural e religiosa que fora forjada nos primeiros momentos de catequização dos nativos e que ao longo do tempo tem conseguido manter traços e memórias desses momentos iniciais em um processo de constante resignificação. Os primeiros registros do Sairé datam da segunda metade do século XVIII, embora sua existência remonte ao século XVII, período em que os jesuítas chegaram à região.

¹ Ver João Daniel. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (2004); João de São José e Queiroz. *Visitas Pastorais: Memórias* ({1762}, 1961); João Barbosa Rodrigues. *Poranduba Amazonense* (1890); José Veríssimo. *Cenas da Vida Amazônica* ({1896}, 2013); Henry Walter Bates. *Um naturalista no Rio Amazonas* (1979); Nunes Pereira. *O Sairé e o Marabaixo* (1989), Wilson Nogueira. *Festas Amazônicas* (2008), dentre outros.

Sobre a origem da grafia do termo Sairé, Nunes Pereira (1989) registra o trabalho do naturalista brasileiro João Barbosa Rodrigues (1890), que ao viajar pelo rio Tapajós, em 1873, assistiu a uma espécie de procissão, *‘instituída pelos jesuítas, a que davam o nome de çairé ou toriuá’*. E preocupado com esses vocábulos, escreve: *“Por mais que tenha procurado a origem ou etimologia da palavra çairé ainda não pude descobrir”*. Recorrendo a José Veríssimo, em *Cenas da Vida Amazônica* (1896), Nunes Pereira, observa que o autor escreveu: *“A palavra sairé parece significar coroa e a festa era dantes muito comum na Amazônia, em cujo seio ainda hoje é vulgar”*. Insistindo na busca o autor interpela mais uma vez Barbosa Rodrigues, na obra *Poranduba Amazonense* (1890), em que procura esclarecer o seguinte: *“A palavra çairé deriva-se de çai e iré (**SALVE! TU O DIZES**) ou saudação e turyua significa **ALEGRIA**”*. (NUNES PEREIRA, 1989, p. 17-18). [Grifos meus].

Debates a parte, o importante aqui é compreender que a festa e o termo Sairé² em sua essência visam expressar alegria, saudação, comemoração, manifestadas através da dança, do canto e da devoção. E foi isso que o Bispo Dom João de São José e Queiroz, quando esteve em Vila Franca, na região do rio Tapajós, no ano de 1762, vivencia e descreve como uma dança de acolhida acompanhada de um semicírculo ou meio arco de pau, comumente feito de cipó e recoberto de fitas coloridas a que chamavam de Sairé.

Veio uma dança de índias às portas das casas da residência em que estávamos, e ao seu modo dançaram muito honestamente, tendo cinco em fileira um semicírculo ou meio arco de pau; em que pegavam todas sustentando-o na base que do círculo inteiro seria o diâmetro, governando uma índia a dança, e sustentando com um listão preso ao mesmo arco, alargando-o ou recolhendo quando retrocediam ou quando ganhavam mais terreiro avançando com o dito arco, a que chamam sayré. Tudo isto ao som de um pequeno tambor que tocava um índio velho, e faziam uma representação ao vivo da inocência dos pastores em Belém: a isto se juntaram várias cantigas em língua tapuia, que primeiro cantava o índio, e repetiam as índias da mesma sorte e no mesmo idioma³.

² Adotei neste trabalho a expressão Sairé, que foi a primeira grafia utilizada pelo padre João Daniel, e que ainda é muito utilizada em Alter do Chão e em Santarém. Embora o termo Çairé, utilizado pela primeira vez pelo naturalista João Barbosa Rodrigues, seja utilizado principalmente nas agências de turismo e de propaganda. Em 2013 a Câmara Municipal de Santarém discutiu a aprovação de um projeto para que o termo Çairé fosse utilizado de maneira corrente, mas enfrentou algumas dificuldades para sua aprovação principalmente daqueles que defenderam que na Língua Portuguesa não se inicia palavra com o Ç (nota do autor).

³ QUEIROZ, Frei João de São José. *Visitas Pastorais: Memórias*. Ed. Melso, São Paulo: 1961.

Este é considerado um dos primeiros registros da festa do Sairé, em que o bispo da Diocese do Pará, em suas visitas pastorais à região a descreve como uma parte de reza e outra de dança (canto e danças em louvor à Santíssima Trindade). Descrição que também é feita pelo padre jesuíta João Daniel, em sua obra *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (2004), “*Constitui o Sairé em uma boa quantidade de meninos, todos em fileiras uns atrás dos outros com as mãos nos ombros dos que lhe ficam adiante, em três, quatro ou mais fileiras [...]*”. João Daniel, também descreve o Sairé como uma dança em torno de um meio arco, o qual em várias travessas está enfeitado com algodão, flores, e outras curiosidades. Na obra *Festas Amazônicas*, Nogueira (2008, p. 141), afirma que “*Os padres jesuítas transformaram a dança da criançada indígena em instrumento de aprendizagem do catolicismo, reinventando-a com elementos da cristandade*”.

Ainda que o Bispo em seu registro dê conta somente da participação das mulheres índias na dança e não das crianças, como registrou o padre João Daniel, a intenção dos jesuítas era de fato começar a catequese com a criançada como destacam Bittar e Ferreira Júnior (2000, p. 452) “*A princípio, a ação jesuítica centrou-se na catequese e na educação das crianças índias, procurando, por meio delas, atrair seus pais para os princípios cristãos*”, e acrescentam ainda mais os autores: “*As crianças foram objeto central da pedagogia jesuítica*”. É fato que os adultos também fizeram parte do processo de conversão, mas as dificuldades encontradas com estes eram bem maiores em razão do combate constante aos elementos centrais da cultura indígena pelos padres como a antropofagia, a nudez, a poligamia e o nomadismo.

O padre jesuíta Manoel da Nóbrega, primeiro provincial do Brasil, no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, redigido em 1557, usara uma linguagem dura para demonstrar o quanto era difícil o trabalho de conversão com os adultos: “*Por demais é trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem aventura sabem desejar; pregar a estes é pregar em deserto a pedras*” (apud DOS SANTOS, 1992, p. 112). Hoje na dança do Sairé a predominância é dos adultos, e não há preferência, participam homens e mulheres e o número de crianças é reduzido.

A utilização da dança nas suas mais variadas formas foi adotada pelos jesuítas como um recurso pedagógico no exercício da catequese junto aos nativos.

O uso desse recurso assim como do teatro, do canto e da música sempre fez parte dos ensinamentos da Companhia de Jesus, desde os primeiros contatos com os índios no Brasil. A estratégia era aproximar os ensinamentos cristãos às festas e rituais indígenas o que na visão dos religiosos facilitaria o processo de aprendizagem dos preceitos religiosos e educativos. Isto é, aproximar a catequese à dança dos xamãs, aos ritos de passagem, às festas para celebrar a vida e a morte, o plantio e a colheita, a guerra e a paz, e assim, obter bons resultados, em especial, com as crianças. “*Ensinava-se a cantar e tocar instrumentos, também como forma de aprender a doutrina e os bons costumes*”. (CHAMBOULEYRON, 2013, p. 64).

Na Amazônia esse procedimento não fora diferente. Os índios da região, segundo os relatos desde os primeiros viajantes, realizavam suas festas tribais para celebrar suas conquistas e vitórias, momento em que bebiam, dançavam e comiam como forma de manter a coesão social do grupo e o fortalecimento dos laços com a natureza e com os entes sagrados. Em suas crônicas relata o padre João Felipe Bettendorff (1999, p. 193), “*Tinham os tapajós um terreiro mui limpo pelo mato [a]dentro, que chamavam Terreiro do Diabo, porque iam fazer ali suas beberrias e danças [...]*”. Barbosa Rodrigues (1890) assiste a uma dança dos Mundurucus e assim registra:

Depois de uma grande caçada fazem grandes danças, em que arremedam a voz dos animais que festejam. Nessas ocasiões não se servem do vestuário de penas, mas sim de um especial. Pintam-se todos com o **sêrá**, ornã a cabeça com o **aquiri**, que é um enfeite, que prendem nos cabelos e conservam no alto da cabeça, levanta daí um penacho de penas e cai para os lábios um tecido de folíolos de **muruty**, que se assemelham na forma a uma grande espiga de milho⁴. [Grifos meus].

Um fato interessante a ser observado na festa do Sairé é que diferente de outras festas religiosas, tão populares na Amazônia e no Brasil, normalmente conhecidas como festas de santo ou com maior destaque, no lugar ou na comunidade, a festa do santo padroeiro, como a Festa de Nazaré em Belém ou da Conceição em Santarém, que também são festas que se originaram do processo de catequizaçã das diferentes ordens religiosas que trabalharam na Amazônia, no Sairé não existe um lugar de destaque para o santo. O que existe é um semicírculo ou meio arco de pau ou ferro, enfeitado com pequenas cruces em suas

⁴ Ver RODRIGUES, João Barbosa. *Poranduba Amazonenese* (1890), Typ. de G. Leuzinger & Filhos, In: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, <http://biblio.etnolinguistica.org>.

extremidades que representam as três pessoas da Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), em torno do qual os componentes da festa cantam e dançam em louvor ao Divino Espírito Santo, no ato representado por uma Coroa.

Mas, ainda que o Sairé não se configure como uma festa de santo, consta nos registros dos estudiosos que a festa sempre esteve vinculada aos festejos de São João, São Pedro, São Jorge, Nossa Senhora da Saúde e São Tomé. Este último por mera conveniência, em função da semelhança fonética como o Sumé, herói cultuado por diferentes etnias na América (NOGUEIRA, 2008). Na vila de Alter do Chão – PA, a festa do Sairé tem uma grande vinculação com a festa de Nossa Senhora da Saúde, santa padroeira da vila, expressando características particulares da região, e onde não há dúvida quanto à existência de conhecimentos e saberes inerentes à prática religiosa local que perpetua uma tradição cultural e educativa secular do povo Borari.

Como necessidade de delimitação do tempo e do espaço para uma melhor compreensão da pesquisa, o trabalho está restrito ao período colonial, e em especial, ao tempo em que os jesuítas permaneceram na região, com destaque para o espaço do Grão-Pará (1653 a 1759) como força exponencial do processo do trabalho missionário na Amazônia, antes de serem expulsos pelo ministro de Portugal Sebastião José de Carvalho e Melo – o conde de Oeiras e Marquês de Pombal, que assumira a Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, no reinado de Dom José I (1750-1777), fazendo uma relação com o momento atual, na perspectiva de olhar a manifestação do Sairé como uma prática viva resultante do processo de catequização dos nativos na região, embora com as devidas alterações.

E sendo a Amazônia uma ampla região, que abrange vários estados da federação brasileira e espaços de outros países que lhe fazem fronteira, delimitei meu trabalho ao que hoje se configura como estado do Pará e mais precisamente ao município de Santarém, situado na parte Oeste do estado, região do Baixo Amazonas, onde fora estabelecida a Missão dos Tapajós, incluindo na pesquisa a área da vila de Alter do Chão, lugar que até o século XVII constituía a aldeia dos índios Borari, uma das tribos que compunham a nação dos *tapaius*, mais tarde tapajós, e onde ainda ocorre uma das práticas culturais e religiosa forjadas no processo de conversão dos indígenas ao cristianismo pelos padres jesuítas como acima mencionada, a – festa do Sairé -, em que procurei investigar as permanências

e rupturas culturais na realização deste evento, que apresenta marcantes características sagradas e profanas, em um movimento de constante reinvenção ou ressignificação desde os tempos coloniais.

A escolha da região se justifica em razão de ter sido Santarém uma das áreas trabalhadas pelos missionários da Companhia de Jesus no processo de catequização e educação dos indígenas, tendo neste caso, a emblemática presença do padre João Felipe Bettendorff na região, a partir da designação do então superior da Missão do Maranhão – que englobava todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará -, o padre Antônio Vieira (1653-1661), que ordenara a saída do referido missionário de Belém rumo à área que atualmente denomina-se de Baixo Amazonas, mais precisamente à foz do rio Tapajós no ano de 1661, em companhia do irmão leigo Sebastião Teixeira, para juntos darem início aos trabalhos de catequese e educacional junto aos índios da aldeia dos Tapajós e adjacências. E por ser também a única região onde o Sairé ainda se faz presente.

Cabe destacar que a educação trabalhada pelos missionários no cotidiano dos aldeamentos se caracterizava como uma educação informal de caráter elementar voltada especificamente para a catequese (a escola do bê-á-bá) sem maiores preocupações com a continuidade dos estudos. Esta será então a educação analisada neste trabalho, sem, no entanto, tirar o mérito dos jesuítas do trabalho e empenho na construção de casas, colégios e seminários para a formação dos filhos das elites que emergiam nas principais cidades da colônia como acontecera na Bahia, Pernambuco, São Paulo, Maranhão e em Belém com a fundação do Colégio Santo Alexandre onde a centralidade era o ensino e não a catequese tal como já ocorria nos colégios e universidades da Europa. Herança pedagógica que vai constituir o início da história da educação brasileira, quando se trata de educação escolar.

Destacar ainda, que a educação antes mesmo da chegada dos europeus já fazia parte da vida cotidiana dos nativos, nas mais variadas atividades. E dentre elas, na dança, como um elemento de transmissão de saberes e valores da vida cotidiana de cada grupo, em que símbolos e significados eram transmitidos pelos mais velhos aos mais novos através da observação e da repetição. Atividade que será adotada pedagogicamente e/ou estrategicamente pelos jesuítas para a inserção/imposição de valores, símbolos e significados do cristianismo a uma nova

cultura, em face principalmente das dificuldades que encontravam para realizar os trabalhos da catequese com os indígenas.

Nessa perspectiva, a pesquisa trabalhou na busca de compreender o encontro de dois projetos pedagógicos completamente antagônicos, que ao se inter cruzarem, criam novas significações sociais e novos símbolos sem, no entanto, perderam por completo seus elementos característicos. Assim, no Sairé, estão presentes elementos que caracterizam o cristianismo como a cruz e os princípios que simbolizam a Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), mas na base dessa manifestação está a dança, característica fundamental adotada dos indígenas para o exercício da conversão e da catequese. É bom lembrar que embora essa prática demonstre certa *cooperação* entre as partes – índios e missionários -, não se deve esquecer que o trabalho dos jesuítas na conversão dos indígenas também foi marcado por lutas, conflitos e sangue, não somente pela disputa acerca da mão de obra indígena entre colonos e religiosos, mas também pelo combate aos *maus costumes*, como a poligamia, por exemplo, já acima referendada.

Compreender como ocorreu esse processo talvez seja a chave para entender como as experiências e os conhecimentos do Sairé em relação a suas práticas religiosas e educativas foram e são produzidos e transmitidos no contexto social da região e assim compreender ainda como essa manifestação cultural se perpetua até os dias atuais, mesmo sofrendo as pressões das novas tecnologias e de novas exigências de produção e consumo do sistema capitalista, em que cada vez mais os bens materiais e simbólicos são demandados pelas necessidades mercadológicas. Além disso, entender o Sairé como uma forma de expressão cultural que favorece a coesão social e o fortalecimento de uma identidade cultural.

Pensando dessa forma, não há como não concordar com Brandão (2002, p. 24), quando afirma que “*Antes de mais nada viver uma cultura é conviver com e dentro de um tecido de que somos e criamos, ao mesmo tempo, os fios, o pano, as cores, o desenho do bordado e o tecelão*”. Assim, não há como duvidar que na configuração cultural e social do Sairé o tecido e as cores, bem como o bordado e o tecelão, se perpetuam por mais de trezentos anos na pequena e aconchegante vila de Alter do Chão - PA, ao considerar que em todos os outros lugares da Amazônia essa manifestação cultural praticamente desapareceu.

O trabalho está estruturado em quatro seções bem definidas, além de contar com a introdução, as considerações finais, referências e apêndices. Na primeira seção há uma abordagem sobre a motivação, o problema, os objetivos e a perspectiva teórica; a segunda trata do percurso metodológico; a terceira apresenta o projeto evangelizador e educacional dos jesuítas; e, por fim, a quarta e última seção trazendo a invenção do Sairé na conquista espiritual da Amazônia.

Seção I – Motivação, problema, objetivos e perspectiva teórica

1.1. Motivação da Pesquisa

A motivação deste trabalho não contou com uma referência anterior de estudo ou pesquisa nessa direção. Pois como pedagogo e historiador, trilhei outros caminhos até chegar ao mestrado. Na graduação em Pedagogia pesquisei sobre a prática do professor na Educação de Jovens e Adultos, tentando problematizar se a EJA⁵ se configura como um registro de atrasos ou como construção de novos sonhos. Na graduação em História trabalhei com o processo de imigração e colonização na Amazônia, tentando compreender a entrada de italianos na região, e especificamente, o estabelecimento de Francesco Miléo às margens do rio Curuá – no Baixo Amazonas - na primeira metade do século XX.

O que muito me motivou em buscar a compreensão do trabalho dos missionários, e em específico, da pedagogia dos jesuítas no processo de catequização e educação dos nativos na região foi tentar melhor entender a história de Curuá⁶, pois sentia uma necessidade muito grande de informações acerca dessa questão para realizar meu trabalho como professor de História em uma escola da rede municipal pela falta de conteúdos a respeito dos primeiros habitantes do lugar.

O que sei até o momento é que uma povoação fora fundada pelos padres Capuchos da Piedade, por volta de 1694 e que aí estabeleceram a Missão Baré ou Abaré, com os índios aldeados de mesma denominação, à margem direita, do rio que tem o mesmo nome do município, próximo de sua foz. Este fato contribuiu para que eu mergulhasse no estudo da atuação dos jesuítas na Amazônia, em busca de conhecer a história da região, sua cultura, formação étnica e principalmente os saberes e conhecimentos inerentes às populações, construídos a partir da chegada dos missionários religiosos na região, na interação com os índios no processo de conversão ao cristianismo. Parece contraditória a escolha, mas acredito que terei

⁵ EJA: Educação de Jovens e Adultos – modalidade de ensino para aqueles que têm idade de 15 anos e mais e que não concluíram seus estudos na idade própria, isto é, de 7 a 14 anos, de acordo com a legislação brasileira como a Constituição Federal de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB 9394/96.

⁶ Curuá foi elevada à categoria de município em 28 de Dezembro de 1995, através da Lei Estadual nº 5.924/95. Está localizada à margem esquerda do Rio Amazonas e à margem direita do rio Curuá. Anterior a esse período Curuá havia sido elevada à categoria de Vila em 15 de Agosto de 1900. Hoje compõe um dos 144 municípios do Estado do Pará e vive basicamente dos recursos oriundos do Governo Federal. Sua população total está em torno de 15 mil habitantes.

mais elementos, para depois da pesquisa com os jesuítas, melhor entender a história da Missão Baré e o trabalho de outras ordens que atuaram na região.

Acredito nessa possibilidade por entender que a Companhia de Jesus não fora a única ordem religiosa a trabalhar no processo de catequese e educação dos índios na Amazônia, embora como abordado neste trabalho, tenha sido ela a que mais se destacou nesse processo, mesmo que as outras ordens também tenham desempenhado suas funções na região como os Mercedários, os Carmelitas, os Capuchos da Piedade e os Franciscanos da ordem de Santo Antônio. E no caso específico do Curuá, procurar entender a vinda e o trabalho dos franciscanos Capuchos da Piedade que chegaram nesse lugar no ano de 1694. Trabalho que continuarei a fazer após a pesquisa com os jesuítas na região. Acredito nisso!

Durante o processo de seleção do mestrado e mais precisamente no momento de elaboração do projeto de pesquisa além das buscas que fiz na Internet sobre a Companhia de Jesus e o trabalho dos jesuítas na Amazônia, entrei em contato com o trabalho da Professora Denise Simões Rodrigues, sobre sua tese de doutoramento que deu origem a obra *Revolução Cabana e Construção da Identidade Amazônida* (2009), na qual apresenta na segunda parte do livro uma fervorosa discussão acerca do trabalho dos jesuítas na Amazônia e a relação destes com os colonos e autoridades no que diz respeito à questão indígena na região.

Com essa ideia inicial que possibilitou minha entrada no mestrado e a partir dos primeiros contatos com minha orientadora, esta me sugeriu que pensasse na ideia de trabalhar a pedagogia dos jesuítas a partir da análise da festa do Sairé. Uma tradição que ocorre na Amazônia por mais de trezentos anos na vila de Alter do Chão no município de Santarém, no oeste do Estado do Pará, região do Baixo Amazonas, às margens do rio Tapajós. Acatei a ideia e comecei a partir de então buscar informações sobre essa manifestação cultural e religiosa, forjada no contexto do trabalho pedagógico e catequético dos jesuítas, no espaço dos aldeamentos conforme apresento neste estudo.

Dessa forma, pesquisar sobre o trabalho dos jesuítas na Amazônia, e mais precisamente sobre a festa do Sairé, passou a ser um ato desafiador e ao mesmo tempo gratificante para quem nasceu e vive na região como eu, entre as experiências oriundas tanto da pedagogia dos jesuítas no processo de catequese, quanto das práticas culturais vividas pelos nativos e que ainda perpassam a vida dos sujeitos amazônicos, os caboclos, ou como são regionalmente chamados “cabocos”.

Tenho clareza de que, como pesquisador preciso distanciar-me dessas experiências, para à luz dos conceitos da História Cultural e com base nos relatos, crônicas, cartas, documentos de governo, do referencial teórico-metodológico e das entrevistas poder identificar, descrever e analisar de forma crítica a festa do Sairé e observar a existência de saberes, práticas educativas e religiosas construídas no processo de conversão dos nativos no contexto dos aldeamentos e que ainda perpassam a vida de homens, mulheres e crianças da Amazônia como aquelas da vila de Alter do Chão - PA.

A forma crítica de análise também procurou dar ênfase à participação ativa dos indígenas nesse processo, que comumente na historiografia tendem a aparecer como objetos ou sombra dos acontecimentos, e não raro como ingênuos, tolos, ou até mesmo como *tábulas rasas*, como registrou o padre Fernão Cardim em carta de 1583, citado por Eugênio dos Santos (1992, p. 113), “*Depois de cristãos têm algumas coisas notáveis e a primeira é que são tão quanto tábula rasa para se lhes imprimir todo o bem*”. A observação de Cardim e o otimismo não levaram em conta os conhecimentos e os saberes da cultura indígena, negando-os e/ou ignorando-os, a partir de um olhar etnocêntrico de mundo.

Diante de me ver envolvido na temática sobre o trabalho dos jesuítas na região após a entrada no curso de mestrado em 2012, e principalmente a partir leitura do trabalho da Professora Denise Simões Rodrigues, já acima citado, entrei em contato também com as ideias do filósofo Cornelius Castoriadis sobre a “*fabricação social*”⁷ de um novo indivíduo, e principalmente sobre a produção de novas significações socioculturais e imaginárias, em sua obra *A Instituição Imaginária da Sociedade*, (1982), e neste caso, a fabricação social de indivíduos (os nativos) para se tornarem tementes a Deus e fiéis ao rei de Portugal, ideia defendida com fervor pelos religiosos jesuítas que tinham a missão de difundir a Fé da Igreja Católica e contribuir para a efetiva conquista de novos territórios. Com essa experiência passei cada vez mais a ter certeza de que realmente era sobre essa temática que eu deveria pesquisar.

⁷ O uso da expressão fabricação social dos indivíduos tem como suporte teórico as ideias de Castoriadis (1982, p. 302): a “fabricação” dos indivíduos pela sociedade, a imposição aos sujeitos somato-psíquicos, ao longo de sua socialização, do *legein*, mas também de todas as atitudes, posturas, gestos, práticas, comportamentos, habilidades codificáveis é, evidentemente um *teukhein*, mediante o qual a sociedade faz serem estes sujeitos como indivíduos sociais, a partir dos dados somato-psíquicos, de maneira apropriada à vida nesta sociedade e com vistas ao lugar que nela ocuparão graças a isso, os indivíduos sociais são feitos, enquanto valendo como indivíduos e valendo para tal “papéis”, “funções”, “lugares” sociais.

Somado à busca das fontes e referências acerca da pedagogia dos jesuítas fiz um breve levantamento do que já havia sido estudado/pesquisado sobre o Sairé, na vila de Alter do Chão, nos últimos anos, para não incorrer no erro de repetir o que já haviam pesquisado. Deste levantamento identifiquei a obra de Wilson Nogueira *Festas Amazônicas: boi-bumbá, ciranda e sairé* (2008); uma tese de doutorado de Maria do Socorro de Farias Santiago, intitulada *Pelos caminhos do Sairé – um estudo de aproveitamento da cultura popular do teatro*, defendida em 1996 na USP; um trabalho de conclusão de curso – TCC de A. M. A. Sousa, *Do Sairé ao Çairé: a trajetória de uma manifestação folclórica*, defendido em 1997, pela UFPA, campus de Santarém; uma obra de Edilberto Ferreira, *O Berço do Çairé*, (2008), e um artigo das autoras Cláudia Laurido Figueira e Daniela Rebelo Blanco, *Uma manifestação cultural em Santarém Pará Sairé: rito, festa e poder – 1996 – 2004*, publicado em 2007 pela Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima.

Mesmo com as atividades do mestrado, ainda no primeiro semestre do curso, participei do VIII Encontro Regional de História da ANPUH seção Pará, realizado pela Universidade Federal do Pará, que trabalhou com o tema: *Sociabilidades e Diversidades na Amazônia*. Nesse evento além da cerimônia de abertura e das palestras participei do minicurso *O Cotidiano nos Aldeamentos Jesuíticos na Amazônia Portuguesa (séculos XVIII e XIX)*, organizado e ministrado pelo Prof. Dr. Karl Arenz, e cada vez mais então fui me envolvendo com o tema em questão.

Na disciplina Pesquisa Educacional, produzi como exigência da avaliação final, a construção teórica do meu objeto de pesquisa, ampliando o meu entendimento acerca do trabalho dos jesuítas na Amazônia. Por conta desse envolvimento, no segundo semestre do curso escrevi meu primeiro artigo sobre a temática em estudo com o mesmo título inicial do meu projeto de pesquisa: *Educação Colonial na Amazônia: O legado dos jesuítas na construção sociocultural da região*. Inscrevi-o no 11º Seminário Nacional de Políticas Educacionais e Currículo, realizado pela Universidade Federal do Pará - UFPA, em que obtive aprovação e apresentei em forma de pôster.

Ainda no segundo semestre por conta das disciplinas Política Cultural e Educação na Amazônia e Cultura, Saberes e Imaginário na Educação Amazônica, produzi meu segundo artigo intitulado *Saberes Culturais e Práticas Educativas na Construção Sociocultural da Amazônia: um diálogo entre cultura e educação*. Este

artigo foi inscrito e aprovado para o XI Congresso Nacional de Educação – EDUCERE. 2013, organizado pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC/PR. Com o mesmo entusiasmo escrevi meu terceiro artigo para o XXI Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste – EPENN/2013, com o título, *Educação Jesuítica no Grão-Pará: atuação dos missionários na catequização e civilização dos nativos*, organizado e aprovado pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE.

Além destes escrevi ainda, meu quarto artigo com o título *A Força da Memória e do Imaginário na Construção da Identidade Sociocultural Amazônica: do passado ao presente*, inscrito e aprovado no II Festival de Cultura, Identidade e Memória Amazônica - FECIMA, realizado em Óbidos pela Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, como fruto principalmente da disciplina Cultura, Saberes e Imaginário na Educação Amazônica. Mas foi principalmente na disciplina Fundamentos Históricos e Filosóficos da Educação Brasileira que ampliei meu universo não somente sobre o processo de construção do campo educacional brasileiro como melhor pude me situar em relação aos trabalhos dos jesuítas no processo de educação e catequização dos indígenas. E principalmente melhor compreender o campo de estudo da História Cultural e com isso percebi que o trabalho fora ganhando maior consistência teórica e metodológica.

Além dos artigos acima referendados no primeiro semestre de 2014, produzi mais um trabalho, desta vez para o 5º Encontro Internacional de História Colonial, que trouxe como tema Cultura, Escravidão e Poder na Expansão Ultramarina, com o título *“Lutas e Negócios no Maranhão e Grão-Pará: Jesuítas, Moradores e a Liberdade dos Indígenas na Amazônia Colonial”*. O encontro ocorreu em agosto de 2014 em Maceió na Universidade Federal de Alagoas.

Assim, apoiando-me nas concepções da História Cultural e nos estudos do cotidiano das práticas evangelizadoras e educativas dos missionários e dos saberes e práticas educativas dos indígenas procurei analisar os resultados ainda hoje localizáveis desse processo de catequização e educação, em especial no espaço dos aldeamentos, e a relação deste trabalho com as questões políticas, econômicas, sociais e culturais emanadas da Europa e em especial da Coroa portuguesa e sua empresa colonizadora, no processo de conquista e de exploração da região.

Para obter resultados confiáveis foi meu intento compreender a Companhia de Jesus como uma instituição que se configurou como uma Ordem de longa tradição no campo religioso e educacional e que fora, desde a sua fundação em 1534, se estabelecendo de acordo com a conjuntura política, econômica e cultural de cada época, tanto da Europa como também no Brasil, onde desde a chegada dos primeiros jesuítas em 1549 e, no Pará, de forma contínua, a partir de 1653, até a expulsão destes pelo Marquês de Pombal no ano de 1759 da região, desempenharam o papel de religiosos, educadores, articuladores políticos, e não somente “*defensores dos índios*”, mas também favoráveis ao trabalho forçado junto aos colonos. Estabelecendo diretamente a conquista espiritual aos interesses da conquista de novas terras e de novas riquezas.

Compreender também a participação dos índios nesse processo, não somente como meros espectadores, mas como protagonistas. Como sujeitos que embora acuados diante das imposições dos colonos e dos missionários, também criaram suas estratégias de sobrevivência e formas de garantir os saberes e conhecimentos que por centenas de anos foram cultivados pelos seus antepassados e que com a chegada dos colonizadores começaram a ser ameaçados e muitos modificados, mas não extintos por completo.

Assim, analisar o trabalho dos jesuítas e as estratégias indígenas a partir de um olhar da História Cultural requereu-me primeiro compreendê-los no contexto das mudanças ocorridas na sociedade contemporânea na virada do século XIX para o XX. Peter Burke na obra *O que é História Cultural?* (2008), afirma que esta pergunta fora formulada há mais de um século pelo historiador alemão Karl Lamprecht, em 1897, e que até hoje a questão ainda não obteve uma resposta satisfatória.

Para o autor a obra tem por finalidade explicar a redescoberta, a partir da década de 1970, de um modo peculiar de compreender a história, isto é, na sua concepção a emergência dos aspectos culturais do comportamento humano como centro privilegiado de conhecimento histórico vincula-se ao que ele chama de “*virada cultural*”, uma guinada sofrida pelos estudos históricos, abandonando um esquema teórico generalizante (como os conceitos de classes sociais e civilização) e movendo-se em direção aos valores de grupos particulares, em locais e períodos específicos, como aqueles que compunham os grupos indígenas da Amazônia, por exemplo, nos séculos XVII e XVIII, e mais, os impactos desse processo na

atualidade na busca de se construir uma sociedade em que *os diferentes, os outros* “sejam todos iguais”⁸.

Burke (2008) destaca que a virada cultural, teve como um dos seus grandes achados a descoberta do povo, trazendo para o seio da História Cultural o debate sobre “*cultura popular*”, e os estudos sobre os sentimentos e as sensibilidades, incluindo a cultura cotidiana, como costumes, valores e modos de vida, fugindo dessa forma, dos temas políticos e econômicos até então predominantes nas análises dos historiadores. Nesse contexto, começaram a surgir temas até então impensáveis no campo da história como: “*história da longevidade*”, “*história do pênis*”, “*história do arame farpado*” e “*história da masturbação*”, e aqueles referentes às práticas educativas no que tange à história da educação e mais precisamente da educação não escolar, embora estes ainda se apresentem de forma tímida no campo da pesquisa, como observa Thaís Nívia de Lima e Fonseca, em seu trabalho *História e historiografia da educação no Brasil* (2003, p. 69):

[...] é necessário ampliar os horizontes para outras dimensões desse processo que não incluem, necessariamente, a chamada escolarização formal. Trata-se de considerar processos educativos mais amplos que, realizados intencionalmente ou não, implicavam no estabelecimento de relações nas quais alguma forma de saber circulava e era apropriada.

Brandão (2006, p. 17), discutindo sobre educação popular como saber da comunidade, afirma que “*é preciso recuar longe, para conhecermos como o saber terá emergido à vida e, circulando entre tipos de pessoas, terá diferenciado uma região de si mesmo como educação*”. Em outro estudo Brandão reflete a partir do olhar da antropologia e até mesmo de uma história da educação e conclui que “*toda a educação é cultura*”, isto é, analisa a educação como cultura, numa perspectiva de passagem do “*cotidiano da escola para a educação do cotidiano*”, e propõe ainda:

[...] o abrir as portas da escola e sair a buscar compreender os mundos circunvizinhos, antagônicos, próximos e remotos onde estão, onde vivem e convivem com suas culturas do cotidiano os próprios personagens da vida escolar. Significaria trazer para o campo da educação todas as interligações possíveis com todos os outros eixos internos e exteriores das experiências

⁸ No prefácio da obra *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação* (1997), Anita Novinsky nos alerta de que o desafio da América em moldar um novo homem é um fardo pesado, que implica uma comunhão de esforços em prol da educação, de uma orientação humanística, onde o valor supremo já não seja salvar as almas, mas, como diz Leopoldo Zea, salvar o homem que vive e morre. E na Amazônia esse desafio passa pelo crivo do respeito, da sensibilidade e da igualdade.

sociais e simbólicas da vida da pessoa, da sociedade e da cultura. Significaria, um re-centrar da educação. (BRANDÃO, 2002, p. 156-7).

Na disciplina Seminário de Pesquisa tive a oportunidade de organizar os caminhos metodológicos a serem trilhados no decorrer da pesquisa. Como cada aluno apresentava sua perspectiva metodológica, acompanhada das categorias de análise e algumas fontes, destaquei a necessidade de buscar em arquivos públicos fontes primárias como crônicas, cartas, regulamentos, correspondências entre os governos, que pudessem dar suporte ao entendimento da atuação dos jesuítas na Amazônia colonial. Procurei também evidenciar a presença de alguns autores como Michel de Certeau na obra *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer* (2012), na qual procura destacar a importância do homem ordinário, aquele que está fora do elenco dos grandes homens, dos eventos políticos e econômicos, mas que rompe os limites da imposição e cria suas “táticas”, suas “maneiras de fazer” como forma de sobrevivência, e assim, com base nessa obra analisar as formas de resistências e usos, adotados pelos nativos diante do trabalho dos jesuítas nos aldeamentos.

Além de Certeau procurei explorar outras obras que permitiram esse olhar a partir da História Cultural, Burke (2010), E.P. Thompson (2011), Bosi (1992), Elias (2011), Bloch (2001) e (Pesavento, 2012) dentre outros, bem como aqueles que tratam da atuação dos jesuítas no contexto do Novo Mundo e das práticas e saberes dos diferentes grupos indígenas que habitavam a região antes da chegada dos europeus. Bettendorff (1999), João Daniel (2004), Queiroz (1961), Barbosa Rodrigues (1890), Nunes Pereira (1989), Vainfas (1995), Nogueira (2008) e outros, que me possibilitaram uma reflexão contextualizada sobre os saberes e as práticas culturais dos nativos como a dança dos xamãs, os rituais, as festas e o trabalho dos religiosos no processo de conversão dos índios ao cristianismo.

E ainda, como anteriormente citada, a obra de Cornelius Castoridis *A Instituição Imaginária da Sociedade* (1982), para analisar a intenção da pedagogia dos jesuítas no processo de “fabricação” de um novo indivíduo, o nativo catequizado e educado, a partir da formação de novas significações socioculturais e imaginárias em que este se tornasse temente a Deus e fiel ao rei de Portugal. Bem como o destaque para a pesquisa de campo realizada na cidade de Santarém e mais precisamente na vila de Alter do Chão – PA, para verificar “*in loco*”, a existência de saberes e práticas culturais construídas entre índios e missionários no passado

colonial na sociedade amazônica paraense, como os que constituem a festa do Sairé, levando em conta o processo histórico e suas alterações.

Esta verificação empírica teve como base os pressupostos que fundamentam a linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, os quais permitem não apenas dialogar acerca dos saberes e práticas do cotidiano, como também identificar a manifestação desses saberes tanto nas representações simbólicas quanto nos aspectos da vida material, como tem feito, por exemplo, o Núcleo de Educação Paulo Freire da Universidade do Estado do Pará, com projetos de Educação Popular com jovens, adultos e idosos em algumas comunidades ribeirinhas⁹ da Amazônia paraense:

A ação educativa que o Grupo de Estudo e Trabalho em Educação Popular do NEP desenvolve com essa população rural ribeirinha de jovens, adultos e idosos, possibilita a convivência, em suas práticas pedagógicas, com os saberes, imaginários e representações que possuem sobre a sua prática social cotidiana na região. Exemplo disso são os conhecimentos que eles têm sobre as ervas da floresta; sobre as lendas, costumes e crenças que permeiam o imaginário social. Considerando que os saberes, imaginários e representações são elaborados pelos alfabetizados em suas práticas cotidianas do trabalho no campo, atividades culturais, religiosas e educacionais, entre outras. (OLIVEIRA, 2008, p. 11).

Seguindo as experiências do NEP e com base nos princípios que norteiam a História Cultural, a preocupação foi analisar a festa do Sairé como uma prática cultural e educativa, nas suas diversas dimensões – religiosa, social, cultural, histórica -, que ainda dão sentido e significado para muitas práticas cotidianas da vila de Alter do Chão. Burke (2008), fazendo uma análise sobre o estudo histórico das práticas destaca que o conceito é um dos paradigmas da Nova História Cultural – NHC, e cita alguns exemplos como a história das práticas religiosas e não da teologia, a história da fala e não da linguagem, a história do experimento e não da teoria científica.

Para ampliar sua análise o autor cita exemplos de estudiosos como Norbert Elias, com a história das maneiras à mesa, trabalhada em sua obra *O processo civilizador* (1939). Pierre Bourdieu sobre a distinção na história do consumo, na obra

⁹ As comunidades ribeirinhas que fizeram parte do trabalho de pesquisa do NEP sobre saberes, imaginários e representações presentes nas práticas sociais cotidianas de jovens, adultos e idosos, estão localizadas no município de São Domingos do Capim, na região nordeste do Estado do Pará e são elas: Nossa Senhora de Nazaré; Perpétuo Socorro do Araninga; São José do “S”; São Bento; São Benedito; Santa Rita de Pirateua e Santíssima Trindade.

O *poder simbólico* (1989) e Michel Foucault sobre as práticas para reforçar a obediência e a disciplina, em *Vigiar e Punir* (1979).

Na Amazônia, as práticas religiosas e educativas adotadas pelos jesuítas, não diferente do que realizavam em outras partes do mundo, visavam fundamentalmente seduzir, convencer e converter os nativos ao cristianismo, combatendo de maneira veemente os valores culturais como a antropofagia, a poligamia, a pajelança e a nudez para torná-los não somente cristãos, mas principalmente dóceis aos diferentes serviços da Igreja e da empresa colonizadora. No plano de colonização proposto pelo padre jesuíta Manuel da Nóbrega, primeiro provincial do Brasil (1553-1559), preocupado em combater os costumes dos indígenas escreve: *“Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criatura que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural”*.

Na prática nem sempre acontecia como previam os padres da Companhia de Jesus. Os índios se ressentiam, resistiam e criavam suas *“táticas”* frente aos novos padrões culturais, fugindo, dissimulando e até mesmo morrendo ante as imposições. Diante dessas situações os padres adotaram estratégias de trabalho como a invenção do Sairé que permitiam a introdução de elementos do cristianismo às manifestações indígenas como na dança. Nunes Pereira (1989, pp. 20-21) afirma que desde o padre João Daniel, isto é, desde a segunda metade do século XVII, se ofereceu aos estudiosos uma caracterização, mais ou menos acorde, do Sairé. Chamaram assim, primitivamente, ao instrumento (estandarte, lábaro, pendão?) que se levava a frente de uma procissão dançada, como outras ainda são realizadas na Bélgica¹⁰, diz o autor.

Da característica inicial de procissão dançada o Sairé se estendeu a toda à festa, na qual, empunhado, primeiro por meninos e meninas, a seguir por moçoilas e, finalmente, por velhas, aquele instrumento era levado à igreja e a casas particulares, seguido do povo, em fila indiana ou aos grupos, à frente de uma procissão. O autor afirma que na precisão e pitoresco de sua linguagem o missionário jesuíta, padre João Daniel, assim descreve o ato religioso, a dança e o instrumento ou estandarte:

¹⁰ Nunes Pereira (1989, p. 20 e 21), traz à lembrança a seguinte informação: A D. Boaventura Barbier, walon de origem, como missionário da ordem de S. Bento que atuou longos anos em toda região do Rio Branco, então pertencente ao Estado do Amazonas, devemos informações pessoais sobre procissões na Bélgica. Algumas datam da Idade Média e evocam fatos ligados à história do catolicismo e à própria pátria dos belgas.

Os menores meninos e meninas têm sua dança particular, a que chamam sairé, em que regularmente não entram homens mais do que os tamborileiros, e ainda esses não estão metidos nas danças, mas estão de fora dando o compasso com o tamboril, e o tom e pé de cantiga, a que responde a chusma com advertência que os meninos vão em diverso sairé das meninas, e não misturados os de um e outro sexo. (DANIEL, 2004, p. 288).

O Sairé se caracteriza hoje por ser uma festa secular, realizada em consonância com os rituais religiosos (procissão, ladainha, canto, devoção), mas que apresenta também seu lado profano com danças, bailados, bebidas e comidas. A finalidade é festejar e louvar a Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo, representados simbolicamente na festa pelo estandarte, pela coroa, pelas bandeiras e pelo mastro. É uma festa realizada por homens e mulheres e que quando sai em procissão o povo todo o acompanha até o local da festa – o barracão -, onde entoam ladainhas que são orações curtas e ritmadas, ainda em latim, e cantam as folias aos santos ao som dos tambores, do reco-reco e do violino.

A festa do Sairé descrita pelo naturalista Barbosa Rodrigues (1890) nos traz a significação cristã corrente nos dias atuais que é a seguinte: o arco representa a Arca de Noé, os espelhos até quando eram utilizados representavam a luz, as frutas colocadas no mastro, a abundância que havia na mesma arca, o algodão e o tamboril, a espuma e o ruído das águas, o movimento dado ao Sairé – ao estandarte -, o balançar da mesma arca, e as três cruces, sendo a superior maior, as três pessoas da Santíssima Trindade, e um só Deus verdadeiro, representado pela cruz maior e mais elevada.

Paes Loureiro (1995) reafirma o significado atribuído por Barbosa Rodrigues ao semicírculo ou estandarte como uma forma de perpetuação do dilúvio e das Três pessoas da Santíssima Trindade, embora reconheça que essa exegese simbólica não tenha fundamentação bem clara. Mesmo assim, não deixa de ser interessante, segundo o autor, pelo fato de Alter do Chão estar localizada numa área na qual, durante o inverno “*quando as copiosas chuvas contam com a coincidência do degelo dos Andes, um verdadeiro dilúvio se abate sobre a região*”. Vale ressaltar que Paes Loureiro desenvolve, no conjunto de sua obra, a tese de que o imaginário amazônico, pela riqueza simbólica da floresta e dos rios, impulsiona criações fantásticas e imensamente ricas em relação a outros lugares do planeta.

Com base no que fora exposto não há como negar que a existência secular da festa do Sairé se configura como uma manifestação cultural e religiosa

perpassada de saberes e práticas que são transmitidas de geração a geração fundamentalmente pela oralidade. E dessa forma, a perpetuação dos saberes e das práticas do Sairé ocorrem por meio de um processo de ensino e aprendizagem que se concretiza pela observação e pela repetição. Corrêa (2008), falando da religiosidade católica das comunidades rurais ribeirinhas do município de São Domingos do Capim no nordeste paraense, como marca histórica arquitetada no processo de colonização e de formação da sociedade amazônica, destaca que:

Nesse espaço religioso, a *oralidade* dos mais antigos, geralmente analfabetos, do ponto de vista da escrita e da leitura da palavra, “é crucial para a transmissão dos saberes, dos valores e da tradição cultural dessas populações, isto é, das ‘matrizes culturais’¹¹. Esse espaço pode ser entendido também como um elemento articulador fundamental para a organização social da comunidade”. (CORRÊA, 2008, p. 36). [Grifos do autor].

Esse processo destacado por Corrêa também pode ser observado na manifestação do Sairé, como relata uma das intérpretes da pesquisa:

O padre Hilário ficou encantado com as ladainhas, vai ser nosso Vigário, onde que foram aprender essa ladainha, ele nunca havia visto por aí um grupo que cantasse assim como nós. Eu não sei... Isso faz muitos anos eu era criança e já ouvia cantarem a ladainha. Minha mãe não participava, mas eu comecei a participar e estou até hoje. (MARIA OLÍVIA, 69 anos, Agosto/2013).

Nesse mesmo sentido Mota Neto (2008), afirma que os saberes são produzidos nas relações sociais, e todos os indivíduos, nos diversos aspectos por onde transitam, constituem-se como sujeitos de ensino e aprendizagem e assim, passam a ser reconhecidos como agentes de saber. Nessa perspectiva, ao falar sobre a educação obtida por meio do ritual do Sairé compreende-se que essa manifestação cultural e religiosa forjada no contexto dos aldeamentos tenha em sua base um valor educativo que se transforma numa prática social em que homens, mulheres e crianças fortalecem suas crenças e dão sentido às suas vidas, embora no momento atual, essa prática esteja passando por uma forte transformação, como registra Nogueira (2008, p. 151) “*O Sairé se mantém hoje em Alter do Chão, na forma da procissão religiosa, porém profanamente mais poderoso*”.

¹¹ Para Arroyo (1999, p. 38-9) as “*matrizes culturais*” do campo estão vinculadas à: “relação da criança, do homem e da mulher com a terra; à celebração e à transmissão da memória coletiva e ao predomínio da oralidade”.

O autor se refere à junção da festa do Sairé ao festival dos botos Tucuxi e Cor de Rosa que passou a ser realizado conjuntamente desde o ano de 1997. Na sua concepção a festa do Sairé e o festival dos botos coabitam-se e se fundem num grande evento, cuja finalidade é fomentar o turismo e dar visibilidade política e social ao vilarejo, perdendo dessa forma, a tradição da dança inventada pelos jesuítas para animar, seduzir, convencer e converter os indígenas.

Por fim, acredito que outro fator que me conduziu pelos caminhos do Sairé foi o desafio de contribuir com a produção acadêmica. Pois mesmo já tendo sido estudado por diferentes recortes apresentar mais um estudo acerca dessa temática na região irá fortalecer o debate, o diálogo e a reflexão. Elementos que considero essenciais em um espaço pouco explorado pelos estudos acadêmicos e principalmente quando voltado para o período colonial.

Dessa forma, após a apresentação da motivação da pesquisa e da festa do Sairé como uma manifestação cultural, educativa e religiosa forjada no contexto do trabalho dos padres jesuítas no processo de conversão dos nativos ao cristianismo, esta se torna então o **objeto** do presente estudo, com o propósito de analisar os saberes e práticas que perpassam pelo Sairé, além de identificar as práticas educativas transmitidas por essa manifestação. Espero estar contribuindo para a compreensão da pluralidade cultural da/na Amazônia, assim como, instigar uma reflexão acerca das práticas religiosas, sociais e educativas existentes na região como aquelas que compõem a festa do Sairé.

1.2. *Problema e Objetivos da Pesquisa*

Antes de apresentar o problema da pesquisa houve necessidade de abordar algumas questões sobre os aspectos históricos, sociais, culturais, religiosos e simbólicos ligados à festa do Sairé para uma melhor compreensão dessa manifestação na vila de Alter do Chão. Na descrição de Barbosa Rodrigues (1890, p. 279) o Sairé configurava-se dentro do canto e da dança dos índios, numa estreita relação com a dimensão religiosa: “*Além da dança e do canto festivo tem os tapuios no dia de alguma festa religiosa, como a de S. Tomé, S. João, S. Antônio ou S. Rita, um canto, antes uma saudação religiosa, introduzida nestas festas pelos missionários*”.

Para o autor que assistiu e tomou parte da festa por mais de uma vez, em diferentes lugares da Amazônia¹², o evento não acontecia por acaso, mas fundamentalmente como forma de saudação, no dia de alguma festa de santo, “*não faz por si a festa, mas, como saudação*”. O padre jesuíta João Daniel (2004), que descreveu a festa do Sairé como uma festa de meninos e meninas, descreveu também o dia a dia na missão desde o amanhecer até o anoitecer para mostrar que a dimensão religiosa perpassava pelas práticas diárias dos nativos com o objetivo de educar e exercitar a paciência e a caridade.

Canto (2013) afirma que além da vida religiosa, existia a vida econômica e também a vida cultural. Quando os portugueses chegaram à Amazônia havia diversos povos indígenas, cada um com sua língua e costumes próprios. Os índios apenas falavam, mas não escreviam, visto que toda sua tradição se fazia de maneira oral. Contavam suas lendas, cantavam suas músicas e celebravam as festas de acordo com os fatos cotidianos da vida: caçada, lavoura, pescaria, nascimento, guerras e morte... Para facilitar a comunicação entre os religiosos e os índios, os padres criaram uma língua geral, conhecida na Amazônia, como *nheengatu*¹³. E para introduzir os princípios cristãos criaram estratégias como a invenção do Sairé que permitia através da dança e do canto a inserção de elementos do catolicismo como as orações e as ladainhas.

Era exatamente através da paciência, das orações e das ladainhas que os padres jesuítas traduziam na prática as orientações dos *Exercícios espirituais*¹⁴ propostos pela Companhia para o exercício da vida cotidiana tendo como objetivo educar os nativos para uma vida cristã, livrando-os da força da lei natural que os impelia e os afastava da civilidade e dos princípios da cristandade. A ideia era prepará-los e torná-los aptos para os diversos ofícios no contexto da colonização e

¹² Por mais de uma vez assisti o *Çairé* e nele tomei parte, sempre vindo ele saudar-me, no dia de alguma festa. A primeira vez quando festejavam Santo Antônio, na povoação do Ererê, a segunda em Santarém, quando festejavam S. João, a terceira no lago José-assú, em Vila Bela, em uma casa em que festejavam a Senhora da Saúde e a quarta pela festa de Santa Rita em Moura, no Rio Negro. Barbosa Rodrigues. *Poranduba Amazonense* (1890).

¹³ A partir da segunda metade do século XIX ficou conhecida como ‘Nheengatu’ (fala boa) termo divulgado por Couto de Magalhães, que a considerou como “o francês ou o inglês da imensa região amazônica” por ser entendida “em todas as nações, ainda mesmo nas que não falam o tupi”. (Magalhães 1875: 16), In: José Ribamar Bessa Freire (1983), *Da ‘Fala Boa’ ao Português na Amazônia Brasileira*.

¹⁴ Os *exercícios espirituais* se constituíam em princípios metodológicos norteadores da educação jesuítica e que podem ser examinados sob dois aspectos: o papel ativo da progressão desses exercícios, sua adaptação entre meios e fins e o apelo ao uso dos sentidos, buscando a integração dos conteúdos ensinados e a prática da memorização e da repetição. Definição de Rodrigues (2011).

uma das formas adotadas para educar e preparar o nativo para se integrar aos princípios cristãos foi através da dança com a invenção do Sairé.

Invenção que fora transmitida às gerações posteriores através da religião e de práticas culturais e educativas que se tornaram parte da vida social das populações mestiças oriundas dos diferentes cruzamentos e intercursos morais, sociais e culturais na Amazônia. O Sairé como uma festa de devoção e louvor ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade incorporou-se às manifestações culturais da região, tanto que o canto, a dança, a procissão, as ladainhas, as orações estão presentes no evento como saberes populares que se perpetuaram de geração a geração, apesar das ameaças e das modificações sofridas ao longo de sua história.

Esses saberes populares e os princípios educativos e religiosos estão diretamente vinculados às representações e ao imaginário daqueles que realizam e participam da festa do Sairé, reafirmando e reinventando os ensinamentos produzidos entre índios e missionários, como observamos nas descrições dos estudiosos das diferentes áreas desde o século XVIII até os dias atuais, como aquelas realizadas pelo naturalista Henry Walter Bates quando de sua estada pela Amazônia na segunda metade do século XIX.

Permanecemos cinco dias em Serpa [hoje Itacoatiara]. Algumas das cerimônias realizadas no Natal não deixam de ser interessantes, tanto mais quanto eram, com ligeiras modificações, as mesmas que os missionários jesuítas tinham ensinado havia mais de um século às tribos indígenas induzidas por eles a se estabelecerem ali. Pela manhã, todas as senhoras e moças do lugar, trajando blusas de gaze branca e vistosas saias de chita estampada, seguiam em procissão até a igreja, depois de darem uma volta pela cidade a fim de chamar os vários mordomos cuja função era ajudar o juiz da festa. Cada um desses mordomos segurava uma comprida vara branca, enfeitada de fitas coloridas; inúmeras crianças participavam também da procissão, cobertas de grotescos enfeites. Três índias velhas iam na frente levando o Sairé. (BATES, 1979, p. 123).

Como descrita pelo naturalista inglês, a manifestação do Sairé, e no caso específico deste estudo, em Alter do Chão, quase duzentos anos depois, embora com modificações, ainda traz saberes que estão imersos no cotidiano das pessoas que participam e/ou realizam a festa. Saberes que são produzidos e transmitidos através da prática cultural dos moradores da vila, expressando experiências fincadas no contexto histórico, cultural, social e religioso bem como nas representações simbólicas principalmente quando o Sairé é tomado como referência cultural enraizado e pertencente a esse lugar.

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações, afirma Alfredo Bosi em *Dialética da Colonização* (1992):

É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca. No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade. (BOSI, 1992, p. 15).

O antropólogo brasileiro Carlos Rodrigues Brandão, refletindo sobre educação e cultura, alerta-nos: “*somos seres humanos, porque aprendemos na e da cultura de quem somos e de que participamos*”. Porque diferente de outros animais o ser humano para viver precisa aprender. Para Brandão toda a cultura é fruto direto do trabalho da educação e esta nos cerca e enreda a nossa vida, “*vai da língua que falamos ao amor que praticamos, e da comida que comemos à filosofia de vida com que atribuímos sentidos ao mundo, à fala, ao amor, à comida, ao saber, à educação e nós próprios*” (BRANDÃO, 2002, p. 141).

O autor nos adverte ainda que durante quase toda a história social da humanidade a **prática pedagógica** existiu sempre, mas imersa em outras práticas sociais anteriores. Imersa no trabalho: durante as atividades de caça, pesca e coleta, depois, de agricultura e pastoreio, de artesanato e construção, em que os mais velhos *fazem e ensinam* e os mais jovens *observam, repetem e aprendem*. Ou imersa no ritual; fosse no enterro de um morto, num rito de iniciação, ou em outra qualquer celebração coletiva, as pessoas cantavam, dançavam e representavam, e tudo o que faziam não apenas celebrava, mas ensinava. (BRANDÃO, 2006, p. 23).

É pela educação que a relação entre as gerações não é apenas uma relação de hereditariedade biológica; é mais que tudo, uma herança cultural, afirma Bernard Charlot (2013) na obra *Da relação com o saber às práticas educativas*. Somos herdeiros culturais das gerações precedentes e não apenas herdeiros biológicos e a educação é o movimento pelo qual uma geração recebe as criações culturais das gerações antecedentes e as transmite, ampliadas, às gerações seguintes. (CHARLOT, 2013, p. 169).

Nessa perspectiva de transmissão e ampliação dos saberes e com base nos estudos históricos acerca do Sairé é possível se perceber as transformações sociais, culturais e religiosas que a Amazônia tem vivenciado em relação às festas tradicionais, ao longo dos séculos e de uma forma mais acentuada a partir da

expansão capitalista na região. Autores como Nogueira (2008), Ferreira (2008) e Santiago (1996), procuram refletir em seus trabalhos que a Amazônia hoje, como natureza, sociedade e cultura, é também, o resultado do processo histórico de expansão do modo de produção capitalista e de suas formas de intervenção.

Para esses autores as festas populares da Amazônia, como a do Sairé em Alter do Chão, por exemplo, encontram-se ameaçadas pelo mercado capitalista que cada vez mais procura se apropriar dos bens simbólicos produzidos na região para transformá-los em mercadoria. O exemplo clássico dessa ameaça é a construção de grandes estruturas (palcos, parafernálias eletrônicas e presença de artistas nacionais e maciça propaganda do governo em torno da festa bem como a presença indispensável dos meios de comunicação de massa, em especial a televisão), contrapondo-se com o barracão de palha, as ladainhas, a procissão e o levantamento dos mastros e à vida do povo comum da vila.

Outro ponto destacado é quanto à compreensão dessas festas no contexto do capitalismo: classificadas como *distanciadas*, em *processo de integração* e *integradas*. No primeiro caso, aquelas em que a ação e sentido estão voltados à produção e ao cotidiano; no segundo, aquelas que se articulam com o mercado, porém dentro de dimensões controláveis pelo *ethos* comunitário; e, por último, aquelas que expressam um sentimento local, mas que se realizam sob uma dimensão *desterritorializada* e dominada por leis mercadológicas – sem o controle social e sem o controle econômico dos grupos que as produzem, contrapondo-se a produção simbólica local, *territorializada* e marcada socialmente pelo controle de grupos tradicionais. (NOGUEIRA, 2008).

Nas sociedades denominadas primitivas, as festas encaixam-se na ritualização do cotidiano como uma reflexão sobre a realidade e seus mecanismos de sustentação do fazer e refazer coletivo. As comparações entre as sociedades primitivas e sociedades modernas podem ilustrar essa situação. Elas dizem muito tanto em relação ao tempo quanto ao espaço. Os relatos dos viajantes religiosos, naturalistas e aventureiros sustentam que os ancestrais amazônicos viviam, frequentemente, em festivais tribais, nos quais celebravam os acontecimentos do cotidiano (NOGUEIRA, 2008). Hoje não seria diferente. A humanidade está cheia de festas e rituais com idênticas finalidades. O que muda são os meios pelos quais circulam os bens simbólicos e os modos de sua apropriação.

Santiago (1996) descreve o Sairé como parte de um conjunto de atividades realizadas pelos moradores do vilarejo com a função de fortalecer a devoção religiosa e, também, divertir os visitantes: “Logo na chegada pude respirar um forte ar de festa que contaminava toda a vila. Do lado da pequena praça havia um tablado enorme, todo enfeitado de fitas coloridas; do outro lado estava o barracão do Sairé” (SANTIAGO, 1996, p. 87). Esse ar de festa que contamina a vila principalmente nos dias que antecedem a festa do Sairé é marcado pelos ensaios das ladainhas e danças, pela construção do barracão, pela confecção das roupas e por todo um imaginário simbólico eivado de esperança que se renova a cada ano, mas de certa forma, já conectado com o mundo dos espetáculos modernos.

O aspecto simbólico do Sairé é marcado pelo sentimento religioso de crença, fé, devoção, esperança e agradecimento pela vida principalmente para os moradores mais antigos da vila. São presentes os temas de fartura, alegria, trabalho e muita festa para comemorar e louvar o Divino Espírito Santo e as três pessoas da Santíssima Trindade, através dos cantos, das ladainhas, da música, da dança e do mastro enfeitado com folhas e frutos realçando a riqueza natural e a abundância dos alimentos. Também estão nas fitas coloridas, na coroa e na indumentária dos foliões.

Os integrantes da festa em Alter do Chão acreditam no poder da tradição¹⁵, por isso lutam para a manutenção do ritual religioso inerente ao Sairé – a procissão, os cantos, a ladainha, as bandeiras e o mastro que sintetiza o resultado do trabalho diário expresso pela fartura e pelo vigor do espírito coletivo que reafirma uma identidade cultural desse lugar. É nesse ambiente de festa, de luta e de espírito coletivo, que procurei compreender como ocorre a perpetuação do Sairé entre as gerações e, de que modo acontece a construção e a transmissão do conhecimento perpassado pelos saberes intrínsecos a essa prática cultural, religiosa e educativa.

Assim, não há como não falar da festa do Sairé sem relacioná-la à cultura e à educação contidas nessa manifestação. Pois toda a produção cultural e educativa que se encontra imersa nessa tradição é resultado, como nos falou Nogueira, de um

¹⁵ O entendimento da tradição pelos componentes do Sairé não é exatamente como algo fixo e imutável, mas como manutenção de elementos que possam dar significado a uma manifestação cultural que ao longo da história tem conseguido sobreviver apesar das mudanças e transformações que ocorrem nos aspectos socioculturais da sociedade. Nesse sentido, Stuart Hall (2003, p. 260), considera que a tradição é reelaborada de acordo com as necessidades dos sujeitos. Por isso, deve ser compreendida como um campo tenso e assim, não é possível pensá-la como algo fechado sobre si mesma, pois “as tradições não se fixam para sempre”.

fazer e refazer coletivo do cotidiano, e, portanto, fundamental para se compreender a prática educativa que ocorre no contexto social desse evento. A vida cotidiana e a relação dos foliões entre si e com a comunidade na qual estão inseridos fazem da festa do Sairé um ambiente de aprendizagem e de troca de conhecimentos e saberes que transitam, permeiam os espaços e orientam as práticas sociais, caracterizando-se como um saber popular.

Na compreensão de Brandão (2006, p. 30) como já anteriormente citado, escravos, servos, homens e mulheres comuns aprendiam uns com os outros, tudo o que era necessário para o exercício dos seus trabalhos: na casa, no quintal, na lavoura, na construção. Aprendiam nos ritos, a que os magos e sacerdotes os convocavam, os mitos que explicavam sua própria origem e as razões, quase sempre sagradas, da ordem do mundo em que viviam. Nos grupos indígenas também não era diferente. Isto é, aprendiam no cotidiano, no fazer, na vida, herança que foi passada para as populações rurais ribeirinhas da Amazônia, através da educação, aquela que não acontece na escola.

Assim, a ideia de um saber popular ou conhecimento da cultura popular discutida neste trabalho é aquela que busca superar uma visão prepotente da Ciência moderna que tem insistido em reconhecer como saber ou conhecimento verdadeiro apenas aqueles que normalmente são validados através do ensino escolar. É inegável fora dos cânones científicos ou do ambiente escolar que quando pessoas ou grupos populares relacionam a realidade do mundo às suas práticas cotidianas, ali expressam, constroem e transmitem saberes e conhecimentos uns aos outros. Posição defendida por Santos (2010, p. 89) em *Um discurso sobre ciências*, quando apresenta as possibilidades de um paradigma emergente: “O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e securizante”.

Dessa forma, acredito que o contexto onde ocorre a festa do Sairé na vila de Alter do Chão, é um espaço de vida comum que congrega elementos religiosos, sociais e culturais em um profundo processo de aprendizagem educativa e de produção de saberes. Processo que extrapola os limites do barracão e da entoação das ladainhas ganhando corpo e educando os moradores do lugar. Acredito ainda, que a festa do Sairé além de educar contribui para fortalecer os laços de sentimento e pertencimento do povo a esse lugar. E por fim, por ensinar a lição de como ter

respeito pelas tradições culturais, valorizando as pessoas mais velhas como aquelas encarregadas de manter e transmitir a tradição aos mais novos através da linguagem oral.

Nesse sentido, como já me referi anteriormente, meu desafio foi analisar a festa do Sairé como uma prática cultural e educativa fruto do processo de conversão dos indígenas ao cristianismo pelos padres jesuítas, na busca de conhecer os saberes que fundamentam a existência dessa festa. E nesse sentido, o resultado da pesquisa se apresenta como um fato importante pela possibilidade de se conhecer melhor a sociedade, a educação, a cultura e a história de uma região, que ao mesmo tempo rica em sua diversidade étnica, cultural e humana tem sido ao longo da história explorada econômica e socialmente com base nos princípios de modernidade, ciência, consumo e progresso, em detrimento da vida e dos saberes local.

Considero assim, que este trabalho poderá contribuir para ampliar o conhecimento sobre a atuação dos jesuítas no processo de catequização e educação dos indígenas na Amazônia, em especial no espaço dos aldeamentos, o processo de adaptação do cristianismo à cultura local e as estratégias dos nativos diante da disciplina e dos ensinamentos educativos, morais e religiosos, à luz da História Cultural e da *Etnometodologia*¹⁶. Considerando ainda, de acordo com Bloch (2001), que *“uma ciência nos parecerá sempre ter algo incompleto se não nos ajudar, cedo ou tarde a viver melhor. A trabalhar em benefício do homem na medida em que o próprio homem e seus atos se tornam material de pesquisa e de análise”*.

E para apresentar o problema e os objetivos da pesquisa procurei refletir um pouco sobre o saber e as figuras do aprender com Bernard Charlot (2000, p. 63) quando destaca que: *“Não há saber que não esteja inscrito em relações de saber. O saber é construído em uma história coletiva que é a da mente humana e das atividades do homem e está submetido a processos coletivos de transmissão”*. Os processos coletivos também demandam de validação e capitalização do saber, e assim sendo, as relações de saber são também relações sociais. *“Não há saber sem uma relação do sujeito com esse saber”*.

¹⁶ A Etnometodologia dá ênfase ao estudo do objeto como produto da cultura. Analisa o raciocínio prático baseado nos traços culturais, as normas, o sistema de crenças, os costumes, as tradições, os hábitos e os padrões culturais dos grupos, dos quais participam os sujeitos diretamente envolvidos com o objeto estudado (MÉLO, 2009).

Partindo dessa perspectiva algumas questões foram colocadas para nortear o trabalho que me propus a realizar: Primeiro, o problema da pesquisa que apresenta a seguinte questão: **Como se desenvolvem os processos educativos de construção e transmissão de saberes na festa do Sairé em Alter do Chão; segundo, as questões norteadoras: Que saberes perpassam e estruturam a festa do Sairé em Alter do Chão? E de que forma os saberes se relacionam com as práticas sociais do cotidiano?**

A partir das questões norteadoras e do problema, este trabalho apresenta como objetivo geral o seguinte: Analisar como se estruturam e se desenvolvem os processos educativos de produção de saberes inerentes à festa do Sairé em Alter do Chão, e como objetivos específicos, os seguintes:

1. Analisar o processo de construção histórica e sociocultural dos saberes e das práticas presentes na festa do Sairé em Alter do Chão - PA;
2. Elucidar os processos de transmissão dos saberes presentes na festa do Sairé, considerando as rupturas e as permanências, e por fim;
3. Verificar como os saberes e as práticas construídos no processo de conversão dos nativos ao cristianismo ainda fazem parte da vida e das relações cotidianas de boa parte da população de Alter do Chão.

1.3. *A Perspectiva Teórica de Análise*

Os estudos referentes aos processos de catequização e educação realizados pela Companhia de Jesus, seja no sul do Brasil ou na região amazônica, estão situados principalmente no campo da História, das Ciências Sociais e da Educação. Neste estudo, o recorte analítico se deteve sobre a pedagogia e as estratégias adotadas pelos jesuítas para o exercício de conversão dos indígenas ao cristianismo e aos novos modos de comportamento, com destaque para os séculos XVII e XVIII, como a invenção do Sairé, a partir da dança dos nativos. Tal recorte está em estreita consonância com a linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, do curso de Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará, numa perspectiva da História Cultural.

Assim, na motivação deste estudo já é possível se perceber a perspectiva teórica que embasou a análise dos dados sobre a pedagogia dos jesuítas e a invenção do Sairé, em que contei com fontes históricas como os escritos de Bettendorff (1999), Daniel (2004), Vieira (2003) e de cartas dos primeiros padres jesuítas que chegaram ao Brasil, a partir de 1549, dentre eles, Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e João de Azpilcueta Navarro (1551-1555), bem como estudos históricos de Azevedo (1999), Arenz (2012), Rodrigues (2009), Hoonart (1992), Canto (2013), dentre outros.

Sobre a festa do Sairé trabalhei com estudos de Barbosa Rodrigues (1890), Nunes Pereira (1989), Nogueira (2008), Santiago (1996) e Ferreira (2008). Quanto aos princípios da História cultural utilizei estudos de Burke (2008 e 2010), Certeau (2012), E.P. Thompson (2011), Bosi (1992), Elias (2011), Bloch (2001), Pesavento, (2012), e outros.

Para embasar a educação na perspectiva da história cultural, que permite um olhar para a educação não escolar, foram utilizados os estudos de Brandão (2002 e 2006) e Fonseca (2003) e para compreender a construção dos saberes no contexto dos saberes populares, contei com os estudos de Bernard Charlot (2000 e 2013) e Oliveira *et al* (2007 e 2008).

Sandra Pesavento (2012), discutindo as mudanças de paradigma no campo da História a partir da escola francesa dos *Annales*¹⁷, e especialmente a partir das décadas de 1960/70, com a terceira geração, aponta que uma nova história social e cultural passou a se desenvolver. Destaca o trabalho do historiador Edward Thompson (2011) que ao analisar a classe operária inglesa supera a análise de classe pela posição que era ocupada junto aos meios de produção na compreensão de Marx e alarga o conceito, entendendo que a categoria deveria ser apreciada no seu fazer-se, no acontecer histórico, na sua experiência como classe. Com essa atitude Thompson passava a explorar fontes, antes silenciadas, como processos criminais, registros policiais, festas e etc.

Nesse contexto, outros estudiosos da cultura interessados aos estudos da história cultural passaram a atribuir maior importância para temas relacionados às práticas culturais e à arte da vida cotidiana. Burke (2008) analisa o trabalho de

¹⁷ A escola dos Annales foi um movimento de historiadores que se formou em torno do periódico acadêmico francês *Annales d'histoire économique et sociale*, tendo como destaque científico a incorporação de métodos das Ciências Sociais à História (Burke, 2010).

alguns desses estudiosos da cultura e aqui relaciono dois: Primeiro, o sociólogo Norbert Elias, com *O processo civilizador* publicado pela primeira vez na Suíça em 1939, em que dentre os conceitos centrais desse estudo está o de “*fronteira da vergonha*” e “*fronteira da repugnância*”, que segundo o autor foram gradualmente se estreitando nos séculos XVII e XVIII, excluindo da sociedade educada e/ou civilizada um número cada vez maior de formas de comportamento. Daí a luta dos missionários em combater todo e qualquer comportamento que estivesse nos limites da fronteira da vergonha.

O segundo trabalho analisado por Burke é do filósofo Michel Foucault, em que chamava a atenção para o controle sobre o eu, especialmente o controle sobre os corpos exercidos pelas autoridades. Foucault escreveu obras como *A ordem das coisas* (1966), na qual trata das categorias e princípios organizadores de tudo o que possa ser pensado, dito ou escrito em um dado período, no caso, os séculos XVII e XVIII. Em *A ordem do discurso* (1971) procura mostrar a exclusão de certos grupos (loucos, criminosos, desviantes sexuais), das ordens ameaçadas, como a dos intelectuais. Por fim, *Vigiar e punir* (1979), em que apresenta uma série de paralelos entre prisões, escolas, fábricas, hospitais e quartéis como instituições produtoras de “*corpos dóceis*”. Nessa categorização não poderia estar ausente o objetivo da Igreja Católica e especialmente da Companhia de Jesus em transformar os corpos selvagens em corpos civilizados.

Na atuação pedagógica dos jesuítas é fácil perceber essas ideias atreladas aos princípios da Igreja. Em carta escrita da Bahia aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra, em agosto de 1549, o padre Manuel da Nóbrega, assim se refere ao Brasil e sua gente: “*A informação que vos posso dar destas partes do Brasil, [...] é que tem estas terras mil léguas de costa, toda povoada de gente que anda nua, assim mulheres como homens*” [...]. Nóbrega relaciona alguns grupos indígenas como os goianases, Carijós, guaimures, tupiniquins e tupinambás, estes dois últimos com quem mantinha comunicação, e observa “*esta gentildade a nenhuma coisa adora, nem conhece a Deus, somente aos trovões a que chamam tupã, que é como quem diz coisa divina*” (NÓBREGA, 2006, p. 31). [Grifos meus].

Nesta primeira carta Nóbrega não tratou das estratégias e modos de educar os nativos, mas imprimiu-lhes na ordem do discurso a classificação e o modo de viver e de se relacionarem com o divino. Em carta de 11 de agosto de 1551, escrita

em Pernambuco e enviada ao padre Simão Rodrigues em Lisboa, o jesuíta se demonstra otimista com seu trabalho: *“desde que aqui estamos, [...], se fez muito fruto. Os gentios, que parece que punham sua bem aventurança em matar seus contrários, **comer carne humana e ter muitas mulheres** se vão muito emendando”*. Nóbrega fala da estratégia utilizada para afastar os nativos de suas práticas e de seus costumes *“e **todo nosso trabalho consiste em apartá-los disso**”* [Grifos meus]. E mais:

Porque todo o demais é fácil, pois não têm ídolos, ainda que haja entre eles alguns que se fazem de santos, e lhes prometem saúde e vitória contra seus inimigos. A quantos gentios tenho falado nesta costa, a nenhum causa **repugnância** o que lhes dizemos, todos querem e desejam ser cristãos, mas lhe parece áspero deixar seus costumes; vão contudo pouco a pouco caindo na verdade. (NÓBREGA, 2006, p. 63-4). [Grifo meu].

Na fronteira da repugnância estão presentes não somente os *“maus costumes”* como andar nu, comer carne humana e ter muitas mulheres, mas também a presença dos feiticeiros, aqueles que na visão dos jesuítas se faziam de santos. *“De certos em certos anos vem uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade, e ao mesmo tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos...”* relatava Nóbrega em sua carta. Vainfas em seu estudo sobre *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995), refletindo sobre a presença dos feiticeiros entre os índios tupis-guaranis, assim se reporta:

A mitologia heroica dos tupis não desconheceu a história, embora lutasse contra ela. Deu sentido, pela boca de seus profetas e xamãs, e por meio de cerimônias que reforçavam as tradições ancestrais daquela cultura, a atitudes de franca resistência e hostilidade ao colonialismo nascente. (VAINFAS, 1995, p. 46).

João de Azpilcueta Navarro, em carta enviada de Salvador em agosto de 1551, a Portugal fala do otimismo com que se ocupa dos ensinamentos da meninada *“estive três ou quatro meses em Porto Seguro, para onde me enviou o pe. Nóbrega. Ali me ocupava em ensinar aos meninos a doutrina, porque é nisto principalmente que me ocupo aqui”*. Apesar da alegria o jesuíta não deixa de registrar os empecilhos que se apresentavam no trabalho de doutrinação:

Eles agora já aprendem tão bem que é de folgar de ver e dar graças ao Senhor, dado que ao princípio tivemos trabalho em trazê-los para a

doutrina, assim, por causa deles como pela contradição de seus pais, como também pelos muitos enganamentos de muitos feiticeiros que há nestas partes que o queiram impedir. (NAVARRO, 2006, p. 77-8).

A contradição dos pais de que fala Navarro era a resistência diante das imposições aos costumes e modos de vida dos grupos indígenas. Chambouleyron (2013), em artigo falando de jesuítas e crianças no Brasil quinhentista, aborda a questão do otimismo dos padres e até mesmo de uma “*nova cristandade*” formada a partir dos ensinamentos aos meninos, haja vista que a ideia inicial de “*papel em branco*” ou “*tábula rasa*”, na qual tudo se podia imprimir sobre os índios aos poucos foi acabando, como o autor demonstra em um trecho da “*História da fundação do colégio da Bahia*”:

Vendo os padres que a gente crescida estava tão arraigada em seus pecados, tão obstinada no mal, tão cevada em comer carne humana, que a isto chamavam verdadeiro manjar, e vendo quão pouco se podia fazer com eles por estarem todos cheios de mulheres, encarniçados em guerra, e entregues a seus vícios, que é uma das coisas que mais perturba a razão e tira de seu sentido, resolveram ensinar a seus filhos as coisas de sua salvação para que eles depois ensinassem a seus pais, para o qual estavam mais dispostos, por carecer dos vícios dos pais, e assim indo pelas aldeias os juntavam para lhes ensinar a doutrina cristã [...] ¹⁸.

A reclamação não é diferente nas cartas de Anchieta como se pode observar naquela escrita aos padres da Companhia em Coimbra, em março de 1555. “*Estamos, [...] nesta aldeia de Piratininga onde temos uma grande escola de meninos filhos de índios, já ensinados a ler e escrever, e aborrecem ¹⁹ muito os costumes de seus pais [...]*”. Como já anteriormente mencionado ter várias mulheres, comer carne humana e andar nu eram modos que aborreciam e dificultavam o trabalho dos missionários. Através das cartas solicitavam auxílio aos superiores da Companhia e ao governo português no sentido de combater os maus costumes, como roupas para os índios cobrirem as suas vergonhas. “*No dia de São Lourenço*

¹⁸ História da fundação do Colégio da Bahia de Todos os Santos. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, v. XIX (1897), p. 78-79, citado por CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista; In: PRIORE, Mary Del. História das crianças no Brasil. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2013.

¹⁹ Aborrecer: ter horror ou aversão, abominar.

*se deram algumas roupas a alguns deles, feitas de pano que o rei nos dá de esmola*²⁰. (ANCHIETA, 2006).

Nos séculos seguintes a história não fora diferente, a Companhia já fortalecida com seus aparatos teóricos e metodológicos e com a experiência adquirida, avança cada vez mais em busca de converter as almas perdidas nos rincões do sertão brasileiro. É com esse ânimo que chegam os primeiros jesuítas ao Maranhão e Grão-Pará, e começam a normatizar juridicamente o trabalho de conversão dos indígenas. Em artigo intitulado *REGULAMENTOS DAS ALDEIAS: da Missio ideal às experiências coloniais*, Maia (2008) destaca a importância histórica das Missões ou Aldeias na experiência colonial como uma invenção dos jesuítas no Brasil.

No contexto das missões documentos e regulamentos internos foram escritos com o sentido de converter, educar e controlar os indígenas por meio de uma rotina de catequese e trabalho visando regular a integração destes ao projeto colonial na Amazônia portuguesa. Dentre os documentos destaca-se aqui o *Modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias do Maranhão e Pará*, escrito pelo padre Antônio Vieira por volta de 1653, com objetivo de controlar temporal e espiritualmente os nativos. No aspecto temporal o artigo 10 desse regulamento estabelecia: *“Terá grande vigilância, e cuidado com todos os índios de sua aldeia a que não saiam fora dela, de dia, nem de noite, sem sua expressa licença”*. Isto é, os índios aldeados deveriam obedecer aos padres da Companhia tornando-se submissos aos novos modos de vida (*apud* ARENZ, 2012). Com essas medidas as formas de imposição do padrão cultural ocidental-cristão cada vez mais se fortaleciam e garantiam o domínio e a expansão colonial na Amazônia.

É certo que mesmo com todos os recursos adotados pelos padres jesuítas a prática nem sempre lhe era favorável. As resistências e as estratégias diante dos padrões europeus era uma constante nos aldeamentos. Na missão dos Tapajós, o padre João Felipe Bettendoff relata em suas crônicas as medidas que adotara para combater as beberagens, a poligamia e o culto aos ancestrais *“[...] perguntei ao alferes João Correia que cousa era esta procissão de gente, e disse-me ele que eram os índios da aldeia que iam beber e fazer suas danças que chamavam poracés*

²⁰ Os jesuítas recebiam do rei subsídios para mantimentos e para roupas – ver nota em Carta de Nóbrega de 1551, In: Sheila Moura Hue. Primeiras cartas do Brasil. 1551-1555 – Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

no Terreiro do Diabo". Diante desse cenário Bettendorff ordenou João Correia que avisasse aos índios que voltassem para suas casas "e quando não obedecessem ao que lhes mandava dizer, quebrasse os potes dos índios, e derramasse o vinho no chão" (BETTENDORFF, 1999, p. 193). Com a mesma determinação o jesuíta fala aos índios sobre a poligamia:

Olhai os Mandamentos da Lei de Deus, todos se fundam em a razão, e quem os quiser seguir deve-se chamar homem racional, e pelo contrário quem os não quiser seguir este se pode chamar bruto, e se deve governar com pancadas como se governam os animais irracionais. Feito este preâmbulo lhes fui propondo os Mandamentos da Lei de Deus um por um, mostrando-lhes eram mui conformes à lei da razão que Deus [...] em nossas almas. Aprovaram eles todos o que lhes praticava, e [...] perguntando se lhes se parecia bem andar com alguma mulher não sua, respondeu-me logo um que se sua mulher fizesse adultério a botaria no rio. [...]. **Concordaram todos nisso logo e as foram entregando e pondo em um rancho grande do principal chamado de Madalena.** (BETTENDORFF, 1999, p. 194-5). [Grifos meus].

Como o discurso da Companhia era por natureza edificante, o que parece é que os índios facilmente aceitavam as ordens sem contradições, no entanto, o confronto entre as culturas era marcado pela imposição e pela resistência, e nesse jogo de perda e ganho as estratégias utilizadas pelos missionários tinham que ser cada vez mais elaboradas no sentido de seduzir e convencer os nativos. E foi nesse processo de sedução e convencimento que os padres inventaram o Sairé - um semicírculo de cipó recoberto de algodão com fitas coloridas, espelhos, cruzes - e toda uma simbologia acerca dessa invenção que passaria a fazer parte da dança indígena, primeiro com as crianças, como forma de dominar o nativo e trazê-lo ao mundo cristão civilizado, e na sequência com os adultos como se observa nos primeiros registros sobre a dança que depois se transformara em festa.

Barbosa Rodrigues em seu clássico *Poranduba Amazonense* (1890) trata o Sairé como canto e dança dos silvícolas, do Amazonas. Em sua classificação afirma que é uma espécie de procissão de mulheres que carregam o Sairé. Ainda que tenha feito uma densa descrição do sairé como um instrumento, inventado pelos religiosos para perpetuar e firmar mais a religião entre os índios, tendo como pano de fundo uma significação bíblica, não deixa de registrar as mudanças ocorridas ao longo do tempo, ou até mesmo diria eu, a permanência no evento de alguns dos modos e costumes dos nativos: "O espírito religioso que presidiu à confecção do instrumento perpetua-se até hoje com fiel devoção e crença, mas já profanado pela

civilização, que introduziu nele a orgia, pelo que a autoridade eclesiástica tem proibido o seu uso". E diz mais:

Quando festeja-se algum santo, por alguma promessa, levantam em casa um altar, onde colocam a imagem milagrosa, aos pés da qual fica o *Çairé*. Preparam junto à casa uma grande *ramada*, isto é, uma grande palhoça, onde é servido o jantar aos convidados e fazem-se as danças. Dias antes da festa preparam grande quantidade de *tarubá* ou *mukururú*, que é a alma da festa. Se a ladainha, que sempre acompanha estas promessas, é feita na Igreja, o *çairé* sai de casa, em procissão, e se dirige para o templo. (BARBOSA RODRIGUES, 1890, p. 281). [Grifos do autor].

A presença de elementos da cultura indígena na festa do Sairé demonstra que mesmo com as imposições e as proibições alguns sobreviveram como a própria dança no contexto da fé e as bebidas, em especial as fermentadas como o *tarubá*²¹. Segundo Albuquerque (2013, p. 21) "*o consumo de bebidas era uma prática central na estruturação do cotidiano indígena funcionando, ainda, como instâncias de socialização*", e que ainda, de acordo com a autora, atreladas a diversos e significativos momentos da vida cotidiana, "*no interior dessa prática um conjunto de saberes era posto em circulação, valores eram afirmados e a memória coletiva ativada, características que lhe confere um caráter eminentemente educativo*".

Em Alter do Chão a festa do Sairé ainda mantém os elementos sagrados introduzidos pelos missionários como o próprio instrumento que configura o Sairé, a procissão, as ladainhas, os cantos aos santos, mas também se compõem de festa profana com bebidas, danças e muita festa. O autor Wilson Nogueira (2008), afirma que "*é curioso que o Sairé só continue vivo e representativo na Vila de Alter do Chão, exatamente no mesmo lugar, onde provavelmente, fora fundado*". E mais, diz o autor: "*com alterações pouco significativas em relação ao tempo e aos fenômenos sociais que o levaram a desaparecer em outras regiões, inclusive sua proibição por 30 anos, pela Igreja Católica, na vila de Alter do Chão*".

Não encontrei estudos que façam referência da festa do Sairé com o ensino escolar da vila. Encontrei uma obra publicada do Professor Edilberto Ferreira, intitulada *O Berço do Çairé (2008)*, em que dentre outros assuntos, fala das danças, da música e da educação borari, mas não relaciona essa educação com a manifestação cultural do Sairé. É apenas um breve histórico da educação formal e

²¹ Espécie de bebida fermentada, à base de mandioca, podendo a gosto ser adoçado. Ver Edilberto Ferreira. *O Berço do Çaire (2008, p. 79)*.

inicia dizendo que: “*A educação em Alter do Chão até o início do século XX era feita de casa em casa. Os educadores [...] ensinavam para quem solicitasse os seus trabalhos*”. O professor Edilberto nasceu em Alter do Chão, graduou-se em Letras e é professor em uma escola da vila.

Com base nessa recente publicação e pela ausência de outros estudos que tratem da relação dos saberes do Sairé com aqueles trabalhados em sala de aula, revela-nos, digamos assim, a posição das escolas da vila em relação à festa do Sairé e dos processos educativos que perpassam por essa manifestação cultural. Essa posição demonstra a indiferença do espaço que trabalha com o conhecimento sistematizado, organizado e aquele onde o processo de aprendizagem ocorre no fazer, no olhar, na tessitura da vida. Dessa forma, a inferência que se faz é que as paredes da escola representam os limites entre o saber escolar e aqueles do senso comum, o que possivelmente contribui para o desinteresse dos jovens pela cultura tradicional da vila. “*As pessoas que participam são antigas porque os jovens não quiseram nada*”, afirma o senhor VILÉSIO, 81 anos.

Brandão (2002) ao fazer uma análise profunda da relação entre educação e cultura, afirma que nos últimos 20 ou 30 anos a antropologia iniciou o caminho de volta ao lugar da pessoa na cultura e que a escola precisa estar atenta para reconhecer esse lugar. Reconhecer o sujeito pessoal que existe por trás do aluno e do professor. Valorizar as sociabilidades e os saberes que circulam no interior e nos entrecruzamentos entre ela e os outros espaços em que a educação coabita na e como uma cultura. É preciso reconhecer também que o direito à educação deve ser visto como o direito de conhecer e estudar os saberes historicamente negados.

A valorização da experiência extraescolar é um dos princípios legais da Educação Brasileira, no entanto, na prática cotidiana, essa valorização ainda pouco ou quase não acontece. Se reconhecermos que a sociedade humana é formada por um conjunto de diferentes culturas, de etnias, religiões, conhecimentos, experiências e de aprendizagens diversas, cada vez mais sentiremos necessidade não somente de conhecê-la a fundo, mas também, valorizá-la em toda a sua extensão, considerando que o ser humano possui diferenças sociais, históricas e culturais, e que exatamente, por esse motivo, precisa estabelecer relações e trocas de saberes e experiências.

Vera Maria Candau (2008), ao discutir educação e cultura, cita alguns desafios que precisam ser vencidos para se pensar uma educação que reconheça e

valorize as diferenças culturais e os diversos saberes e práticas do cotidiano, dentre eles, o rompimento com o caráter monocultural da cultura escolar. Em uma obra organizada por Pedro Pontual e Timothy Ireland (2009) com o apoio da UNESCO para uma Educação Popular na América Latina, os organizadores falam da diversidade cultural e social no centro da educação popular:

Vivemos em sociedade e comunidades multiculturais e, portanto, as relações que ali surgem e se desenvolvem também devem ser consideradas multiculturais. No entanto, às vezes, as tentativas de tornar visível a diversidade se reduzem a ações paternalistas (especialmente em grupos que sofrem a exclusão social) ou a experiências que tendem a *folclorizar* distintas expressões culturais, reduzindo-as a mostras artísticas que representam uma curiosidade a ser vista esporadicamente. (PONTUAL e IRELAND, 2009, p. 125-6). [Grifo dos autores].

Como se observa nas citações e nos estudos acerca da educação e das manifestações populares há cada vez mais necessidade de se levar em consideração os processos sociais de interação dos sujeitos em uma dimensão a que chamamos cultura. É Brandão novamente quem nos auxilia para entendermos a intrínseca relação entre a cultura e a educação:

Tal como a religião, a ciência, a arte e tudo o mais, a *educação* é, também, uma dimensão ao mesmo tempo comum e especial de tessitura de processos e de produtos, de poderes e de sentidos, de regras e de alternativas de transgressão de regras, de formação de pessoas como sujeitos de ação e de identidade e de crises de identificados, de invenção de interações de palavras, valores, ideias e de imaginários com que nos ensinamos e aprendemos a sermos quem somos e a sabermos viver com a maior e mais autêntica liberdade pessoal possível os gestos de reciprocidade a que a vida social nos obriga. Mas ao falar das relações entre a *cultura* e a *educação*, uma das lembranças porventura mais importantes deve ser a de que mais do que seres “morais”, somos seres “*aprendentes*”. (BRANDÃO, 2002, p. 25). [Grifos do autor].

E acrescenta ainda mais: “*apreender é participar de vivências culturais em que, ao participar de tais eventos, cada um se reinventa a si mesmo*”. E assim pensando, é nessa perspectiva de aprendizagem na/da vida cotidiana, dos saberes e da tradição oral que a festa do Sairé encontra-se inserida, e além do mais, a manifestação cultural que emerge dessa prática pode e deve ser considerada como um patrimônio cultural da região que ao longo do tempo tem sido transmitida de geração a geração.

E não somente isso, para Brandão o saber surge e circula:

Quando um remoto antropeide, um ascendente muito próximo do primeiro homem, emergiu à vida, ele já possuía alguns traços corporais que o tornariam diferente de todos os outros seres vivos, mesmo os mais evoluídos até então. Tinha sinais no corpo que transformariam o ato de saber, que diferencialmente se distribui por tudo o que é vivo, no ato do saber simbólico. Que tornariam o conhecimento que qualquer ser vivo tem para viver, na consciência do saber, que é o começo da possibilidade de os seres vivos aprenderem não apenas diretamente *do* e *com* o seu meio natural, *naturalmente*, mas uns *com* os outros e uns *entre* os outros, *culturalmente*. (BRANDÃO, 2006, p. 17-8) [Grifos do autor].

Nessa dimensão da circularidade do saber e de se aprender uns com os outros e uns entre os outros, a educação aprende com o homem a continuar o trabalho da vida. Nesse sentido, considero que as experiências do cotidiano e de vida dos componentes (foliões e demais participantes) da festa do Sairé emergem de uma educação e de uma cultura eminentemente popular como nos apontaram Pontual e Ireland, na citação anterior.

Ferreira (2008, p. 72) defende a ideia de que nenhuma manifestação na região amazônica se manteve tanto tempo e com a preservação de valores como o Sairé. O dinamismo cultural que a mantém traz sempre consigo o espírito coletivo e espontâneo da comunidade. Nesse sentido, a festa do Sairé entendida como prática cultural é fruto da civilização portuguesa na região, e para o autor supracitado, até com certo exagero, afirma: “*pela concentração dos primeiros jesuítas nessa área, cabe aqui afirmar que foi Alter do Chão escolhida como o Berço do Çairé*”. Essa afirmação caracteriza um sentimento particular aos indivíduos que vivem e participam dessa manifestação, criando-lhes uma identidade cultural própria no contexto amazônico frente a outras manifestações culturais.

Para Rodrigues *et al* (2007), discutindo cultura, cultura popular amazônica e construção imaginária da realidade, o pertencimento a uma determinada cultura constitui o suporte do processo de identificação ao nível do sujeito. Busca apoio em Laplanche (1995, p. 226), para quem o processo de identificação é “*um processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um tributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro*”. Isto é, o processo de identificação tem como suporte as relações estabelecidas pelos indivíduos enquanto grupo pertencente a uma determinada cultura.

Partindo desse entendimento, e de que o produto de socialização dos sujeitos determinará o modo pelo qual eles estabelecerão suas relações com a natureza, com os outros homens e consigo mesmo, não há como não pensar que a

identidade, seja ela individual ou coletiva, se constrói no ambiente social através de saberes populares que se traduzem em práticas e experiências de vida no exercício do cotidiano, e que segundo Costa (2012, p. 30) “*se propagam por meio da memória oral dos sujeitos que edificam suas ideias e tecem suas representações e imaginário sobre suas vivências do mundo real*”.

Para a autora, os saberes são denominados de populares porque são frutos de experiência de vida, na qual o sujeito troca informações e interpreta a sua realidade e a partir da lógica de suas relações em grupo, denota um processo de construção de identidade coletiva em que, segundo Rodrigues *et al* (2007, p. 24), “*a cultura faz parte de seu projeto histórico de humanização, isto é, o ser humano ao criar cultura faz a si próprio e faz história*”.

Na concepção de Brandão (2002, p. 15-6), cultura é o mundo que criamos para aprender a viver. É onde, diz o autor: “*Eu me vejo como um ser de natureza, mas me penso como um sujeito de cultura. Como alguém que pertence também ao mundo que a espécie humana criou para aprender a viver*”. Para o autor tudo aquilo que criamos a partir do que nos é dado, quando tomamos as coisas da natureza e as recriamos, representa uma das múltiplas dimensões daquilo que chamamos de *Cultura*.

Bosi (1992, p. 16), afirma que “*cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social*”. E nesse sentido, diz o autor, a educação é o momento institucional marcado do processo.

Nessa mesma concepção acredito que se insere a festa do Sairé, pois enquanto manifestação humana, a festa se configura como um evento mergulhado num ambiente cultural, que conta com o processo de criação e (re)criação realizado pelas mãos de homens e mulheres que realizam e participam desse ritual. E mais, no ato de fazer e (re)fazer coletivo contam com as experiências, crenças, valores, símbolos e significados que ao longo da história são vividos, construídos e transmitidos por todos que compõe e tomam parte da festa em Alter do Chão.

Para o professor Edilberto Ferreira, a tradição continua com características peculiares e o rito que tem mais de três séculos de existência se repete a cada ano na vila de Alter do Chão, embora desde 1996, venha sofrendo alterações por conta da introdução do festival dos botos. No entanto, o Sairé como uma manifestação secular da cultura borari, carrega consigo os valores e as experiências como as

danças tradicionais (Marambiré, Cruzador Tupi, Tipiti, Lundu, Desfeiteira e Cordões de Pássaros), assim como a fé no aspecto religioso presente nas procissões, ladainhas, cantos e orações. Dessa forma, todos esses elementos formam um grande quadro representativo da identidade cultural da vila e dos indivíduos pertencentes a esse lugar. Além disso, representam também o aspecto de aprendizagem educativa presente nessa tradição que permite a transmissão dessas experiências para as outras gerações.

“Nascer é estar submetido à obrigação de aprender”, nos alerta Bernard Charlot (2000, p. 51). Para este autor *“todo animal é o que é; somente o homem não é, na origem, nada”*. Para ser precisa aprender. Aprender para viver com outros homens com quem o mundo é partilhado. Nascer, aprender, é entrar em um conjunto de relações e processos que constituem um sistema de sentido, onde se diz quem eu sou quem é o mundo, quem são os outros. Esse sistema, diz Charlot, *“se elabora no próprio movimento longo, complexo, nunca completamente acabado, que é chamado educação”*.

Aprender *com* o outro e para viver *com* esse outro que complementa o meu *eu*, talvez seja o desafio para uma educação que vá além dos muros da escola. Uma educação que possa não somente romper, mas superar o modelo educacional predominante nas escolas brasileiras, embasado em um currículo estritamente formal e abstrato, que nega outros saberes e outras aprendizagens que se encontram imersos no cotidiano de homens, mulheres e crianças em todos os lugares, como, por exemplo, no espaço amazônico, onde os saberes da farinha, da pesca, da caça, do remar, do tomar banho na beira do rio, e tantos outros, que não são considerados e nem valorizados nos espaços escolares, mas estão presentes e fazem parte do movimento complexo da vida.

Para Brandão (2007b, p. 7), a educação está em todos os lugares e desta ninguém escapa:

Ninguém escapa a educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação.

Em um diálogo travado entre o lavrador Antônio Cícero de Sousa, conhecido como Ciço, no interior do estado de Minas Gerais, Carlos Rodrigues Brandão,

pergunta-lhe o que é educação? No desenrolar do diálogo Ciço procura mostrar para o pesquisador que não entende o sentido da palavra educação e do estudo da mesma forma que estes são trabalhados na escola, e afirma: *“pra quem é como esse povo da roça o estudo de escola é de pouca valia, porque o estudo é pouco e não serve pra fazer da gente um melhor. Serve só pra gente seguir sendo como era com um pouquinho de leitura. [...]”*. Na compreensão de Ciço a educação escolar deveria promover mudança na vida cotidiana, e esse, quem sabe? é o saber que está faltando para o povo saber. (BRANDÃO, 1985).

Costa (2012, p. 31-32), dialogando com Sergio Martinic (1995), afirma que este ao se referir ao saber popular nos informa que os grupos populares constroem seus conhecimentos a partir do momento em que conseguem compreender e interpretar fatos vivenciados no cotidiano de suas vidas com o mundo real. Assim, o conhecimento apreendido proporcionará ao indivíduo um conjunto de observações que permitem ao sujeito compreender suas experiências e, ainda, torná-las inteligíveis para os outros. Ou seja, é um conhecimento compartilhado que se produz a partir do real e que conta com o reconhecimento coletivo.

Em sua dissertação de mestrado intitulada *A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas do Tambor de Minas na Amazônia* apresentada e defendida em 2008, no PPGED da Universidade do Estado do Pará, João Colares da Mota Neto, observa que o saber coletivo transcende ao individual, e por isso permite que os sujeitos produzam e reproduzam suas experiências e práticas de forma coletiva, de modo a compartilhar a linguagem, os valores e as crenças populares na sociedade em que vivem não somente como uma forma empírica de conhecimento, mas como uma estrutura permeada pela lógica dos fatos considerados como verdades e divulgada às margens do saber científico.

Os saberes produzidos e sistematizados no cotidiano como aqueles imersos nas práticas do terreiro ou nas festas populares como o Sairé, e que não ganham *status* de conhecimento verdadeiro pela ciência moderna, são denominados de sabedoria popular e, por isso mesmo, vinculados a um sistema de regras e princípios que lhe asseguram legitimidade e sobrevivência, por meio de uma racionalidade específica diretamente ligada aos grupos e às manifestações da cultura popular.

A sistematização dos trabalhos realizados de forma interdisciplinar pelo Grupo de Pesquisa em Educação Popular, vinculado ao Núcleo de Educação Popular

Paulo Freire do Centro de Ciências Sociais e Educação da Universidade do Estado do Pará, organizados por Ivanilde Oliveira e outros pesquisadores do núcleo, procura refletir sobre os saberes, imaginários, representações e práticas sociais cotidianas construídas em uma realidade cultural própria, neste caso, em comunidades do município de São Domingos do Capim, no estado do Pará, que mesmo diante da precariedade social, econômica e política, são capazes de produzir seus saberes e dar sentido à vida de seus sujeitos. Ao falar de Saberes culturais: religiosidade e mitologia amazônica, Oliveira *et al* (2007, p. 39), assim se reporta: “*é na relação com a natureza, com a terra, o rio e a mata, que homens e mulheres amazônidas, constroem os seus saberes, imaginários e representações sociais e que são expressos no cotidiano social*”.

Não diferente dessa relação com a natureza vivida pelos sujeitos históricos e sociais das comunidades de São Domingos do Capim, em Alter do Chão os saberes, as experiências, os imaginários e representações sociais também perpassam e são construídos nos espaços do rio, da mata, da terra, assim como na relação também com a religião, a festa, a dança, com a comida e com a bebida, enfim, com tudo aquilo que caracteriza e identifica não somente os saberes, mas particular e culturalmente uma população.

Para encerrar este tópico sobre a perspectiva teórica de análise deste estudo, vou pensar um pouco de acordo com um artigo escrito por mim para o VII Seminário do PPGED da UEPA em 2012, intitulado *A pós-modernidade e o conhecimento científico: as ideias de Boaventura de Sousa Santos e Edgar Morin*. Neste trabalho procurei refletir sobre as ideias pensadas por estes dois teóricos acerca do conhecimento científico e aquele do senso comum em tempos de pós-modernidade.

Boaventura de Sousa Santos tem como uma de suas principais preocupações a de aproximar a ciência ao senso comum, com vistas a ampliar o acesso das pessoas ao conhecimento, e assim, propõe um *conhecimento prudente para uma vida decente*. No mesmo sentido, Edgar Morin (2007), defende a tese da complexidade em que os caminhos e as avenidas do conhecimento devem estar pautados no princípio do *conhecimento pertinente* que pressupõem a reforma do pensamento em uma articulação entre o local e o global, as partes e o todo. Dessa forma, a construção de um conhecimento pós-moderno deve ser o desafio de um projeto que crie condições de possibilidades da ação humana com o mundo numa relação dialógica e epistemológica entre os saberes e a vida (DIAS, 2012).

Seção II - O Percurso Metodológico

A adoção de um ou outro método depende de muitos fatores: da natureza do objeto que se pretende pesquisar, dos recursos materiais disponíveis, do nível de abrangência do estudo e, sobretudo da inspiração filosófica do pesquisador.

Antônio Carlos Gil (2010, p. 09).

Falar de método é falar de um como, de uma estratégia de abordagem, de um *saber-fazer*.

Sandra Jatahy Pesavento (2012, p. 63).

Para compreender como se desenvolvem os processos educativos de produção e transmissão de saberes na festa do Sairé na vila de Alter do Chão - Pará, é que procurei utilizar métodos e técnicas que estivessem diretamente relacionados às Ciências Sociais e Humanas e que atendessem aos objetivos do campo educacional e cultural, possibilitando verificar como a prática educativa, enquanto prática humana está profundamente inserida na construção e na socialização desses saberes. Ademais, com apoio das fontes documentais, da bibliografia e do trabalho de campo entender o homem no seu contexto sociocultural e na dimensão de sua vida cotidiana.

Assim, e de acordo com a linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, senti necessidade de adotar metodologias que me ajudassem entender também que as práticas que emergiram da atividade catequética entre jesuítas e indígenas na Amazônia, dentre elas, a festa do Sairé, não estiveram desconectadas de interesses e acontecimentos mais amplos nos campos econômico, político, religioso e social. Entender ainda, a lógica do processo de colonização e da catequese e os interesses que permearam esse processo, envolvendo grupos, sujeitos, valores culturais, imaginários e representações, e que ainda influenciam as práticas e a vida de homens e mulheres na Amazônia. Para isso procurei selecionar métodos e técnicas que me conduzissem nessa direção.

2.1 Métodos de abordagem e procedimentos de pesquisa

Entre os diferentes tipos de métodos que se apresentam hoje no campo das Ciências Humanas e Sociais, a escolha recaiu sobre aqueles que melhor atendessem os objetivos da pesquisa que foram analisar a festa do Sairé, como uma

prática cultural, religiosa e educativa, adotada pelos jesuítas na conversão dos indígenas ao cristianismo e que ainda hoje subsiste como *locus* de experiências cotidianas que são interpretadas e reinterpretadas pelos sujeitos sociais que a vivenciam e dela tomam parte na vila de Alter do Chão – PA.

Nesse sentido, o percurso metodológico desta pesquisa seguiu os princípios básicos da pesquisa qualitativa, documental e de campo, dentro de uma abordagem sociocultural e histórica, tendo como método principal a **Fenomenologia**, que segundo Rodrigues (2006, p. 142) “*Trata de descrever, compreender e interpretar os fenômenos que se apresentam à percepção*”. Neste caso, à percepção dos sujeitos envolvidos nesta pesquisa e que estão diretamente ligados ao ritual do Sairé. Bem como daqueles que vivenciaram cotidianamente os espaços dos aldeamentos jesuítos (índios e missionários). Para o autor este é um método sem pressuposições.

Na compreensão de Peixoto (2003, p.18-9), a fenomenologia “*é uma leitura dialética da realidade, uma forma de entender a realidade em todos os seus aspectos: histórico, social, político, sentimental e de vivência do homem*”. A pesquisa fenomenológica parte do cotidiano, da compreensão do modo de viver das pessoas, e não de definições e conceitos (GIL, 2010, p. 15). Desse modo, a fenomenologia é um método que está diretamente ligado à vida, aos aspectos culturais e ao fazer e refazer da humanidade.

Para Rodrigues (2006, p. 143) “*A fenomenologia consiste na descrição de todos os fenômenos, ou essência, ou significação de todas estas realidades: materiais, naturais, ideais, culturais*”, e ainda, esse método não se preocupa com algo desconhecido que se encontre atrás do fenômeno; objetiva o dado, sem pretender decidir se este dado é uma realidade ou apenas uma aparência: haja o que houver a coisa está aí. Não explica a partir de leis nem de princípios, mas a partir da realidade, da consciência.

Minayo (2010a) fazendo uma discussão acerca desse procedimento metodológico nos afirma que a intersubjetividade é a categoria central da análise fenomenológica, pois no seu entendimento, ela é um dado que fundamenta a existência humana no mundo e, além disso, representa uma situação familiar em que há uma compreensão do outro de forma individual e, acima de tudo, não nega a vida em sociedade. Entendimento que também é compartilhado por Chizzotti (2003), quando afirma que o estudo fenomenológico considera o cotidiano e a familiaridade

com as coisas tangíveis que velam os fenômenos e impõe aos sujeitos à superação das aparências para chegar à essência dos acontecimentos.

Assim, se este é um método de análise que busca a compreensão do outro de forma individual e não nega a vida em sociedade, que possibilita ao pesquisador entender o modo como o conhecimento do mundo se dá e se realiza para cada pessoa, é fundamental compreender a essência de fenômenos e práticas que ao longo da história foram colocados à margem de conhecimentos que não reconheciam outras formas e processos educativos e de produção de saberes que não estivessem atrelados a meios e modos formalmente estabelecidos.

Na obra *Interações entre Fenomenologia & Educação (2003)* Adão José Peixoto, observa que falar em educação é abordar a fenomenologia do ato de educar, ou seja, encarar a educação como um fenômeno presente na vida do ser humano que visa a melhor interação consigo mesmo, com os outros e com a sociedade, e mais: observar esse fenômeno nas variadas formas e processos educativos presentes em contextos e culturas diferentes.

Na Amazônia, e em especial na Amazônia ribeirinha paraense, como bem observaram os educadores do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire, como já anteriormente mencionado, o ato de educar perpassa por diferentes e múltiplos momentos da vida de moradores rurais ribeirinhos e está diretamente atrelado à produção e transmissão de múltiplos e variados saberes que estruturam e dão sentido à vida e ao imaginário dessas populações. A **pedagogia do cotidiano** como denominaram os pesquisadores desse núcleo orienta os modos de ensinar e aprender de forma espontânea e até mesmo difusa, mas dentro uma lógica, inclusive de resistência.

A partir dessa concepção e com a preocupação de melhor entender os processos educativos de produção e transmissão de saberes na festa do Sairé em Alter do Chão - PA, é que a pesquisa buscou descrever de forma direta, densa e minuciosa a realização desse evento, com o objetivo de compreender que a vida e o cotidiano dos sujeitos que organizam e participam da festa estão vinculados a um contexto social constituído de uma lógica e de conhecimentos que são coletivamente compartilhados e que permitem uma troca de saberes entre esses sujeitos que fazem parte da mesma realidade social e com ela se identificam, e, em razão disso, não escapam dos mesmos processos educativos.

Como a pesquisa faz um recuo ao passado histórico também houve necessidade de se trabalhar com alguns princípios do **Método Histórico**, como método de procedimento, que segundo Rodrigues (2006, p. 146), é um método que *“conduz à investigação a partir do estudo dos acontecimentos, dos processos e das instituições do passado, procurando explicitar sua influência na vida social contemporânea”*. Sempre partindo do princípio de que as atuais formas de vida social, as instituições e os costumes têm origem no passado, e por isso, é necessário pesquisar suas raízes para compreender sua natureza e função.

Lakatos e Marconi (1991, p. 107), destacam que *“verificar os fenômenos no ambiente social em que nasceram facilita sua análise e compreensão no que diz respeito à gênese e ao desenvolvimento, assim como as sucessivas alterações que ocorreram”*. No método histórico, o fenômeno é estudado em perspectiva histórica, afirma Rodrigues (2006), e a partir da coleta, sistematização, análise e interpretação dos dados, pode-se compreender a origem histórica do acontecimento. Sendo importante ressaltar, observa o autor, que no estudo de um fenômeno (problemas, contradições, etc.) a partir do procedimento histórico, deve-se ter em mente que o pesquisador que o analisará encontra-se em outro momento histórico, vivendo outros problemas e outras contradições.

No entendimento de Marc Bloch em *Apologia da História ou o ofício do historiador* (2001, p. 75) sobre a observação histórica, afirma: *“O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa”*. E nessa busca incessante, diz Bloch: *“Aprendemos, sobretudo a mergulhar mais profundamente na análise dos fatos sociais”*. E mais que isso, O estudo das crenças e dos ritos populares mal desenvolve suas primeiras perspectivas, isto é, os estudos históricos começam a ganhar campo no entendimento das mentalidades, das formas culturais e do estudo do cotidiano.

Para Mélo (2009) o método histórico é também cultural, porque consiste em investigar eventos do passado, a fim de compreender os modos de vida do presente, que só podem ser explicados a partir da reconstrução da cultura e da observação das mudanças ocorridas ao longo do tempo e nessa análise histórica, a cultura do homem é desvendada.

Além da Fenomenologia e do Método Histórico, o presente trabalho contou também com elementos e princípios da **Etnometodologia**, com objetivo

principalmente de dar relevância ao objeto de estudo como produto da cultura o que de acordo com Gil (2010, p. 23), “*Trata-se de uma tentativa de analisar os procedimentos que os indivíduos utilizam para levar a termo as diferentes operações que realizam em sua vida cotidiana, tais como comunicar-se, tomar decisões e raciocinar*”. Ainda, segundo este autor: “*A etnometodologia mostra fortes influências da fenomenologia, já que analisa as crenças e os comportamentos do senso comum como os constituintes necessários de todo comportamento socialmente organizado*”.

No mesmo sentido, Minayo (2010a) a define como:

Um conjunto de estratégias de pesquisa cujo ponto em comum é a descrição minuciosa dos objetos que investiga [...]. Os desenhos operacionais de cunho etnometodológicos preconizam a observação direta e a investigação detalhada dos fatos, no lugar em que eles ocorrem, com a finalidade de produzir uma descrição minuciosa e densa das pessoas, de suas relações e de sua cultura. (MINAYO, 2010a, p. 149).

Segundo Mélo (2009), a Etnometodologia analisa o “*raciocínio prático baseado nos traços culturais, normas, o sistema de crenças, os costumes, as tradições, os hábitos e os padrões culturais dos grupos, dos quais participam os sujeitos com o objeto estudado*”. Para a autora, este método se baseia em procedimentos que buscam resolver os problemas cotidianos do homem, assim, considera que os indivíduos de uma sociedade “*têm saberes práticos para reconhecer e produzir continuamente processos sociais significativos e ordenados, segundo suas concepções de mundo e valores socioculturais em seus ambientes culturais micros sociais*”. (MÉLO, 2009, p. 07).

Como a pesquisa não se restringiu somente aos documentos e ao referencial bibliográfico, mas também contou com entrevistas, observações, descrições e interpretações acerca da festa do Sairé, foi necessário buscar um diálogo com o campo da Antropologia, e em especial, com alguns princípios e técnicas da **Etnografia**, como a descrição minuciosa e densa das pessoas, de suas relações e de sua cultura, e que estão diretamente relacionadas com os termos e princípios trabalhados pela Antropologia histórica, principalmente na linha de interpretação das manifestações culturais como aquelas estudadas por Clifford Geertz, a que Peter Burke (2008) denomina de etnografias de Geertz.

Na interpretação das brigas de galo na ilha de Bali, Geertz trata o esporte como “*drama filosófico*”, como uma chave para o entendimento da cultura balinesa,

em que vincula as brigas de galo ao mundo mais amplo daquela cultura, não como um “*reflexo*”, mas como uma experiência balinesa, uma história que eles se contam acerca de si mesmos. E assim, com a “*teoria interpretativa da cultura*”, como denomina seu método de interpretação, Geertz enfatiza a busca do significado num processo que ele denominou de “*descrição densa*”. Na sua interpretação o autor contrapondo-se a outras definições de cultura como a de Claude Lévi-Strauss ou de Edward Tylor que definem cultura como “*conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume*”, entende que cultura é um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida. (GEERTZ , 1989).

Comparando a situação descrita na ilha de Bali e a definição de cultura dada por Geertz, considerando-se as devidas proporções, em Alter do Chão, existe também um padrão historicamente transmitido, munido de significados incorporados em símbolos, que necessita do embasamento dessa concepção para a realização de uma análise densa e descritiva do ritual do Sairé, visto como uma manifestação cultural fincada em uma realidade definida – a vila de Alter do Chão - Pa, ainda que de pequena escala, mas que congrega o sentimento de um grupo específico. Conteí ainda com o entendimento de Minayo (2010b) acerca dos princípios da Etnografia, que segundo a autora se referem:

[...] à análise descritiva das sociedades humanas, primitivas ou ágrafas, rurais ou urbanas, grupos étnicos etc., de pequena escala. Mesmo o estudo descritivo requer alguma generalização e comparação, implícita ou explícita. Diz respeito a aspectos culturais. (MINAYO, 2010b, p. 94).

Ainda segundo Minayo (2010b, p. 94) para se realizar a análise descritiva há necessidade de se fazer o levantamento de todos os dados possíveis sobre o objeto da pesquisa, em especial daqueles que tangem aos aspectos sociais, culturais e educacionais de um contexto social específico, de maneira que se torne possível descrever os dados coletados, com o fim de “*conhecer melhor o estilo de vida ou a cultura específica de determinados grupos*”.

Dessa forma, e seguindo os princípios da Fenomenologia, do Método Histórico, da Etnometodologia e aqueles da Etnografia utilizados pela antropologia

histórica, acreditei que seria possível fazer a descrição, a análise da festa do Sairé e a interpretação dos significados incorporados em símbolos nessa manifestação cultural e expressos em formas simbólicas no ritual dessa festa na Vila de Alter do Chão, e a partir disso, tentar perceber como esses símbolos e significados se relacionam como elementos estruturantes da vida cotidiana dos sujeitos que trabalham para manter essa prática cultural que também se caracteriza como uma prática eminentemente educativa, haja vista, que por meio desta os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida.

Ainda nessa perspectiva tentei compreender a essência das práticas educativas e saberes que historicamente foram construídos e reconstruídos e ao mesmo tempo negados e/ou colocados à margem do conhecimento considerado como válido a partir de um modelo hegemônico e monocultural, que curiosamente tem por base a pedagogia dos jesuítas, as ideias iluministas e o uso predominante da Razão e assim, procurei reconhecer saberes, práticas e processos educativos que emergem no cotidiano de populações que ao longo da história foram marginalizados como sujeitos social e culturalmente incapazes.

Procurei entender também que o processo educativo não pode e nem deve distanciar-se do mundo real, de forma abstrata, e menos ainda negar os conhecimentos daqueles que se encontram imersos no cotidiano, como as populações que integram principalmente a Amazônia ribeirinha. Nesse sentido, neste trabalho me propus, além de realizar a pesquisa documental e bibliográfica, fazer uma descrição minuciosa da festa do Sairé, na vila de Alter do Chão, município de Santarém – Pará, como já anteriormente referendado, por acreditar que o aspecto cultural e educativo presente nessa manifestação ainda diz muito da essência daqueles que cantavam, dançavam e realizavam seus rituais em momentos de festa e de celebração – os índios Borari.

É claro, tendo clareza que elementos da cultura europeia foram adaptados a esse ritual com o claro propósito de convencer os nativos a adotarem o cristianismo e negarem sua ancestralidade. Mas compreendo também que a festa fora repassada aos seus descendentes de geração a geração sofrendo as alterações históricas e que hoje ainda está presente como uma realidade viva que se constitui de regras (não escritas) e conhecimentos compartilhados de forma coletiva, que permitem uma interação de saberes entre pessoas que participam de um mesmo

evento com objetivos comuns (a dança, os cantos, as folias, a ladainha, a procissão, o mastro e toda a sua representação simbólica num movimento que congrega o espírito religioso e o profano), o capitão, os mordomos, a juíza e outros personagens e elementos simbólicos que compõem o Sairé e Ihe dão sentido.

Assim, acredito que as abordagens metodológicas escolhidas contemplaram o objeto de estudo desta pesquisa, não somente naquilo que diz respeito aos sujeitos históricos do passado colonial: índios, missionários e colonos, mas também daqueles que compõem ainda hoje o grupo de comunitários – homens e mulheres que lutam e resistem para garantir a permanência de saberes e práticas construídas no passado e ainda presentes como aqueles que compõem o ritual do Sairé na vila de Alter do Chão – município de Santarém - PA.

Acredito ainda, que essas abordagens metodológicas permitiram um olhar crítico sobre as experiências vividas no passado e aquelas mantidas no presente num fluxo de permanências e rupturas que dão suporte às atividades culturais, educativas e religiosas atribuindo sentido e significado à vida e às práticas cotidianas dessas populações, tendo como símbolo maior da religiosidade a Cruz e a relação direta com o Divino Espírito Santo, em que a presença do Deus Único convive com os aspectos da cultura herdada dos antepassados desta região.

2.2. Tipos de Pesquisa

Por considerar que o objetivo fundamental da pesquisa social é descobrir respostas para problemas mediante o emprego de procedimentos científicos, e que ao ser definida como um processo permite a obtenção de novos conhecimentos no campo da realidade social, concordei com Gil (2010, p. 26) quando afirma que: *“realidade social é entendida aqui em sentido amplo, envolvendo todos os aspectos relativos ao homem em seus múltiplos relacionamentos com outros homens e instituições sociais”*. A partir desse entendimento procurei neste trabalho seguir os princípios da **Pesquisa Qualitativa**.

Assim, é importante que se compreenda o real sentido desse tipo de pesquisa, e em especial no campo da pesquisa em educação e da cultura. Para Flick (2004, p. 28), diferente da pesquisa quantitativa, os métodos qualitativos consideram a comunicação do pesquisador com o campo e seus membros como parte explícita da produção do conhecimento, ao invés de excluí-la como uma

variável. Assim, analisando a pesquisa qualitativa ao final da modernidade, destaca a importância dentro dessa abordagem:

[...] do retorno ao local, que encontra sua expressão no estudo de sistemas do conhecimento, práticas e experiências, novamente no contexto daquelas tradições e formas de vida (locais) nas quais estão fixados, em vez de presumir e tentar testar sua validade universal. (FLICK, 2004, p. 28).

Na busca de uma definição para a pesquisa qualitativa o autor mencionado encontra na última edição do livro de Deuzine e Lincoln (2005), o que ele chamou de “*definição inicial e genérica*”:

A pesquisa qualitativa é uma atividade situada que posiciona o observador no mundo. Ela consiste em um conjunto de práticas interpretativas e materiais que tornam o mundo visível. Essas práticas transformam o mundo, fazendo dele uma série de representações, incluindo notas de campo, entrevistas, conversas, fotografias, gravações e anotações pessoais. Nesse nível, a pesquisa qualitativa envolve uma postura qualitativa diante do mundo. Isso significa que os pesquisadores desse campo estudam as coisas, tentando entender ou interpretar os fenômenos em termos dos sentidos que as pessoas lhes atribuem. (FLICK, 2009, p. 15).

O autor Antônio Chizzotti, em sua obra *Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais* (2003), destaca que, nas pesquisas qualitativas, verifica-se uma relação dinâmica entre o sujeito e o mundo real, caracterizando uma interdependência constante do sujeito com o objeto, que leva a um vínculo uno e inseparável do mundo objetivo com a subjetividade do sujeito. Para Rodrigues (2006, p. 90) a pesquisa qualitativa é utilizada para investigar problemas que os procedimentos estatísticos não podem alcançar ou representar, em virtude de sua complexidade como opiniões, comportamentos e atitudes individuais ou de grupos.

Além da abordagem qualitativa também utilizei a **Pesquisa Descritiva** como necessidade para descrever as principais características existentes nas práticas educativas e nos saberes presentes na vida e nas manifestações daqueles que tomam parte da festa do Sairé na vila de Alter do Chão - PA, por considerar que este tipo de pesquisa, de acordo com Gil (2010, p. 28) tem como “*objetivo primordial a descrição das características de determinada população ou fenômeno [...] e vão além da simples identificação da existência de relações entre variáveis, e pretende determinar a natureza dessa relação*” e ainda mais: “*O pesquisador, nesse caso, procura observar, registrar, analisar e interpretar os fenômenos por meio de técnicas*

padronizadas de coleta de dados [...] para descrever características de um determinado grupo [...]” (RODRIGUES, 2006, p. 90).

No entendimento de Antônio Carlos Gil (2010), ao discutir métodos e técnicas de pesquisa social, as pesquisas descritivas são, juntamente com as exploratórias, as que habitualmente realizam os pesquisadores sociais preocupados com a atuação prática. A pesquisa descritiva engloba dois tipos de pesquisa, segundo afirmam Lehfeld e Barros (2007, p. 84) *“a pesquisa documental e/ou bibliográfica e a pesquisa de campo”*. Nesse sentido, como esta pesquisa não se restringiu somente a entrevistas, observações e descrições, mas também a documentos e referencial bibliográfico, considerarei também a **Pesquisa Exploratória**, que segundo Gil (2010, p. 27) *“Habitualmente envolvem levantamento bibliográfico e documental, entrevistas não padronizadas e estudos de caso”*.

. E ainda, por considerar que a pesquisa exploratória tem como objetivo secundário proporcionar maior familiaridade com o problema da pesquisa, com vista a torná-lo mais explícito, e como principal, o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições. Seu planejamento é, portanto, bastante flexível, de modo que possibilite a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado, e na maioria dos casos, esse tipo de pesquisa envolve levantamento bibliográfico e entrevistas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado (GIL, 1991, p. 45).

Além da pesquisa descritiva e da explanatória, contei também com os princípios e o apoio da **Pesquisa de Campo**, com objetivo claro de obter informações diretas com os integrantes da festa do Sairé, a fim de entender como se desenvolvem os processos educativos de produção e transmissão de saberes que perpassam e funcionam como elementos estruturantes na festa e na vida daqueles que se envolvem diretamente nessa manifestação cultural.

No entendimento de Lakatos e Marconi (1991, p. 186), a pesquisa de campo *“é aquela utilizada com objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema, para o qual se procura uma resposta, [...], ou ainda, descobrir novos fenômenos ou as relações entre eles”*. Para Trujillo (1982) citado pelas autoras, a pesquisa de campo propriamente dita *“não deve ser confundida com a simples coleta de dados, é algo mais que isso, pois exige objetivos preestabelecidos que discriminam suficientemente o que deve ser coletado”*.

Quanto à pesquisa documental, Gil (2010, p. 51) compreende que: “A *pesquisa documental assemelha-se muito à pesquisa bibliográfica*”. A única diferença entre ambas, segundo o autor, está na natureza das fontes. Ou seja, enquanto a pesquisa bibliográfica se utiliza fundamentalmente das contribuições dos diversos autores sobre determinado assunto, a pesquisa documental vale-se de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico, ou que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetivos da pesquisa.

Considerando que a história da Companhia de Jesus no processo de catequização e educação dos indígenas na Amazônia tem servido de estudos a pesquisadores e instituições preocupados em compreender como essa história fora construída, não se pode deixar de levar em conta o referencial bibliográfico que trata dessa questão, bem como daquele que procura refletir criticamente sobre as experiências vividas por grupos subalternos na relação principalmente de colonizador/colonizado, em terras do Novo Mundo como estas da América, (neste caso o Brasil, colonizado pela Coroa portuguesa), em que a intenção do Estado português nos séculos XVI, XVII e XVIII juntamente com a Igreja Católica era converter os nativos ao cristianismo, e dessa forma, além de servirem a Deus serviriam também como mão de obra ao projeto colonizador, transformando dessa forma em fiéis ao Deus Cristão e ao rei de Portugal.

Como anteriormente já apresentado e sem nenhuma intenção de saturar a leitura deste trabalho, sinto a necessidade de fazer um balanço do referencial bibliográfico destacando as obras que julgo neste momento, mais relevantes que tratam do tema que me propus a estudar. Assim, reafirmo mais uma vez a importância dos estudos de João Lúcio de Azevedo (1999), Karl Heinz Arenz (2012), Denise Simões Rodrigues (2009), Cornelius Castoriadis (1982), Peter Burke (2008), Michel de Certeau (2012) e acrescento Alcir Pécora (2009), Ronaldo Vainfas (1995), Souza Júnior (2012), Eduardo Hoonaert (1992), bem como as fontes primárias presentes principalmente em Antônio Vieira, João Felipe Bettendorff e João Daniel.

2.3 Técnicas de Pesquisa

Pode-se dizer que o método estabelece *o que fazer*; e a técnica, *o como fazer*, nos diz Rodrigues (2006, p. 92). O método utiliza-se da técnica, que é o suporte instrumental e prático que auxilia o pesquisador a chegar a um determinado

resultado. De acordo com Andrade (2001, p. 135) as técnicas de pesquisa correspondem a um conjunto de normas usadas em cada área das ciências. A técnica é a instrumentação específica da coleta de dados.

Dessa forma, e por considerar que este trabalho está dividido em dois momentos muito bem definidos: primeiro, a pesquisa documental, no qual como o próprio nome já supõe, trabalha com documentos, e o segundo, o trabalho de campo, foram escolhidas como **Técnicas de Pesquisa**, as técnicas delimitadoras, as de coleta de dados e as de análise por entender que foram as que mais se adequaram para a elucidação e conhecimento do objeto pesquisado.

Gil (2010, p. 89) ao falar sobre a necessidade da amostragem na pesquisa social observa que: “*De modo geral, as pesquisas sociais abrangem um universo de elementos tão grande que se torna impossível considerá-los em sua totalidade*”. Por essa razão, nas pesquisas sociais é muito frequente trabalhar com uma amostra, ou seja, com uma pequena parte dos elementos que compõem o universo pesquisado. Melo (2007) baseando-se na perspectiva da Escola Subjetiva destaca que a técnica delimitadora por **Amostragem qualitativa não probabilística** é mais adequada às pesquisas qualitativas por visarem fundamentalmente uma análise crítica das informações e por tratar-se de:

[...] um processo em que não se considera uma rigorosidade estatística para a determinação da amostra, obedecendo-se mais a certos critérios de seleção, que se admite possam favorecer a representatividade qualitativa do universo. Este tipo de amostragem é mais indicado em pesquisas qualitativas ou exploratórias, nas quais a representatividade quantitativa não interfere nos resultados, considerando que o mais importante, são as opiniões, as razões, as motivações e o posicionamento político-ideológico das pessoas pesquisadas e, não a expressão numérica. (MÉLO, 2007, p.1).

Concordando com o pensamento acima, não haverá dúvida de que o mais importante para esta técnica são os ideais de vida construídos no espaço do cotidiano, levando em conta as motivações e o posicionamento político dos sujeitos pesquisados. Ainda de acordo com Mélo (2007, p. 2), após elencar 30% do universo considerado para o estudo “*o pesquisador coleta informações apenas dos sujeitos aos quais tem acesso*”. Seguindo essa recomendação da autora, dentre as técnicas por amostragem não probabilística presentes na pesquisa utilizei a de **acessibilidade**, por ter a vantagem de ser mais célere e menos dispendioso em relação a outros tipos de técnicas.

Quanto aos critérios de escolha dos sujeitos da pesquisa, adotei a **Técnica de Amostragem de Bola de Neve** que segundo (BOGDAN e BIKLEN, 1994, p. 99), consiste em o entrevistado sugerir outro(s) sujeito(s) a ser entrevistado(s). Isso se deu a partir de agosto de 2013 e, mais consistentemente, a partir das primeiras visitas que fiz a vila de Alter do Chão - PA, com a finalidade primeira de conhecer as pessoas do lugar e somente a partir do primeiro contato que ocorreu com o senhor Simão (60 anos) e dona Maria Olívia (69 anos), moradores da vila é que comecei realizar as entrevistas, indicadas primeiro, por dona Maria Olívia, e fazer as observações. A preferência era entrevistar pessoas que fizessem parte na organização das ladainhas e da festa do Sairé como um todo.

Não permaneci diretamente no local, mas passei a ir pelo menos de três a quatro dias por semana dada a proximidade com Santarém e a facilidade de transporte (ônibus de meia em meia hora), primeiro, para conversar com o possível entrevistado, depois para realizar a entrevista, ou para acompanhar os ensaios das ladainhas. Assim, a opção foi por amostragem não probabilística como já mencionado: técnica que constitui o menos rigoroso de todos os tipos de amostragem, por isso mesmo destituída de qualquer rigor estatístico, (GIL, 2010, p. 94), sem, no entanto, invalidar o resultado da pesquisa e nem desconsiderar o uso de estatística.

2.4 Técnica de coleta de dados

Na busca de compreender a produção e transmissão dos saberes e os processos educativos que perpassam a festa do Sairé na vila de Alter do Chão – PA, como um produto da pedagogia jesuíta no processo de catequização e conversão dos nativos ao cristianismo a prioridade recaiu sobre as seguintes técnicas de coleta de dados: a Coleta Documental, o Diário de Itinerância, a Observação Não Participante, a Entrevista Semiestruturada, o Inventário Cultural e as Narrativas Orais.

A **Coleta Documental** e o **Inventário Cultural** auxiliaram-me na busca de documentos e de referenciais bibliográficos que tratassem do trabalho dos jesuítas nos séculos XVII e XVIII, especialmente na Amazônia paraense, na conversão e educação dos nativos, bem como de documentos e fontes bibliográficas que abordassem a respeito da festa do Sairé, de um modo geral, e de forma mais

específica, na vila de Alter do Chão – PA, nos séculos seguintes até os dias atuais. Auxiliaram-me também na busca de fontes produzidas pelos no século XVI pelos primeiros padres jesuítas que aportaram no Brasil.

Mas o que é documento? Na concepção da Nova História ou História Cultural, em especial a partir da Escola dos *Annales*, documento compõe-se de artefatos, documentos, testemunhos e monumentos que os homens produziram (e ainda produzem) (RODRIGUES e FRANÇA, 2010). E nesse sentido, é preciso considerar que nenhum documento é neutro, e ainda, é preciso compreender o documento no contexto em que foi produzido. As palavras e as expressões contidas no documento são carregadas de significados que variam no tempo e no espaço, como aqueles produzidos nos séculos acima mencionados (crônicas, cartas, regulamentos, documentos entre governos, etc.).

Como houve também necessidade de buscar na *Internet*, informações, mapas, imagens, dissertações e teses, há de se concordar com Severino (2007), para quem a pesquisa bibliográfica “é aquela que se realiza a partir do registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores, em documentos impressos, como livros, artigos, teses, etc.”; e a pesquisa documental, aquela que tem como fonte, não apenas documentos impressos, mas, “outros tipos de documentos, tais como, jornais, fotos, filmes, gravações, documentos legais”.

Quanto a **Observação não participante**, esta me acompanhou desde os primeiros momentos da pesquisa de campo: durante as entrevistas, nos ensaios da ladainha na casa do senhor Silvito, na procissão e levantamento dos mastros, na abertura da festa do Sairé, durante o ritual (ladainha, cantorias, ato de benzer as fitas), e demais momentos da festa. Embora eu estivesse presente mantendo contato pessoal com os membros da comunidade estudada, não havia uma interação mais aprofundada com ela. No entanto, estive presente em vários momentos da festa: foram mais de cinco visitas ao barracão para realizar as observações procurando compreender e identificar em cada um dos momentos do ritual como atuavam os integrantes da festa utilizando os símbolos para darem vida àquela manifestação.

Nesse tipo de observação o investigador não toma parte nos acontecimentos objeto de estudo como se fosse membro do grupo observado, mas apenas atua como espectador atento. Baseado nos objetivos da pesquisa, e por meio de seu roteiro de observação, ele procura ver e registra o máximo de ocorrências que

interessa ao seu trabalho (RICHARDSON E COLABORADES, 2011, p. 260). A observação não participante é uma técnica indicada para estudos exploratórios, considerando que ela pode sugerir diferentes metodologias de trabalho, bem como levantar novos problemas ou indicar determinados objetivos para a pesquisa.

Lakatos e Marconi (2010) afirmam que a observação em uma pesquisa é o início da investigação social, onde os processos observacionais obrigam o investigador a um contato direto com a realidade estudada. Para Chizzotti (2003) o sujeito observador é parte integrante do processo de conhecimento e que tem a função primordial de interpretar os fenômenos observados para lhes atribuir significados.

A **Entrevista Semiestruturada** foi outra técnica utilizada para a coleta de dados. Conforme Ludcke e André (1986, p.34) esta “*se desenvolve a partir de esquema básico, porém não aplicado rigidamente, permitindo que o entrevistador faça as necessárias adaptações*”. Tive como suporte a utilização de uma máquina digital para capturar a voz e a imagem do entrevistado. Encaminhada a partir de um roteiro previamente pensado e elaborado, com aval da orientadora, considerando o contexto da pesquisa e dos sujeitos históricos participantes e cujo conteúdo se deteve à investigação dos saberes e práticas religiosas e culturais que ainda permanecem na realização da festa do Sairé em Alter do Chão – PA.

No entendimento de Minayo (2010a, p. 189) um roteiro de entrevista representa um rol de temáticas que abordam indicadores qualitativos de uma pesquisa investigativa e essa “*lista deve ter, como substrato, um conjunto de conceitos que constituem todas as faces do objeto de investigação e visa, na sua elaboração, a operacionalização da abordagem empírica do ponto de vista dos entrevistados*”.

A pesquisa realizada também se apropriou de alguns aspectos da técnica denominada de **Narrativas Oraís**, como técnica adotada a partir das vivências, reflexões, elaborações e formas de produção de sentido através da palavra – aquela que segundo Brandão (1999), sai da boca e voa aos ouvidos e que a humanidade ao longo dos séculos, vem construindo conhecimento e constituindo o homem como sujeito histórico. Técnica que estará diretamente relacionada com a escolha do *Inventário Cultural* no levantamento da produção social, histórica e cultural, em especial aquela que se encontra nos arquivos públicos em forma de manuscrito, ou em forma mais atual, digitalizada, para compreender a dinâmica principalmente do

cotidiano dos aldeamentos jesuíticos dos séculos XVII e XVIII, no processo de catequização e educação dos índios na Amazônia.

2.4.1. Técnicas de Análise

Para a análise dos dados a escolha recaiu sobre a **Análise do Discurso**, considerando a necessidade da análise documental, crítica, social-histórica e iconográfica, que segundo Orlandi (2009, p. 59) é uma técnica que “*não procura o sentido ‘verdadeiro’, mas o real sentido em sua materialidade linguística e histórica*”. Além disso, por buscar respeitar as características da oralidade do grupo social estudado nesta pesquisa – os integrantes da festa do Sairé -, que também no entendimento da autora, como discurso, é “*uma prática de linguagem que permite observar a palavra em movimento, pois permite observar o homem falando*” (ORLANDI, 2009, p. 15). Dessa forma, a Análise do Discurso não se configura como uma transmissão de informação, mas como processo de identificação do sujeito que possui subjetividade, constrói e argumenta a realidade em que vive.

Pensamento que também é compartilhado com Pêcheux (2009), para quem “*todo enunciado é linguisticamente descritível como uma série de pontos de deriva possível oferecendo lugar à interpretação. Ele é sempre suscetível de ser/tornar-se outro*”. Esse lugar do outro enunciado, na concepção de Pêcheux, é lugar da interpretação, manifestação do inconsciente e da ideologia na produção dos sentidos e na constituição dos sujeitos.

Como esta pesquisa trabalhou com documentos produzidos prioritariamente no contexto dos séculos XVI, XVII e XVIII, com destaque para aqueles da Companhia de Jesus, é necessário caracterizar as narrativas missionárias como fundamento para poder melhor analisar o discurso dos religiosos. Pécora (2012), no trabalho intitulado *A União faz a carta*, destaca a importância da produção das cartas pelos jesuítas como meio tanto para informar como para manter viva a tradição de fé.

Destaca ainda que “*As correspondências dos religiosos corriam o mundo para informar, manter a unidade da Companhia e compartilhar a fé*”. Não somente as cartas faziam parte das produções manuscritas pelos religiosos, mas também, crônicas, sermões e regulamentos. De qualquer modo independente do tipo de narrativa, o importante é não tomar o documento como veículo transparente de

informação dos acontecimentos históricos, recomenda o autor (PÉCORA, 2012, p. 34-35).

Assim, para a análise dos dados desta pesquisa, além da análise dos documentos busquei utilizar as narrativas dos sujeitos entrevistados (homens e mulheres), bem como as observações e registros (incluindo as imagens e fotografias) realizados durante o trabalho de pesquisa de campo, sobre o cotidiano principalmente dos sujeitos envolvidos na festa do Sairé e seus rituais, na vila de Alter do Chão - PA. Tudo isso tendo como suporte o que Orlandi (2008, p.16) concebe como discurso, quando afirma numa assertiva que: “o *discurso é um objeto histórico-social, cuja especificidade está em sua materialidade, que é linguística*”. Assertiva que para a autora se configura, “na perspectiva da análise do discurso, [em que], tomar a palavra é um ato social com todas as suas implicações: conflitos, reconhecimentos, relações de poder, constituição de identidade, etc.”.

Pêcheux (2011), na obra *Análise de Discurso*, em uma relação de textos procura refletir, discutir e tirar conclusões sobre a relação da linguística e as ciências sociais e humanas, e assim, no texto *Sobre os contextos epistemológicos da análise do discurso*, observa que as pesquisas sócio históricas feitas por diferentes correntes e escolas não esperaram a análise de discurso para descrever e/ou construir teoricamente esses processos através da análise de lutas políticas, dos funcionamentos e *dis*-funcionamentos institucionais, de debates e confrontos de toda ordem, e ainda, diz o autor:

[...] a história social das mentalidades, dos sistemas de pensamentos ou das ideologias constitui uma abertura que, por múltiplos caminhos, desenvolveu-se consideravelmente no último período: esta abertura supõe trabalhar sobre os textos de outra maneira, colocando em causa a transparência da língua. (PÊCHEUX, 2011, p. 284).

Para Gregolin (2008), a análise do discurso é um campo de vizinhanças teóricas, se entendermos “*discurso*” como produção de sentidos, ou “*análises de discursos*”, realizada por sujeitos histórico-sociais, por meio da materialidade da linguagem, assim, diz a autora, temos necessidade de articular teorias da *linguagem*, do *sujeito*, do histórico-social. Entender as diferentes *Análises de Discursos*, neste caso no Brasil, e definir quais teorias constituem as concepções de linguagem, sujeito, sociedade, história em cada proposta e, a partir disso, delimitar em qual espaço epistemológico está inserido.

A Análise do Discurso na compreensão de Minayo (2010a, p. 319) é uma técnica que tem a função de inferir a partir dos efeitos da organização da linguagem, uma estrutura profunda de análise dos processos de produção do conhecimento por meio da oralidade e, que essa se inscreve, portanto, dentro de uma sociologia da linguagem, tendo como *“hipótese básica o fato de que o discurso é determinado por condições de produção e por um sistema linguístico”*. Ainda segundo a autora, esse tipo de análise é uma proposta crítica que visa problematizar por meio de uma reflexão estabelecida os processos de significação e de formação dos sujeitos sociais.

A **Análise Iconográfica**, como já acima anunciada, também fez parte das técnicas de análise, em especial por meio de análise de imagens e fotografias, como suporte principalmente daquilo que nem sempre está muito claro nos discursos, e que de certa forma, favorece a reconstituição e até mesmo a interpretação mais objetiva do ambiente e de seus personagens. Deve-se entender que tanto a imagem quanto a fotografia não funcionam apenas como formas ilustrativas, mas como ferramentas para interpretar símbolos contidos no contexto social.

Martins (2008, p. 22) nos informa que a fotografia não é somente um documento de ilustração, confirmação ou instrumento de pesquisa, ela é rica de realidade contemporânea, sendo ao mesmo tempo objeto e sujeito. Pois, *“são amplas e numerosas as situações em que a imagem fotográfica e suas variantes atuam: no filme e no vídeo, antecipam e substituem a própria pessoa nas relações sociais e até na inovação imaginária”*. Para Orlandi (2009), o discurso não se encontra somente em palavras, as imagens, também, discursam causando interpretações e sensações diversas, pois fazem parte da história da humanidade e dos contextos sociais.

E, para finalizar, a preocupação com os cuidados éticos na pesquisa, para obtenção de informações, principalmente relativas às entrevistas e às imagens, que devem estar amparadas pelo TCLE – *Termo de Consentimento Livre e Esclarecido*, que segundo Teixeira (2009, p. 158): é *“a obtenção do consentimento esclarecido um processo de negociação que exige respeito aos direitos e à dignidade do indivíduo”*. Bem como a pesquisa documental e/ou aquisição de documentos mediante Declaração da Coordenação do Mestrado, declarando o vínculo do mestrando com a instituição, neste caso, a Universidade do Estado do Pará.

E ainda, sobre os cuidados éticos na pesquisa, Teixeira e Oliveira (2010, p. 13), ao falarem da ética no âmbito da pesquisa, destacam:

A relação entre ética e ciência é considerada por Vieira e Hossne (1998) como um dos maiores problemas da atualidade. Assumir responsabilidade *na* e *com* a pesquisa é assumir a presença do outro, respeitando-o como pessoa e cidadão. É ter consciência que o ato de pesquisar não é neutro, constituindo-se em uma ação histórica e ético-política.

2.5O lócus da pesquisa: Santarém e Alter do Chão - PA

O espaço da pesquisa de campo deste trabalho esteve circunscrito à cidade de Santarém e à vila de Alter do Chão - PA. Santarém está localizada na parte Oeste do estado do Pará, na confluência do Rio Tapajós com o Amazonas. A data de sua fundação conta da instalação da Missão na aldeia dos Tapajós a 22 de junho de 1661, pelo padre jesuíta João Felipe Bettendorff. Pertence à Mesorregião do Baixo Amazonas e à Microrregião Santarém. Está a 850 quilômetros de Belém, em linha reta. Limita - se ao Norte com os municípios de Óbidos, Alenquer e Monte Alegre; a Leste Prainha e Uruará; ao Sul Altamira, Rurópolis e Aveiro e a Oeste Juruti.

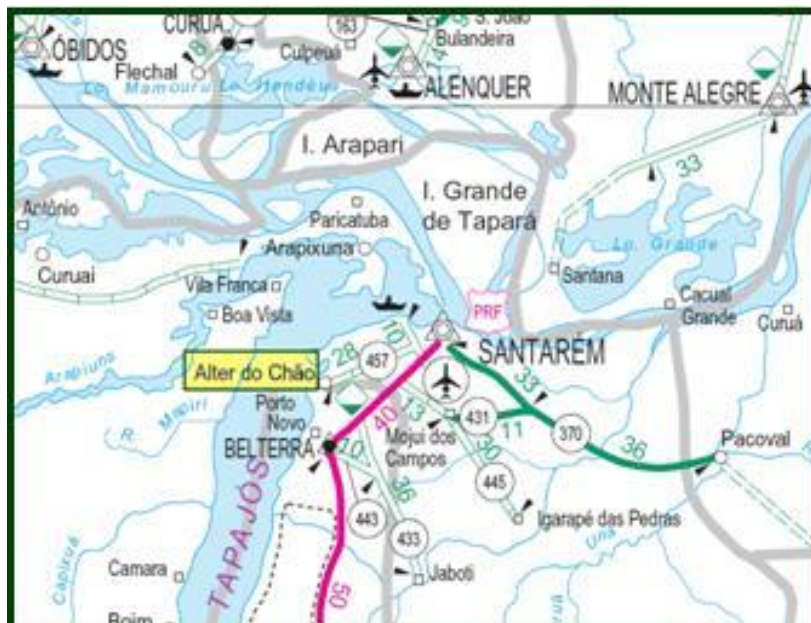


Imagem 1 - Mapa de localização de Santarém e Alter do Chão – Pará.
Fonte: Map data@2014Google

No mapa acima dá para se ter uma noção da localização de Santarém em relação ao rio Tapajós e em relação à vila de Alter do Chão, bem como em relação a outros e municípios do oeste paraense e de outras vilas que fazem parte do contexto, como vila Franca, por exemplo, que também fez parte do trabalho dos missionários religiosos da Companhia de Jesus no desempenho de suas tarefas às margens do Tapajós.

Em relação ao acesso entre Santarém e a capital do estado – Belém -, o mesmo pode ser feito por água, terra ou pelo ar: por água em embarcações de médio e grande porte com linhas regulares através do Rio Amazonas, com duração, aproximadamente, de 60 horas no trecho Belém/Santarém; por terra o acesso pode ser feito a partir de Belém, através das Rodovias Federal BR-316, Estaduais PA-140, PA-151, PA-256, PA-150, PA-263, BR-422, BR-230 (Transamazônica), BR-163 (Santarém - Cuiabá). O percurso pode ser realizado em 3 dias (no verão) ou 8 dias no inverno; pelo ar conta com voos diários e diretos, com duração aproximada de 01 hora, em aviões do tipo Boeing 737, via Aeroporto Internacional de Belém (Val-de-Cans), ou em aeronaves menores com escalas em outros municípios, como Altamira, por exemplo.



Imagem 2 – Vista aérea da cidade e do porto de Santarém – Pará.
Fonte: Wilson Santos Blogspot.com

Santarém também se configura como um polo comercial e assim atende e abastece as cidades vizinhas como Alenquer, Monte Alegre, Óbidos, Oriximiná e

Juruti, bem como as comunidades ribeirinhas e de planalto da redondeza, sendo a via fluvial a mais intensa no processo de transporte de pessoas e mercadorias – na imagem acima um dos pontos de embarque e desembarque que se distribuem em toda a extensão da orla da cidade, além do porto principal que hoje serve também para o escoamento da produção de soja da região. Conta ainda, com a Rodovia Transamazônica que liga Santarém a outras regiões do país através da Rodovia Santarém/Cuiabá, por onde trafegam ônibus e caminhões que realizam o transporte de mercadorias, pessoas e produtos diversos principalmente oriundos do centro sul do país.

A vila de Alter do Chão elevada a essa categoria em 1758 por ordem do então governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, era a antiga aldeia dos índios Borari, uma das tribos que compunham a nação dos índios Tapaius (mais tarde Tapajós), e que fora organizada pelos jesuítas como Missão de Nossa Senhora da Purificação. Está localizada às margens do rio Tapajós a 34 quilômetros da cidade de Santarém, em linha reta. O acesso pode ser feito por terra, pela Rodovia Everaldo Martins, com linhas regulares de ônibus que saem de meia em meia hora; ou por via fluvial através de barcos com duração em média de 3 horas de viagem, onde ainda é realizada a festa do Sairé.



Foto 1 – Vista parcial da frente da vila de Alter do Chão – PA, 1ª Rua.
Fonte: Arquivo da TV Tapajós.

A pesquisa documental e bibliográfica sobre a atuação dos missionários jesuítas no Baixo Amazonas e, mais precisamente na foz do Rio Tapajós, remonta aos séculos XVII e XVIII, período em que a Companhia de Jesus se fez presente na região, e no Tapajós a partir de 1661, de forma mais efetiva, até 1759, quando os padres foram expulsos por ordem do ministro de Portugal Sebastião José de Carvalho e Melo, o tão discutido Marquês de Pombal. Já a pesquisa de campo buscou identificar os saberes e práticas educativas construídas entre os jesuítas e os indígenas, no período mencionado, e que ainda apresentam resquícios presentes na vida e nas práticas cotidianas das populações do Baixo Amazonas e do Tapajós.

Além da pesquisa de campo, a busca de materiais bibliográficos também foi realizada em Santarém em diferentes espaços como na Biblioteca da Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, e principalmente no acervo do Instituto Cultural Boanerges Sena, onde o senhor Cristovam Sena mantém uma grande quantidade de materiais como jornais, revistas, livros, convites da festa da Padroeira de Santarém, Nossa Senhora da Conceição e onde tive acesso a primeira Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Tapajós – IHGap, recebida das mãos de seu Presidente o Padre Sidney Canto.

No que tange ao aspecto cultural, tanto Santarém quanto Alter do Chão contam com uma variedade de espaços e manifestações que servem de atrativos para a população local e também para os visitantes e turistas. Além das danças folclóricas e do carnaval, Santarém tem o espaço do museu João Fona que conta um pouco da história e da memória do município. Alter do Chão também conta com as danças folclóricas do mês de junho e do festival dos botos que coincide atualmente com a festa do Sairé. Conta ainda, com uma loja onde é possível se encontrar materiais como peças feitas de barro, redes, amuletos que remetem à memória do povo Borari, além das praias que durante os meses de agosto até dezembro fazem a alegria de quem visita a pequena vila.

A música borariense também, segundo o professor Edilberto Ferreira, é outra marca dos moradores da vila. Registra em seu livro *O Berço do Çairé* (2008), que segundo conta a senhora Benita Lobato em suas pesquisas, tudo começou em setembro de 1918 com a chegada à vila do senhor Juvêncio de Moraes Navarro, músico nato, procedente de Santarém, que desenvolveu seu talento por iniciativa própria e saiu a procura de rapazes interessados em aprender música. No dia 29 de junho de 1929 foi fundada a Escola de Música de Alter do Chão, e também criada a

“*Banda 29 de Junho*” que hoje prossegue com a “*Banda Espanta Cão*” (FERREIRA, 2008, p. 23). As danças folclóricas, a música, as praias e o aconchego do lugar somam tudo o que demais é coroado com a expressão maior da vila que é o Sairé.



Foto 2 – O Sairé sendo conduzido pela saraipora na procissão.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Setembro/2013.

A festa do Sairé inicia com a procissão que sai do barracão e vai até a praia na frente da vila apanhar os mastros. Na procissão se observa a saraipora²² conduzindo o Sairé, acompanhada de suas guardiãs, da juíza²³ e da troneira²⁴ que

²² Na descrição de Ferreira (2008) esta personagem sempre esteve presente nas festas do Sairé presentes na Amazônia, mas nunca recebendo esse nome, falava-se apenas em índias; fielmente interpretada em Alter do Chão, só não com o mesmo número. Segundo dados de escritores como Câmara Cascudo, Nunes Pereira, João Barbosa Rodrigues, sempre a mostram em número de três, sendo uma delas deficiente (coxa), na representação do movimento dado à arca pelas ondas do mar. A saraipora interpreta uma senhora velha (tapuia) que conduz o semicírculo (o Sairé). Traja-se de vestido folheado nas cores do Sairé, ou também todo branco adornado com fitas coloridas. Dotada de muita força e disposição para suportar o peso do sincretismo religioso do símbolo, a saraipora recebe bênçãos do Espírito Santo para distribuir entre os demais membros da procissão. Ela deve guardar o escudo em sua residência, protegendo-o das impurezas terrestres para enfim receber bênçãos celestiais. A escolha ou substituição da saraipora fica a critério do juiz e da juíza, a quem também convém determinar os trabalhos de ornamentação do símbolo.

²³ Um juiz e uma juíza – elementos essenciais nessa manifestação, esses personagens são responsáveis pela organização da festa (FERREIRA, 2008).

²⁴ Como o próprio nome já diz, recebe esse posto uma mulher, também determinada pelo juiz para receber a “Coroa Divina”, todos esses elementos na representação da Santíssima Trindade, aqui mostrada pelo Espírito Santo. A troneira deve vestir-se de branco e conduzir a coroa durante a procissão ao redor dos mastros. A cor alva presente na maioria das indumentárias se deve a limpeza da alma, à purificação do corpo e do espírito. A troneira também recebe um manto sagrado e o coloca

conduz a coroa. Ao lado seguem as bandeiras do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade e atrás, em fila, seguem os (as) mordomos (as) compondo o cortejo do Sairé. Atualmente, antes da saída ocorre uma missa celebrada pelo padre da vila.

A aproximação da festa do Sairé com a Igreja Católica no momento atual é vista pelos componentes da festa como algo positivo no que tange ao aspecto religioso da manifestação, isto porque, desde a proibição do Sairé pelo período de trinta anos (1943-1973), pelos padres de Santarém, que na época não viam com bons olhos o lado profano da festa, até o retorno das festividades, a relação entre a Igreja e festa do Sairé, segundo os participantes como o Senhor Vilésio (81 anos), não era saudável. Mas agora parece que a aproximação está dando ânimo e até vitalidade para todos aqueles que lutam para manter a tradição viva e principalmente o lado religioso que caracteriza e representa com maior vigor essa expressão de fé, de amor e esperança, diante das cruzes e do significado de Deus Pai, Deus Filho e do Divino Espírito Santo.



Foto 3 - Celebração da missa no barracão do Sairé.

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Setembro/2013.

no colo; após sentar-se ao lado do trono da Coroa, receberá os componentes da procissão para o ritual do “beija o santo” ou “beija a fita”, quando após prostrar-se de joelhos o cristão participante do ritual busca perdão para os seus pecados (FERREIRA, 2008).

No entendimento do professor Edilberto Ferreira, a tradição do Sairé continua. Com características peculiares, o rito que tem mais de três séculos de tradição se repete a cada ano na vila de Alter do Chão. Mas na concepção do autor, até 1996, o evento possuía outras características, o compromisso era simplesmente manter a tradição, não se importando muito com o *detalhismo* de sua simbologia. Afirma Ferreira que quando da ocorrência no mês de junho (agora é no mês de setembro), todas as associações movimentavam-se para os ensaios no início do mês, cada qual comprava sua roupa para dançar no palanque festivo. Havia crianças que adoravam dançar e os custos de suas indumentárias aumentavam para seus pais que trabalhavam no corte da seringueira ou nos roçados, muitas vezes deixavam de comer para comprar a roupa (FERREIRA, 2008). Ainda que fosse caro os pais se empenhavam para ver os filhos participando. Com a introdução do festival dos botos nem todos participam da festa.

Uma semana antes do início da festa ocorria a busca dos mastros²⁵ (hoje essa tradição ocorre no sábado ou domingo que precede a abertura, a quinta-feira do Sairé). O juiz e a juíza da festa encarregam-se da retirada dos mastros e, para diminuir o trabalho no dia da busca, deixam-nos na margem do Lago Verde, em frente à vila. As canoas são enfeitadas e amarradas uma atrás da outra, perfiladas na popa de um barco previamente contratado para a busca dos mastros. Num balde grande é posto o *tarubá* e uma cuia preta, com a qual é servido para os mordomos e mordomas, alferes e outros participantes do ritual. O líquido logo no primeiro gole incita em querer mais, daí a expressão “*indeca*” que quer dizer “*mais um pouquinho*”. No sabor gostoso que sempre fica na boca, mordomos e participantes em geral só param quando ficam bêbados (FERREIRA, 2008). Esta é sem dúvida uma das maiores expressões do passado Borari, a presença da bebida fermentada para a realização de um ritual.

Abaixo, foto nº 4, os mordomos carregando o mastro da praia em direção ao barracão da festa para serem enfeitados com ramos de murta, frutas e no ápice a bandeira do Divino Espírito Santo no mastro dos homens e da Santíssima Trindade

²⁵ Os mastros representam o agradecimento pela colheita, pela fartura; eram retirados na floresta pelos mordomos em obediência ao juiz no dia de todos os santos, os paus deveriam ser roliços, descascados colhidos sempre num aspecto festivo e fincados em frente ao barracão, devidamente adornados com frutos, produtos agrícolas, uma garrafa de cachaça e uma bandeira vermelha e a outra branca, distinguindo o mastro do juiz e o da juíza. Até 1943 os mastros eram em devoção a São José e outro à Nossa Senhora da Saúde. Vide Ferreira (2008). A tradição de retirar os mastros ainda continua e há quem diga que o mastro também represente a virilidade.

no mastro das mulheres, o que demonstra a divisão das tarefas e dos símbolos entre os gêneros. A adoção do mastro na festa do Sairé não consta dos relatos dos religiosos e dos viajantes do século XIX. Mas é comum nas festas chamadas de “*ramada*”, que reverenciam principalmente São João e São Pedro, como também a própria festa do Divino Espírito Santo realizadas em quase todas as partes do país, a existência do mastro que marca o início da festa com o seu levantamento e o fim com a derrubada.



Foto 4 – Mordomos conduzindo o mastro da praia até o barracão.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Setembro/2013.

Ainda no barracão, organizam-se as bandeiras do juiz e da juíza, a coroa do Divino Espírito Santo, as varinhas multicoloridas adornadas de papel de seda que os (as) mordomos (as) levam na procissão. Atrás do barracão, na cozinha toda cercada de madeira “*virgem*”, antes do início da reza, é preparado o café, oferecido pelos juízes na pessoa da dispenseira²⁶ ou dos procuradores.

Nas fotografias abaixo encontramos a troneira na foto nº 5, vestida de branco, conduzindo a Coroa do Divino Espírito Santo, caprichosamente adornada com fitas

²⁶ No decorrer dos festejos do Sairé, o juiz e a juíza arrecadam os donativos para a festa. Eles entregam tudo o que for arrecadado à dispenseira; esta deve repartir os produtos entre os dias de celebração, pois o mesmo não deverá faltar. É sobre a dispenseira que recai toda responsabilidade pela cozinha, embora ela conte com a ajuda dos mordomos e das mordomas, vide Ferreira, 2008.

coloridas. Na foto de nº 6 logo abaixo, a figura do capitão²⁷ e a bandeira vermelha do Divino espírito Santo, tendo ao centro a figura da pomba simbolizando a paz.



Foto 5 – A troneira conduzindo a Coroa do Divino Espírito Santo.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Setembro/2013.

²⁷ Na compreensão de Ferreira (2008) a figura do Capitão talvez seja pela ligação do símbolo com a água, ou mesmo devido à imposição aculturativa pelos portugueses. Esse personagem que nada tem de referência com o fato, segundo o autor, dirige a disposição dos mordomos na procissão, pode ter sido uma criação dos promovedores da Festa do Sairé de 1973, pois nada comprova a sua participação em qualquer festejo amazônico. Ele faz gestos com a espada e todos os componentes da procissão prostram-se em reverência ao Sairé, diante dele. O seu traje é de marinheiro, inclusive com a boina branca. O Capitão tinha a responsabilidade de prender as pessoas desordeiras, que infringirem as regras dentro do barracão da festa. A prisão é apenas simbólica, feita com correntes de folhas de mangueiras. Atualmente não é mais usada essa tradição.



Foto 6 – O capitão e a bandeira do Divino Espírito Santo.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador - Setembro/2013.

2.5.1 A visita ao campo da pesquisa: Alter do Chão – PA

Minha primeira investida para chegar a Alter do Chão ocorreu no dia 15 de agosto de 2013, e em razão de ser feriado estadual, esperei mais de 1 hora na parada do ônibus e nada, confesso que fiquei triste parecia que não ia dar certo, desisti de esperar. Voltei para casa e comecei a replanejar minha ida ao local da pesquisa. Apesar de morar na região e Santarém e Alter do Chão serem próximas de Curuá, eu não conhecia o vilarejo até então. No dia 20 de agosto levantei cedo e dirigi-me à parada, o ônibus não demorou e lá vou eu iniciar a tarefa exploratória. Não sabia a quem procurar, com quem falar tudo parecia muito distante. Enfim, fui à luta!

Na tarefa exploratória conversei com dona Dina proprietária de uma barraca na praça da Igreja de Nossa Senhora da Saúde, tentando obter informações sobre a Festa e os participantes do Sairé, não obtive muito resultado, mas foi o começo. Caminhando pela praça encontrei o senhor Simão (60 anos) que não mediu esforços em falar sobre a vila e também sobre o Sairé. Com muita disposição me levou até sua casa para apresentar-me à sua esposa senhora Maria Olívia, professora aposentada e membro da catequese da vila.

O contato com dona Maria Olívia foi fundamental para entender a organização da festa do Sairé, os principais membros da festa, os ensaios e o grupo das ladainhas, enfim, comecei a ficar à vontade. Esta primeira conversa foi informal, sem nada de gravação ou registro. Marcamos um segundo encontro onde falei com mais detalhe sobre o objetivo da pesquisa e também sobre o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), que continha informações a respeito do não recebimento de bônus ou ônus pela participação no estudo, bem como poderia retirar o consentimento para a utilização de suas imagens assim como a sua participação na pesquisa, a qualquer momento.

Foi esclarecido ainda que não sofreria nenhum tipo de dano ou sanção tanto da minha parte quanto da instituição educacional à qual está vinculada à dissertação de mestrado (a UEPA). Este procedimento foi repetido com todos os demais membros que participaram das entrevistas, que pela técnica adotada, teve início com a indicação da senhora Maria Olívia.

2.5.2. Caminhos percorridos: Indas e vindas ao lócus da pesquisa: A Itinerância

O trabalho de campo teve início no final de uma etapa de trabalho como professor no PARFOR, nos municípios de Juruti e Alenquer, durante o mês de julho e início de agosto de 2013. Por essa razão, a ida para Santarém ocorreu direto da cidade Curuá, em barco de linha no dia 14 de agosto. Como já relatei anteriormente minha primeira tentativa de ida a Alter do Chão ocorreu no dia 15 desse mês e que por ser feriado não havia disponibilidade de ônibus como nos dias normais de trabalho. O que fez com que eu remarcasse minha viagem.

No dia 20 de agosto pela manhã cheguei afinal na vila de Alter do Chão para dar início ao trabalho de pesquisa acerca da festa do Sairé, na busca de entender como os processos educativos se desenvolvem nessa manifestação cultural possibilitando a produção e transmissão de saberes que ocorrem essencialmente pela oralidade e que ao longo dos séculos vem resistindo às transformações do mundo moderno, embora, é claro se ajustando às situações históricas.



Foto 7 – Rua de acesso à vila de Alter do Chão – PA.
Na entrada da vila o símbolo do Sairé – do ano de 2012.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Agosto/2013.

O caminho percorrido de Santarém até Alter do Chão ocorreu de ônibus pela facilidade de acesso, em dias normais de movimento, isto é, sem ser feriado ou final de semana. Os ônibus da empresa Borges com denominação no visor de Alter do Chão passam e circulam pelo centro de Santarém de meia em meia hora e levam em média uma hora para chegar ao vilarejo. A rodovia que liga Santarém à vila é toda asfaltada, mas muito perigosa devido à existência de muitas curvas durante quase todo o percurso, e por conta disso, o histórico de acidentes nesse trecho é bem elevado. Abaixo foto do ônibus que faz o percurso para a vila balneária, carregando turistas, moradores, visitantes e até mesmo mercadorias como frutas, peixes, e demais gêneros que são adquiridos em Santarém. Bem como diariamente àqueles que moram na vila e trabalham e/ou estudam o ensino médio ou o ensino superior em Santarém.



Foto 8 – Ônibus da empresa Borges para Alter do Chão – PA
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Julho/2014.

As primeiras entrevistas começaram ainda no mês de agosto de 2013 antes do início da festa do Sairé, dessa forma, participei não somente da festa, mas também dos ensaios da ladainha, na casa do senhor Silvito em companhia da senhora Lusía Lobato e da professora Cláudia Figueira que também realizava sua pesquisa sobre Catolicismo Popular, para sua dissertação de mestrado pela USP.

2.5.3. *Os Sujeitos da Pesquisa*

Dentre os sujeitos indicados pela técnica adotada de **Amostragem de Bola de Neve**, totalizaram 08 entrevistas, das quais realizei apenas 05 que sistematizei e analisei para fechar o trabalho desta pesquisa, entendendo que essa amostragem, de alguma forma, possa representar o universo pesquisado (GIL, 2010, p. 94), a vila de Alter do Chão - PA com seus moradores e a festa do Sairé. Para enriquecer esse trabalho contei com a pesquisa realizada em 2006 pelas professoras Cláudia Figueira e Daniela Blanco, como trabalho de Conclusão de Curso e posteriormente publicado em forma de artigo em uma revista da UFRR. O critério de escolha dos cinco sujeitos recaiu sobre a representatividade que cada um tem dentro do grupo que organiza e festeja o Sairé, sem desmerecer, no entanto, a importância de outros membros. Acredito que foi de fundamental importância a contribuição desses sujeitos para a realização deste trabalho, o que demonstra também o compromisso destes com o grupo e com a comunidade.

As primeiras entrevistas ocorreram entre os dias 22 de agosto de 2013 a 04 de setembro de 2013, em diferentes momentos: primeiro com dona Maria Olívia Araújo Sousa, em 22/08/2013; depois entrevistei dona Lusía dos Santos Lobato no dia 27/08/2013; em 28/08/2013 entrevistei o jovem Osmar Vieira de Oliveira e no dia 04/09/2013, o senhor Vilésio Pedroso Costa. E desse período ficou agendada uma entrevista com o Padre José Cortes, vigário paroquial que sem dúvida forneceria muitas informações úteis à pesquisa, o que infelizmente não aconteceu.

Paralelo às entrevistas, no dia 21 de agosto de 2013, após vários contatos telefônicos, estive com o Padre Sidney Canto. Conversando sobre a minha pesquisa, embora sem gravar entrevista, sugeriu várias referências, inclusive dando-me um livro de sua autoria *Santarém outras histórias*, e no momento convidou-me para o lançamento de seu livro *Índios no Baixo Amazonas e Tapajós: histórias e costumes*, que fora lançado no dia 22 de agosto de 2013 nas Faculdades Integradas do Tapajós – FIT.

As demais entrevistas ocorreram no segundo semestre de 2014, seguindo a mesma lógica de agendamento e em seguida o momento da entrevista.

2.5.4. Perfil das Pessoas Entrevistadas

MARIA OLÍVIA ARAÚJO SOUSA, 69 anos, natural da vila de Alter do Chão, neta de índia Borari, casada, mãe de dois filhos, foi aluna de colégio interno, nível de escolaridade: concluiu os Estudos Adicionais, hoje professora aposentada, foi diretora do Grupo Escolar Dom Macedo Costa e da Escola Municipal Antônio de Sousa Pedroso, catequista desde 1963, Coordenadora da Pastoral da Criança, integra o grupo de senhoras que cantam a ladainha na festa do Sairé. É prestativa em fazer visitas e orações a quem está doente ou até mesmo para aqueles que morrem. Além dessas atividades se dedica a produzir doces e licores com sabores de frutas regionais como cupuaçu, abacaxi, jenipapo, dentre outras.



Foto 9 – Senhora Maria Olívia, 69 anos.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

Durante a entrevista a senhora Maria Olívia, ficou sempre à vontade, era horário da tarde, previamente marcado, e quando eu cheguei a sua casa já estava aguardando em um espaço bem ventilado e com muitos álbuns de fotografias à mesa. Antes da entrevista lembrou-se do período em que fora aluna interna de Colégio de freira e dos anos que trabalhou como professora em Alter do Chão. No dia da entrevista era dia do seu aniversário, em razão disso, principalmente, ao final da entrevista serviu-me bolo com suco de cupuaçu. Que delícia!

LUSIA DOS SANTOS LOBATO, 81 anos, nascida na região de várzea, localidade de Urucurituba, município de Santarém, chegou com um mês de idade em Alter do Chão e hoje é reconhecida cidadã da vila. Nunca casou e é mãe de 06 (seis) filhos, nível de escolaridade: Ensino Fundamental incompleto. É aposentada e artesã e se reconhece como “*comunitária*”. Demonstra um conhecimento extraordinário de vida, razão sem dúvida de ter recebido em 2011 da Câmara Municipal de Santarém a Medalha de Honra ao Mérito João Felipe Bettendorff, durante as comemorações de 350 anos de Santarém, pelo reconhecimento de sua atuação nas manifestações culturais da vila. É uma das senhoras do grupo da ladainha e das folias do sairé.

Dona Lusía não é católica, apesar de ter nascido nessa religião, hoje faz parte da Igreja da Paz, mas já participou da Igreja Batista, quando esta denominação tinha representação em Alter do Chão. Para ela a manifestação do Sairé está acima da

questão religiosa, até porque não acredita no poder da imagem. É por essa razão que diz ser comunitária, por estar envolvida nas manifestações culturais da vila independente de sua opção religiosa. Participa da ladainha, das folias, dos eventos da cidade, inclusive com a ajuda de uma filha que é pedagoga e trabalha com os grupos que realizam as folias. Foi como comunitária e artesã que representou a vila de Alter do Chão na Feira do Agricultor há cinco anos, na capital do Estado, levando seus doces e licores. Na fotografia abaixo dona Lusía aparece na lateral esquerda da foto no momento da apresentação da ladainha na abertura da festa do Sairé.



Foto 10 – Lusía Lobato, 81 anos, primeira da lateral esquerda.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Setembro/2013

VILÉSIO PEDROSO COSTA, 81 anos, nascido na comunidade Tapari próximo a Ponta de Pedras, município de Santarém, mas há muito reside em Alter do Chão. Casado, pai de 09 filhos, nível de escolaridade: Ensino Fundamental completo. Trabalhou como agricultor e hoje é aposentado. Por conta de uma doença (Trombose), seu Vilésio perdeu as pernas e hoje vive em uma cadeira de rodas, fato que não o impede de participar ativamente dos ensaios e da realização da ladainha na festa do Sairé. É ele quem inicia o canto da ladainha que é acompanhado em seguida pelas mulheres e outros componentes. É integrante do grupo *Espanta Cão* que toca e canta as folias do Sairé. Na fotografia (número 11, abaixo) seu Vilésio em cadeira de rodas no centro do grupo entoando a ladainha que ainda é cantada em latim.



Foto 11 – Vilésio, 81 anos – Membro do grupo das ladainhas.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Setembro/2013.

OSMAR VIEIRA DE OLIVEIRA, 21 anos, natural de Alter do Chão, solteiro, nível de escolaridade: Ensino Médio completo. Participa do grupo da ladainha desde os 09 (nove) anos de idade. Pesquisa sobre a história do Sairé e é um dos fervorosos defensores da manutenção da festa tradicional do Sairé. Na ausência do senhor Vilésio nos ensaios é ele quem comanda os trabalhos da ladainha. É também integrante do grupo *Espanta Cão*.

Apesar da pouca idade o jovem Osmar demonstra liderança no grupo e preocupação permanente na manutenção dos rituais do Sairé. Em vários momentos durante a abertura da festa alguns integrantes manifestavam encerrar o ritual devido ao cansaço e ao calor do mês de setembro na região e já perto do meio dia e o rapaz os fazia lembrar de que o que mantém o ritual é a tradição. E chegava até dizer que depois reclamam que o Sairé está se perdendo. Na fotografia abaixo (número 12, o jovem Osmar acompanhando o grupo musical).



Foto 12 – Osmar Oliveira, 21 anos – integrante do Espanta Cão.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Setembro/2013.

Além destes primeiros entrevistados, no segundo momento, entrevistei a senhora Terezinha Lobato de Sousa, que foi uma das pessoas que trabalhou no resgate da festa após a proibição pela Igreja Católica (de 1943 a 1973) e escreveu dados históricos da vila pensando em outras gerações. É ela também, em parceria com Ademar Lobato e Ademir Ferreira, quem compôs a maioria das letras das folias do Sairé, dentre elas, a do Marambiré (folia oriunda das manifestações culturais dos afrodescendentes e hoje inserida nas folias do Sairé), como registrada abaixo:

*Em Alter do Chão
Não se sente dor
Tem um povo pobre
Mas acolhedor
Por Deus foi criada
A sua beleza
Suas lindas praias
São da natureza*

*Peixes saborosos
Para apreciar
Nestas lindas praias
Noites de luar
O seu lago verde
É de admirar
A toda esta gente
Quem vem visitar*

Bem diferente da letra da música do Marambiré da comunidade de Pacoval no município de Alenquer - PA (que referencia reis e rainhas africanos principalmente do reino do Congo) esta de Alter do Chão – PA, reflete as belezas do lugar, a hospitalidade de seus moradores, a providência divina e as riquezas naturais como os peixes e como já se referiam os cronistas do período colonial “e outras curiosidades”.

Meu desejo era entrevistar o padre José Cortes da Paróquia de Alter do Chão, procurando indagar sobre o sentido das ladainhas na festa do Sairé e o significado dos termos que ainda estão em latim e assim são entoados, na tentativa de compreender as estratégias utilizadas pelos jesuítas no processo de catequização e educação dos indígenas na Amazônia, onde uma das grandes dificuldades enfrentadas na comunicação estava na questão de uma linguagem comum, e mesmo assim o latim foi usado e sobrevive até os dias de hoje, tendo como ponto de partida alguns questionamentos: Por que as ladainhas continuaram a ser cantadas em latim? Qual era a intenção? Por que ainda continuam? Infelizmente em razão de sua viagem a estudo para a Europa não consegui entrevistá-lo.

TEREZINHA LOBATO DE SOUSA, 80 anos, nascida em Alter do Chão, casada, mãe de oito filhos (quatro homens e quatro mulheres), estudou até a antiga quinta série e trabalhou como alfabetizadora do MEB quando solteira. Participa ativamente do grupo da ladainha e foi figura importantíssima na retomada do Sairé após a proibição por trinta anos pela Igreja Católica. Conta que para retomarem as festividades ela e outras pessoas como dona Lusía Lobato saíram pelas ruas de casa em casa conversando com os mais velhos para entenderem como funcionava o Sairé. Além de buscarem informações em registros como em Câmara Cascudo, para depois de 30 anos reativarem uma atividade cultural e religiosa que resistiu ao tempo, e que graças à memória individual e coletiva reviveu e está presente até hoje.



Foto 13 - Terezinha Lobato de Sousa – 80 anos.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – julho/2014

Seção III - O Projeto Evangelizador e Educacional dos Jesuítas

A parte assumida pelo elemento eclesiástico, na obra da colonização, foi tão extensa como salutar [...]. A conquista transformou-se em missão, a missão em civilização.

João Lúcio D'Azevedo ({1901},1999, p. 10).

Esta breve incursão exploratória ao Projeto Evangelizador e Educacional da Companhia de Jesus tem como objetivo apresentar alguns princípios que nortearam o trabalho dessa Ordem em terras brasileiras, e de forma especial, no contexto da Amazônia paraense. Apresentar, ainda que de forma sucinta, as estratégias de implantação da Companhia no Brasil e os métodos adotados pelos jesuítas para a conversão dos nativos na tentativa de impor novos valores culturais em nome da fé e do império português bem como a experiência missionária nos aldeamentos.

3.1. O trabalho dos jesuítas em terras brasileiras

Era intenção do rei de Portugal trazer “os gentios e idólatras ao conhecimento do Nosso Senhor Jesus Cristo e de nossa fé católica para poderem salvar suas almas”.

Trecho do texto de nomeação do primeiro governador geral Tomé de Sousa (1548), citado por Eugênio dos Santos (1992, p. 109).

Para avançar devo compreender que o trabalho dos padres jesuítas no processo de evangelização e educação dos nativos na Amazônia a partir da segunda metade do século XVII é uma extensão do trabalho da Companhia de Jesus na Europa e no Estado do Brasil²⁸. Criada em 1534, pelo espanhol Ignácio de Loyola a Companhia nasce como uma ala militante da Igreja Católica com o intuito de combater os inimigos do pontificado romano. Sua missão inicial tinha por base a pobreza, a castidade e a “*peregrinação a Jerusalém*”, fundamentada em trabalhos caritativos e missionários.

²⁸ O Estado do Brasil foi uma unidade administrativa da América Portuguesa criada durante o reinado de Dom João III, fazendo parte do período conhecido como Brasil colônia (1530-1822), em que o território brasileiro constituía-se em uma colônia do império português. Posteriormente, outra unidade foi criada, o Estado do Maranhão, cuja capital era São Luís.

É com este objetivo inicial que chegaram a Portugal os primeiros jesuítas, com espírito de abnegação e humildade o que os levou a serem interpretados inicialmente, como *idiotas*. “*De dia mendigavam nas ruas, à noite pousavam nos hospitais; serviam aos enfermos, visitavam as cadeias, pregavam na praça pública, exortando os transeuntes à penitência*” (AZEVEDO, 1999, p. 36). O comportamento dos missionários chamava a atenção do povo acostumado a ver no clero ostentações de opulência e domínio. A atenção dispensada aos jesuítas por Dom João III, rei de Portugal, também era alvo de atenção dos populares, e também de homens letrados da universidade.

No entanto, não tardou muito para que os jesuítas pudessem conquistar a admiração tanto do povo quanto da nobreza. As pregações conquistaram o reino português a ponto de um príncipe da casa de Bragança, Dom Teotônio, irmão do Duque Dom Teodósio e sobrinho de Dom João III, ingressar na Companhia. E foi com esse espírito de humildade e abnegação que chegaram os primeiros jesuítas no Brasil, conforme observa Azevedo (1999), “*Os próprios padres foram os carpinteiros e pedreiros, na obra de edificação de sua igreja, na Bahia. Nas missões, alguns faziam alpercatas, outros, obras de ferreiro e carpinteiro*”. Das comodidades que tinham se refere um escritor da Companhia: “*As camas eram as redes, conforme os índios costumam; os cobertores o fogo para o qual os irmãos comumente, acabada a lição da tarde, iam por lenha ao mato, e a traziam às costas para passarem a noite*”²⁹. E quase um século mais tarde, dizia Antônio Vieira:

Deus sustentará com a providência que costuma aos que, por se empregarem todos em seu serviço, não reparam em comodidades próprias; um punhado de farinha e um caranguejo nunca nos podem faltar no Brasil, e enquanto lá houver algodão e tijuco não nos faltará de que fazer uma roupeta da Companhia³⁰.

Entretanto, somos sabedores de que os missionários não trabalharam sozinhos, a mão de obra indígena foi fundamental para o sucesso dos jesuítas em terras do Novo Mundo. Além disso, o comportamento inicial dos inicianos baseado na pobreza e na humildade, não demorou muito e nem era mais o mesmo quando da expulsão destes das terras brasileiras, pelo menos na visão de Marques de

²⁹ Crônica da Companhia de Jesus, In: Vasconcelos *apud* AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT ({1901}, 1999, p. 37).

³⁰ Carta ao Provincial do Brasil: Lisboa, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT ({1901}, 1999, p. 37).

Pombal e de seus representantes alimentada pela ambição da maioria dos colonos, que os acusaram de monopolizarem a mão de obra indígena e de atuarem como comerciantes desviando-se de suas funções iniciais como religiosos, conforme se observa em carta do Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão ao Governador da Capitania do Mato Grosso, datada de 07 de maio de 1759³¹.

Esses padres por refletirem pouco nas escandalosíssimas ações que obram tão alheias [...] do seu Sagrado Instituto e pelos quais dão a conhecer ao mundo que estão no terceiro século dos três que lhes vaticinou São Francisco Xavier, que ainda não havendo esta profecia, que muitos deles confessam, bastava vermos o seu modo de imaginar, o que não obram coisa alguma que não seja movida pelas suas particulares conveniências para cremos que não é esta Companhia que Santo Ignácio estabeleceu, mas outra de poderosíssimos comerciantes.

Na coletânea *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação* (1997), o professor da Universidade Nova de Lisboa, Jorge Couto, fala das estratégias de implantação da Companhia de Jesus no Brasil, como resultado de uma política expansionista do rei de Portugal D. João III. Os seis primeiros jesuítas, quatro padres e dois irmãos, que tomaram parte da expedição do primeiro governador geral do Brasil (1548), viajaram sob a chefia do padre Manuel da Nóbrega, que tão logo chegou à América iniciou seu plano de trabalho:

As primeiras preocupações de Nóbrega entraram-se na imposição de normas de conduta aos colonos, nomeadamente através da persuasão individual e de críticas do púlpito às situações de poligamia em que ocorriam muitos dos moradores da Vila do Pereira. Outra de suas prioridades consistiu em instruir os missionários na língua utilizada pelos índios, pelo que incumbiu o padre João de Azpilcueta de a aprender. (COUTO, 1997, p. 188).

Além da imposição de normas outras estratégias também fizeram parte dos planos e trabalhos da Companhia em terras brasileiras no comando de Nóbrega, como por exemplo, a aquisição de terras para construir casas, colégios e seminários, assim como plantar e criar. Essa estratégia decorria principalmente do fato da Companhia depender inicialmente de recursos enviados pela Coroa para manutenção de seus gastos na colônia, o que dificultava sobremaneira o trabalho dos missionários, e na visão de Nóbrega, tornava a Companhia demasiadamente

³¹ Ver Carta do Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro ao Governador da Capitania do Mato Grosso, datada de 07 de maio de 1759. Arquivo Público do Estado do Pará, Códice 81: doc. 244.

dependente da vontade e das disponibilidades das autoridades reais, além de não fornecerem os recursos necessários a uma rápida expansão das atividades evangelizadoras que, nesse momento, constituíam o centro das preocupações.

A solução encontrada para custear as enormes somas necessárias para construir e apetrechar igrejas, colégios e residências, para sustentar os meninos órfãos e para prover as aldeias de índios cristianizados de vestuário, artigos metálicos (machados, enxadas, facas e tesouras) e de outros bens, segundo Couto (1997):

[...] consistiu em aceitar terras cedidas pela Coroa, responsabilizando-se os padres da Companhia pelo seu arroteamento e, com a venda dos produtos excedentes, designadamente mandioca e gado, obter, desse modo, recursos adicionais para financiar as suas atividades religiosas, educativas e culturais. (COUTO, 1997, p. 189).

Em 1550, Tomé de Sousa, o primeiro governador geral do Brasil, concedeu, através de um instrumento jurídico datado de 21 de outubro de 1550, uma propriedade ao Colégio da Bahia, que ficou conhecido por sesmaria da Água dos Meninos, doação que fora confirmada pelo terceiro governador geral, Mem de Sá (1557-1572), a 30 de Setembro de 1569.

A posse de terras por parte da Companhia levantava um problema ao nível da mão-de-obra; os padres e irmãos jesuítas eram, nesse momento, extremamente reduzidos (somente 10 até 1553), certamente não podiam se dedicar pessoalmente aos trabalhos agrícolas e pecuários; não existiam homens livres que pudessem ser contratados; restava então o recurso ao trabalho escravo, solução que levantava escrúpulos de natureza moral, mas que Nóbrega decidiu ultrapassar, considerando que essa era a única forma de obter os recursos necessários à evangelização do gentio (COUTO, 1997, p. 189-90).

Além do problema da mão de obra a posse de terras por parte da Companhia vai suscitar outras questões dentro do próprio grupo de jesuítas que chegavam ao Brasil, como fora o caso do padre Luís da Grã que chegou em 1553, em companhia de José de Anchieta. O padre Grã tinha ideias opostas às de Nobrega: não considerava útil a existência de colégios de meninos órfãos, reprovava o fato de a Companhia possuir bens de raiz, dedicar-se a atividades agrícolas e utilizar mão de obra escrava. Defendia ideias de rigor, ascetismo e pobreza. No entanto, apesar da posição de Luís da Grã, a maioria dos jesuítas no Brasil, nesse momento,

pronunciou-se a favor da ideia defendida por Nóbrega. Ao que parece havia dentro da Companhia uma ala que tentava não se desviar dos princípios iniciais amparados na pobreza, na humildade e na abnegação e outra que não media esforços para acompanhar as mudanças da própria sociedade embalada pelos princípios de modernidade e expansão capitalista.

Na interpretação de José Maria Paiva, a Companhia de Jesus surgiu em um contexto marcado não pelo rompimento com as experiências da Idade Média, mas como um desdobramento dessas experiências no campo social, político, religioso e principalmente no econômico com o pensamento mercantilista. Nesse mesmo contexto, Estado e Igreja comungavam dos mesmos interesses. O rei era cristão, o reino era cristão. Daí que a única possibilidade à época era de uma sociedade cristã, sob o comando real, mas em uma sociedade mercantil. O próprio termo designativo, *companhia*, indicava a nova sociabilidade, organizativa, se aplicando tanto às atividades comerciais quanto às religiosas. (PAIVA, 2004, p. 79-80).

Para Souza Junior (2012), o trabalho de catequese realizado pelas ordens religiosas e, especialmente, pela Companhia de Jesus nas regiões coloniais estava inserido no processo de expansão ultramarina desenvolvido pelas coroas ibéricas, a partir do século XV, processo esse que se constituiu num importante momento da inauguração da “*modernidade*” na sociedade ocidental, ou seja, de disseminação do capitalismo em escala mundial.

Nesse contexto, a mentalidade expansionista moderna, que uniu economia e religião, foi incorporada pela Companhia de Jesus, que formulou um projeto extremamente ambicioso, que exigia o contínuo crescimento da instituição, tanto em número de membros, como em termos de patrimônio material, para cujo êxito os jesuítas se empenharam tão decididamente, que acabaram por dar margem para a construção da imagem de usuários, ávidos por riqueza e poder, negligentes com as coisas da religião e de Deus. (ASSUNÇÃO, 2004).

3.2. *Conquistar o mundo para a maior glória de Deus*³²

³² Expressão utilizada por Souza Junior (2012, p. 197), mencionando os estudos de P. Assunção, *Negócios Jesuíticos: o Cotidiano da Administração dos Bens Divinos* (2004, p. 239), em que se refere à mentalidade expansionista moderna, que uniu economia e religião, e que fora incorporada pela Companhia de Jesus, que com base nessa mentalidade formulou seu projeto salvacionista extremamente ambicioso “para a maior Glória de Deus”.

Esta fora a base central do plano salvacionista da Companhia de Jesus na luta em busca de novos fiéis à Igreja Católica, (pelo menos inicialmente!), em razão de ter chegado ao final do século XVI e início do XVII, atônita com a destruição provocada pela Reforma Protestante na sua unidade de fé cristã, nos seus dogmas e cerimônias, e, sobretudo, na sua autoridade religiosa (CHAUÍ, 1990). Do pensamento inicial da Companhia, o espírito militante amplia-se para combater as ideias protestantes, elevar o número de fiéis à Igreja Católica na Europa e também em terras do Novo Mundo, movidos em grande parte, pela febre aventureira e conquistadora da época. Em defesa da Igreja Católica acuada pela Reforma Protestante, os jesuítas ganharam o mundo, afirma Vainfas (2012).

Com esse espírito, o movimento de Contra Reforma, iniciado pela Igreja Católica para tentar conter o avanço do protestantismo, vai ter na Companhia de Jesus a sua mais alta e eficaz expressão de combate ao movimento da Reforma. Os jesuítas (mas não somente eles, embora estes se tornem evangelizadores e educadores por excelência), tentaram desenvolver um trabalho de combate à tese defendida por Martinho Lutero de que o clero e as cerimônias visíveis da Igreja Católica deviam ser substituídos pela leitura individual da Bíblia. Tese negada pelo Concílio de Trento, em 1546, que além de reafirmar os ritos, sacramentos, ministérios, magistérios e governo da Igreja, ainda decretou que a pregação oral feita por oradores inspirados pelo Espírito Santo era o modo privilegiado de divulgar a fé.

Esta é a missão que trazem os primeiros jesuítas que aportaram no Brasil, em 1549, dentre eles, Manuel da Nóbrega e Azpilcueta Navarro, e em seguida José de Anchieta, *conquistar o mundo para a maior glória de Deus* ou, sem sombra de dúvida, também *do rei*. Em carta enviada ao Provincial da Companhia em Portugal, em agosto de 1549, Nóbrega, destacava: “*Eu trabalhei por escolher um bom lugar para o nosso colégio dentro da cerca [...] e Vossa Reverendíssima devia de trabalhar por lhe fazer dar logo princípio, pois disto resulta tanto glória ao Senhor e proveito a esta terra*” (NÓBREGA, 1988, p. 83-4).

O colégio seria o ponto de partida para o trabalho da catequese e também para a garantia efetiva da conquista e posse da nova terra, conforme destacava Azpilcueta Navarro, em 1551:

[...] para o que temos muita necessidade de um colégio nesta Bahia para ensinar os filhos dos índios. [...] Nas mãos do El-rei nosso senhor está levá-lo ao cabo e ajudar-nos para que lhe demos fim, porque já o temos começado. [...] Este colégio não somente será bom para recolher os filhos dos gentios e cristãos, para os ensinar e doutrinar, mas também para paz e sossego da terra e proveito da república. (NAVARRO, 1988, p. 98).

Para Nóbrega era natural a ideia de construção de um colégio, como o seria a de casas para moradia, de igreja para o culto, de fortes para a defesa, etc. Por isso, pensando na organização da missão e principalmente em conquistar o mundo para a maior glória de Deus, pensou no colégio. O colégio era o instrumento da obra da religião. Assim, sentiam os portugueses. O clero devia se envolver com colégios, porque colégio significava *letras*, isto é, espaço para homens *letrados*, e *letras* significava o suporte para a fé. Dessa forma, como pensar em cristianização sem pensar em um colégio que lhe desse sustentáculo? (PAIVA, 2004).

Para Paiva, o enunciado dos trechos das cartas acima remete à compreensão que os portugueses tinham de sua sociedade, em que a fé cristã era não só afirmação religiosa (referência a Deus), mas fermento de solidariedade, cimento cultural, garantia de conquista, posse e riqueza. Por isso, as expressões *glória ao senhor*, *proveito a esta terra*, *paz e sossego da terra*, *proveito da república*. O colégio seria o espaço que cuidaria daquilo que espelhasse a fé e a possibilidade de imposição da cultura portuguesa. Educar nessa perspectiva significava formar “*alunos*” na fé, nos *bons costumes*, na virtude, na piedade, isto é na religião e nos modos europeus. A cultura portuguesa era *religiosa*. Logo, a educação deveria ser religiosa. Deus a referência e os *bons costumes*, o sinal de fidelidade e compromisso com a Coroa portuguesa.

A aliança entre Igreja e os estados ibéricos (Portugal e Espanha) na Expansão Ultramarina, realizada a partir do século XV, na qual a máxima “*civilizar é catequizar*” foi o seu princípio norteador e que trouxe as ordens missionárias para as áreas coloniais imbuídas de ideais religiosos voltados à conversão dos nativos. Empreendimento que exigiria recursos econômicos para o sustento dos padres, das casas e dos colégios. Daí a necessidade que sentiam os padres da Companhia de contarem não somente com os recursos da Coroa, mas também com recursos materiais produzidos na própria colônia e com ajuda da mão de obra nativa.

Como cuidar das questões materiais sem desviar-se dos ofícios espirituais? O ponto de partida estava nos ensinamentos dos princípios cristãos, seguindo, em

parte as orientações da Companhia e, em outras, adaptando-se às condições materiais de existência em terras do Novo Mundo. Dessa forma, além de *paz e sossego e proveito da república*, havia a preocupação e até mesmo a missão inicial de ensinar os filhos dos índios como mencionou em sua carta o padre Azpilcueta Navarro. A primeira tarefa seria a conversão dos nativos ao cristianismo, trabalho que vai exigir esforço e paciência dos missionários, pelo menos inicialmente.

Marcos Roberto de Faria, fazendo uma análise das representações de escola, ensino e aluno nas cartas dos primeiros jesuítas (2010), afirma que as missivas informavam muito mais sobre os modos de pensar e agir dos jesuítas do que sobre o índio. Nesse sentido, procura mostrar que Nóbrega deixava claro que ensinar tinha como primeira intenção a conversão ao cristianismo. Em carta enviada a Simão Rodrigues, Provincial da Companhia, em 1549, o jesuíta discorre sobre a divisão das tarefas entre os membros da Ordem e que as primeiras escolas eram simplesmente de “*ler e escrever*”:

O Irmão Vicente Rijo [Rodrigues] ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os índios desta terra, os quais têm grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos. Desta maneira ia ensinando-lhes as orações e doutrinando-os na Fé até serem hábeis para o batismo. (Carta de Pe. Manuel da Nóbrega a Pe. Mestre Simão Rodrigues de Azevedo - Bahia, 1549).

É evidente o entusiasmo de Nóbrega ao perceber que os nativos “*têm grandes ânimos em aprender*”. Mas essa ânsia era medida, sem dúvida, pelo assombro e pela “*admiração*” que os índios manifestavam diante de gente, gestos e palavras que nunca tinham visto ou escutado. O jesuíta, por enquanto, ainda praticava a “*via amorosa*” para converter os nativos (PÉCORA, 1999). O que não demoraria muito tempo, e logo seria substituída pelo medo e pela sujeição.

Pois, apesar do ânimo inicial, na mesma carta o padre jesuíta ressalta: “*Cá não são necessárias letras mais que para entre os Cristãos nossos, porém, virtude e zelo da honra de Nosso Senhor é cá mui necessário*”. Com esta afirmativa a questão da vivência das virtudes aparece, como pedra fundamental na construção da “*empresa missionária*”, destaca Faria (2010). Assim, conquistar o mundo para a maior glória de Deus, significava combater os *maus costumes* e edificar as virtudes, ou melhor, significava a intenção de negar os costumes e modos dos nativos e a qualquer custo introduzir novas formas de pensar e de ver o mundo.

A primeira impressão do padre jesuíta já deixava claro para os superiores da Companhia que mais do que ensinar a ler e escrever necessário se fazia, para converter os nativos, transformar os costumes, vistos aos olhos da moral cristã como “*dessemelhantes*”, e que esta seria sua principal empreitada. Ainda assim, Nóbrega destacava a atuação dos *principais* diante dos primeiros ensinamentos, como registra Faria (2010, p. 46):

Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que não tem como que se cubram como nós. E estes são os inconvenientes. (...) e já um dos principaes deles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dois dias soube o ABC todo, e o ensinamos a benzer-se, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser cristão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas. (Carta de Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues – Bahia, 10/04/1549).

Para o autor supracitado, a estratégia de começar “*convertendo*” o “*principal*” é interessante, ensinando-lhe a ler e escrever, o que é confirmado também no entendimento do antropólogo Baeta Neves (1978), citado por Faria, para quem a conversão do chefe seria a conversão certa de toda a tribo, pelo menos esta foi a ideia inicial dos padres jesuítas em seus primeiros contatos com os nativos. (FARIA, 2010).

Em seus relatos Nóbrega ressalta que os índios imitavam seus atos e gestos e que desde a sua chegada à América portuguesa, lutou através da catequese pela transformação dos costumes “*dessemelhantes*” e que esta seria sua principal luta em nome da Companhia, da Fé cristã e do império português. Os *Exercícios espirituais* de Loyola destacam que um grande impedimento à salvação da alma “*é a soberba e a vida deliciosa*”. Sem sombra de dúvida, “*comer carne humana e ter mais de uma mulher*” era a “*vida deliciosa*” para o nativo. Esta era uma missão difícil para a alma ascética dos jesuítas, entender ou aceitar costumes tão diversos daqueles propostos pelos *Exercícios* e daqueles que faziam parte da formação dos missionários. (FARIA, 2010).

No entanto, no decorrer dos trabalhos os jesuítas enfrentaram muitas dificuldades, principalmente em relação aos costumes dos nativos e a inconstância da alma dos selvagens brasileiros em relação aos modos e costumes ensinados pelos missionários. Daí que os atos iniciais de amorosidade em pouco tempo foram substituídos por novas estratégias de ensinar os nativos. Em carta enviada a Ignácio

de Loyola, referente ao quadrimestre de janeiro a abril de 1557, o padre Manuel da Nóbrega, não deixava dúvidas sobre a questão da sujeição dos índios aos padres. O dispositivo pedagógico usado agora era o medo e não mais a “*via amorosa*” dos primeiros anos da experiência missionária. A prática mostrava que apenas este método tornaria possível a conversão.

[...] assim que por experiência vemos que por amor é muito difícil a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo, e posto que nos grandes por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração. (Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Ignácio de Loyola, quadrimestre janeiro a abril de 1557).

Segundo Raminelli (1996) citado por Faria (2010, p. 47) Nóbrega valia-se do argumento da experiência para admitir que “*a conversão pelo convencimento era inviável*”; ele encontrou “*na sujeição o caminho apropriado para persuadir o gentio a abraçar o cristianismo*”. Anchieta, por seu turno trabalhava com a **pedagogia do exemplo**, isto é, quem fizesse algo proibido pela Companhia, como “*beber*” e “*ver festa*”, por exemplo, era punido publicamente e todos viam o que poderia acontecer a quem executasse a mesma coisa. Um dos exemplos era entrarem na igreja em procissão, após terem cometido algo abominável, já que era necessário um ritual de purificação para serem novamente aceitos dentro do grupo.

Temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e em bons costumes, os quais abominam os usos de seus progenitores. São eles a consolação nossa, bem que seus pais já pareçam mui diferentes nos costumes dos de outras terras; pois que não matam, não comem os inimigos, nem bebem de maneira por que dantes o faziam. No outro dia em uma terra vizinha foram mortos alguns inimigos, e alguns dos quais nossos conversos por lá andaram, não para comer carne humana, mas por beber e ver a festa. Quando voltaram não os deixamos entrar na igreja, senão depois de disciplinados; estiveram por isso, e no primeiro dia de janeiro entraram todos na igreja em procissão, batendo-se com a disciplina e só assim houveramos aceitado. (Carta do Pe. José de Anchieta ao Pe. Manuel da Nóbrega – São Vicente, 15 de março de 1555).

Na imagem abaixo, há uma representação imaginária da atuação de Anchieta e Nóbrega, na conversão dos nativos em uma cabana do chefe Pindobuçu, em que o pintor Benedito Calixto³³, procurou mostrar o trabalho e as dificuldades dos

³³ Considerado um dos maiores expoentes da pintura brasileira do início do século XX, Benedito Calixto de Jesus nasceu em 14 de outubro de 1853, no município de Itanhaém litoral sul de São Paulo. Calixto é o que se pode chamar de um talento nato. Autodidata, começa seus primeiros

religiosos junto aos indígenas, que mesmo diante das adversidades buscavam modos e meios de adaptar o catolicismo à cultura local. Um desses meios foi a estratégia adotada inicialmente por Anchieta de elaborar uma gramática na língua tupi a fim de facilitar a comunicação entre os nativos. Outros meios acima mencionados foram o medo e a disciplina através do exemplo.



Imagem – 3 -Tela de Benedito Calixto de Jesus (1853-1927), *Anchieta e Nóbrega na Cabana do chefe Pindobuçu*, Coleção João Calixto.

Todos os esforços iniciais realizados pela Ordem dos jesuítas em terras brasileiras, não estiveram alheios aos planos idealizados e trabalhados pela Coroa portuguesa para efetivamente assumir as terras, riquezas e os povos do novo território, a partir de uma concepção moral e mercantilista. Em um contexto de modernidade, os valores, ideias, pensamento e conhecimento trazidos da Europa são postos a prova a toda hora diante do desconhecido. Por isso, andar nu, ter mais de uma mulher, comer carne humana, eram hábitos e modos vistos como maus costumes, aos olhos da civilização europeia e principalmente de uma sociedade moderna que aos poucos brotava dos escombros do passado medieval, e que

esboços ainda criança, aos 8 anos. Aos 16 anos muda-se para Santos onde tem um começo de vida difícil, chegando a pintar muros e placas de propaganda para sobreviver.

contava com a Igreja Católica, ainda que abalada pelas ideias protestantes, como uma grande aliada nessa empreitada, a fim de conquistar o mundo para a maior glória de Deus e do rei.

3.3. A educação dos meninos como instrumento de evangelização

Mesmo diante das dificuldades enfrentadas pelos jesuítas no que concerne ao processo de educação e civilização dos nativos adultos, a preocupação com a educação através da catequese era uma constante nos relatos e nas práticas dos missionários, e isso pode ser percebido, nas cartas de Manuel da Nóbrega, José de Anchieta, João Azpilcueta Navarro - os primeiros jesuítas que chegaram ao Brasil -, e demais padres que dedicaram suas vidas ao trabalho da Companhia, nos séculos posteriores.

Referindo-se aos primeiros anos da catequese em terras brasileiras e com base nas cartas dos missionários, Chambouleyron (2013, p. 55-6), analisa o trabalho com as crianças desenvolvido pelos jesuítas. Diz ele: *“Além da conversão do ‘gentio’ de um modo geral, o ensino das crianças, fora uma das primeiras e principais preocupações dos padres da Companhia de Jesus desde o início de sua missão na América portuguesa”*. Preocupação que já fazia parte do regimento do governador Tomé de Sousa, no qual o rei D. João III determinava que *“aos meninos porque neles imprimirá melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam cristãos”*. Entendimento de que as crianças indígenas eram como *“um papel em branco”* uma *“cera virgem”*, em que tanto se podia escrever como inscrever-se.

Escolhiam-se os meninos porque, como dizia o padre Rui Pereira, em setembro de 1569, numa carta dirigida aos seus irmãos de Coimbra, *“esta nova criação, que cá se começa, está tão aparelhada, para se nela imprimir tudo que quisermos (se houver quem favoreça o serviço de Deus) como uma cera branda para receber qualquer figura que lhe imprimirem”*. Tão branda, que temia-se a invasão dos hereges franceses, *“pelo perigo que haveria de muitos serem contaminados, como são os de pequena idade, criando-se com eles”*, como escrevia o padre Leonardo do Vale, por comissão do padre Luís da Grã, aos padres e irmãos de São Roque, em junho de 1652³⁴.

³⁴ Serafim Leite SJ. (ed.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil, [Cartas...]. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo. 1956, v. III, p. 296 e p. 497 (respectivamente), ver

Chambouleyron (2013) destaca que a Companhia sonhava em criar através das crianças uma “*nova cristandade*”, tamanha era a vontade de trabalhar para converter e educar os nativos, principalmente através da vida religiosa em que os meninos eram realmente preparados para essa nova etapa da vida. A educação das crianças implicava, assim, uma transformação radical dos jovens índios. Isso era o ideal. Na prática, na maioria das vezes, não ocorria conforme desejado pelos missionários. Pois ao alcançarem uma idade mais avançada os jovens acabavam retornando para os hábitos e costumes de seus pais, para a grande decepção dos religiosos.

Os cantos, as ladainhas, as disciplinas, as procissões faziam parte das cenas da vida religiosa, no Brasil colonial. No aprendizado da doutrina, apostava-se principalmente na sua memorização, e os padres orgulhavam-se dos meninos que sabiam tudo de cor. Para isto, os jesuítas desenvolveram, principalmente, catecismos dialogados, que versassem sobre os mais variados temas, como a criação do mundo, a criação e queda de Adão e Eva, a encarnação e paixão de Jesus Cristo, e por meio deles, os meninos tinham que aprender a complexa definição da Santíssima Trindade, afirma Chambouleyron (2013, p. 62-3), exemplificando abaixo, com base no Catecismo Brasílico elaborado por José de Anchieta³⁵:



Imagem 4 – Catecismo Brasílico
Fonte: Diálogo da Doutrina Cristã

CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as Crianças no Brasil Quinhentista. In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das Crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013.

³⁵ Ver Anchieta. “Diálogo da doutrina cristã”. In: *Doutrina Cristã. I. Catecismo Brasílico* [Introdução, tradução e notas do padre Armando Cardoso, SJ]. São Paulo: Loyola, 1992, p. 157.

M.[estre]. Quantos são esses deuses?

D [iscípulo]. Um só.

M. Ele, como pessoas, quantas são?

D. Três. (...)

M. É um mesmo e único Deus esse Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo?

D. Um só Deus mesmo.

M. São também um e único como pessoas?

D. Não; como pessoas, Deus Pai é diferente, Deus Filho é diferente, Deus Espírito Santo é diferente.

Para Faria (2010), ao falar sobre a instrumentalização dos meninos alunos, destaca que no período inicial da presença jesuítica na América portuguesa, era constante o traço de exultação, alegria, ânimo, dos missionários em relação aos meninos, conforme se observa em carta de Manuel da Nóbrega a Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra, datada de 10 de agosto de 1549 “*Onde quer que vamos somos recebidos com grande boa vontade, principalmente pelos meninos, aos quais ensinamos. Muitos já fazem as orações e as ensinam aos outros*”.

Para Baeta Neves (1978) os meninos nativos eram intérpretes no sacramento da penitência e de fato eram o instrumento de *mediação* e de comunicação entre padres e indígenas, mesmo em momentos sagrados como o dos sacramentos. Para Nóbrega, a ajuda dos meninos, como intérpretes, não representava nenhum prejuízo ao sigilo sacramental: “*Nesta casa estão os meninos da terra que não entendem a nossa fala, nem nós a sua, [...] no qual a experiência nos ensina a ver-se feito muito fruto e nenhum prejuízo ao sigilo da confissão*”. (Carta de Nóbrega ao Pe. Simão Rodrigues, julho de 1552).

Enfim, essa experiência inicial desenvolvida pela Companhia nos espaços das casas, colégios e seminários, vai ser levada para os espaços dos aldeamentos, para diferentes partes da colônia. E no caso específico deste estudo, o olhar para um século depois da chegada dos jesuítas ao Brasil, no contexto da Amazônia, e mais precisamente no espaço do Grão-Pará, onde os missionários jesuítas passaram a trabalhar de forma esporádica ainda na primeira metade do século XVII.

No contexto da política dos aldeamentos como solução para o problema da cristianização, em decorrência dos grandes espaços povoados por indígenas e das grandes distâncias entre um ponto e outro do trabalho da catequese, a insistência dos *maus costumes* dos nativos e principalmente em decorrência do avanço da conquista do território pelas tropas militares e até mesmo em razão da presença de

protestantes em várias partes do Brasil, os jesuítas que tinham como fim último a conversão dos pagãos à fé católica – ponto, que segundo Teixeira e Cordeiro (2008), eles nunca perderam de vista – foram obrigados a adotar novas estratégias de conversão e se tornarem *condescendentes* em vários momentos de sua obra, devido às situações novas que se lhes impunham.

Mesmo assim, a política dos aldeamentos era fazer com que as proibições se efetivassem de maneira mais consistente, isto é, proibir a antropofagia, as guerras sem licença, a poligamia, a prática de andar nus, a não permissão dos feiticeiros, enfim. Nóbrega já recomendava às autoridades portuguesas a existência dos aldeamentos como forma de impor temor e sujeição aos índios, dizia ele: “*fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes padres da Companhia para os doutrinarem.*”³⁶

Fluck (1990) observa que com as recomendações de Nóbrega instala-se no Brasil o modelo missionário dos aldeamentos e na defesa de sua opinião alertava que sem eles não se podia doutrinar nem sujeitar os índios e nem metê-los em ordem. Dessa forma, o entendimento é que a sujeição e aldeamento dos nativos foram vistos como o único meio de educar os seus filhos e netos, e principalmente cristianizá-los, assim, educação e civilização, sujeição à autoridade e adoração a alguma coisa, foram vistos como condição imprescindível para a cristianização dos indígenas, tendo como foco principal a educação dos meninos. Abordei com maior profundidade o cotidiano nos aldeamentos no tópico *O cotidiano nos aldeamentos jesuítas na Amazônia*.

É fato que nos atos de condescendências o aprendizado da língua nativa foi uma condição necessária para o exercício da catequese e isso ocorreu através do contato com as crianças indígenas, pois havia grande resistência à língua dos invasores, o que em vários momentos houve necessidade de elaboração de “*uma língua geral*”, para ser trabalhada com a meninada, na esperança de que através delas os pais também aprendessem essa língua nova (mistura de tupi e português). Além da língua a adaptação de alguns ritos sacramentais da Igreja configurava

³⁶ Ver Cartas do Brasil e mais escritos de Manuel da Nóbrega. In: FLUCK, Marlon Ronald. Evangelização no Brasil Colônia (Séculos XVI e XVII): estudo comparativo de três modelos missionários. **Estudos Teológicos**, v. 31, n. 2, p. 151-170, 2013.

novas concessões, como fora o caso da criação e/ou invenção do Sairé em vários espaços do vale amazônico, onde os meninos foram inicialmente o alvo principal dessa nova pedagogia.

Dessa forma, o trabalho de educação na evangelização dos meninos era o ponto central da pedagogia dos jesuítas, o que pode ser muito bem ilustrado nas cenas descritas por João Felipe Bettendorff, em suas crônicas tentando ensinar os nativos da aldeia de Mortigura na Capitania do Grão-Pará. Ao narrar sua viagem a essa aldeia, o padre jesuíta, de origem luxemburguesa, conta que o padre Vieira ordenou-lhe que ficasse por companheiro do padre Francisco da Veiga, para aprender a língua, ensinando o ABC aos meninos. Disse ele: “*Ao ensinar as crianças, ia também eu aprendendo a língua da terra*” [a troca inevitável]. Bettendorff (1990, p. 156-157), descreve ainda as estratégias pedagógicas que usava para lecionar aos meninos, que não tinham nem livros, nem tinta, nem papel:

[...] mandei fazer tinta de carvão e sumo de algumas ervas, e com ela escrevia nas folhas grandes de pacoveiras, e para lhes facilitar tudo lhes pus um pauzinho na mão por pena, e os ensinei a formar e conhecer as letras assim grandes como pequenas no pó e areias das praias, com que gostaram tanto que enchiam a aldeia de letras.

O método adotado por Bettendorff já havia sido antes experimentado por outros jesuítas como José de Anchieta, por exemplo, quando escrevia nas areias do mar poemas à Virgem Maria. Abaixo tela de Benedito Calixto de Jesus (1853-1927) em que retrata Anchieta escrevendo seus poemas na areia da praia quando esteve refém dos índios Tamoios. Embora Anchieta não estivesse acompanhado de crianças, a técnica era a mesma que posteriormente Bettendorff utilizara para ensinar os meninos no Grão – Pará, um século depois.



Imagem – 5 -Tela de Benedito Calixto de Jesus (1853-1927), *Anchieta escrevendo poemas na areia à Virgem Maria na praia de Iperoígue quando refém dos índios Tamoios*. Coleção João Calixto.

Da experiência de Anchieta e do relato de Bettendorff também se depreende que os jesuítas não somente ensinavam, mas também aprendiam enquanto ensinavam. Isto demonstra que o processo de catequização e educação não ocorria de forma unilateral, mas num movimento de trocas, embora sabendo que o medo e a sujeição acabavam predominando nesse percurso.

Na Amazônia paraense o padre jesuíta João Daniel na segunda metade do século XVIII, falava do empenho dos padres da Companhia no exercício da catequese junto aos índios do Tapajós, em que os meninos conduziam as procissões do Sairé, cantando, dançando e louvando ao Divino Espírito Santo: *“Constitui o Sairé em uma boa quantidade de meninos, todos em fileiras uns atrás dos outros com as mãos nos ombros dos que lhe ficam adiante, em três, quatro ou mais fileiras”*. Não entravam homens mais que os tamborileiros nessa dança particular dos meninos, observava o padre jesuíta (DANIEL, 2004, p. 288).

Dessa forma, a catequese e a educação desenvolvidas pelos jesuítas junto aos nativos, contava em grande parte com o exercício da experiência, embora com o

aprimoramento do trabalho a Companhia tratou de organizar princípios, métodos, objetivos e conteúdos que pudessem ser utilizados tanto nos colégios com os filhos dos colonos quanto nos aldeamentos indígenas. Os recursos utilizados para além do catecismo incluíam música, teatro, dança, persuasão e constrangimento. Segundo Rodrigues (2009), o processo de aprendizagem era mediado por uma mistura com sucesso de práticas culturais diversas em suas origens, em um jogo de recompensas e punições que permitiam/proibiam/puniam na medida certa para obter indivíduos aptos para os múltiplos ofícios e principalmente, para se tornarem dóceis ao serviço de Deus e do rei, através de uma pedagogia da sujeição.

Para Teixeira e Cordeiro (2008) o primeiro recurso metodológico utilizado para auxiliar a educação nos aldeamentos foi a música: através dela os jesuítas conseguiam despertar a atenção e a simpatia dos nativos, utilizando seus próprios instrumentos e elaborando um repertório no estilo indígena, cujas letras falavam do Deus cristão. Paulo Castagna (1997), fala da música como instrumento de catequese no Brasil dos séculos XVI e XVII:

O ensino musical, durante a permanência dos jesuítas no Brasil, sempre foi intenso, desempenhando forte papel no ministério com os indígenas. Da insistência nessa *arte*, surgiram índios capazes de reproduzir todas as manifestações musicais básicas do culto cristão. (CASTAGNA, 1997, p. 276).

Mas, observa o autor: a matéria da qual nos ocupamos não é a do ensino musical adiantado, aplicado somente aos indígenas que se mostrassem mais dotados e frequentassem as classes superiores. Interessa-nos, diz Castagna, o ensino básico, rural e itinerante, das casas e aldeias da Companhia, onde os curumins – meninos indígenas – recebiam os elementos necessários e suficientes para a vida cristã: musicalmente, aquele que resultaria no efeito que José Ramos Tinhorão cunhou de ‘*a deculturação da música indígena*’, cuja função era substituir a tradição musical nativa, por um repertório essencialmente católico (CASTAGNA, 1997). Ou seja, a intenção era substituir a música nativa pela música de cunho religioso cristão e dessa forma, tentar negar e apagar a cultura musical dos nativos.

Ao longo do tempo as experiências, os princípios, procedimentos e recomendações de Ignácio de Loyola, foram sistematizados e consolidados em uma

espécie de regulamento denominado de *Ratio Studiorum*³⁷, ainda no final do século XVI, de onde emanavam as orientações sobre fundação e funcionamento dos colégios mantidos pela Companhia e conseqüentemente o trabalho nas missões ou aldeamentos. Nesse sentido, a tarefa da Companhia era além de catequizar, educar, formar homens preparados para desempenhar sua missão evangelizadora como leigos ou religiosos em uma nova sociedade, procurando criar “bons súditos” para Deus e para o rei, como bem destaca Rodrigues (2011, p. 84), referindo-se ao processo de invasão e conquista do espaço amazônico e o trabalho dos jesuítas:

O processo de invasão e conquista do espaço amazônico foi realizado não somente com o emprego da violência física que, rapidamente levou ao extermínio centenas de povos indígenas, mas pela imposição de uma nova cultura, cujo processo teve como instrumento a evangelização/educação/civilização realizada através de práticas dilaceradoras da identidade étnica do gentio, para se obter um novo personagem: o cristão, súdito de sua majestade.

Na prática o regulamento serviria aos interesses da empresa colonizadora e à Igreja na expansão do cristianismo em terras do Novo Mundo e na garantia da conquista de novas riquezas. Assim, uma das imposições trazidas pelos missionários aos indígenas, além do aldeamento era o ensino de uma língua geral, tendo como público alvo as crianças como destacam Teixeira e Cordeiro: “Com as crianças, os padres recolhiam o material para a organização da língua e expandiam sua obra catequizadora, ensinando-as as cantigas pias, repetidas aos parentes em sua própria língua” (2008, p. 04).

No entanto, mesmo com a sistematização das regras de funcionamento da Companhia, o trabalho dos primeiros padres que vieram para a Amazônia, como Luís Figueira, Antônio Vieira, João Felipe Bettendorff, dentre outros, contava em grande parte com o exercício da experiência, pois a realidade encontrada nem sempre era favorável para aplicação à risca das orientações dos regulamentos, desta forma, não diferente de Anchieta, o próprio Luís Figueira, elaborou uma gramática na língua geral³⁸ para facilitar a comunicação entre os Tupinambás; o padre Antônio Vieira organizou dois documentos: *O modo como se há de governar o*

³⁷ Uso aqui a definição de Teixeira e Cordeiro (2008): O método de ensino intitulado *Ratio Studiorum*, elaborado pela Companhia de Jesus no final do século XVI, foi utilizado para catequizar no Novo Mundo, servindo aos interesses da empresa colonizadora e da Igreja contra reformista.

³⁸ Ver Luís Figueira, *Arte da língua Brasília*. Lisboa: Manuel da S. Menescal [1622].

gentio que há nas aldeias do Maranhão e Pará, já anteriormente mencionado, e o *Regulamento das Aldeias*, mais conhecido como *Visita* para adequar as orientações da Companhia ao contexto amazônico e, por fim, o próprio Bettendorff, escreveu catecismos como o *Compêndio da Doutrina Cristã na Língua Portuguesa e Brasílica* (1684), um na língua dos Tapajós e outro na dos *Urucucus*.

Há que se destacar neste trabalho a importância do “trio” fundador/consolidador do projeto jesuítico na Amazônia, sem, no entanto, fazer nenhum tipo de apologia: Figueira como pioneiro na compreensão e domínio da língua e das potencialidades, perdeu a própria vida para fazer valer a presença dos jesuítas na região. Vieira com a preocupação em estabelecer leis e normas internas em consonância com os interesses da Coroa para a expansão da fé e do domínio português na Amazônia e, por fim, Bettendorff no trabalho de doutrina e autonomia, no exercício da catequese mesmo depois da expulsão de Vieira do Grão-Pará e Maranhão.

Nesse contexto, a educação dos meninos como instrumento de evangelização se espraiou para além do litoral brasileiro, ganhando novos espaços no interior da Amazônia. A vinda do padre Luís Figueira para o Maranhão e Grão-Pará e posteriormente do padre Antônio Vieira, marca um novo tempo do trabalho da Companhia em terras brasileiras. É sobre esse trabalho que o tópico seguinte discutirá, na perspectiva de apresentar elementos que possam fazer com que o leitor desta dissertação acompanhe o desenvolvimento da missão dos jesuítas na Amazônia, e, sobretudo, compreenda as diferentes estratégias utilizadas através da educação no processo da conversão dos nativos, tendo como referência principal neste estudo a invenção/criação do Sairé, como fruto da relação intercultural entre índios e missionários.

3.4. *As Experiências dos jesuítas no Grão-Pará*

A experiência inicial do trabalho dos jesuítas na conversão dos gentios no Estado do Brasil vai contribuir para o trabalho da Companhia no Estado do Maranhão e Grão-Pará, e neste caso, especialmente no Grão-Pará, onde os primeiros contatos com os nativos foram feitos pelo padre Luís Figueira que esteve na região a partir de 1636 e aí morreu nas mãos dos índios da ilha do Marajó em

1643, em companhia de outros membros da ordem, com bem destaca Moreira Neto (1992, p. 67):

A presença dos jesuítas na Amazônia inicia-se em 1636 quando Luís Figueira, vindo do Maranhão, chegou a Belém e deu início ao trabalho missionário, percorrendo o Tocantins, o Pacajá e o baixo Xingu (...). De volta a Belém, em meados de 1636, encontrou cartas chamando-o a Lisboa. Em 1637 estava na capital portuguesa, onde publicou seu conhecido *Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão, Grão-Pará e Rio das Amazonas*, que influenciou muito a decisão do Conselho de Estado sobre a administração eclesiástica, as missões e aldeias de índios do Estado do Maranhão. (...). Em 1640, terminado o domínio espanhol sobre Portugal e, conseqüentemente, sobre o Brasil e o Maranhão, o governo português confiou aos jesuítas a direção virtual da ação missionária na Amazônia, fundando casas no Maranhão, em Belém e Cametá.

A professora Marcia Eliane Mello da Universidade Federal do Amazonas, autora do trabalho *Fé na floresta* (2012) denomina essa experiência inicial de *primeira fase* (1607-1643), em que se destacam as atividades de Luís Figueira, que avançou para o Maranhão, em 1607, para fazer contato com os índios caetés na Serra do Ibiapaba (neste empreendimento Luís Figueira perde seu companheiro o padre Francisco Pinto morto pelos índios caetés). Após a expulsão dos franceses do Maranhão e o restabelecimento da paz, ele se fixou em São Luís, em 1622, com um grupo de missionários. Somente em 1636 dirigiu-se com outros missionários ao Pará, como destacado acima por Moreira Neto.

Diante da decisão do governo português em favorecer os trabalhos da Companhia de Jesus na Amazônia, Figueira conseguiu recrutar, nos vários colégios da Companhia em Portugal, quatorze missionários, todos portugueses, a quem se deveriam somar mais dois, do Maranhão. Na volta, o navio que os transportava alcançou a ilha do Sol, nas proximidades de Belém, onde encalhou e mais tarde foi destruído pela maré. Parte dos passageiros, entre eles, Luís Figueira e outros padres, tomaram uma jangada, e com ela, chegaram à ilha do Marajó, onde os índios Aruan, em guerra com os portugueses, os mataram (MOREIRA NETO, 1992, p. 67). De três religiosos, escapos do naufrágio, nenhum permaneceu no Pará. Um sucumbiu à doença, outro foi chamado ao Maranhão, e o último ainda estudante, agora sem mestre, voltou a Lisboa para continuar os estudos.

Assim, diante do fracasso da tentativa de Luís Figueira em estabelecer a Companhia de Jesus no Grão-Pará, foi somente a partir da segunda metade do século XVII, mais precisamente a partir de 1653, quando a Companhia já contava

com a presença do padre Antônio Vieira no Maranhão, é que os padres João de Souto Maior e Gaspar Fragoso são enviados para Belém, a fim de estabelecerem residência permanente na região, embora sabedores de que encontrariam para o início dos trabalhos como missionários, obstáculos entre os colonos e as autoridades locais, como bem observa Azevedo (1999, p. 35), “*opunham-se os habitantes que, pela tradição e experiência de outras partes, sabiam quão poderoso obstáculo encontrariam neles à escravidão e domínio absoluto dos índios*”.

Esta é a fase seguinte apresentada por Mello (2012) demarcada pelo período em que os jesuítas efetivamente se instalam, a partir de 1653, em Belém, onde fundam casas e colégios, dando início a segunda fase de sua atuação na Amazônia colonial (1653-1686), fortemente marcada pelas queixas envolvendo colonos e o uso da mão de obra indígena. É nesse cenário que se destaca a figura do padre Antônio Vieira (1608-1697), com seus famosos sermões contra o aprisionamento dos índios nas guerras promovidas pelos portugueses e sua atuação na defesa de novas leis referentes à liberdade dos nativos. A terceira e última fase (1686-1760) não só foi a mais longa e mais tranquila, como foi a que proporcionou maior expansão das atividades na Amazônia Colonial, afirma a autora.

Destaca ainda, que embora várias atividades dos jesuítas se inserissem positivamente em diversos aspectos da vida cotidiana da colônia, como no ensino aos filhos dos colonos e autoridades, na realização de obras de caridade, visita e atenção aos enfermos, as tensões causadas pela necessidade que os colonos tinham da mão de obra geraram vários atritos entre estes e os religiosos.

É nesse contexto, que os padres jesuítas iniciam os seus trabalhos no Grão-Pará, sob o pretexto que lhes era habitual, de abrirem aula de latim e doutrina para os filhos dos brancos. Segundo Azevedo (1999), o padre João de Souto Maior, que para esse fim viera do Maranhão, assinou termo na Câmara de Belém que não havia de intrometer-se com os escravos dos colonos, nem pretendia a administração dos índios forros: como missionário contentar-se-ia de instruir a uns e outros na verdade da fé e da Doutrina Cristã. Moreira Neto (1992) observa que documentos da época, transcritos por Serafim Leite, também dão conta das resistências da Câmara do Pará à presença dos jesuítas esclarecendo as concessões que estes estariam dispostos a fazer.

É importante destacar que a despeito do posicionamento restritivo da Câmara do Pará em relação ao estabelecimento da Companhia de Jesus no Grão-Pará, o

próprio rei de Portugal D. João IV, em carta enviada à Câmara de Belém, em 1652, registra seu apoio enfático às missões jesuíticas na Amazônia, como se observa no documento transcrito por Serafim Leite (1943) e citado por Moreira Neto. (1992, p. 72):

Eu El-Rei vos envio muito saudar. Ordenei aos religiosos da Companhia da Província do Brasil, que, por serviço de Deus, e meu, tornassem a esse Estado e fundassem nele as Igrejas necessárias **com o intento de doutrinar e encaminhar ao gentio dele a abraçar nossa Santa Fé, principal obrigação minha nas conquistas**. E, porque lhes será de grande ajuda vosso favor e assistência, vos encomendo muito e mando que lha deis em forma que tenha eu muito que vos agradecer. Escrita em Lisboa, a 23 de setembro de 1652. Rei. O Conde de Odemira. Para os oficiais da Câmara do Pará. [Grifos meus].

Assim, se estabeleceram os padres jesuítas no Grão-Pará. Os primeiros tempos foram duros para os religiosos, segundo João Lúcio d’Azevedo, historiador da Companhia de Jesus no Pará. Os missionários tiveram de lutar com a indiferença dos colonos, que viam na presença destes um obstáculo no negócio com os índios. Acalmados os ânimos iniciais os padres puderam então exercer o seu ministério, começando pelo ensino, que era o primeiro passo para uma tarefa mais larga na região. Os soldados da Companhia de Jesus conquistavam assim um Pará adverso. (AZEVEDO, 1999).

O trabalho iniciado pelos padres João de Souto Maior e Gaspar Fragoso no Grão-Pará vão ganhar ânimo com a chegada do padre Antônio Vieira, em outubro de 1653. O bem estar dos índios foi o pretexto invocado pelos descontentes nas acirradas disputas sobre o domínio dos indígenas para o estabelecimento definitivo da Companhia na região. Embora o fim último fosse prejudicar a fortuna dos que os possuíam, como escravos (ARENZ, 2012). O trabalho de Vieira na região foi fervorosamente marcado por constantes tensões com os colonos e com as autoridades sobre o fim dos cativeiros e o domínio sobre os índios. João Lúcio d’Azevedo, em sua obra *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*; assim se reporta à chegada do missionário ao Pará:

A 5 de outubro de 1653 chegou Vieira. Desembarcando por entre a turba de ociosos, que de cada vez concorriam à praia para saber as notícias, e reconhecer os que chegavam, seu pé ovante tomava posse desse solo de eleição para os trabalhos da Companhia. Não o surpreendeu de certo a miséria evidente da povoação, nem as ruas lamacentas ensopadas pelas

chuvas quotidianas; as casas cobertas de palha, entre as quais as edificações consagradas ao culto se distinguiam, por um aspecto relativamente grandioso, da mesquinhez geral (...). Alto robusto, espessa a barba onde já branquejavam numerosos os fios de prata, o ar imperioso e decidido, aos que o rodeavam curiosos de verem ao perto o favorito do monarca, logo se revelava na aparência o lutador; e os cidadãos, habituados a viverem nos comícios como a plebe antiga, preparavam-se desde já para as batalhas futuras. (AZEVEDO, 1999, p. 54).

Como já mencionado, a presença dos missionários jesuítas no Grão-Pará vai causar um mal-estar entre os colonos e as autoridades, mesmo assim, e com o apoio da Coroa portuguesa, Vieira e seus companheiros se empenharão para estabelecer definitivamente a Companhia de Jesus em Belém onde dão início aos seus trabalhos na cidade e em seguida ampliam para as aldeias mais populosas que ficavam próximas e que mais tarde passaram a se chamar Colares, Benfica, Conde, Oeiras e Portel. Além de outras que ficavam mais afastadas como Cameté no Rio Tocantins e Gurupá no Amazonas e na sequência a aldeia de Tapajós às margens do rio de mesmo nome. (AZEVEDO, 1999).

A promulgação da lei de 09 de abril de 1655, conhecida como lei dos cativeiros que preconizava a liberdade dos índios e a Junta de Missões e Propagação da Fé que atribuíam aos jesuítas maior poder sobre a administração dos nativos, na prática provocava insatisfação dos colonos e autoridades em relação aos jesuítas e principalmente em relação à figura de Antônio Vieira na região. Vieira sugeria às autoridades o ingresso de escravos de Angola para substituírem a mão de obra indígena, sugestão que não se concretizou, pelo menos inicialmente, e cada vez mais os colonos e autoridades manifestavam descontentamentos no Pará e revolta contra os jesuítas no Maranhão, tendo como desfecho a expulsão de Vieira em 1661. Essa querela entre missionários e colonos acerca dos índios demonstra a importância econômica destes para a vida da colônia e, em especial na Amazônia.

Nesse sentido, não é difícil concordar com Souza Junior (2012), parafraseando Antonil quando afirma que na Amazônia colonial os índios “são as mãos e os pés”³⁹ dos lavradores, missionários, e autoridades coloniais, “*porque sem eles não é possível conservar nada na fazenda*”⁴⁰. E acrescenta ainda mais: não que o trabalho indígena não tivesse tido importância nas outras partes do Brasil, como em São Paulo, por exemplo, mas nas capitanias afastadas do nordeste

³⁹ A. J. Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. São Paulo: EDUSP, 2007.

⁴⁰ *Idem*.

açucareiro, alvo central do tráfico negreiro, o trabalho indígena assumiu uma importância fundamental para a sobrevivência dos colonos, e no caso da Amazônia, também dos missionários e das autoridades.

Mesmo com os entraves vividos nos primeiros anos de trabalho no Grão-Pará e com o diminuto número de companheiros, Antônio Vieira conseguiu estabelecer uma rede de missões, o que na prática, representava a dimensão de sua autoridade na região e principalmente sobre a administração dos índios. Azevedo (1999), fazendo um balanço da atuação de Vieira, relaciona o número de aldeias sob sua administração: Onze aldeias de índios mansos no Maranhão e Gurupy; seis nas vizinhanças do Pará, sete no Tocantins, vinte e oito no Amazonas, perfazendo um total de 52 aldeamentos. Isso explica, em parte, os descontentamentos dos moradores que dependiam inteiramente da mão de obra indígena para executarem as mais variadas atividades produtivas na região.

Para Souza Junior (2012), *“Índios, jesuítas, moradores e autoridades coloniais inventaram suas histórias na Amazônia, como também no resto da colônia, no sentido de criação, construção”*. Segundo este autor, ecologicamente diferente de outras regiões do Brasil, o Norte exigiu imaginação aos seus colonizadores, pois as grandes distâncias, a floresta tropical, os rios que mais pareciam mares, a grande densidade demográfica indígena, com imensa diversidade étnica, a enorme variedade de fauna e flora tornaram os índios indispensáveis à sobrevivência de todos os que se instalaram na região, devido principalmente, afirma o autor, *“ao saber venatório⁴¹ por eles dominado”*, o que explica *“a intensa disputa pelo controle de seu trabalho, já que eram utilizados em inúmeras atividades, como coletores, trabalhadores agrícolas, remeiros, carpinteiros, guias, caçadores, pescadores, etc.”* (SOUZA JUNIOR, 2012, p. 19).

Ainda segundo o autor, nessa disputa em que jesuítas, moradores e autoridades coloniais desenvolviam as mais variadas estratégias, que envolviam confrontos, negociações, concessões, jogos de influência na Corte, apropriação recíproca de discursos, manipulação, dissimulação, encenação, etc., os índios não eram meros espectadores ou vítimas passivas na peça teatral representada no Grão-Pará colonial. Ao contrário, eram atores nessa história, tratando as experiências que vivenciam em termos culturais como destaca E.P. Thompson, em

⁴¹ GINBURG, Carlo. “Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário”. *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp.143-79.

A Formação da Classe Operária Inglesa (2011), o que os levava ora a parecer submissos e conformados às expectativas do conquistador, ora radicalmente resistentes à situação histórica que lhes foi imposta, mas sempre metaforizando a ordem dominante e fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro, no quadro de sua própria tradição.

Esse quadro de inversão/subversão produzido pelos mais fracos era responsável pelo desespero dos missionários ante as atitudes dos índios frente à catequese, o que Certeau (2012) chama de “táticas”, pois embora se mostrassem “dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos eis que recalcitravam, voltando ao vômito dos antigos costumes”, já reclamava Anchieta, conforme se observa no artigo de E.V. de Castro, *O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem* (1992), o que é também reclamado por Vieira, citado no mesmo estudo.

[Os índios] recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir, mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram [...]⁴².

Em razão de sua função de superior entre 1653 a 1661, o padre português lançou as bases para uma presença contínua da Companhia de Jesus mediante a obtenção do monopólio sobre os índios, por determinação da Corte portuguesa, e a expansão da rede de missões no vale do Amazonas. Diante da rápida difusão dos aldeamentos e do número reduzido de missionários disponíveis, Vieira soube da importância de uma clara estrutura normativa a ser aplicada tanto aos padres como aos índios. Por isso, além das orientações da Companhia, ele escreveu dois regulamentos, já acima referendados, sendo o principal o *Regulamento das Aldeias*, mais conhecido como *Visita* (ARENZ, 2012).

Ainda segundo Arenz (2012), o primeiro texto nunca entrou em vigor. Já o segundo, a *Visita*, foi escrito após uma visitação completa da Missão no final dos anos de 1650. Dentre as prescrições o regulamento destaca o apego à tradição da ordem mediante a fiel execução dos *Exercícios espirituais*, bem como os parágrafos

⁴² Ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de antropologia*, p. 21-74, 1992.

referentes à administração espiritual que regulavam meticulosamente a rotina diária [dos aldeamentos] com base no catecismo e no calendário litúrgico:

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a Missa, a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os sacramentos, ato de contrição, e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contém os mistérios da fé. (A VISITA, In: LEITE, 1943 *apud* ARENZ, 2012, p. 9).

3.5. O cotidiano nos aldeamentos jesuíticos na Amazônia

Na concepção de Karl Heinz Arenz (2012) os aldeamentos ocupam um lugar fundamental no processo de formação da sociedade colonial na Amazônia portuguesa, e neste estudo, o destaque para a Amazônia paraense. Como já me referi anteriormente, os aldeamentos foram destinados a fomentar a conversão dos indígenas ao cristianismo, diante das dificuldades encontradas pelos missionários no trabalho da catequese devido principalmente à inconstância dos nativos. Além disso, revelaram ser, desde a sua introdução já nos primórdios da colonização, núcleos habitacionais de grande importância estratégica, demográfica e econômica. No caso específico da Amazônia, as missões forneceram uma mão de obra escrava cujos conhecimentos das florestas e das várzeas eram imprescindíveis para a coleta das drogas do sertão e a implementação de uma agricultura extensiva, tendo como produto básico a mandioca, matéria-prima da farinha, base da dieta alimentar dos nativos.

Implantados no espaço amazônico, em 1612, por padres franceses da Ordem dos Capuchinhos, na colônia francesa denominada de *França Equinocial*, na ilha do Maranhão, os aldeamentos se multiplicaram, a partir de 1617, em parte, graças à atuação de Capuchos lusos nas cercanias dos dois polos de instalação portuguesa: a recém-conquistada aos franceses, cidade de São Luís e o recém-fundado Forte de Belém. No entanto, diz Arenz (2012), foram os filhos espirituais de Santo Ignácio que conseguiram lançar e expandir – com base em suas experiências feitas

anteriormente no Estado do Brasil⁴³ - uma rede estratégica de estabelecimentos missionários, adaptando-os tanto às condições e potencialidades socioeconômicas da nova colônia quanto às metas e práticas do trabalho missionário da Companhia de Jesus.

Desde a implantação em solo amazônico, os aldeamentos foram regidos, no plano interno, por regulamentos próprios, em especial aqueles pensados e redigidos pelo padre Antônio Vieira, com destaque para o “*Modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias do Maranhão e Pará*” e principalmente o “*Regimento das Missões*”, conhecido como “*Visita*”. No plano externo, os jesuítas procuraram manter e equilibrar o funcionamento das aldeias, mediante um complexo e oscilante conjunto de leis, alvarás e provisões régias que regularam o fornecimento de mão de obra indígena para os diferentes empreendimentos coloniais, na prática um *modus vivendi*⁴⁴ aceitável para moradores, autoridades e até mesmo para as outras ordens religiosas (ARENZ; SILVA, 2012).

Assim, com a dupla função de converter os nativos ao cristianismo e integrá-los à economia colonial, podemos afirmar, que a rede de missões amazônicas, pelo volume que alcançou em tão pouco tempo de catequese na região, está na origem de uma verdadeira “*geografia jesuítica*” que contribuiu para organizar fronteiras em espaços descontínuos permeados de vãos, nos confins de águas e florestas do vale amazônico.

A ideia de fronteira pode também ser muito bem aplicada, à vida no interior dos aldeamentos onde a evangelização, longe de resumir-se ou estabelecer-se apenas como um discurso dogmático e aglutinador, embora saibamos das imposições e dos castigos, desencadeou processos espontâneos que, de certa forma, refletiram nas visões de mundo e nas práticas culturais dos sujeitos envolvidos, (re)significando ritos e hábitos em vista de uma crescente convergência nos planos simbólicos e sociais, como o fora a invenção do Sairé, na aldeia dos Borari, em Alter do Chão - PA. Dessa forma, o olhar a partir da História Cultural e

⁴³ Referente às missões no Estado do Brasil, ver EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 59-123.

⁴⁴ *Modus Vivendi* - é uma frase em latim que *significa* um acordo entre partes cujas opiniões diferem, de tal maneira que elas concordam em discordar. www.dicionariodelatim.com.br. Acesso em 06/08/2014.

principalmente da micro história⁴⁵, é possibilitar uma análise da vida compartilhada por índios e religiosos no interior das aldeias, o que Cristina Pompa (2006, p. 142) denomina de “*antropologia das missões*”.

Abordar o cotidiano nos aldeamentos é pensar um pouco como Michel de Certeau em *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (2012, p. 39), quando discute sobre o *uso* e o *consumo* entre colonizadores e indígenas diante da submissão e da dominação: “*muitas vezes esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas*”. Para Certeau, os indígenas subvertiam as ordens, não as rejeitando diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. “*A força de sua diferença se mantinha nos procedimentos de consumo*”.

Nessa perspectiva, o enfoque no cotidiano busca realçar as interações complexas e multifacetárias da experiência missionária na Amazônia colonial, não como forma de alívio diante das atrocidades cometidas pelos colonizadores em comunhão com os missionários, mas como forma de trazer e discutir neste trabalho, outros olhares acerca do índio não somente como objeto, mas também como sujeito, que mesmo sofrendo e tendo nações inteiras dizimadas, negação de sua cultura, ainda encontrou meio e formas não apenas para resistir, mas impor e defender seus traços, seus costumes e tradições, mesmo que (re)significados.

Na literatura acerca da Companhia de Jesus no Brasil, de um modo geral, e na Amazônia, em particular, costuma-se dividir a historiografia em pelo menos três fases bem distintas. Aqui apresento o estado da arte em história da educação colonial, realizado por Bittar e Ferreira Junior (2010, p. 08) em que afirmam que desde a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, em 1759, as interpretações são polêmicas. Os autores buscam apoio em Hansen (2002) que diz: “*Autores do século XIX, como Varnhagem, Capistrano de Abreu, Basílio Machado, Joaquim Nabuco, Eduardo Prado, fazem apologia da missão jesuítica*”. No século XX também é apologética a perspectiva de religiosos e historiadores católicos, principalmente Serafim Leite.

⁴⁵ Segundo Peter Burke (2008, p. 61) a micro história foi uma reação contra um certo estilo de história social que seguia o modelo da história econômica, empregando métodos quantitativos e descrevendo tendências gerais, sem atribuir muita importância à variedade ou à especificidade das culturas locais. Tem como principal referência o historiador italiano Carlo Ginzburg, com a obra *O queijo e os vermes* (1976).

Para os autores mencionados que realizaram o estado da arte, tendo como referência o historiador João Adolfo Hansen, afirmam que Lugon (1977), Hoonart (1979), Gambini (1988) e Paiva (1982) criticam a catequese, mas mantêm intocado o pressuposto da universalidade cristã. Desde a década de 1930, a antropologia torna-o relativo com estudos de Lévi-Strauss (1970), Clastres (1974, 1978), Baeta Neves (1978), Métraux (1979), dentre outros. Intelectuais marxistas estabeleceram nexos diretos entre ação jesuítica e colonialismo, em especial os brasileiros: Prado Júnior (1945), Fernandes (1981). Florestan fala de “*destribilização*” para significar a destruição das culturas indígenas pelos jesuítas.

Nas vertentes apresentadas acima a historiografia partiu geralmente do binário “*colonizadores x colonizados*”, como vem sendo apresentado neste trabalho até o momento. Na Amazônia, uma primeira tendência, de cunho positivista, predominou na segunda metade do século XIX, denunciando o suposto acúmulo de influência e riquezas da Companhia de Jesus, culpando-a, inclusive, de ter travado o desenvolvimento da região. Destacam-se como expoentes dessa corrente os escritores João Francisco Lisboa e José Veríssimo⁴⁶.

Uma segunda corrente constituiu-se, durante as primeiras décadas do século XX, enquanto apologia da contribuição dos jesuítas à “*civilização*” da região amazônica, insistindo em uma “*história de sucesso*” do empreendimento missionário. Esta tendência foi moldada pelos historiadores como o já mencionado Serafim Leite e também João Lúcio de Azevedo com sua principal obra *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização* ({1901}, 1999). No final do século XX, surgiu uma terceira linha, na Amazônia, de inspiração marxista, representada pelos historiadores da Igreja Eduardo Hoonart e Hugo Frago, como também pelo Antropólogo Carlos de Araújo Moreira Neto, principalmente na obra *História da Igreja na Amazônia* (1992), publicada pela editora Vozes como trabalho da Comissão de Estudos da História da Igreja Católica na América Latina – CEHILA.

Esta corrente divide a presença secular dos jesuítas na Amazônia em uma fase inicial “*profética*” (1653-1686), caracterizada pela defesa da liberdade dos índios, e outra de cunho “*empresarial*” (1686-1755), julgada como traição do projeto humanitário-evangelizador original. Enfim, mais recentemente novos estudos estão

⁴⁶ Ver LISBOA, João Francisco. *Obras de João Francisco Lisboa*. Vol. 3. São Luís: Typ. De B. de Mattos, 1865/1866; VERÍSSIMO, José. *Cenas da vida amazônica: com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*. Lisboa: Typ. Tavares Cardoso, 1886, In: Arenz (2012).

emergindo com outros olhares e novas interpretações acerca do trabalho dos missionários jesuítas, especialmente nos espaços dos aldeamentos. Trazendo para a análise não somente a ação e visão dos missionários, mas também a complexidade das relações sociais no cotidiano.

Podemos afirmar aqui, de acordo com os esquemas apresentados das diferentes correntes de análise do trabalho dos jesuítas, que a obra de Certeau, sem claro, desmerecer tantos outros trabalhos que estão discutindo a mesma temática a partir desse novo olhar, com a sua interrogação acerca daqueles que são “*supostamente entregues a passividade e disciplina*”, significou um marco nos estudos, digamos assim, da “*normalidade da vida*”. Pois o autor, longe de querer destacar um “*atomismo individual*”, insiste no seu propósito de analisar – ao aprofundar o *agir*, o *pensar*, o *fazer* e o *crer* de determinadas pessoas – a sociedade envolvente com suas relações de caráter dinâmico que extrapolam os esquemas estabelecidos (CERTEAU, 2012).

Não é fácil afirmar que não houve nem vencedores e nem vencidos entre índios e missionários quando olhamos para a nossa história e percebemos que em bem pouco tempo a população nativa que habitava este território foi praticamente reduzida a pó. No entanto, na intenção de aprofundar o olhar para o cotidiano dos aldeamentos parto das múltiplas formas de encontro entre missionários e índios. Nesse sentido, o tradicional esquema historiográfico e sociológico de vencedores e vencidos não é suficiente para dar conta dessa proposta. Ou seja, se as cartas e crônicas deixadas pelos missionários constituem de certa forma, uma “*primeira história dos vencidos*”, elas também refletem o caráter intrincado da própria evangelização, visto que os religiosos, no afã de eliminar os costumes dos *diferentes* e integrá-los à humanidade ou como nos observa Norbert Elias, ao *processo civilizador*, eliminando a alma “*selvagem*” do nativo, tinham que (re)significar a mensagem e as práticas cristãs por eles divulgadas.

A ação evangelizadora da Companhia de Jesus, seguindo os preceitos básicos da Igreja Católica, era tida, nesse contexto, como imprescindível para resgatar o “*selvagem*” de sua vida desordenada e inconstante e reintegrá-lo à humanidade. Assim, os aldeamentos foram implantados como instrumento eficaz para alcançar tal objetivo em termos religiosos, sociais e culturais. Rompendo com o modelo tradicional de organização habitacional dos nativos – em forma quadrada com uma praça ao centro – a estrutura física dos aldeamentos, foi marcada por um

alinhamento retilíneo dos prédios em que os estabelecimentos catequéticos refletiram a “*ordem verdadeira*” almejada, em clara oposição à selva, lugar de trevas e do caos (AGNOLIN, 2005, p. 89).

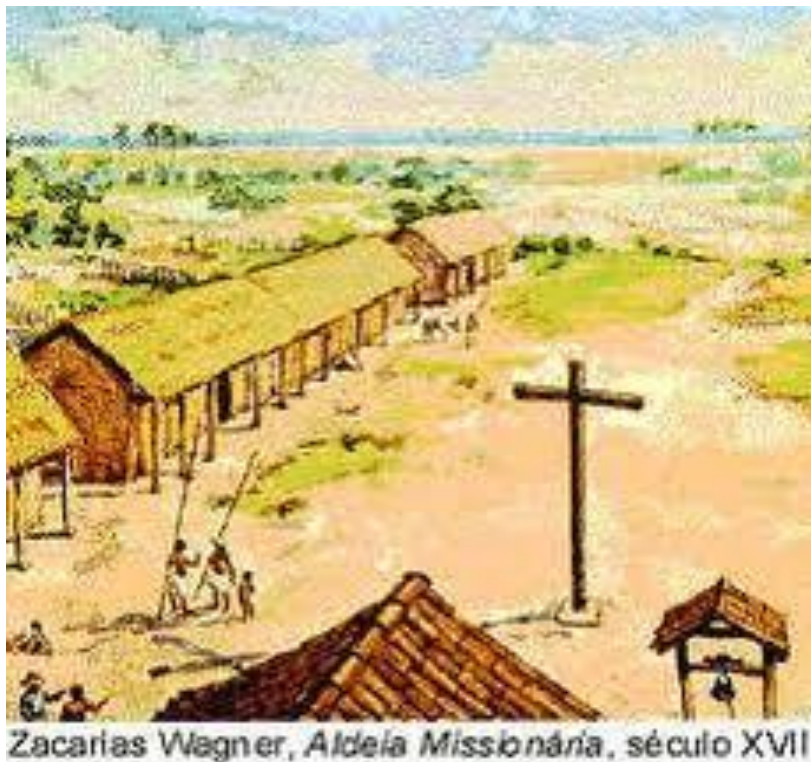


Imagem – 6 – Modelo de Aldeia Missionária do Século XVII

Gasbarro (2006) afirma que o discurso teológico-etnológico dos religiosos não se reduz a uma descrição unilateral. Ao contrário, a narrativa missionária, diz o autor, tal como ela se manifesta nas fontes escritas é, apesar das condições assimétricas envolventes, essencialmente intercultural. E certamente por isso, ela constitui a base documental para analisar o cotidiano no interior das missões. Neste sentido, Cristina Pompa, elucida que:

De forma diferenciada, os estudos realizados nos últimos anos que enfocam as relações entre índios e missionários vêm privilegiando em suas abordagens o olhar histórico e a análise processual como instrumento metodológico. Com efeito, seja para identificar a dinâmica indígena de absorção, rejeição e reelaboração da mensagem cristã, seja para recuperar a dinâmica interna ao próprio discurso missionário, nas diferentes facetas em que ela se apresenta, é preciso acompanhar, na longa ou na breve duração, a dinâmica do **encontro-choque** entre horizontes simbólicos diversos e a construção de novos universos de significados “**negociados**”. (POMPA, 2006, p. 112). [Grifos meus].

Na perspectiva deste novo olhar histórico sobre as fontes, o missionário não é um herói civilizador, nem um explorador sem escrúpulos; embora como volto a afirmar, sem negar as atrocidades realizadas no contexto da colonização; e o índio não é exclusivamente uma vítima passiva e nem tampouco um guerreiro sempre resistente. Pesquisas sobre a experiência missionária, feitas com este pressuposto, tendem, enfocar a complexidade das relações socioculturais, indo além das macro categorias – como classe, sociedade, mercado – como categorias de análise conforme já nos alertava Peter Burke em sua obra *O que é história Cultural?* (2008).

Nessa mesma direção, George Iggers (2010), aponta para os “giros cultural e linguístico” na historiografia recente. Isto é, ao invés de buscar estabelecer resultados qualitativos e empíricos de cunho socioeconômico, deu-se prioridade às concepções e contextos culturais, passando de uma “análise macrossocial anônima e de um processo macro histórico rumo a uma atenção sobre diferentes aspectos micro históricos extraídos da vida cotidiana de homens normais” (IGGERS, 2010, p. 108). O pensamento de Iggers vai ao encontro dos pressupostos da História Cultural e da Etnometodologia, por priorizar aspectos da vida cotidiana de grupos e homens mergulhados em suas práticas socioculturais, como aquelas no contexto dos aldeamentos, bem como com os princípios da Fenomenologia.

Segundo Montero (2006) uma leitura nas entrelinhas das fontes missionárias, que representam mais do que a voz ou a experiência pessoal do respectivo autor, permite-nos compreender como se produziu, em termos históricos, sociais, culturais e, sobretudo, religiosos, a crescente “convergência de horizontes simbólicos” entre índios e missionários. Assim, diz a autora, sem recorrer ao binarismo “nós-eles”, os vários conceitos da História Cultural⁴⁷ ajudam a elucidar os múltiplos “códigos compartilhados” que, enquanto modos de pensar o outro e fazer acordos com ele, estabelecem um “jogo de comunicação” sem, no entanto, atingir as culturas envolvidas em sua totalidade.

No caso dos índios, esta interação peculiar, marcada pela vivência nos aldeamentos, resultou em uma (re)significação dos padrões de vida tradicionais e, também, da própria identidade a partir de conceitos e elementos fornecidos pelos missionários (MONTERO, 2006). No que tange aos missionários, Agnolin (2005, p.

⁴⁷ Segundo PESAVENTO, Sandra Jatahy (2012) são categorias fundamentais de análise da História Cultural: Representação e Imaginário, bem como a narrativa ou discurso sobre o real, e neste contexto, a de mediação cultural, trabalhado por Paula Montero (2006).

119) aponta a “*indigenização do Catolicismo*”, visto que os religiosos, no intuito de tornar a evangelização o mais eficaz possível, procuraram por “*equivalências e, portanto, possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais*”.

Serge Gruzinsk, em *O pensamento mestiço* (2001), e em *A colonização do imaginário* (2003), já apontava para esta possibilidade, quando afirmava que a mistura de culturas não é uma realidade inaugurada pela globalização, embora este processo acelere processos interculturais e trocas recíprocas tanto a nível local quanto mundial. A mistura cultural na compreensão do autor cobre “*fenômenos díspares e situações extremamente diversas que podem se inscrever tanto no caminho da globalização como em margens menos estritamente vigiadas*”. (GRUZINSK, 2001, p. 17).

Assim, ao fazer uma análise sobre a colonização do imaginário indígena no México espanhol, (séculos XVI, XVII e XVIII), Gruzinsk (2003), recusa a visão reducionista da dominação cultural e da ideia de aculturação. Para o autor, os grupos subordinados não foram passivos e pacíficos à dominação. Ao contrário, reagiram e empreenderam formas de resistências e usos dos novos símbolos, atribuindo muitas vezes um sentido contrário àquele pretendido pelos colonizadores. Assim, ocorreu com as festas, com as beberagens com a pajelança, que vistas e tratadas como algo abominável principalmente pelos missionários, acabaram se tornando instâncias não somente de resistências para sobreviver, mas como forma de garantir os traços culturais dos antepassados através de trocas e compartilhamentos entre culturas.

Albuquerque (2012) considera que as formas de intercâmbio e as trocas recíprocas entre diferentes culturas significa ampliar, também a noção de cultura, utilizando-a no plural, algo que segundo Burke (2005), é uma das aprendizagens mais significativas dos historiadores culturais em relação ao pensamento antropológico. Este entendimento tem apoio nas ideias de Carlos Rodrigues Brandão (2002, 2006), dentre outros, quando trabalha a concepção de circularidade para designar a permanente relação entre a cultura das classes dominantes e a cultura popular.

Nesse contexto, então, apesar da insistência no objetivo central de converter os índios ao cristianismo e a fervorosa aplicação dos *Exercícios espirituais*, as relações sociais foram marcadas por um caráter “*descentrado*”, tendo como base a relação intercultural devido à primazia dada às práticas do cotidiano em

consequência da necessidade de constituir nexos e encontrar consensos, colocando os grupos sociais envolvidos antes em uma relação de cumplicidade cotidiana do que em um sistema hierárquico imóvel. Sem, negar, é claro, como já nos observou Rodrigues (2009), que as práticas eram mediadas por doses de permissão, proibição e punição na medida certa.

Para Montero (2006) as constantes (re)significações nos contatos entre missionários e indígenas giraram, inevitavelmente, em torno do campo religioso, haja vista a importância que os missionários atribuíram ao seu projeto de salvação universal. As modificações no campo cultural parecem secundárias, ao menos até o estabelecimento da atividade civilizatória como prioridade da missão a partir da segunda metade do século XVIII. Em geral, diz a autora, os religiosos não modificaram – mesmo em ambientes remotos e periféricos como a Amazônia – o teor do discurso dogmático-teológico universalizante inculcado com rigor nos colégios e nas universidades. A possibilidade de alterar o significado de algo tido como inalterável por constituir uma verdade absoluta e de validade universal parecia impensável.

No entanto, as fontes históricas com ajuda da História Cultural nos apontam para uma “*flexibilização*” da rigidez dogmática devido à constante e inevitável reinterpretção de símbolos e ritos. Assim, mesmo se o discurso missionário mantinha a insistência no fim, imediato, da idolatria e da poligamia, por exemplo, averiguou-se na prática a impossibilidade de aplicar à risca esta exigência. Até mesmo pela marca inconstante dos indígenas e das vicissitudes ditadas pelo ambiente das missões.

Nicola Gasbarro (2006, p. 71) argumenta, nesse contexto, “*que a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças*”. Nesse sentido, os missionários não negaram simplesmente as crenças e os rituais dos índios. Ao contrário, no intuito de estabelecer uma ortoprática⁴⁸ cristã viável, buscaram antes (re)significá-los, criando códigos interculturais e pressupondo uma transcendência ou, ainda, uma “*linguagem da alma*” que foi além de meras práticas naturais.

Com efeito, apesar do paradoxo evidente entre o absolutismo da mensagem cristã e a busca por complementariedade inerente às tradições xamânicas, existiram

⁴⁸ A proposta da ortoprática, contrária da ortodoxia, tem a preocupação não de impor, mas negociar o adequado agir cristão. www.diocesecampomourao.com.br. Acesso em 06/08/2014.

coincidências. Eduardo Viveiros de Castro, falando da inconstância da alma selvagem, aponta três paralelos entre a cosmologia tupi e a escatologia cristã: a existência e a imortalidade da “*alma*”, a crença na retribuição *post mortem* pelos atos individuais e a iminência de uma catástrofe apocalíptica. Por esta razão, os missionários empregaram imagens que evocaram as punições no inferno ou as delícias no céu, para (im)pressionar seus catecúmenos e neófitos (LEITE, 1943, p. 255). O padre João Felipe Bettendorff relata como aproveitou, no início da Missão dos Tapajós, esta suscetibilidade indígena frente a fenômenos naturais para dar-lhes um sentido cristão.

Fiz então um retábulo de *morutim*, pintando ao meio Nossa Senhora da Conceição pisando em um globo a cabeça de uma serpente, enroscada ao redor dele, com Santo Ignácio à banda direita e S. Francisco Xavier à esquerda. À noite antecedente da festa em que se havia por o altar, houve uns trovões, relâmpagos e coriscos, tão terríveis que todos os índios saíram para fora das casas, e parecia que se ia acabando o mundo. Disseram-me depois que tinham visto no Céu uma mão com um lenço branco que ia limpando o sangue derramado pelo Céu; no dia seguinte lhes fiz uma prática [sermão] sobre a Conceição da Imaculada Virgem Senhora Nossa, e disse que este sinal foi alguma coisa, foi prognóstico de um grande castigo que a senhora havia de remediar. (BETTENDORFF, 2010, p. 192-3).

Portanto, como se observa o trabalho e o convívio nos espaços dos aldeamentos, foram ditados em grande parte pelas condições pragmáticas vividas por índios e missionários. A prática de uma catequese superficial e repetitiva constituiu o meio encontrado pelos jesuítas que melhor correspondeu à sua visão dos índios enquanto menores, além de compensar a própria dificuldade de formular um discurso mais condizente com a cosmologia indígena. Por isso, o material catequético utilizado nas missões na Amazônia – reduziu-se muitas vezes, a poucas folhas apenas – diferindo, por exemplo, dos volumosos catecismos que circulavam na Europa. (ARENZ, 2012).

3.6. As fontes jesuíticas na Amazônia: Vieira, Bettendorff e Daniel

A base documental da narrativa missionária acerca da vida de índios e religiosos na Amazônia, e em especial, nos espaços dos aldeamentos, inclui, além das cartas, crônicas e sermões, os dois regulamentos de autoria do padre Antônio Vieira (1608-1697), como acima destacados, sendo que o primeiro o *Modo como se*

há de governar o gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Pará, ou simplesmente modo, previa uma interação coordenada entre os principais agentes sociais, pois atribuía aos chefes indígenas uma corresponsabilidade em assuntos temporais, ao lado do governador, dos capitães-mores e das câmaras, incumbindo os padres da supervisão geral. (ARENZ; SILVA, 2012).

O segundo texto o *Regimento das Missões* ou simplesmente *Visita*, que fora escrito após uma visitação completa da Missão no final dos anos de 1650, compunha-se de cinquenta parágrafos formando um conjunto de prescrições que se referiam tanto à disciplina religiosa dos missionários como ao trato dos mesmos com os índios. O documento está subdividido em três partes⁴⁹: Os parágrafos iniciais (§§ 1-13) obrigam os padres à observância da regra jesuítica num ambiente de constante deslocamento e exposição a perigos e solidão. O apego à tradição da ordem mediante a fiel execução dos *Exercícios espirituais*, notadamente, a leitura e oração pessoais, além de retiros mensais e anuais, constituiu a condição imprescindível para o êxito dos *exercícios exteriores*, isto é, as atividades caritativo-pastorais.

Maia (2008, p. 195) destaca que logo no parágrafo de abertura Vieira recomenda a prática dos *Exercícios espirituais*, como sendo a melhor eficácia aos *exercícios exteriores*. “*Se o índio a catequizar para converter era, sem dúvida, o objetivo dos missionários nas aldeias, ganhar essas almas só fazia sentido desde que não padecessem detrimento de suas próprias*” (§1). Há, assim, afirma o autor, uma tênue linha de validade no trabalho, pois “*salvar-se salvando os outros*” era uma tarefa sorradeira e, no interior da aldeia, havia sempre o perigo de perder a própria religiosidade.

Além dos *Exercícios espirituais*, Vieira determinava o uso das orações ordinárias: “*como exercício tão essencial e sem o qual, no meio de tantas ocasiões, dificilmente, pode-se conservar o espírito, se não deve deixar, em nenhum tempo e lugar*” (§2). Para Maia, em nenhum tempo e lugar significava ocupar o tempo ocioso, por exemplo, lendo os livros espirituais, rezando e meditando em seus votos mesmo que fossem em canoas cortando os rios “*pois são viagens tão frequentes*” (§3). A ocupação do tempo com orações em intervalos do trabalho

⁴⁹ Ver Maia (2008, p. 194), Regulamentos das aldeias: da *Missio* ideal às experiências coloniais. *Revista Outros Tempos*, Vol. 5, nº. 6, dez/2008, para quem a primeira parte “*pertence à observância religiosa*”; a segunda, “*do que pertence à cura espiritual das almas*”; e, por fim, a terceira e última parte que “*pertence à administração temporal dos índios*”.

ordinário nas aldeias devia ser praticada como nas Residências. A canoa, assim, parece significar um espaço de oração desvinculado da aldeia ao mesmo tempo em que se apresenta como um sossego peculiar semelhante às Residências dos padres, cujas tarefas são preenchidas, quase exclusivamente, por práticas espirituais (MAIA, 2008, p. 196).

Assim, ocupações no tempo ocioso por meio de orações, ladainhas, leitura de livros espirituais, renovação dos sacramentos e dos votos compreendem a necessidade da vigilância que cada missionário (em geral, dois) devia cultivar na lida e vivência nas aldeias. O objetivo era construir uma vida missionária cuja identidade com toda a Companhia devia ser mantida tanto quanto possível com a vida ascética dos religiosos nos Colégios e Residências. Práticas cotidianas de Colégio que, apesar de outro ambiente estranho, não urbano e povoado de índios – em tese, promíscuo e hostil – não deviam deixar de ocorrer na regularidade da vida.

Pelo Regulamento, a vigilância pessoal e mútua – do superior da aldeia e seu companheiro e deste com o superior do Colégio – fazia com que todos vissem e fossem vistos. A rotina de orações, todavia, devia ser acompanhada de práticas concretas. Na aldeia de residência, por exemplo, a casa dos padres devia ser construída junto à igreja (§8); nenhuma pessoa poderia nela dormir *“pelos graves inconvenientes que daí se seguem, e em nossa casa não agasalharemos pessoa alguma, salvo Religioso ou Secular de autoridade”* (§9).

Na análise feita no Regulamento de Vieira, Lígio de Oliveira Maia (2008), observa que nesse regulamento não há uma referência clara sobre o convívio com as índias, tema bastante direto levantado pelos Visitadores na Província do Brasil, afirma o autor. Algumas vezes que delas se faz menção é sobre o uso do trabalho de índias na fiação de algodão: *“e enquanto for possível se evite o intolerável abuso e miséria de irem às mulheres à igreja totalmente despidas”* (§12); ou a norma de não ir qualquer *“mulher”* em canoas de padres, salvo em *“urgentíssima necessidade”*. (§47), (MAIA, 2008, p. 197).

Os parágrafos referentes à administração espiritual (§§ 14-37) regulavam meticulosamente a rotina diária com base no catecismo e no calendário litúrgico:

Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma Missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a Missa, a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias:

a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os sacramentos, ato de contrição, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contêm os mistérios da fé⁵⁰.

O documento de Vieira não esconde que, devido à complexa situação linguística nos aldeamentos no século XVII, muitos índios não compreenderam os ensinamentos, (§§ 27-28). Em compensação, os missionários foram instigados a manifestar uma preocupação especial em relação às crianças (aulas) e aos enfermos e moribundos (visitas) (§§ 15-16). Vieira recomendou também, com certa complacência, a realização de “*bailes dos índios*” na véspera dos domingos e festas no intuito de canalizar o impulso supostamente natural de brincar e divertir-se dos nativos, sem se dar conta da conotação sagrada das danças e tradições indígenas. “*Os bailes tem que cessar antes das dez horas para garantir a presença dos índios na missa na manhã seguinte*” (§18). Um século depois, João Daniel aponta para a importância de bailes no contexto das festas cristãs. (DANIEL, 2004, p. 286).

Se a *Visita* constitui a referência primordial no tocante ao aspecto organizacional do dia a dia nas missões, outras fontes jesuíticas proporcionaram uma visão mais intercultural e contextual do trabalho dos missionários na Amazônia. Nessa perspectiva, as crônicas e cartas ânuas com suas observações de cunho etnográfico são de grande importância para o entendimento da missão dos jesuítas no norte do país. Entre os escritos missionários da Amazônia, já arrolados por Serafim Leite, na sua obra *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1943), destacam-se o conjunto documental do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698) – composto pela *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, além de cartas que compõem o acervo do missionário – e o *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, de autoria do padre português João Daniel (1722-1776). Os padres jesuítas João Felipe Bettendorff e João Daniel, passaram boa parte de suas vidas na Amazônia, inclusive como missionários em várias aldeias. (ARENZ, 2012).

Bettendorff exerceu, entre 1662 e 1695, os cargos de superior da Missão na Amazônia, reitor do Colégio de São Luís, jurisperito de várias Juntas das Missões, mestre de noviços e procurador *ad hoc* em Lisboa. Para Tavares (2005) as experiências no serviço missionário e nas tarefas administrativas permeiam os

⁵⁰ Ver VIEIRA, Antônio. *A Visita* (§14). In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (4), Rio de Janeiro, 1943.

escritos do missionário jesuíta de estilo sóbrio e preciso como demonstram os frequentes trechos de conteúdo socioeconômico e etnográfico, sobretudo as cartas que permitem retrazar a postura de Bettendorff frente ao universo ameríndio. Em carta ao superior geral da Companhia, João Paulo Oliva, datada de 11 de agosto de 1665, o padre jesuíta apresentou um balanço de seus primeiros quatro anos na Missão, em São Luís, não escondendo os “*choques culturais*” experimentados durante os contatos.

Nessa mesma carta Bettendorff chama os índios de “*poucos interessados na doutrina e nas coisas sagradas, negligentes com respeito a Deus e à salvação, estúpidos, imbecis, brutos e quase que com uma tendência inata para a inércia e a imoralidade*”. É notória a frustração do missionário diante da indiferença dos indígenas frente à catequização que, aliás, não é uma exclusividade de Bettendorff, as queixas perpassam pelas cartas e crônicas desde os primórdios da colonização brasileira. Mesmo assim, cinco anos depois, em 1671, o padre jesuíta já mostrou maior flexibilidade na inevitável interação com os índios. Em carta enviada ao superior da Companhia, em 21/07/1671, descreve as negociações com dois grupos indígenas que procuraram aldear-se para fugir dos ataques de povos inimigos.

A carta aponta que um grupo exigiu uma averiguação prévia das condições do aldeamento, mediante o envio de emissários, e o outro exigia atribuição imediata de “*terras perto do rio*”, isto é, o solo fértil da várzea⁵¹. Pelo visto, os indígenas conheciam os objetivos e métodos dos missionários, mesmo se Bettendorff insiste em interpretar o proceder dos dois grupos como apego filial e o desejo que “*após sair das selvas, tornar-se-ão filhos de Deus e dos padres*”.

Voltando um pouco ao início do trabalho de Bettendorff, é na administração do padre Antônio Vieira, de 1653 a 1661 que o missionário é designado para trabalhar na aldeia dos Tapajós como ficou registrado na primeira crônica escrita relatando sua designação e trajetória percorrida até chegar a essa aldeia. No título da crônica já se dimensiona a tarefa do padre jesuíta com os índios Tapajós: “*Manda o padre superior Antônio Vieira, por primeiro missionário do assento do Rio das Amazonas com ordem de fazer residência no Tapajós ao padre João Felipe*”. (BETTENDORFF, 2010, p.181).

⁵¹ Bettendorff, refere-se aos descimentos de índios Nhunhuns na região do Xingu e de Aruaquis no vale do Tocantins. Carta ânua ao superior geral João Paulo Oliva, São Luís, 21/07/1671.

No documento Bettendorff relata que fazia poucos meses que estivera em companhia do padre Francisco da Veiga, na aldeia de São João de Mortigura, hoje Vila do Conde a 88 quilômetros de Belém, quando o padre visitador e superior Antônio Vieira o chamou na casa do Pará, e levando-o para um cubículo que servia de livraria este lhe mostrou no mapa o grande rio das Amazonas e lhe disse: *“Eis aqui, meu padre João Felipe, a diligência do famoso das Amazonas, pois a V. Rev. elegeu Deus por primeiro missionário do assento dele, tome ânimo e aparelhe-se, e levará por companheiro o irmão Sebastião Teixeira”*. (BETTENDORFF, 2010, p. 181).

A escolha do irmão leigo Sebastião Teixeira, segundo o padre Vieira, era em razão de ser um conhecedor da língua local e também para ajudar Bettendorff nas ocasiões que fosse necessário (embora isso não se confirme na prática, segundo o padre como se verá adiante). Era também um costume jesuítico formar dupla para realizar os trabalhos da catequese. Em resposta à ordem do Superior da Missão, João Felipe respondeu que *“estimava muito esta dita de ser o primeiro missionário de um rio tão afamado e de tão dilatada missão, e agradecia muito a Deus e a S. Rev. essa eleição e que de sua parte faria todo o possível para lhe corresponder”*. E afirmava ainda: *“segundo a obrigação que lhe ficava de trabalhar com grande zelo pela salvação das almas que por ele [o rio] havia”*.

O passo seguinte foi o trabalho de aviamento com que contou com ajuda do padre Francisco Veloso, superior da casa, que assim registra o missionário em sua crônica: *“com as coisas seguintes que aqui se referem, para saberem os missionários deste tempo presente como se haviam os missionários do tempo antigo”*. O discurso de Bettendorff caracteriza-se dentro das orientações da Companhia, como um discurso edificante que impulsiona o missionário a levar a fé nos lugares mais distantes possíveis. Do material recebido do superior da casa, o padre João Felipe relaciona a cada um como se registra abaixo:

Deu-me uma canoa meãzinha já quase velha e sem cavernas bastante, um altar portátil com todo o seu aviamento, uma piroleira de vinho para as missas e necessidade de um ano, uma botija de azeite do Reino, uma frasqueira [...] três paroleiras de aguardente, uns alqueires de sal, um machado, uma foice, uma meia dúzia de facas carniceras de cabo branco de pau ordinário, uns poucos de anzóis, umas poucas de agulhas, uns macetes de velório preto e de outra cor, os quais juntos não faziam um meio maço ordinário uns poucos de pentes e atacas do Reino, uma caixa de matalotagem com seus pratos, facas e garfos para a mesa, um triângulo de pau para fazer casa e igrejas, um boiãozinho de doce; e com isso mandou-

me a Mortigura em busca de farinha para a viagem, e ao Cameté em busca de umas poucas tartarugas, que as daria o padre Salvador do Vale. (BETTENDORFF, 2010, p. 182).

É visível a pobreza material com que o padre é aviado para dar início aos trabalhos da catequese junto à aldeia dos Tapajós, pelo menos é o que relata o missionário, no entanto, é possível imaginar que seja tamanha a vontade que o move para em nome da Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana e também em nome da Coroa portuguesa, trabalhar no processo de conversão dos nativos ao cristianismo, através do sacramento do batismo em combate ao paganismo, e a introdução de novos modos e costumes junto aos índios. É assim, que com base nos princípios da fé cristã e com a clareza de garantir a conquista das novas terras em nome do rei de Portugal, principalmente diante da ameaça protestante por conta da presença de ingleses, franceses e holandeses na região, os jesuítas superam a pobreza material e se orgulham da missão que lhes é confiada.

O percurso e a chegada do missionário são minuciosamente registrados em sua crônica. Mas antes da ida de Bettendorff para o Tapajós outros padres jesuítas já haviam estado na região. Dentre eles, o próprio padre Antônio Vieira, no ano de 1659 como destaca o historiador amazonense Arthur Cezar Ferreira Reis, em sua obra *Santarém: Seu Desenvolvimento Histórico* (1979), ao tratar sobre o firme desejo da Coroa portuguesa em percorrer o rio Amazonas até suas nascentes para uma justa medida do que poderia oferecer à cobiça do colono e à grandeza do Reino no seu ultramar, aqueles grupos, aquelas aldeias deviam ser incorporadas ao grêmio da cristandade, e assim, afirma o autor:

Os jesuítas já as conheciam desde 1659. E conheciam pela presença, entre elas, do grande Antônio Vieira, conforme a verificação de Serafim Leite [na obra *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo III, pp.357-8, 1943]. E de tal maneira se impressionara o missionário que, dois anos depois para elas expediu, com instruções especiais, uma das figuras de maior expressão que a ordem ia possuir na Amazônia, pelo que valeria como fiel servidor e pela inteligência objetiva na execução de empreendimentos da valia daquele que era agora incumbido. Esse catequista era o padre João Felipe Bettendorf, alemão, amigo de Pedro II e que se ilustraria, posteriormente, como Reitor dos Colégios do Maranhão e do Pará e Superior das Missões, e pela autoria de uma sumosa “Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão”. (REIS, 1979, p. 25-26).

Quanto aos escritos do padre João Daniel, ele se interessa, em meados do século XVIII, sobretudo pelas peculiaridades naturais e potencialidades econômicas

da região amazônica, observa Arenz (2012). Por isso, o conjunto de sua obra não se caracteriza como gênero de crônica missionária, e sim, assemelhando-se em muitos aspectos aos escritos de viajantes oitocentistas com seus enfoques cientistas como aqueles de Walter Henry Bates e Daniel Wallace. Outra característica é que João Daniel escreveu sua obra quando estava encarcerado em Portugal após a expulsão dos jesuítas do Brasil, sem poder consultar livros ou dispor a todo o momento de tinta e papel, segundo nos informa Santos (2006, p. 38), em sua tese de doutorado em História pela UFPR.

No entanto, os escritos de João Daniel, justamente por fugir do estilo edificante das crônicas e cartas dos missionários, apresenta uma avaliação mais crítica tanto da catequese como do cotidiano das missões. Nesse sentido, o padre evoca muitos “*tabus*”, como crimes cometidos nos aldeamentos, impactos nocivos do álcool, uso de veneno e a suposta libertinagem sexual; ou seja, assuntos em total contradição aos objetivos da evangelização (DANIEL, 2004, p. 286). Além disso, evitando reduzir as relações sociais a um simples “*frente a frente*” de padres e índios, o jesuíta destaca os diferentes graus de proximidade entre ambos, descrevendo, por exemplo, o *status* específico de “*principais*”, “*meninos catequistas*” ou “*remadores e pilotos*”. Certamente estes grupos resultaram do convívio intercultural e tornaram-se agentes intermediários, além de transmissores da nova cultura e de novos saberes produzidos e compartilhados no ambiente das missões.

Diferente de Vieira e Bettendorff que, enquanto homens do século XVII, partiram de uma visão antropológica que considerava os índios como dóceis e maleáveis, João Daniel apresenta um quadro mais sóbrio, para não dizer “*desiludido*”. Lidando com índios em sua maioria nascidos e batizados nos aldeamentos, muitas vezes na terceira ou quarta geração, ele constata implicitamente o malogro das metas da catequese. Diante desta situação paradoxal, ele recomenda abertamente o recurso ao castigo corporal e ao amedrontamento como meios usuais no trato com os indígenas. Segundo Daniel:

É necessária especial indústria para viver com os índios e entre eles, porque não basta a comum e universal economia das mais gentes: antes para a sua boa direção hão de os seus missionários viver com eles como um mestre de meninos, a quem nem o demasiado rigor os afugente, nem a nímia brandura os faça insolentes; mas havendo de exceder em algum destes dois extremos, é mais útil o rigor do que a brandura, por obrar mais neles o medo que o respeito, pau que a retórica, o castigo que o disfarce. Ordinariamente não fazem serviço, ou bem algum, senão por medo; ainda o

seu bem espiritual e temporal e mais forçado, que voluntário, e assim a melhor persuasão para chegarem à doutrina é a palmatória nos menores, e a prática mais eficaz para irem à missa os adultos é o castigo, não o de multas nas bolsas, como nos bancos, mas o da cadeia, ou do pau, que lhes doa; e todos os missionários que não usam destes incentivos, mais os perdem do que lucram mais dano causam, do que proveito. Os mesmos índios conhecem que este é o melhor modo de tratá-los, regê-los, e governá-los. (DANIEL, 2004, p. 299).

Em seus relatos João Daniel descreve diversas vezes a “*ingratidão*” dos índios frente ao comportamento paternal e abnegado dos missionários. Relata casos de cristãos indígenas que rejeitaram seus missionários, insinuando, no entanto, que o suposto desaforo dos índios fora também provocado pela conduta inadequada dos religiosos, apesar dos *exercícios espirituais*. É o que se confirma em seu relato onde apresenta o caso de um missionário conhecido por sua atitude paternal, mas cuja transferência foi comemorada pelos índios com grande alívio (DANIEL, 2004, p. 299-301). Para Daniel os índios eram difíceis de serem manipulados:

[...] são sumamente tenazes e misteriosos nos seus segredos, de sorte que quando eles veem algum branco desejoso de saber deles alguma coisa útil e proveitosa, por mais mimos, afagos e promessas que lhes façam, não lhe tiram do bucho, respondendo sempre, ou *nitíu jxê acuau* – eu não sei – ou *Sè* – quem sabe? E em eles se metendo neste seu muito usual caneiro – *Sè* – não há tirá-los dele, senão a pau, e ainda de modo ordinário não aproveita, ainda que os matem (DANIEL, 2004, P. 301).

Tenazes também o são em relação à posse e aquisição de bens materiais, constata o padre jesuíta, alegando que os índios “*de tudo são despidos*” e sem ambição de ter mais (DANIEL, 2004, p. 273). Na compreensão de Arenz (2012), este apego ao modo tradicional de (re)agir mostra que a murta, arbusto facilmente tratável, que Vieira estabeleceu como imagem para explicitar sua visão acerca dos indígenas enquanto seres maleáveis, parece, cem anos depois, uma planta murcha e seca. Os índios apresentados na obra de João Daniel e, de certa forma, já nas cartas de João Felipe Bettendorff, comportam-se, em muitos casos, como interlocutores em pé de igualdade com os missionários, sabendo formular suas reivindicações e, quando necessário, desaprovar as ações dos religiosos. O cotidiano, especialmente dos aldeamentos, foi, dessa forma, muito mais complexo que as fontes sugerem à primeira vista.

Seção IV – A Invenção do Sairé na Conquista Espiritual da Amazônia

4.1 Aspectos Religiosos e o trabalho dos jesuítas

Os padres jesuítas transformaram a dança da criança indígena em instrumento de aprendizagem do catolicismo, ressignificando-a com elementos da cristandade.

(Wilson Nogueira, 2008, p. 141).

A conquista espiritual da Amazônia esteve diretamente ligada a um contexto do pensamento político e filosófico da Monarquia portuguesa dos séculos XVII e XVIII. Momento privilegiado observa Souza Junior (2012, p. 67), para se constatar a influência da filosofia jesuítica da Segunda Escolástica⁵² no pensamento político português marcado pelo movimento de Restauração do poder político de 1640, quando Portugal se liberta do domínio espanhol e retoma seu destino. Movimento que ascendeu ao trono, dom João IV, duque de Bragança.

É no contexto desse pensamento que os jesuítas chegaram ao Grão-Pará para iniciar os trabalhos de catequese junto aos nativos da região, tendo clareza de que o trabalho da Companhia de Jesus girava em torno de dois grandes polos: a política de ocupação, da Coroa portuguesa, e a ação cristianizadora dos missionários religiosos, isto é, as nações indígenas deveriam ser conquistadas para Deus e para o rei de Portugal (FRAGOSO, 1992, p. 139).

Segundo Arthur César Ferreira Reis (1979), os franciscanos da Província de Santo Antônio foram os religiosos que primeiro chegaram à Amazônia, ainda na fase inicial da conquista pelos portugueses. Desembarcando no Forte militar que dera origem à cidade de Belém, instalado às margens da Baía de Guajará, os missionários logo se atiraram à tarefa da conquista espiritual. Com um sucesso marcante, diz o autor, a ponto de, em pouco tempo, disporem de catecúmenos que

⁵² Para Souza Junior (2012, p. 42), os teóricos jesuíticos que sistematizaram o pensamento político da Ordem fazem parte do período denominado de “Segunda Escolástica” ou “Escolástica Tardia”, localizado na segunda metade do século XIII e dominado pela figura de Santo Tomás de Aquino, que retoma, com forte intensidade, o pensamento aristotélico, consumando a sua cristianização. Em Portugal e nas suas colônias, como o Brasil, a Escolástica Tomista vai ser disseminada pelos jesuítas, que, no século XVI, passaram a dirigir o colégio das Artes, tendo esse fato inaugurado um novo momento da filosofia em Portugal, marcado essencialmente, pela obra dos intelectuais conimbricenses, em especial por Pedro da Fonseca, organizador do Curso Filosófico Conimbricense, assentado em Aristóteles, considerado pelos jesuítas como o mais universal dos filósofos da antiguidade. A teoria política dos jesuítas, elaborada pelos filósofos da Segunda Escolástica, desenvolveu uma concepção de poder que rejeita a teoria da monarquia absoluta de direito divino e considera que o poder, criação de Deus, está na comunidade e não no governante.

participaram, sob a direção deles, dos entreveros contra os estrangeiros que procuravam apoderar-se da região, lutando ao lado dos portugueses e seguramente também contra os grupos indígenas inimigos dos lusitanos.

Todavia, fora a Companhia de Jesus, vinda posteriormente, quem ampliou a base espiritual da conquista, numa vasta empresa de catequese que lhe assegurou, em concorrência com as outras ordens religiosas, (Capuchos, Mercedários, Carmelitas), um prestígio de qualificação que mais tarde seria arma usada contra ela, à alegação de que não agia visando servir à soberania de Portugal, mas sim, aos seus interesses mais próximos (REIS, 1979, p. 23).

O historiador dos jesuítas no Grão-Pará, João Lúcio d'Azevedo (1999, p. 10), referindo-se a obra desses missionários é categórico em afirmar que:

A parte assumida pelo elemento eclesiástico, na obra da colonização, foi tão extensa como secular. O ilustre Ranke descreve-a numa conceituosa frase: 'A conquista, diz ele, transformou-se em missão, a missão em civilização'. Todas as ordens religiosas cooperaram nesta empresa capital da sociedade moderna; a nenhuma, porém, foi dado exceder, nem mesmo igualar, a Companhia de Jesus.

Desta maneira, destaca o autor, se as relações dos índios com a civilização constituem o elemento essencial da história desta parte da América, a intervenção dos jesuítas foi de tal de ordem, que bem pode dizer-se ser a história da Companhia, por si só, uma história completa da colonização, e referindo-se particularmente ao Grão-Pará, é também enfático em afirmar que a história desta parte do Brasil de modo nenhum se pode escrever sem a história dos jesuítas (AZEVEDO, 1999, p. 13).

EDUCERE EX SILVIS, que significa “FAZER SAIR DA SELVA”, era a principal tarefa que os missionários jesuítas repetiam em suas cartas aos seus superiores, e que, segundo estes, era a missão que haviam de executar junto aos índios na Amazônia. Tarefa que tinham clareza, não somente os jesuítas, mas missionários de outras ordens, de que a selva não era apenas a escuridão da floresta tropical, mas também a escuridão do “*paganismo*”, razão principalmente de não verem nada de bom na religião dos índios, só superstições, isto é, crença sem nenhuma lógica baseada em rituais diabólicos. (ARENZ, 2012, p. 23).

É com esse pensamento e com as experiências trazidas do Estado do Brasil e do Maranhão que os primeiros jesuítas embrenharam-se no vale do Amazonas.

Como já mencionado na introdução deste trabalho, o padre Luís Figueira foi o primeiro jesuíta a desempenhar suas tarefas na região, como registra Moreira Neto, em seu artigo *Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759*:

Luís Figueira, vindo do Maranhão, chegou a Belém e deu início ao trabalho missionário, percorrendo o Tocantins, o Pacajá e o Baixo Xingu. No Tocantins, visitou Cametá, onde os jesuítas pretendiam fundar casa e cinco ou seis aldeias pelo rio acima. Viajou depois para Gurupá, próxima a foz do Xingu, onde foi fundada a aldeia de Maturu. Visitou também duas aldeias na foz do Pacajá. (MOREIRA NETO, 1992, p. 67).

Com a morte do padre Luís Figueira, em 1643 nas mãos dos índios Aruan, há um período de dez anos sem atuação dos jesuítas na região. Assim é somente a partir de 1653 que os missionários da Companhia de Jesus se estabelecem de forma efetiva nas terras do Grão-Pará, a partir da vinda dos padres João de Souto Maior e Gaspar Fragoso e na sequência a presença emblemática do padre Antônio Vieira e logo em seguida João Felipe Bettendorff, como já referido nas páginas anteriores. É a partir da chegada desse missionário no Grão-Pará, que terá início o trabalho catequético da Companhia de Jesus no Baixo Amazonas e Tapajós.

4.2. O trabalho de Bettendorff na Aldeia dos Tapajós

Na primeira crônica do Livro IV, Capítulo I do conjunto denominado *Crônicas da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, João Felipe Bettendorff, assim denomina a ordem do Padre Antônio Vieira: *Manda o padre superior Antônio Vieira, por primeiro missionário do assento do Rio das Amazonas com ordem de fazer residência no Tapajós ao padre João Felipe* (BETTENDORFF, 2010, p. 181). Após ter recebido a ordem João Felipe organiza sua partida para as terras do Tapajós, alargando assim, a conquista espiritual de tantas gentilidades que ainda povoavam as margens do rio Amazonas e Tapajós, bem como a efetivação da conquista territorial.

Seguindo as orientações da Companhia, o missionário tem o cuidado de registrar o seu trabalho com os índios da aldeia dos Tapajós, relatando sua chegada, acolhida e as tarefas que realizara nas primeiras semanas de estada na região e as dificuldades enfrentadas por conta do mau humor do companheiro, o

irmão leigo Sebastião Teixeira. Sobre a acolhida relata João Felipe: “*Vieram ver-nos não somente os cinco principais que havia, àquele tempo, de diversas nações em a aldeia, mas também os mais com suas mulheres e filhinhos, trazendo-nos seus presentes, que chamam putabas*”. Pelo relato do padre cronista, a impressão que se tem é que a chegada se deu em clima de paz. Possivelmente por conta de já terem tido antes a presença dos padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch, que passaram pela região e a presença do próprio Antônio Vieira, por volta de dois anos antes, em 1659.

Sobre esse episódio, registra Arthur Cezar, a história da conquista espiritual dos Tapajós não se iniciou com a ação do padre Bettendorff. Pouco antes da chegada do religioso-escritor, Antônio Vieira já havia expedido até o rio Tapajós e suas aldeias os missionários Tomé Ribeiro e Gaspar Misch. O autor recorre aos trabalhos de Serafim Leite para mostrar o relato do episódio elaborado pelo próprio Gaspar Misch, e que segundo registra, tal relato encontra-se sob a guarda da Real Biblioteca de Bruxelas. No documento assim está registrada a passagem dos padres pela região:

Saíram os dois de Gurupá no dia 31 de maio de 1661 e acharam a Aldeia dos Tapajós, com índios de seis tribos diferentes. No dia seguinte ao da chegada, os Índios com mulheres e filhos vieram ofertar-lhes os habituais presentes: mandioca, milho, galinhas, ovos, beijus, mel, peixes e carne de moquém. E por sua vez receberam as dádivas que mais ambicionavam: espelhos, facas, machados, velórios, vidrilhos, etc. Os padres celebraram a festa de Ascensão do Senhor, à portuguesa, com tiros e mosteiros. Houve missa, fez a catequese, realizaram-se batismos e antes de descerem ao Pará os Padres ergueram, entre expectativa e comoção geral, no terreiro da Aldeia, uma grande Cruz (LEITE, 1943 *apud* REIS, 1979, p. 26).

Diferentemente do que fizeram os padres anteriores, retribuindo os presentes recebidos dos indígenas, Bettendorff desculpa-se dizendo que não havia presentes para retribuir as dádivas recebidas, mas a todos contentou dando a razão de sua vinda, de que segundo os relatos, os índios gostaram por há muito desejarem ter a presença de um missionário da Companhia de Jesus entre eles. Pelo menos essa é a versão do sacerdote. No dia seguinte à chegada de outros principais (estes do sertão) vieram ao encontro do jesuíta, também trazendo seus presentes como cágados e frutas, e também rogando com muita insistência que o padre visitasse às suas terras para nelas levantar a Santa Cruz e fazer-lhes igreja, como aquelas dos cristãos.

Em resposta mais uma vez, Bettendorff deu a razão de sua vinda e a justificativa da pobreza que trazia consigo, mas assumia a palavra de que cedo lhes acudiria com o que pediam naquele momento. Infelizmente o humor melancólico do irmão Sebastião Teixeira interrompeu os trabalhos iniciais de João Felipe que ainda tentou animar o parceiro que o acompanhava na esperança de incentivá-lo com as paisagens das belíssimas praias do rio Tapajós, e dos montes e campinas ali existentes. Tudo em vão. Sebastião Teixeira, segundo o relato, tornava-se cada dia mais intolerável a ponto de afirmar que o padre Antônio Vieira, enganara-se quando o designou como companheiro imaginando que era versado na língua dos índios.

Com certeza os presentes de que trata o cronista jesuíta são os mesmos que comumente os europeus atraíam os índios em seus primeiros contatos e que foram adotados pelos padres no trabalho da catequese como fizeram Tomé Ribeiro e Gaspar Misch, em passagem pelo Tapajós presenteando os índios com espelhos, facas, machados, terçados, anzóis e outros materiais da época que chamassem a atenção dos nativos. Os espelhos eram utilizados como recurso de encantamento, de sedução, tanto que foram usados na construção do Sairé para atraírem os índios, até mesmo os mais arredios. Faziam parte das estratégias de aproximação, convencimento e trocas.

Diante da situação do irmão na execução dos trabalhos e ainda mais por este ter contraído *sezões*⁵³ causadas, segundo o cronista, pelo estado de muita melancolia em que se encontrava, e mediante o pedido de levá-lo para baixo [Belém] para tratar de sua saúde, Bettendorff retorna ao Pará, antes mesmo de organizar sua missão com os índios na aldeia dos Tapajós. Tarefa que será então retomada quando de sua volta à região e desta feita já em companhia do alferes João Corrêa, que habitava no Tapará, próximo à aldeia de *Gurupatuba* (hoje Monte Alegre) e que fora autorizado pelo padre Antônio Vieira para acompanhar João Felipe na missão dos Tapajós.

Em sua volta ao Tapajós, Bettendorff consegue realizar as obras da catequese relatadas no Capítulo III de suas crônicas, antes do levantamento dos colonos contra os jesuítas no Pará⁵⁴, para isso contou com o trabalho e apoio de

⁵³ Febre intermitente ou periódica, o mesmo que impaludismo, malária. <http://www.dicio.com.br> – Doença comum na Amazônia.

⁵⁴ O levante a que se refere Bettendorff foi a primeira manifestação popular contra a presença dos jesuítas que ocorrera de forma acentuada no Estado do Maranhão e Grão-Pará, em 1661, culminando com a expulsão dos padres jesuítas, dentre eles, Antônio Vieira.

João Corrêa. Sua primeira providência com ajuda do companheiro e alguns índios *grandes línguas* foi fazer uns catecismos levando em conta os vários idiomas existentes nas cinco aldeias do Tapajós, todos pela da língua geral, em que um era pela língua dos tapajós e outro na dos *urucucus*, língua que comumente entendiam, e a partir desses catecismos ia então o padre jesuíta ensinando e batizando os índios, no processo de catequização e conversão dos nativos ao cristianismo, expandindo dessa forma a fé cristã e o império português, como bem observa Fragoso (1992, p. 145):

Todo o projeto de expansão portuguesa no Além-mar foi muito bem sintetizado no lema ***Dilatar a Fé e o Império***. Projeto que encontra uma aplicação toda especial na região amazônica, onde a dilatação das fronteiras da Fé e do Império português foi a característica do expansionismo lusitano. [O grifo é meu].

A primeira ação adotada pelos jesuítas no processo de conversão dos nativos ao cristianismo era o Sacramento do Batismo. Sobre esta medida registra Bettendorff no trabalho realizado com os índios do Tapajós, em que muitos já estavam batizados pelos padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch, que para lá tinham chegado de passagem, “*e ficavam outros muitos para se batizarem, e como eram tantos os meninos era necessário por-lhes um escritinho na testa para poderem se lembrar corretamente de seus nomes*”. O batismo significava não somente a mudança do nome (esquecer o nome indígena e adotar um nome de santo), mas todo um trabalho de adaptação a novos valores (como a ideia do pecado e da salvação), normas e a uma nova língua, impostos pelos missionários e pela Coroa portuguesa no processo de conquista espiritual e territorial.

O trabalho de organização dos catecismos pode ser entendido como o primeiro ato de instrução junto aos índios da aldeia dos Tapajós com o ensinamento de uma nova língua e dos princípios cristãos aos índios localizados na foz do grande rio de águas verde-escuras, e mais que isso: a forma de combater os maus costumes praticados pelos nativos como a poligamia, a pajelança, as *beberronias* como relatava em suas crônicas o padre jesuíta.

Realizado os atos iniciais como missionário tratou então de providenciar a construção da igreja e casas de *taipa*⁵⁵ com ajuda dos índios e do irmão João Corrêa⁵⁶. Como eram muitos os índios, em torno de três a quatro dias concluíram a empreitada, entregando a obra feita e coberta. Como pintor que era Bettendorff fez um retábulo de *morutim*⁵⁷ pintando ao meio a imagem de Nossa Senhora da Conceição pisando em um globo a cabeça de uma serpente, com Santo Inácio à banda direita e São Francisco Xavier à esquerda. Começa então a história da catequese na aldeia dos Tapajós, inaugurando com esse ato a festa da padroeira do lugar Nossa Senhora da Conceição com a elevação do altar.

Segundo o relato de João Felipe, a noite que antecedeu a festa inaugural foi marcada por trovões, relâmpagos e coriscos tão fortes que os índios todos saíram de suas casas e parecia que ia acabando o mundo. Disseram os índios que tinham visto no céu uma mão com um lenço branco que ia limpando o sangue derramado (cena já anteriormente mencionada). No dia seguinte o padre aproveitou a história dos nativos para introduzir a ideia de punição, mostrando-lhes a prática sobre a Conceição Imaculada Virgem Senhora Nossa, dizendo-lhes que o acontecido era um aviso de um grande castigo que a Senhora havia de remediar, verdade ou não, escreve o cronista:

Ainda mal [ou, menos mal], que logo se seguiu o levantamento do Pará com expulsão dos missionários e ao depois disso deram os portugueses guerra aos aruaquizes daquele sertão, onde houve grande derramamento do sangue dos índios; porém [diz o padre] nunca dei crédito a este sinal (BETTENDORFF, 2010, p. 193).

É importante destacar que a interpretação feita pelo missionário partiu de um olhar eurocêntrico e até mesmo dissimulado, destacando a imagem do lenço branco, o que possivelmente para o índio não tivesse significado nenhum e o aviso de um grande castigo, e como se observa na citação nem mesmo o jesuíta dera crédito a interpretação dada aos índios. De certa forma, Bettendorff tirou proveito da situação para cristianizar, digamos assim, os nativos aproveitando o momento de

⁵⁵ Casa com parede de construções rústicas, feita de barro (a que se misturam às vezes areia e cal) comprimido numa estrutura entretecida de varas ou taquaras; pau-a-pique: casa de taipa. <http://www.dicio.com.br/taipa/>

⁵⁶ João Corrêa não era irmão jesuíta, mas alferes e sertanista. Foi um personagem intermediário de grande importância no contexto da fundação da missão.

⁵⁷ Segundo RESQUE, Olímpia Reis, em sem *Vocabulário de frutas*. Morutim é usado para muriti In: repositorio.museu-goeldi.br/. Acesso em 14/07/2014. No <http://www.dicionarioinformal.com.br/>, acesso em 14/07/2014, muriti é o nome de uma palmeira, o mesmo que buriti.

suscetibilidade dos indígenas em relação aos fenômenos da natureza – o temporal com trovões, relâmpagos e coriscos.

Na visão de Colares (2013), citando Paiva (1982), “*O índio não tinha opção: ou se sujeitava ou era escravizado*”. Os jesuítas, diz o autor, bem como os membros de outras ordens religiosas também estavam integrados aos propósitos colonizadores que não eram simplesmente os religiosos:

Considero que a catequese tenha se constituído uma ação educativa, que buscava não apenas converter os habitantes nativos para a fé cristã, mas também adaptá-los aos comportamentos necessários para que pudessem corresponder aos interesses dos colonizadores. Terras a serem conquistadas; riquezas a explorar; almas a serem salvas; hábitos e costumes a preservar ou alterar; conforme o padrão conveniente aos interesses dominantes; foram elementos presentes no processo de colonização. Através de mecanismos sedutores como, por exemplo, as atividades teatrais, os jesuítas atraíam os índios para as missões nas quais deveriam aprender os hábitos dos colonizadores. Vistos como criaturas vazias, destituídos de saber, foram sendo submetidos – não sem resistência – aos padrões ditados pelos colonizadores. (COLARES, 2013, p. 52).

No que diz respeito à tarefa dos jesuítas no processo de ensinar os nativos a arte de ler e escrever Colares (2013), observa que da série de jesuítas que tiveram passagem pela aldeia dos Tapajós, de acordo com as fontes documentais existentes, o Padre João Maria Gorzoni, de origem italiana, foi o mais zeloso para com a tarefa educacional, cumprindo as Diretrizes de Antônio Vieira, que recomendava o ensino da leitura e da escrita, tanto quanto possível, assim como ensinar os índios a tocar algum instrumento e cânticos para o acompanhamento dos atos religiosos. “*Sem desprezar os adultos, o missionário dedicava grande parte do seu tempo à meninada, os curumins e cunhatãs das aldeias*”. (SANTOS, 1974, *apud* COLARES, 2013).

4.3. Adaptação dos elementos cristãos aos rituais indígenas

Ao abordar a questão sobre a adaptação⁵⁸ dos elementos da catequese às danças e festas dos índios o Padre Sidney Canto (2013, p. 15), Presbítero da

⁵⁸ Para Peter Burke (2008), discutindo a interpretação do termo “*encontros culturais*”, que passou a ser utilizado na História Cultural em substituição à “*descoberta*”, especialmente a partir de 1992, diz que uma situação que se torna particularmente esclarecedora é a história das missões. Observa que quando os missionários europeus tentavam converter para o cristianismo os habitantes de outros continentes, [e podemos afirmar que aqui na América não fora diferente], muitas vezes buscavam

Diocese de Santarém, fala primeiro sobre o embate travado entre a Cruz e a Espada, isto é, entre os colonos e os missionários, destacando que se para os colonos os índios eram a mão de obra escrava e barata, para a Igreja Católica, e em especial para a Companhia de Jesus, os índios eram os pagãos que precisavam conhecer e adorar o Deus Verdadeiro e Único, abandonando as práticas ancestrais de religiosidade, vistas aos olhos da Igreja Católica como diabólicas.

O trabalho de adaptação já se fazia presente na catequese desde os tempos de Anchieta, conforme observa Bosi (2012), “*Anchieta compõe em latim clássico o seu poema à Virgem Maria quando, refém dos tamoios na praia de Iperoígue, sente necessidade de purificar-se*”, no entanto, diz o autor: “*O mesmo Anchieta aprende o tupi e faz cantar e rezar nessa língua os anjos e santos do catolicismo medieval nos autos que encena com os curumins*”. No entendimento de Bosi, o jesuíta aguilhoado pelas urgências da missão precisou mudar de código, não por motivo de mensagem, mas de destinatário. O novo público e, mais do que público, participante de um novo e singular teatro, requer uma linguagem que não pode absolutamente ser a do colonizador. (BOSI, 2012, p. 31).

Nesse contexto, e também por conta das urgências, Anchieta inventa um imaginário sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, quando forja figuras míticas chamadas *karaibebé*, literalmente *profetas que voam*, nos quais o nativo identifica talvez os anunciadores da Terra sem Mal⁵⁹, e os cristãos reconheciam os anjos mensageiros alados da Bíblia. Ou *Tupansy*, mãe de Tupã, para dizer um atributo de Nossa Senhora. Para Bosi (1992) de mãos dadas caminhavam a cultura-reflexo e a cultura-criação.

apresentar sua mensagem de modo a produzir a aparência de que estavam em harmonia com a cultura local. Em outras palavras, acreditavam que era possível traduzir o cristianismo, e tentavam encontrar equivalentes locais para ideias como “*salvador*”, “*trindade*”, “*mãe de Deus*” e assim por diante. Burke destaca que tanto quem recebia como quem transmitia se engajavam no processo de tradução, isto é, realizavam uma ação, no sentido de que os adaptavam à sua própria cultura, tirando os elementos de um contexto e inserindo-os em outro. Ação que para o antropólogo francês Claude Lévi Strauss, fora descrita como *bricolage* e para Michel de Certeau como “*reutilização*”.

⁵⁹ Em seu trabalho *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995), Ronaldo Vainfas, fala das Santidades Ameríndias e destaca o profetismo tupi e o colonialismo. Cita o clássico *O messianismo no Brasil e no mundo* de Maria Isaura Pereira de Queiroz, para quem: “*Profetas indígenas iam de aldeia em aldeia apresentando-se como a reencarnação de heróis tribais, incitando os índios a abandonar o trabalho e a dançar*”, pois estavam para chegar os novos tempos “*que instalariam na terra uma espécie de Idade de Ouro*”. Na mesma obra o autor cita o trabalho ilustrado por Theodor de Bry, em que índios Caraíbas protagonizam a dança da Terra sem Mal, sacudindo seus maracás e fumando tabaco. A luta indígena era contra o trabalho forçado imposto pelo colonizador.

Na visão de Alfredo Bosi, é necessário acompanhar de perto o dinamismo peculiar à missão jesuítica no Brasil com toda a sua exigência de fidelidade aos votos jurados na península durante a Contra Reforma. Virá o momento, diz Bosi, de se apartarem e se hostilizarem a Cruz e a Espada, que desceram juntas das caravelas, mas que acabaram disputando o bem comum, **o corpo e a alma do índio**.

Cabe registrar, no entanto, que embora não se possa negar o embate travado entre a Cruz e a Espada, no que tange aos cativeiros, massacres e catequese, e as variadas formas de arregimentação como “*guerras justas*”, “*resgates*” e “*descimentos*” como elementos definidores da disputa entre colonizadores e missionários pela administração dos índios, nada se pode comparar, segundo estudiosos como Vainfas (1995), com os diversos surtos epidêmicos que assolaram as aldeias, sobretudo as da Companhia de Jesus, que ceifaram a vida de milhares de índios no século XVI, sendo a pior delas a varíola, conhecida como “*peste das bexigas*”, situação que não fora diferente no contexto da Amazônia, nos séculos XVII e XVIII.

Na interpretação de Canto (2013), com a vinda do Padre Antônio Vieira para o Grão-Pará, os índios passariam a contar com uma opção, (digamos assim!), mais branda de colonização. Os padres vinham não com a Espada, mas com a Cruz. E plantando cruzes em diversas aldeias, foram os índios sendo catequizados e transformados em cristãos sem, contudo, diz o autor, “*abandonarem por completo as antigas crenças dos antepassados*”. A carta do Padre Antônio Vieira, em resposta à Câmara da cidade de Belém, escrita em 21 de junho de 1661, dá um panorama do trabalho missionário entre os índios da região, bem como reflete o monopólio da Companhia sobre os índios, materializado em documentos como a lei de 1655 e o Regimento de 1686⁶⁰. Eis abaixo o conteúdo da carta de Vieira à Câmara de Belém:

No rio Parnaíba está o Padre Tomé Ribeiro, e o Padre Gaspar Misch continuando ambos a conversão dos jurunas, que começou o Padre Manuel de Sousa, e a dos pauxis, que começou o Padre Salvador do Vale; e dando princípio á dos mondunas, que são vinte aldeias da língua geral, que tem

⁶⁰ Com o Regimento das Missões (1686) – instrumento pelo qual a Coroa Portuguesa entregou aos missionários o “*governo temporal e espiritual*” sobre os índios – os padres intensificaram os descimentos de índios de suas aldeias de origem, em proporções enormes, até então desconhecidas, superlotando as aldeias de repartição. Segundo Baena, entre 1687 e 1690, os missionários “*só de alguns sertões dos rios Tocantins, Amazonas e Negro, no breve espaço de quatro anos, desceram cento e oitenta e quatro mil e quarenta selvagens [184.040] reduzidos ao grêmio da Igreja Católica e obediência de El Rei*” – José Ribamar Bessa Freire, In: Revista Ameríndia, n.º 8, 1983.

prometido descerem este ano, e para que se está dispondo missão tanto em utilidade desta república, como a Vossas Mercês é notório; e o **Padre João Felipe Bettendorff reside novamente entre os tapajós, para os instruir, e batizar, por aquele grande rio das Amazonas. O modo de pregar destes missionários é com o evangelho em uma mão, e com as leis de Sua Majestade na outra; porque tem mostrado a experiência, que só na confiança do bom tratamento, que nas ditas leis se lhe promete, e na fé, e crédito, que darão aos religiosos da Companhia, se atrevem as ditas nações a sair dos matos**, onde geralmente os tem retirado a lembrança, o temor das opressões passadas; crendo até agora, que o patrocínio das ditas leis, e dos ditos padres, os defenderia das ditas opressões: mas quando agora virem, que nem as leis, nem os padres se defendem a si, como crerão, que podem defender a eles? (CANTO, 2013, p. 16) – [O grifo é meu].

Assim, no trabalho de instruir, batizar e fazer sair da selva estava o combate à prática da pajelança, com a introdução de novos valores entre os índios desta parte da Amazônia. Sobre esta questão Bettendorff (1990) registra em sua crônica que os índios tinham um terreiro muito limpo pelo mato adentro, chamado Terreiro do Diabo. E que recebia esse nome porque *“era ali que os índios iam fazer suas beberagens e danças”*. Local para onde mandavam suas mulheres levarem muita vinhaça (bebida fermentada), e depois *“se colocassem de cócoras com as mãos postas diante dos olhos para não ver, então falando alguns de seus feiticeiros com voz rouca e grossa”*, que segundo o principal Roque (nome de batismo) a fala era do Diabo que lhes punha na cabeça tudo o que queriam.

Este relato do padre jesuíta demonstra o exercício da pajelança entre os índios do Tapajós, marcado pelo uso da dança e das bebidas. Prática que aos olhos da Igreja Católica deveria ser combatida e proibida em busca de um novo indivíduo que se tornasse cristão temente a Deus e longe do Diabo. Para se certificar João Felipe vai até o local e depois proíbe aquela prática realizada pelos indígenas, permitindo-lhes apenas que *“bebessem em suas casas”*. Mas apesar da ordem os índios continuaram a realizar suas festas e rituais. Diante da insistência mandou então o alferes João Corrêa avisá-los que *“se não obedecessem às suas ordens teriam seus potes e içaças quebrados e o vinho derramado”* como de fato aconteceu, segundo o relato do cronista.

Na versão do missionário que registrara o episódio não houve relutância por parte dos nativos, após terem seus potes e içaças quebrados e seus vinhos derramados, e mais uma vez o padre recomenda-lhes que *“bebam em suas casas com moderação”*. Há de se supor como já acontecia em outros lugares que diante da proibição de frequentarem os terreiros (além do Terreiro do Diabo havia também

o Terreiro *Mofama*), os índios, assim aconteceu com os negros escravos vindos da África, passaram a realizar suas festas e rituais de forma dissimulada em outros locais e muitas vezes mesclando com elementos do cristianismo, e assim mantendo os seus traços de ancestralidade, territorialidade e diversidade, o que para os missionários isto representava “*teimosia*”.⁶¹

Dos diversos relatos dos missionários se depreende que não só de caçadas, pescarias e roças viviam os índios. A vida também era marcada pela prática de diversas festas. Havia festas para celebrar diferentes momentos da vida, fossem esses momentos das caçadas, pescarias, colheitas, como também para celebrar as guerras, as vitórias, os nascimentos, os ritos de passagem, enfim. Diante da prática e do processo de catequização, algumas destas festas sofreram adaptações ou inclusões de elementos da cultura, principalmente do colonizador, embora não somente dele (pois há elementos da cultura negra também). Uma dessas adaptações é a festa do Sairé, que encantou o Bispo Dom João de São José e Queiroz, quando esteve em Vila Franca, no ano 1762, conforme já citado na página 13 deste trabalho.

No registro do Bispo, em visita à região, na segunda metade do século XVIII, é possível perceber que os nativos, embora já adotando os ritos católicos não abandonavam as suas práticas ancestrais, ao contrário, mantinham seus traços culturais como forma de defesa ou uso de novos valores, que na visão dos religiosos era vista como “*teimosia*” (a dança, o canto e em ocasiões especiais a bebida). Na tentativa de vencer esses obstáculos os missionários passaram a adaptar os elementos do cristianismo às danças e rituais dos indígenas, numa prática denominada de Sairé em que o elemento central da catequese, a Cruz - representava dentro de um semicírculo de cipó, as três pessoas da Santíssima Trindade: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, simbolizando no ápice do estandarte a figura do Deus Único que para encantar os nativos era enfeitado com espelhos e fitas coloridas. Na foto abaixo uma representação do semicírculo com as fitas, mas já sem os espelhos, sendo conduzido na procissão atualmente.

⁶¹ Ver Karl Arenz (2004), **A teimosia da pajelança** – O sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia.



Foto 14 - O Sairé criado pelos jesuítas para converter os nativos.
Fonte: Gesocarneiro.blogspot.com. 15/09/2006.

As experiências vividas pelos jesuítas na Amazônia refletiam, em grande medida, a experiência vivida nos primeiros anos de catequese no Estado do Brasil. Bosi (1992), ao tratar do tópico *Anchieta ou flechas opostas do sagrado*, em sua obra *Dialética da Colonização*, refere-se ao uso da *alegoria na catequese*, e assim, afirma:

Quando escrevia para os nativos, ou para os colonos que já entendiam a língua geral da costa, o missionário adotava quase sempre o idioma tupi. O trabalho de aculturação linguística é, nesses textos, a marca profunda de uma situação historicamente original. O poeta procura, *no interior dos códigos tupis*, moldar uma forma poética bastante próxima das medidas trovadorescas em suas variantes populares ibéricas: com o verso redondilho forja quadras e quintilhas nas quais se arma um jogo de rimas ora alternadas, ora opostas. (BOSI, 1992, p. 64). [Grifos do autor].

Redondilhos, quintilhas, consonâncias finais, diz Bosi: estamos no coração das praxes métricas da península, agora transplantadas para um público e uma cultura tão diversos.

Jandé, rubeté, lesu,
Jandé, rekobé meengára,
Oimomboreausukatú,
Jandé amotareymbára.
Jesus, nosso verdadeiro Pai,
senhor da nossa existência, aniquilou
nosso inimigo.⁶²

⁶² Joseph de Anchieta S.J. – *Poesias. Manuscrito do século XVI, em português, castelhano, latim e tupi*, transcrição, tradução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins, São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, p. 556.

As palavras eram tupis (com exceção de lesu), tupi era a sintaxe: mas o ritmo do período, com seus acentos e pausas, não era indígena, era português. O ritmo, mas não a música toda, pois a corrente dos sons provinha do tupi, afirma Bosi. Dessa forma, aculturar também era sinônimo de traduzir. Isto é, o projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do primeiro apóstolo, no processo de adaptação dos elementos do cristianismo às práticas nativas.

Para o autor na passagem de uma esfera simbólica para outra Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra *pecado*, se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média europeia? Anchieta, neste e em outros casos extremos, preferia enxertar o vocábulo português no tronco do idioma nativo; o mesmo fazia e com fortes razões, com a palavra *missa* e com a invocação a Nossa Senhora.

*Ejorí, Santa Maria,
xe anáma rausubá!
Vem, Santa Maria,
Protetora dos meus!*

Tais situações eram, porém atípicas, afirma Bosi. O mais comum era a busca de alguma homologia entre as duas línguas com resultados de valor desigual: Bispo, por exemplo, era *Pai-guaçu*, que queria dizer, pajé maior. Nossa Senhora às vezes aparecia sob o nome de *Tupansy*, mãe de Tupã. O reino de Deus era *Tupãretama*, terra de Tupã. Igreja era *tupãóka*, casa de Tupã. Alma era *anga*. Demônio *anhanga*, espírito errante e perigoso. Para a figura bíblico-cristã do anjo Anchieta cunhou o vocábulo *karaibebê*, profeta voador... (BOSI, 1992, p. 65).

Na Amazônia, o naturalista Barbosa Rodrigues registra em seu *Poranduba Amazonense* (1890, p. 284-5) a adaptação da língua geral nas cantigas do Sairé ao sair para a rua:

Me dê licença Senhora juíza
Me dê licença Senhora juíza
Cha cema putare ne ruca çuhy
Eu sahir quero tua casa de

Me dê licença senhora juíza
Eu quero sair de tua casa.

Ou, perante o altar:

Yá muçain muçain putêra
 Nós espalhamos flores
 Oratorio ara rupi
 Oratorio cima por
 Yané Iara Tupana
 Nosso Senhor Deus
 Uapecaua pupé
 Assentado no

Nós espalhamos flores
 no oratório em que está
 assentado Deus Nosso
 Senhor.

Como se observa a nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de *mitologia paralela* – a cultura criação – de que fala Alfredo Bosi (1992) que só a situação colonial tornara possível. Assim, no universo escuro de anhangá perfilavam-se os *maus hábitos*: no caso, a antropofagia, a poligamia, a embriaguez, a feitiçaria e etc.

Dessa forma então, os padres jesuítas com base nas experiências anteriores, foram desenvolvendo os trabalhos de catequese junto aos índios do vale do Amazonas e seus afluentes, introduzindo elementos do catolicismo aos rituais indígenas como meio de catequizá-los. As dificuldades enfrentadas e as estratégias adotadas pelos missionários no trabalho com os índios demonstra a relação (e não teimosia!) que os nativos mantinham com as entidades da natureza⁶³ e que mesmo diante do medo e da opressão conseguiam garantir os traços culturais e religiosos de seus antepassados, e que ainda hoje mesmo com as mudanças nas formas de cristianização e a introdução de novos valores culturais que surgiram com as transformações sociais e políticas da região, ainda conseguem manter-se como, por exemplo, elementos presentes na festa do Sairé em Alter do Chão (dança, música, bebidas e a presença da pajelança ainda muito forte na região).

Nunes Pereira (1989), em sua obra *O Sahiré e o Marabaixo*, procurou pesquisar sobre a extensão dessas danças elaborando um mapa para mostrar geograficamente não somente a distribuição das danças, mas a extensão do trabalho dos missionários religiosos, em especial aqueles da Companhia de Jesus junto aos índios na Amazônia. Assim, se percebe, ao analisar o mapa, que o

⁶³ Vainfas (1995) em *Catolicismo e rebeldia no Brasil colônia* fala da *Heresia dos Índios*, diante das imposições do colonialismo e dos preceitos religiosos. Maués (1999), em *Uma “invenção” da Amazônia*, discute acerca da medicina popular e “pajelança cabocla” na Amazônia.

trabalho da catequese e educacional dos jesuítas, percorreu desde o Território do Amapá até no Alto Rio Negro no Amazonas próximo ao limite com os domínios castelhanos, hoje (Peru, Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela), conforme identificado pelo semicírculo e as cruzes que representam as três pessoas da Santíssima Trindade.



Imagem – 7 - Mapa da Distribuição das danças do Sairé e Marabaixo.
Fonte: Nunes Pereira (1989) – Apêndice da obra O Sairé e o Marabaixo.

Para realizar sua pesquisa o autor fez uma minuciosa investigação, nas décadas de 1940 e 1950, sobre a provável origem do Sairé e do Marabaixo na Amazônia, viajando pelo Amapá, Pará e Amazonas. Tomou como fonte os trabalhos do Bispo João de São José e Queiroz e do Padre João Daniel *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. É na obra de João Daniel que Nunes Pereira afirma existir a mais remota referência sobre a origem do vocábulo Sairé, mas além destes, procura dialogar com Antônio Ladislau Monteiro Baena, em seu *Ensaio de Chorographia da província do Pará* (1839), com o padre e geógrafo Lourenço da Silva Araújo Amazonas, em seu *Dicionário Topográfico, Histórico, Descritivo da Comarca do Alto Amazonas* (1856); bem como destaca as observações do naturalista Henry Walter Bates, na obra *Um Naturalista no Rio Amazonas* (1863).

O autor finaliza seu trabalho acerca da definição do vocábulo *sairé*, como já abordado na introdução, sem chegar a uma conclusão plausível e recomenda aos *tupinólogos*, que ainda não se aperceberam desse termo, a necessidade de o definirem. De qualquer forma, neste trabalho, o que importa é saber como os jesuítas inventaram juntamente com os indígenas a prática do *Sairé* para adaptar/introduzir elementos do catolicismo e aqueles das práticas dos índios como, por exemplo, a dança e a música. E nesse sentido, é com a ajuda das informações do Padre João Daniel na obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, também cotejado por Nunes Pereira (1989), e Nogueira (2008) que se têm as primeiras notícias do desenrolar da dança e da festa do *Sairé* como uma prática pedagógica adotada pelos jesuítas no processo de catequização e educação dos nativos na Amazônia: Abaixo uma minuciosa descrição feita pelo padre João Daniel.

Os meninos e meninas têm sua dança particular, a que chamam o *Sairé*, em que regularmente não entram homens mais que os tamborileiros, e ainda esses não estão metidos nas danças, mas estão de fora dando o compasso com o tamboril; e o tom, e o pé de cantiga, a que responde a chusma, com advertência, que os meninos vão em diversos *Sairés* das meninas, e não misturados os de um com os outros do outro sexo.

Constitui o *Sairé* em uma boa quantidade de meninos, todos em fileiras uns atrás dos outros com as mãos nos ombros dos que lhe ficam adiante, em três, quatro ou mais fileiras; e na vanguarda anda um menino, se a dança é de ascânios, dos mais altos, ou menina, quando o *Sairé* é de hembras, das mais taludas, pegando com ambas as mãos nas bases de um meio arco, o qual em várias travessas está enfeitado de algodão, flores, e outras curiosidades, e no remate em cima prende uma comprida fita que, salvando por cima das cabeças de toda chusma, vai rematar a outro, ou outra, que na retaguarda lhe pega, e a puxa de quando em quando para traz, e logo laxa para diante, conforme o compasso do primeiro que já levanta o *Sairé*, e já o abaixa, já o inclina para diante, agora para traz, e agora para as bandas; e cada movimento do *Sairé*, dão um passo para diante, e logo outro para traz, acompanhado das vozes, até, ou cansarem, ou os tamborileiros de fora pararem com o toque do tamboril. Nas missões que ainda conservam seu *Sairé*, o fazem com mais galanteria, porque o ornamento e adornam com o enfeite de boas fitas de diversas cores, e lindas plumagens, espelhos, e vários outros adornos; e ao seu compasso entoam e cantam devotas cantigas, ou dos Santos, ou em seu abono dos juizes da festa, que algumas vezes não vão no couce da procissão muito à grave, isto é, atrás do *Sairé*, rodeado dos mordomos, e metidos entre suas varas; porque pegando nas pontas um dos outros fazem a roda um quadrado ou quadrângulo, em que os juizes vão como metidos entre varas especialmente quando nas festas saem da igreja, e ficam de roda para suas casas bem providas de mocroró para hospedarem o acompanhamento, que bem o agradece com estas, e muitas outras danças, e festins, enquanto duram as vinhaças.

De modo ordinário rematam estes festins nos efeitos e desgraças da bebedice, que são bulhas, pancadas, feridas e mortes: uns, porque têm inimigos, e alterando-se como Baco à cólera desabafam em vingança: outros porque bêbados não sabem o que fazem; estes por se quererem mostrar valentes, e aqueles por alguma raiva. E nas mesmas aldeias e missões não só conservam as mesmas festas e beberrias, mas também

rematam ordinariamente nos mesmos efeitos e desgraças. (DANIEL, 2004, p. 288-289).

A descrição etnográfica e minuciosa feita por João Daniel nos dá uma ideia geral da organização do Sairé, na segunda metade do século XVIII, e deixa escapar de forma bem acentuada a presença dos traços culturais dos nativos no evento: “*E nas mesmas aldeias e missões não só conservam as mesmas festas e beberronias, mas também rematam ordinariamente nos mesmos efeitos e desgraças*”. O julgamento etnocêntrico feito pelo jesuíta não somente censura as práticas nativas como também demonstra a inquietação dos padres com as práticas ancestrais dos índios a partir do olhar ascético do missionário que cotidianamente atuava de acordo com os *exercícios espirituais*.

O registro do padre Daniel demonstra ainda como os padres jesuítas transformaram a dança da criançada indígena em instrumento de aprendizagem do catolicismo. Prática já utilizada pelos missionários desde a chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, como Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, e retomada no processo de catequização e educação dos nativos na Amazônia, onde principalmente as danças foram adaptadas aos elementos da cristandade. Para Nogueira (2008, p. 141), a adaptação se fez necessária, para os jesuítas, em razão principalmente de os índios se tornarem refratários ao monoteísmo cristão, preferindo reverenciar os seus deuses e heróis em prolongados festivais. Assim, o Sairé, por exemplo, vinculou-se aos festejos de São João, para celebrar a colheita, de São Pedro para pedir chuvas e ter sorte na pescaria, de Nossa Senhora da Saúde para dar vida longa, enfim, foram adaptando a dança de acordo com o calendário religioso.

Além da descrição do Sairé feita pelo padre João Daniel, conta-se também com as descrições de Lourenço da Silva Araújo Amazonas, dos naturalistas Barbosa Rodrigues e Henry Bates, bem como de descrição mais recente feita por João de Jesus Paes Loureiro, todas referenciadas no trabalho de Wilson Nogueira *Festas Amazônicas* (2008). Dentre as descrições apresentadas verifica-se que houve poucas modificações na forma de organização da dança, talvez a maior delas tenha sido a substituição da criançada pelos adultos, e isso já se observa na descrição de Araújo Amazonas citada por Nunes Pereira:

Instrumentos que nos préstitos festivais é levado na frente entre bandeiras e tambores. É um semicírculo com seu diâmetro, raios, cordas e tambores e o toldo forrado de algodão, ou arminho, enfeitado com fita e coroado de uma cruz da mesma forma forrada e enfeitada.

Três mulheres (indígenas) o carregam; e é muito raro que uma delas não seja coxa. Elas levam o Sairé, dançando e cantando um hino, ordinariamente em honra de Santa Cruz, da Virgem Santíssima e de São João Batista. Levam o Sairé as mais das vezes quando acompanham alguma imagem à igreja para ser festejada, ou quando desembarcam a coroa do Espírito Santo na véspera da ascensão. Na festa de São João e São Thomé, que são feitas pelos indígenas, ao dito Sairé acompanha muito de perto um tambor, tocado por um sujeito que ao mesmo tempo toca uma gaita: o sério e a satisfação que ele desempenha essa original duplicata, imposta uma bem agradável curiosidade (AMAZONAS, 1856 *apud* PEREIRA, 1989, p. 27).

O naturalista Henry Bates, que viveu na Amazônia no período de 1848 a 1859, um século depois dos registros de João Daniel, também fez anotações sobre a dança do Sairé que observou na antiga Vila de Serpa, hoje município de Itacoatiara, no estado do Amazonas, registrado no seu livro *Um naturalista no Rio Amazonas* (1863), conforme descrito abaixo:

Três índias velhas iam na frente levantando o Sairé, que consiste num trançado de cipó semicircular, recoberto de um tecido de algodão e incrustado de pedaços de espelho e enfeites semelhantes. Elas agitavam essa peça para cima e para baixo, cantando ininterruptamente um hino monótono e plangente na língua tupi e se voltando de vez em quando para os que vinham atrás, os quais nesses momentos interrompiam sua marcha. Fui informado de que o Sairé não passava de um engodo de que se tinham servido os jesuítas para levarem os selvagens até a igreja, pois estes se sentiam atraídos pelos espelhos por verem suas próprias imagens refletidas magicamente neles (BATES, {1863}, 1979, p. 143-144).

No relato de Bates é possível se perceber com clareza os sujeitos componentes do Sairé, como as senhoras e moças do lugar que trajavam blusas brancas e saias de chita estampada; os mordomos que seguravam uma comprida vara branca, enfeitada de fitas coloridas, tinham a função de ajudar o juiz da festa. As crianças também participavam do Sairé cobertas de enfeites; além destes, três índias velhas iam na frente levantando o Sairé (ver p. 33), que na descrição do naturalista consistia num traçado de cipó semicircular, recoberto de um tecido de algodão e pedaços de espelhos e outros enfeites. Não deixa de registrar que segundo o que ouvira o espelho teria sido usado pelos jesuítas como um engodo para atraírem os índios: “o Sairé não passava de um engodo de que se tinham servido os jesuítas para levarem os selvagens até a igreja, pois estes se sentiam

atraídos pelos espelhos por verem suas próprias imagens refletidas magicamente neles”.

Como se observa nos parágrafos acima o trabalho de adaptação dos elementos do catolicismo aos rituais indígenas foi um recurso utilizado pelos missionários na tentativa de vencer as dificuldades enfrentadas no processo de catequização, mas foi também uma forma encontrada para no exercício da convivência buscar a melhor forma de compartilharem as experiências e estabelecerem uma relação intercultural, ainda que isso se tornasse caro aos religiosos por conta de todo um ideal de pureza e fidelidade aos preceitos cristãos. Na sequência o Sairé em Alter do Chão com suas mudanças e permanências.

4.4. O Sairé em Alter do Chão: mudanças e permanências

Segundo Nogueira (2008, p. 137), dentre as festas amazônicas que se propôs a estudar como a *Ciranda* de Manacapuru e o *Boi Bumbá* de Parintins, o *Sairé* de Alter do Chão, diferencia-se pelo fato de ter sua origem vinculada aos primeiros momentos da colonização da Amazônia. Para o autor o ritual (dança, bailado e devoção), ganhou os confins da região levado pelas mãos dos missionários, mas que com o passar do tempo desapareceu na maioria dos lugares onde tinha sido antes vigoroso, não resistindo às transformações ocorridas no mundo e na região nos campos políticos, econômicos, sociais e até mesmo religiosos.

Mas é curioso, diz Nogueira, que o Sairé continue vivo e representativo na vila de Alter do Chão, exatamente no mesmo lugar onde, provavelmente, tenha sido criado/fundado. Nunes Pereira (1989, p. 68-69), ao falar do Sairé no estado do Pará, destaca que “[segundo] a tradição o Sairé teria nascido da imaginação dos Missionários Jesuítas, à margem do rio Tapajós, entre as colinas de Santarém e de Alter do Chão”. O autor cita Mecenas Dourado, um ensaísta de temas audaciosos, acerca do trabalho sobre a conversão do gentio, em que se refere às “*indecisões trágicas*”, dos missionários católicos frente à imperiosidade de estender até à gente da Amazônia a religião de Cristo e dos seus Apóstolos, salientando neles as “*felizes intuições*”, que lhes permitiam solucionar problemas antepostos pela condição humana, desorientadora e desafiadora do índio.

Assim, diante da dificuldade que encontravam para converter e convencer os indígenas, os missionários passaram a fasciná-los com o uso das Artes. Diz ainda

Nunes Pereira (1989), “*Ensinar-lhes Artes foi, sem dúvida, das mais proveitosas [intuições]*”, técnica que Anchieta já utilizava encenando os autos à Virgem Maria, como o mistério de Jesus e Santa Úrsula, diálogo entre um anjo e um Satanás, que Mello Moraes, citado por Nunes Pereira, transcreveu em *Os Escravos Vermelhos*. Não diferente, em Alter do Chão uma daquelas felizes intuições foi a invenção ou a introdução do Sairé, como observa Nunes Pereira (1989, p. 69):

Os dados informativos, que ali colhemos, se não nos autorizam a dar essa localidade como berço da ideia do Sairé, ampara-nos, porém, ao afirmarmos que foi daquela antiga aldeia de índios a passagem mais propícia a sua objetivação. É fato que ele dali se irradiou para a antiga Pinsônia⁶⁴, para o Amazonas e para o Solimões acima, até o rio Negro.

De qualquer modo, se Alter do Chão não é o berço da invenção do Sairé, é onde ainda hoje mantém essa prática (dança, festa, devoção) entre os seus moradores, mesmo tendo passado por situações adversas como a proibição no período de 1943 até 1973, pela Igreja Católica. Segundo as informações colhidas durante a pesquisa, tanto através das leituras como das entrevistas, a festa do Sairé esteve a muito ligada às festividades da igreja, como a festa da Padroeira Nossa Senhora da Saúde, por exemplo, mas não se submetendo às “*disciplinas*” eclesiais, por isso, a festa fora proibida por trinta anos, por ordem dos padres da Prelazia de Santarém.

Mesmo proibida, a manifestação cultural do Sairé permaneceu na memória dos moradores mais antigos da vila, justamente porque os ritos coletivos implantados pelos jesuítas foram aceitos, coletivizados e ficaram na memória dos moradores de Alter do Chão, e que embora não realizassem as festas (danças e bailados, devoção), o conhecimento sobre essa prática e os saberes dela advindos, iam sendo transmitidos oralmente aos moradores mais novos da vila, a ponto de depois de decorridos os trinta anos e haver mudanças nas decisões da Igreja Católica e na própria estrutura da sociedade como um todo, o Sairé retorne novamente a assumir o seu espaço entre os comunitários da vila, permanecendo até os dias atuais.

⁶⁴ A Capitania de Pinsônia com o nome de Guiana Oriental Brasileira - 2º Distrito existiu desde novembro de 1729. Um mapa completo de como era o Brasil no século 18 concretizou-se em 1763 e foi publicado na obra do historiador Adolpho Varnhagen por volta de 1848. Vários estudiosos, após a organização do mapa, contemplaram a criação da Província da Pinsônia, Araguari, Tumucumaque ou Amazonas, embora tenha figurado nos mapas holandeses do século 17 com o nome de Oyapóquia. <http://hupomnemata.blogspot.com.br/2009/09/pinsonia.html>. Acesso em 14/07/2014.

As razões para proibir a festa do Sairé estavam diretamente relacionadas ao propósito da Igreja Católica, no início do século XX, em fazer uma reforma moral, através de declaração contínua de um catolicismo autêntico, firme, tendo como base o processo de *romanização*⁶⁵ que pudesse contrapor-se ao catolicismo popular mantido pelas comunidades em uma estreita relação entre o religioso e o profano. Das razões é possível se obter informações através do Jornal *O Mariano*, da década de 1940, como o trecho transcrito abaixo:

Há fenômenos na vida social que são sintomáticos. Refletem de um modo inequívoco as ideias em curso e a moral em uso, numa palavra, espírito de uma época.

Fala-se bombasticamente em cristianismo, em catolicismo, de que se conhece apenas a fachada. Possuidores que certos católicos se jactam da passagem carimbada por S. Pedro para o céu dispensam o conhecimento exato da sua Igreja, da sua doutrina, moral, liturgia e vida de graça e muito mais ainda, deixam a prática da religião verdadeira às “beatas”. Seu catolicismo é uma verdadeira miscelânea de ideias esdrúxulas, criada na sua fantasia doentia. Aceitam aquelas “doutrinas” que combinam com os interesses pessoais e que não lhes impõe restrições ao egoísmo nem os obrigam a deveres a cumprir, no sentido de Igreja (Jornal *O Mariano*, 23 de fevereiro de 1947).

Outro elemento que contribuiu para a mudança foi a chegada de padres norte-americanos a Santarém na década de 1940, e realização de mudanças substâncias na forma de organização da Igreja local. Segundo o Padre Sidney Canto (2013, p. 53), após a morte de Dom Amando Bahlmann, OFM, em 1939, que trabalhou em Santarém por mais de trinta anos, o Mons. Anselmo Pietrulla toma posse como Administrador Apostólico, em 08 de dezembro de 1941, sendo sagrado Bispo em 08 de fevereiro de 1948. Foi na sua administração (em 1943), que chegaram a Santarém os frades provenientes dos Estados Unidos da América, entre os quais, Frei Tiago Ryan, e no mesmo ano é proibida a festa do Sairé.

A proibição do Sairé pelos padres franciscanos, na década de 1940, foi uma lembrança que ficou na memória dos moradores de Alter do Chão. E esse fato é

⁶⁵ Raimundo Heraldo Maués em sua obra *Uma outra “invenção” da Amazônia* (1999), aborda na V parte o processo de “romanização” na Amazônia, procurando mostrar o conflito que se estabeleceu entre padres e bispos paraenses no contexto do final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Para Maués, Não há dúvida de que a política eclesiástica implementada pelos bispos paraenses, em sintonia com o episcopado ultramontano brasileiro, foi um êxito na implantação do processo de reforma da Igreja, que procurava aproximá-la mais de Roma e da Europa, Nesse sentido os agentes eclesiásticos desempenharam, sem dúvida, um papel modernizador. Não obstante, diz Maués, há que se assinalar os limites desse processo. É que o catolicismo tradicional brasileiro [catolicismo popular], com suas características próprias, estava por demais enraizado nas consciências, nas práticas e nas crenças, para ser de todo banido.

recorrente nos depoimentos, como expressa dona Lusía Lobato, moradora antiga da vila, em uma entrevista concedida em 2006 para as pesquisadoras Cláudia Figueira e Daniela Blanco:

O Sairé morreu 45 anos. O padre viu que já estava muito avançado o Sairé. Ele acabou e não consentiu e o pessoal deixavam (sic) levar por tudo que o padre dizia e aí acabou. Não me lembro o ano. Naquela época eram os padres americanos lá de Belterra que atuavam aqui.

Contando com informações de Sousa (1997, p. 32), relaciono outros frades norte-americanos, que atuaram na região nesse período, Junípero Freitag, Taddeus Prost, Severino Nelles e Conletho Ryan, além de Tiago Ryan, já acima mencionado. Para os moradores da vila de Alter do Chão, o veto dos padres estava relacionado à postura dos comunitários que acreditavam que o Sairé era santo e prestigiavam mais a essas festas do que da padroeira, pelo menos, acredito eu, muito mais na dimensão profana do que na sagrada. Na compreensão de Laudelino Sardinha, morador antigo da vila, “[...] a Igreja católica não permitiu, porque já estava virando uma religião e o pessoal estava vindo de outras comunidades pra participar da festa do Sairé e não da festa da padroeira”.⁶⁶

Essas são as justificativas dos moradores para explicar a proibição da Igreja diante da popularidade do Sairé. Pode-se considerar entre os comunitários, que estes aproveitavam as festas dos santos para expressarem e cultuarem suas crenças. Ainda pode-se pensar que a Igreja não se fazia presente regularmente, sendo rara a atuação do pároco na vila, e sua presença restringia-se aos momentos das festividades da padroeira, como diz dona Lusía Lobato “[...] naquele tempo era difícil a missa, se não era época da festa [...]”. Essa ausência da Igreja pode ter influenciado no culto do Sairé, pois a comunidade de certo modo se sentia livre para viver um ritual que acreditava, agregando-o, as comemorações dos santos católicos (FIGUEIRA; BLANCO, 2007, p. 49).

Segundo as autoras supracitadas, por conta dessa proibição da festa pelo período de três décadas seguidas, a história do ritual, manteve-se presente na memória coletiva dos comunitários, como é comum se observar nos depoimentos.

⁶⁶ Ver Artigo de FIGUEIRA, Cláudia Laurido e BLANCO, Daniela Rabelo. *Uma manifestação cultural em Santarém do Pará Sairé: rito, festa e poder – 1996 a 2004*, In: Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima, Textos e Debates, n. 13. Editora UFRR, Julho a Dezembro de 2007.

Nessa perspectiva, para se pensar nas mudanças e permanências ocorridas no Sairé, principalmente a partir de sua retomada na década de 1970, foi necessário buscar nas lembranças dos moradores, a trajetória da reconstituição do ritual e como estes compreenderam essas transformações. Assim, para discutir essas questões, foram relevantes os depoimentos dos moradores antigos da vila para perceber, através de suas memórias, como estes se articularam para forjar uma prática cultural que há 30 anos havia sido proibida pela Igreja católica.

Sabemos que a memória é seletiva. É uma propriedade individual que se completa quando reafirmada pela lembrança dos outros, por isso a memória também é coletiva e se torna referência, pois nela estão presentes resíduos e fragmentos transmitidos pelos antepassados às gerações futuras. Desse modo, para entender o que era o Sairé, foi necessário traçar o itinerário sobre as lembranças individuais dos comunitários. Essas lembranças se constituíram em memória coletiva que legitimaram a história dos moradores da vila (FIGUEIRA; BLANCO, 2007). Estes buscaram no Sairé uma referência para a construção de sua identidade, reelaborando-o, como tradição, pois três coisas constituem o princípio espiritual de unidade: “[...] a **posse** em comum de um rico legado de memórias [...] o **desejo** de viver em conjunto e a **vontade** de perpetuar, de uma forma indivisa, a herança que se recebeu.” (HALL, 2005, p. 58). [Grifos meus].

A lembrança do ritual do Sairé constituiu-se no “*legado das memórias*” que os moradores da vila desejaram reviver em conjunto para marcarem a história da vila através da “*herança*” recebida de seus antepassados, afirmam as pesquisadoras Cláudia Figueira e Daniela Blanco. O repasse desse legado fez-se num processo de envolvimento da família no ritual religioso e uma das marcas forte foi a ladainha, passada de pai para filho. É a preocupação de “*salvar*” o ritual do esquecimento, como expressa Luís Garcia de Jesus, em entrevista as pesquisadoras mencionadas, em dezembro de 2006:

Meu pai e minha mãe eram envolvidos nessa festa e eu fui aprendendo, principalmente a parte religiosa do Sairé, com isso eu aprendi a ladainha. Eu aprendi com meu pai e minha mãe, porque eles já tinham aprendido há muitos anos com os pais deles e foram passando. Eu aprendi com eles e passei para minha filha.

É claro na fala do entrevistado o processo de aprendizagem no exercício do Sairé. O aprender com o outro e transmitir esse aprendizado às futuras gerações,

“*eu aprendi com eles e passei para minha filha*”. A tradição oral é marca presente na história dos moradores. É expressivo pensar que o ritual religioso do Sairé é comungado entre os membros das famílias e a “*parte religiosa*” vem sendo transmitida e lembrada pelos filhos, que tem assumido a responsabilidade de serem continuadores dessa prática cultural, mesmo como todos sabemos, diante das ameaças do mundo globalizado, em que os entretenimentos midiáticos tendem cada vez mais sufocar as práticas tradicionais.

Por outro lado, a “*parte profana*” também tem sido mantida na festa: como as bebidas, as danças, as comidas, enfim. É claro, como bem explicitou dona Terezinha Lobato, em sua entrevista quando falou da *cecuíara*, momento em que todos celebravam bebendo o *tarubá* e deliciando as comidas que eram levadas pelos participantes da festa. Cada membro levava alguma coisa de comer para o momento da comemoração, do banquete. Hoje esse ato é mais simbólico devido ao número maior de pessoas e as dificuldades de organizar uma festa coletiva onde todos pudessem comer e beber.

Del Priore (2000, p. 70), ao falar sobre a distribuição de comida nas festas populares, no Brasil colonial, destaca a importância simbólica desse ato como forma de integração social.

A distribuição de comida tinha função tão importante na festa que mesmo as irmandades religiosas que contavam com recursos próprios para a realização dos rega-bofes sentiam-se na obrigação de fazê-lo com a maior generosidade. O banquete, comilança coletiva, tinha forte expressão social e o ato de comer juntos era remetido à aliança ou a força de integração social que se gestava durante a festa.

Para o retorno da festa do Sairé após trinta anos de proibição (1943-1973), alguns moradores da vila de Alter do Chão se reuniram e resolveram reorganizá-la. Para isso, saíram de casa em casa em busca de informações com os moradores mais antigos da vila. A motivação decorreu principalmente pelo fato de Santarém também estar passando por um momento de reinvenção de seus traços culturais, como bem observam em seus depoimentos dona Lusía Lobato (81 anos) e dona Terezinha Lobato (80), duas senhoras que muito se empenharam com outros moradores da vila para trazer novamente a festa do Sairé:

Quando Santarém começou a se movimentar e dizer vamos preservar nossa cultura, vamos buscar nossa cultura pra mostrar como era. Então

pensamos: por que não resgatar o Sairé? Foi então que partimos e começamos a fazer as reuniões com os moradores, principalmente a Teté [Terezinha Lobato], que é a mulher do Mingote, foi ela que saiu na frente e levantamos o Sairé depois de muito tempo. (Lusia Lobato – 81 anos).

O depoimento de dona Lusia Lobato que faz questão de ser reconhecida como comunitária, demonstra o trabalho coletivo de mobilização da comunidade para fazer viver novamente uma festa, um ritual que por mais de três décadas fora proibido pela Igreja Católica, mas que permanecia latente na memória de muitos moradores do lugar. Esse reviver do passado veio principalmente da necessidade de forjar algo que pudesse identificar aquele povo no contexto cultural. Era possivelmente, naquele momento, a referência de um passado não muito distante que podia ser lembrado e reincorporado na vida e nas práticas culturais e religiosas dos descendentes do povo Borari. A recriação de um símbolo. O uso do imaginário para a criação do simbólico e da representação.

Castoriadis (1982) ao discutir filosoficamente o que é o homem, afirma que o homem é criação. Isto é, aquilo que constitui a sua especificidade central é a criação, e o conceito de criação envolve a conceituação de imaginação e do imaginário. Para o autor a imaginação e o imaginário caracterizam o homem e sua atividade criadora e mesmo nas sociedades mais arcaicas o presente é sempre constituído por um passado que o habita e por um futuro que o antecipa. Para o filósofo que reflete a natureza do imaginário para além da dimensão histórica, o imaginário é a capacidade humana para representar o mundo, com o que lhe confere sentido ontológico. Por isso, segundo o autor, é própria do ser humano essa habilidade de criação/recriação do real. A essa condição de construção imaginária do mundo real, o autor denomina de *imaginário radical*. (CASTORIADIS, 1982).

A autora Sandra Pesavento em sua obra *História & História Cultural*, dialogando com as ideias do historiador Bronislaw Baczko, destaca que:

O imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras/discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas, ritos, performances. O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão ou o conflito. (PESAVENTO, 2012, p.43).

Rodrigues (2009) dialogando com Castoriadis (1982) afirma que as significações imaginárias sociais são o produto desse processo (de criação e recriação do real) e a história é impossível e inconcebível fora da imaginação produtiva ou criadora do que nós chamamos o *imaginário radical*, diz a autora, reafirmando o pensamento de Castoriadis, tal como se manifesta ao mesmo tempo e indissoluvelmente no *fazer* histórico, e na constituição, antes de qualquer racionalidade explícita, de um universo de significações. Tais significações podem corresponder ao *percebido*, ao *racional* ou ao *imaginário* e fenômenos como o ritual do Sairé são exemplos perfeito desse processo.

Foi nesse movimento de criação/recriação, de imaginação e imaginário que os comunitários de Alter do Chão buscaram reconstruir com base em uma história do passado um produto simbólico que pudesse identificar e reviver uma manifestação que fazia parte da identidade daquela vila. No trabalho inicial que dona Terezinha chama de pesquisa, sem saber ao certo naquele momento o que era pesquisa, diz ela, começaram a organizar as ideias e trazer à tona as lembranças do barracão, das ladainhas, da procissão, das bandeiras e principalmente da composição dos membros do Sairé: saraipora, mordomos, juizes, alferes, enfim, da festa, das comidas, das danças, das músicas e tudo mais. Dona Terezinha lembra muito bem desses primeiros momentos da festa:

Lá onde era o posto médico era a praça do barracão [aponta em direção], era lá que faziam a festa, rezavam na igreja e levavam o Sairé depois pra lá. Na praça faziam fogueiras, tinham brincadeiras de compadres, dançavam pássaros, boi e dançavam até amanhecer. Comiam, bebiam, era assim que a gente fazia, só que não tava dando mais certo. Tinha que melhorar porque a vila tava crescendo. Aí mandaram fazer aqui na praça da igreja, mas tudo era combinado, as famílias faziam as barraquinhas de palha, tudo igual, quando chegava alguma diferente a gente mandava tirar, tudo era organizado, a melhor barraca ganhava prêmio e os pais davam os filhos pra dançarem enquanto ficavam vendendo na barraca. Todos ajudavam. (Terezinha Lobato, 80 anos).

Figueira e Blanco (2007, p. 51) afirmam que a vontade de trazer a “*cultura como era*” para fazer a “*festa como era*” relacionando-a com a ideia de “*preservar a cultura*” não foi possível. Mesmo assim, os comunitários de posse de algumas informações abstraídas dos antigos tiveram que repensar o Sairé e apresentá-lo como tradição. Era a tradição sendo reinventada, era a memória de um povo sendo utilizada para forjar uma prática cultural que fora proibida num intervalo de trinta

anos. Era a insistência de um passado presente na memória dos antigos que reafirmava a identidade dos moradores como continuadores dessa memória. Por isso, relembrar o momento religioso foi importante, pois na concepção dos moradores, o Sairé era o ato religioso, composto de uma festa que envolve mastro, procissão, cantos, ladainhas, os personagens do ritual e a imagem simbólica do Sairé (o Estandarte), como se percebe na fala de dona Lusía Lobato:

[...] aí o que fazer com o Sairé, vamos fazer o mastro, o barracão, mas ele vinha como o dono da festa, porque antes ele participava da festa dos santos, da padroeira, do São José, do Santo Antônio, conforme o santo fosse festejado, mas ele não era o dono da festa. Então ele tinha aquela cerimônia de caixa, do escudo, que vinha mordomos, mordomas, mas ele vinha pra complementar a festa.

Do depoimento de dona Lusía, depreende-se que o Sairé enquanto rito religioso precisava de uma referência divina que pudesse acompanhá-lo durante toda a festa, mas em que ele se tornasse a referência principal. Nessa perspectiva então, os comunitários buscaram no passado a cerimônia do Divino Espírito Santo, que era celebrado anteriormente em comunidades próximas de Alter do Chão, para dar ao Sairé um caráter religioso. A escolha não fora aleatória, pois este tinha a cerimônia da ladainha que correspondia às intenções dos moradores que almejavam dar sentido ao ritual do Sairé. (FIGUEIRA; BLANCO, 2007). Abaixo a lembrança de dona Lusía:

[...] como o Sairé não pode ser santo, então a gente pediu uma imagem do Espírito Santo que uma pessoa tinha e que cedia pra ir pro barracão. Bem, aí não tinha reza para rezar no Sairé. Como o pessoal antigo fazia essa reza do Divino Espírito Santo que é aquela reza em latim né, então a gente rezava a ladainha. E aí cantava o Pai Nosso, a ave Maria, tudo, tudo é cantando. O Divino foi escolhido porque batia a festa do Espírito Santo com a cerimônia do Sairé que a gente queria fazer e dos outros santos não, não tinham essas cerimônias e sim do Divino, que é a ladainha é por isso que foi escolhido. Essa festa do Divino era festejada nas colônias, no centro [áreas rurais]. Inclusive ali na ilha da Santana que era uma festa muito bonita, aqui na Recordação, ali no Tapiri, lá no Laranjal. Antes de rezar a ladainha no barracão o padre ainda dava a igreja. A gente rezava e vinha pro barracão com o Sairé e o santo ficava lá. Depois eles fecharam as portas, não deixaram mais a gente rezar lá. A gente rezava no barracão, então a gente fazia a reza do Divino Espírito Santo e a gente reza até hoje pro Sairé. (LUSIA LOBATO, 81 anos).

No retorno da festa do Sairé após a proibição, os moradores ainda tinham um espaço na Igreja para cantarem a ladainha, como afirmou dona Lusía Lobato acima,

mas segundo dona Terezinha Lobato, entravam os mordomos com suas varinhas enfeitadas e o povo da procissão, mas o Sairé não entrava, ficava do lado de fora, e isso incomodava os integrantes da festa. Com o passar do tempo os padres não permitiram nem mais a entrada dos foliões para rezarem na igreja, mas não impediram que os moradores realizassem a cerimônia no barracão construído de palha todos os anos na praça principal da vila para esse fim. E assim, as heranças do passado se mantiveram, a construção do barracão, a procissão, as rezas, a *cecuíara* que era o momento da confraternização em que todos comiam e bebiam. Momento em que acontecia a varrição e a derrubada do mastro, bem como a escolha do juiz e da juíza para a próxima festa.

Na compreensão de Figueira e Blanco (2007), o Sairé ressurgiu num processo de rememoração coletiva. O Sairé não foi revivido como antes, talvez nem fosse possível depois de trinta anos, pois as lembranças são construídas com representações do tempo presente, como nos ajuda pensar Ecléa Bosi (1994, p. 55) *“por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância. Essas imagens se alteram porque jamais seremos a mesma pessoa de ontem”*.

A autora afirma ainda que a criança recebe do passado não só os dados da história escrita; mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização. Sem estas haveria apenas uma competência abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória, diz Bosi (1994), ao analisar memória de velhos no contexto de uma cidade industrial, São Paulo no final do século XX. Para a autora a sociedade industrial é maléfica para a velhice e observa que nas sociedades mais estáveis um octogenário pode começar a construção de uma casa, a plantação de uma horta, pode preparar um canteiro e semear um jardim que seu filho continuará a obra (BOSI, 1994, p. 77). Em Alter do Chão a disposição das senhoras e senhores com idade acima de oitenta anos e que participam ativamente da história viva da comunidade chama atenção de qualquer visitante.

E de uma forma geral, no contexto amazônico, a despeito das influências midiáticas cada vez mais fortes na região, e da pressão do capitalismo na produção e consumo de bens materiais e simbólicos, ainda há certo respeito pela experiência dos mais velhos em relação ao conhecimento com as plantas, a caça, a pesca, o movimento das enchentes/vazantes e das chuvas, e como depositários das histórias

e dos acontecimentos do passado, como os ritos religiosos. Le Goff (1992, p. 476), refletindo sobre o valor da memória destaca: “*A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia*”.

Mas é bom lembrar que o Sairé não era e nem é constituído somente do ritual religioso, é também composto da festa profana. Os comunitários ao reorganizaram o Sairé a partir de 1973 não esqueceram o lado festivo, a diversão e assim buscaram nas experiências do passado as danças, bebidas e comidas para animarem a festa. O lado profano da festa é comum nas festividades religiosas da região, é o momento da descontração, da animação entre os comunitários e convidados. No Sairé as danças antigas ganharam espaço como o Curimbó, mas outras foram criadas, como a dança do lenço. Nesse movimento de rupturas e permanências tradições são recriadas e agregadas ao Sairé dando sentido às experiências e a vida dos moradores de Alter do Chão, como bem destaca Stuart Hall (2005, p. 260) “[...] os elementos da tradição podem ser organizados para se articular a diferentes práticas e posições e adquirir um novo significado e relevância”.

Nesse sentido, o Sairé não podia constituir-se somente do ato religioso, pois o “povo” apreciava as danças que eram comuns nas colônias⁶⁷. A diversão também estava presente nos puxiruns, uma prática comum entre os ribeirinhos que se reuniam na comunidade para realizarem trabalhos coletivos. Nesse processo de reelaboração, rememoração e reestruturação do Sairé a prática educativa como exercício de ensinar e aprender esteve presente na produção dos saberes que perpassam todo o ritual da festa: os saberes da ladainha, da procissão, da confecção das barracas e do barracão com o uso da palha. Os saberes da produção do *tarubá*, da música e das danças. Os saberes da organização dos mastros e também das danças como a do curimbó.

Assim, a festa que fora inventada pelos missionários jesuítas desde os primeiros tempos da colonização na Amazônica e que ganhou terreno em vários lugares da região, permanece hoje na vila de Alter do Chão como herança de um passado distante, com características iniciais, mas com profundas mudanças no

⁶⁷ As colônias referem-se aos lugarejos mais afastados principalmente em relação às margens dos rios onde normalmente o povoado é maior. Uma ideia herdada da referência entre a colônia e a metrópole. Nota ao autor.

contexto atual, isso se deve em grande parte, devido às transformações que ocorreram na sociedade como um todo e de forma muito particular no seio da Igreja Católica, que ao longo de sua história tem passado por diversos momentos de reformulação e que nem sempre acompanha as mudanças que ocorrem na vida sociocultural das populações, em diferentes partes do mundo. O que permite às pessoas a busca de outras formas de se relacionarem com o divino como a festa do Sairé, por exemplo, ou a busca de outras denominações religiosas como as igrejas evangélicas e pentecostais que nos últimos anos ganharam espaços consideráveis no contexto da Amazônia.

Cabe o registro neste trabalho que a reorganização do Sairé não esteve desconectada de outros acontecimentos mais amplos na sociedade brasileira. A década de 1970 foi marcada pela conquista do tricampeonato da Seleção Brasileira, bem como pelo *boom* econômico que marcou a política dos governos militares com o lema *Pra frente Brasil*, e o projeto de integração nacional que almejava ligar a Amazônia aos grandes centros econômicos do país como o sul e o sudeste, tendo como ponto principal a construção da Rodovia Transamazônica. Bem como os movimentos culturais que mesmo com a repressão lutavam para retomar os movimentos de cultura popular sufocados pelo Golpe Militar de 1964. Nesse contexto, a vila de Alter do Chão também começava a sentir os reflexos dessa modernidade tardia, como bem registrou o Jornal de Santarém de 15 de janeiro de 1972, em sua página de número 04:

Encontra-se em Santarém desde ontem o preclaro [governador do Estado] Fernando José Leão Guilhon, que acompanhado de seus auxiliares imediatos, inspeciona obras, presidem inaugurações e toma outras providências ligadas aos órgãos de sua administração, instalados em nosso município.

Na tarde de ontem S. Exa. em companhia do Dr. Everaldo Martins, prefeito do município [...] a comitiva governamental seguirá com destino à vila de Alter do Chão, onde assistirá à inauguração do novo sistema de iluminação da vila turística⁶⁸.

Além da energia elétrica a vila também recebia o trabalho de melhoria no cais de arrimo, bem como as observações por parte da Embratur (Empresa Brasileira de Turismo) que analisava o potencial turístico do lugar, como também registrara o jornal de Santarém de 24 de março de 1973, em sua página nº 01.

⁶⁸ Ver FIGUEIRA, Cláudia Laurido e BLANCO, Daniela Rebelo. Textos e Debates. Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima. Editora UFRR, 2006.

Domingo último esteve em Santarém o Sr. Silva Maia, diretor da Embratur, o qual se fazia acompanhar de sua esposa, dois diretores do Banco Internacional do Desenvolvimento, e de um técnico do Projeto Tapajós. A visita dessas ilustres personalidades a Santarém prendeu-se ao fato de observarem os aspectos turísticos da cidade e regiões vizinhas, a fim de orientarem as atividades da Empresa Brasileira de Turismo, que pretende desenvolver o turismo em nossa cidade.

Os visitantes [...] dirigiram-se à vila de Alter do Chão, acompanhados do Prefeito Everaldo Martins e da Primeira Dama do Município Sra. Selma Martins. Segundo as próprias palavras do Sr. Silva Maia, diretor da Embratur, ele vai fazer o possível para nos próximos dias trazer a Alter do Chão o próprio presidente da empresa, a fim de que ele pessoalmente possa observar as belezas e o potencial turístico da vila⁶⁹.

Cabe também lembrar que as análises da pedagogia dos jesuítas e a invenção do Sairé não ocorreram por saltos na história, isto é, do século XVII e XVIII, direto para o final do século XX e início do XXI, sem considerar o percurso histórico vivido por essa manifestação cultural e religiosa no século XIX e início do século XX. Ao contrário, houve atenção aos registros de estudiosos e naturalistas como do inglês Henry Walter Bates em *Um naturalista no rio Amazonas*, e do brasileiro João Barbosa Rodrigues, em seu *Poranduba Amazonense*, ocorridos na segunda metade do século XIX. É bom registrar também, que o processo histórico é dinâmico, e por conta disso, as mudanças são inevitáveis, mas existem traços na cultura que permanecem e são passados de geração a geração.

4.5. A festa do Sairé como prática religiosa e cultural

Aqui haverá uma atenção bem mais específica sobre a prática do Sairé na vila de Alter do Chão, como produto da pedagogia dos jesuítas no processo de construção sociocultural da região, a partir da conquista e colonização e principalmente da atuação dos missionários religiosos, em especial aqueles da Companhia de Jesus, que para cá vieram com a intenção de converter os indígenas ao cristianismo e introduzi-los aos modos e costumes da sociedade civilizada, como aqueles da Europa dos séculos XVII e XVIII.

Neste tópico a atenção foi dada ao momento atual da festa do Sairé e principalmente aos primeiros diálogos estabelecidos com os sujeitos moradores da vila de Alter do Chão, ou como bem definiu dona Lusia Lobato dos Santos

⁶⁹ Idem.

“*comunitários*”, pois é assim que se identifica e se posiciona para demarcar sua participação nos eventos culturais e religiosos realizados na vila. Como já identificado em seu perfil, dona Lusia não é católica, no entanto, não se nega a participar dos eventos religiosos e culturais realizados em Alter do Chão, e por essa sua dedicação quando perguntada na entrevista se já havia ouvido falar sobre o jesuíta João Felipe Bettendorff, enfaticamente respondeu:

Inclusive eu fui homenageada com a medalha dele, lá, lá na Câmara Municipal. Eu fui escolhida e aí então eu era a única mulher (num tom baixo diz: burra), que estava lá dentro porque o resto (dando entender que os outros eram de um nível social mais elevado), nós éramos seis. Eram cinco. Seis comigo. Aí então eu fui lá, mas eu lhe garanto que a minha história foi muito bonita, e muitos que estavam lá conheciam a minha história de dentro da comunidade lidando sempre com os comunitários, então isso me levantou. Então foi por isso que eles me chamaram e que eu merecia uma medalha. E eu tenho a medalha do Bettendorff que fui homenageada na Câmara e o Selo da Prefeitura (Lusia Lobato, 81 anos).

O sentido da coletividade, do trabalho comunitário realizado em puxirum é o que ainda mantém firme a prática do Sairé entre os moradores da vila de Alter do Chão, mesmo diante das mudanças e transformações ocorridas no campo social, político, econômico e religioso, principalmente em decorrência da supremacia do sistema capitalista que se baseia no princípio da individualidade e da competitividade, estimulando o lucro e a mercantilização dos produtos culturais, tanto materiais quanto simbólicos.

Esse sentimento comum é sem dúvida nenhuma herdado dos antepassados que habitavam a região antes da chegada dos europeus no século XVII. Os rituais indígenas eram realizados de forma comum, ou melhor, a vida dos povos indígenas era dimensionada a partir da coletividade a começar pela organização habitacional, pela coleta e distribuição dos alimentos, pela produção do que necessitavam, enfim. Assim ainda, os moradores da vila de Alter do Chão, embora nem todos, realizam a preparação da festa do Sairé que começa pela busca dos mastros, em um lago próximo a vila.



Foto 15 - A busca do mastro das mulheres.
Fonte: Kalilo Lisboa Jornal *online* Notapajós – 14/09/2013.

A busca dos mastros é o momento que antecede a grande festa na vila. No ritual, os moradores entram na mata e retiram dois troncos de árvores nativas das espécies murrão e murta. Na ocasião, surgem personagens como a juíza, os mordomos, grupo musical, comunitários, visitantes e a saraipora. Esta última tem a responsabilidade de conduzir o símbolo religioso do Sairé, que representa a Santíssima Trindade. Está presente também neste momento o *tarubá*.



Foto 16 - No ritual, comunitários retiram e carregam troncos de árvores nativas que são acompanhados de canoas enfeitadas.
Fonte: Kalilo Lisboa – Jornal *online* Notapajós – 14/09/2013.

Esse movimento da busca dos mastros além de anteceder marca de fato o início da festa do Sairé, o que ocorre cinco dias antes das festividades e fica na espera para o dia em que serão levantados na praça onde ocorre o ritual. Essa preparação inicial é marcada pelos ensaios das ladainhas, das folias, da preparação das bebidas, das fantasias e do próprio símbolo do Sairé que é o semicírculo enfeitado de fitas (hoje não tem mais os espelhos), e que é carregado pela saraipora.



Foto 17 - A Saraipora conduzindo o símbolo religioso do Sairé.
Fonte: Kalilo Lisboa – *Jornal online* Notapajós – 14/09/2013.

Para Nogueira (2008, p. 147), referindo-se aos informantes de Nunes Pereira (1979, p. 71), destaca que:

O semicírculo entrava na igreja carregado pela “mulher ou pelas mulheres do Sairé”, que eram seguidas pelas demais personagens, à exceção das que seguravam a bandeira da procissão do lado de fora. Após a cerimônia, a procissão retornava ao barracão do Sairé, acompanhada por pescadores, seringueiros e agricultores das costas do Tapajós, que se refestelavam em comida e bebida abundantes. O etnólogo informa que a sede da Igreja Nossa Senhora da Saúde foi construída em 1886 e reconstruída em 1947, quatro anos antes da sua visita à vila, em 1951.

Em 2013 a festa do Sairé teve início numa quinta feira (19/09/2013) e término no domingo (22/09/2013). Iniciou às cinco horas da manhã com alvorada (queima de fogos), as sete houve a Benção do Sairé, feita pelo padre da igreja local; às oito horas a busca do mastro em uma praia na frente da vila (Praça da Gurita) para a Praça do Sairé. A festa contou com uma abertura oficial e assim, às nove horas

aconteceu o hasteamento do pavilhão nacional seguido do pronunciamento das autoridades, dentre elas, o prefeito de Santarém. Na sequência foi feito o levantamento dos mastros (um dos homens e outro das mulheres), seguido do corte da fita oficial do barracão e do oferecimento de um café regional aos membros da festa.

Após o café iniciou a visita às barracas do Sairé seguida de um show de um grupo local (Grupo Espanta Cão). Após esse primeiro momento foi servido o almoço para os (as) mordomos (as), nove homens e nove mulheres, e convidados. Às dezoito horas teve início o rito religioso. Na sequência, show regional (cantores regionais, em 2013, Gonzaga Blantez e Cristina Caetano), às vinte e uma horas as danças tradicionais no espaço onde acontecem as apresentações dos botos: Grupo Espanta Cão, seguido do ritual de abertura com danças indígenas, e grupo Brincando de Sairé. Como danças da maior idade (Curimbó, Lundu, Desfeiteira e Roceiro), estas são as folias do Sairé. Para encerrar Carimbó Beira do Rio, Dança Cucurunã (um ritual indígena) e Cheiro do Sairé. A partir da meia noite show local com a Banda Cintura Fina até às três da manhã. Esta foi a programação somente da primeira noite da festa do Sairé do ano de 2013.



Foto 18 - Grupo Espanta Cão se apresentando no palco dos botos.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Set/2013.

Na foto acima, o Grupo Espanta Cão se apresentando no palco do sairódromo⁷⁰, após acompanhar a procissão do Sairé, as ladainhas e a apresentação das folias no barracão de palha. Aqui é clara a relação já existente entre os membros da festa do Sairé no barracão com os espetáculos do festival dos botos. São dois espaços distintos: o primeiro tem como base o barracão e as barraquinhas de palha onde ocorrem as ladainhas, as folias aos santos, o ritual do “beija fita” e outras atividades que se mantêm como herança do Sairé, de cunho mais religioso. No sairódromo, acontecem os espetáculos profanos de grande magnitude. Em 2013 além das bandas que se apresentaram o festival contou com a presença da cantora baiana Ivete Sangalo.

Falando das mudanças ocorridas na festa do Sairé, Nogueira (2008, p. 163) observa que se de fato o Sairé for colocado na dança dos botos e os botos na dança do Sairé, tornando-os um único produto turístico poderá acontecer como ocorrera com o carnaval carioca e o Boi-bumbá de Parintins, e afirma: “*Se a mixagem funcionar, o antigo Sairé terá o mesmo destino do antigo carnaval carioca, do antigo Boi-Bumbá de Parintins ou da antiga Ciranda de Manacapuru*”. Segundo o autor, se realmente isso acontecer, o Sairé e a dança dos botos serão vistos como mais um quadro no conjunto das encenações do festival, um lugar na memória dos velhos e nos registros literários e de imagens.

Nessa afirmativa, diz o autor, não há lamentação de perda, mas há a constatação de que festas comunitárias, quando em contato com o mercado capitalista, tendem a se adaptar rapidamente aos mecanismos da mercantilização. Nogueira destaca que ainda que se reconheça que as culturas caminhem na velocidade das transformações sociais, que se aceleram nos rincões da Amazônia com o ronco dos motores de linha mais potentes, dos aviões que sobrevoam as florestas, dos carros que cruzam as estradas e dos meios eletrônicos de comunicação que se imediatizam, haverá sempre alguém para sentir saudade do passado. Existirá sempre um velho da lucidez do seu Argentino Sardinha para questionar: “*Cadê os espelhos do Sairé? Tiraram os espelhos do Sairé, o símbolo da luz. O Sairé não tem mais luz*”. (NOGUEIRA, 2008, p. 163).

⁷⁰ O sairódromo, é um espaço organizado com apoio do governo do Estado do Pará e da Prefeitura Municipal de Santarém. É onde ocorrem as apresentações dos botos “Cor de Rosa” e “Tucuxi” e demais espetáculos que visam abrilhantar o festival que é chamado de Sairé, mas que ainda mantém uma resistência por parte dos organizadores mais antigos da festa e que fazem questão de dizer que a festa dos botos não é festa do Sairé.

Rodrigues (2009) ao analisar o Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará no imaginário social da Amazônia, buscou em Castoriadis (1982) a compreensão do imaginário no mundo moderno. Para o filósofo o imaginário no mundo moderno tem na autonomização da técnica o seu grande suporte. E assim, de modo amplo, consolida as “*verdades essenciais*” do imaginário da economia capitalista, e como em qualquer sociedade capitalista, os eventos sagrados e profanos também se encontram submetidos à mesma lógica que caracteriza o modo de produção hegemônico. E nesse sentido, afirma a autora:

É impossível escapar de seus pilares estruturais. O fetichismo da mercadoria se manifesta claramente quando se analisa a produção de bens para a festa, a incrível renovação e diversidade da oferta, desde as representações em cera, de parte do corpo humano, para serem depositadas no carro dos milagres, até qualquer bem de consumo importando de outras áreas do existir social. Adaptações incluindo a iconografia da época possibilitam o consumo de uma enorme diversidade de produtos no período da festividade. Alguns se tornam ícones duradouros como as camisetas, materiais e estruturas e até mesmo o manto que protegia e adornava a imagem, elemento de distinção das elites em sua rica oferta simbólica [...]. (RODRIGUES, 2009, p. 09).

O mercado para esses bens é tão amplo, que permite uma multiplicidade de estratégias de *marketing* de oportunidade para a comercialização, desenvolvendo-se nichos especiais de atuação envolvendo artigos propriamente religiosos ou fornecendo espaço para a mistura do sagrado com o profano (RODRIGUES, 2009, p. 10). No Sairé em Alter do Chão comparando-se com o Círio de Nazaré em Belém, o espaço da produção capitalista é garantido. Não somente da produção simbólica, mas também da produção material que remete ao imaginário nativo: redes, chapéus, materiais de barro, sementes, palha, raízes, penas, e tudo mais que relembre o contexto dos Borari, tudo isso associado aos eventos musicais e de entretenimento que combinam num jogo de estratégias e propagandas com as belas praias, ventos e paisagens da pequena vila de Alter do Chão.

Nesse contexto, e mesmo diante das ameaças a festa do Sairé em Alter do Chão vem sendo mantida com seus símbolos e suas interpretações (alimentada, é claro pela produção capitalista). Burke (2008, p. 10), falando do terreno comum dos historiadores culturais que pode ser descrito como a preocupação com o “*simbólico e suas interpretações*”, os símbolos, conscientes ou não, podem ser encontrados em todos os lugares, da arte à vida cotidiana, mas a abordagem do passado em termos

de simbolismo é apenas uma entre outras, afirma Burke. Este tem sido o papel da História Cultural, onde uma história cultural das calças, por exemplo, é diferente de uma história econômica sobre o mesmo tema, diz o autor. Nesse sentido, é preciso entender a História Cultural das festas populares para se compreender o sentido e o significado da festa do Sairé.

José Ramos Tinhorão (2000, p. 67) ao analisar as festas no Brasil colonial, inicia seu trabalho a partir da carta de Pero Vaz de Caminha, em que o escrivão da frota de Cabral, relata o movimento do primeiro encontro entre portugueses e os nativos da costa brasileira e afirma que com a primeira missa, houve a primeira festa. Na sequência, aborda a folia jesuítica, realizada inicialmente com os meninos órfãos vindos da Europa e os meninos da terra – os curumins. Tudo comedido de acordo com os preceitos religiosos sem nenhuma extravagância. Mas o autor aborda também as festas coloniais que envolviam moradores, mazombos⁷¹, convívios e cantares, e que ocorriam fora do ambiente dos colégios ou casas paroquiais, em que *“a possibilidade da vida ociosa dos que tinham quem trabalhasse em seu lugar só podia levar, é claro, ao preenchimento do tempo ocioso com festas, convívios e cantares”*, ainda que muitas acontecessem à moda europeia.

O autor analisa ainda, as procissões como festa e teatro para o povo e afirma: *“Colocada sempre à margem das festividades públicas de caráter oficial, das quais participava apenas na condição de espectador, seria nas solenidades religiosas [...] que a gente comum figurava como personagem ativa”*. Tinhorão observa que nos primeiros centros urbanos a intromissão de pessoas das camadas abaixo das dos detentores do poder em cerimônias religiosas de caráter coletivo, dentro e fora das igrejas, tornou-se possível pela herança medieval do cristianismo ocidental, que desde cedo adotara a dramatização de episódios da história sagrada com fins de propagação dos princípios do Evangelho, através de exemplos.

Essa passagem da representação ritualística para formas quase declaradas de diversão coletiva se daria por uma espécie de transbordamento das festas litúrgicas do calendário religioso do interior das igrejas para as ruas. *“Esse movimento [...] das festividades, da área limitada do interior dos templos para o céu aberto, iria provocar desde logo um competente deslocamento da diretriz religiosa (baseada na fé e na devoção) para objetivos profanos”*. (Tinhorão, 2000, p. 67).

⁷¹ Mazombo, era o nome dado, no Brasil colônia, aos filhos dos portugueses nascidos no Brasil.

Comparando as análises do autor acerca das festas coloniais com o movimento do Sairé no contexto dos aldeamentos, também não deixava de ser um movimento que extrapolava os limites do religioso baseado na fé e na devoção e ganhava espaço no terreno profano. Depois da missa e da procissão, uma festa para divertir.

A festa do Sairé é certamente um exemplo, de permanência de práticas e saberes herdados pelos comunitários de Alter do Chão dos seus antepassados Borari e das práticas pedagógicas dos jesuítas inventada em um processo de trocas, compartilhamento e até de sobrevivência. A dança e seus rituais, o sentido de coletividade, a relação com a natureza, os tambores, as bebidas e comidas, mesmo diante das ameaças e transformações provocadas pelo mundo globalizado e pela inserção de novos padrões culturais, diverso daqueles cultuados e ritualizados pelos nossos ancestrais.

Os elementos do colonizador e dos missionários religiosos também estão presentes como a Cruz, a procissão, as ladainhas, as promessas e o ritual da religião católica, hábitos e costumes. E é nesse encontro de culturas e de festa que o religioso e o profano se entrecruzam, convivem como princípios fundadores das relações cotidianas e das manifestações culturais que dão sentido e significado aos acontecimentos sociais, políticos e econômicos, não somente de Alter do Chão, mas principalmente das cidades ribeirinhas da Amazônia. Do imaginário das festas religiosas – o círio de Nazaré em Belém – torna-se uma referência para a região.

Dona Maria Olívia, 69 anos, ao falar sobre a presença da procissão nas festividades, não titubeia em afirmar: “*As procissões estão presentes na festa da padroeira Nossa Senhora da Saúde, principalmente no Círio, na festa de São José e na Festa do Coração de Jesus*”, assim como na festa do Sairé. E falando de santos, fala de promessas e diz que estas são sempre presentes e bastante, sendo as mais comuns aquelas pedindo saúde. Lembra um fato ocorrido nas festividades da padroeira de Alter do Chão, Nossa Senhora da Saúde em 2013:

Este ano uma jovem acompanhou a procissão e na chegada à Igreja falou com o padre que tinha uma promessa para pagar que seria subir as escadarias da Igreja e chegar até o altar de joelhos. No meio da missa o padre anunciou e então a jovem começou a pagar sua promessa passando no meio da multidão que acompanhava a missa. Ao final, já no altar a jovem deu seu depoimento dizendo que quando criança tinha muita vontade de escrever mas que sua mão não segurava o lápis. Um dia quando saiu da escola achou no meio da rua uma imagem de Nossa Senhora da Saúde e então ela fez a promessa: se ficasse boa e conseguisse escrever pagaria subindo as escadarias até o altar da padroeira. Todos assistiram e ouviram

comovidos o depoimento. Foi muito lindo! Disse ela (Maria Olívia, 69 anos, Agosto/2013).

É bem verdade que no Sairé não se vê muito essa relação de promessa como acontece com os santos, mas dona Terezinha Lobato fez lembrar que quando estavam reorganizando a festa do Sairé, no momento da reunião entre as mulheres algumas tagarelavam e riam e eis que entra uma senhora de idade e em tom de “ralho”, adverte a todos que o Sairé não era coisa de brincadeira. Era sagrado, merecia respeito.

O jovem Osmar que participa ativamente das manifestações do Sairé, afirma: *“Pra mim o Sairé é um ato religioso que tem todos os seus significados, não é à toa que se levantam os mastros, nem é à toa que se derruba, não é à toa que se reza a ladainha, porque é inclusive na ladainha que a gente pede a presença do Espírito Santo”*. Segundo o jovem este é o momento mais bonito da festa *“olha é a coroa que a gente vê a coroa tão pequena numa imensa festa, dizendo ser, representando, dizendo que nós seres humanos somos tão grandes e que o Espírito Santo é pequeno no meio de nós, mas que toma conta de toda a festa”*. E acrescenta mais ainda, falando da importância e da representação do Espírito Santo na vida dos devotos: *“A festa do Sairé é isso, é o louvor ao Espírito Santo, o respeito, a devoção ao símbolo porque tem muitos devotos do Sairé que dão testemunho de graças alcançadas”*. (OSMAR, 21 anos).

Esse imaginário do sagrado e da recorrência das pessoas às promessas faz lembrar a obra de Benedicto Monteiro *O Carro dos Milagres*, em que o autor relata o pagamento de uma promessa feita pela mãe de um pescador na Ilha do Marajó, com Nossa Senhora do Retiro, e que este deveria pagar em Belém, no dia do Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Assim, de posse de seu barquinho feito de tala de miriti com velas brancas feitas de pedaços de rede o pescador em companhia de seu compadre começa a tomar uns goles de cachaça e perde seu barquinho no meio da multidão e se perde também depois que a cabeça começa a rodar e cai sem dar conta de pagar a promessa. Assim, relata Monteiro (2011), no início de sua obra:

Olhe compadre, nem quero lhe contar a triste sina deste meu barco-a-vela feito de tala de miriti. Eu trouxe ele, mas, foi pra colocar no Carro dos Milagres... Promessa feita e jurada ao pé da imagem de Nossa Senhora do Retiro na noite de lua cheia, três noites depois do medonho temporal. Tive que correr terra – o senhor pensa – pra cumprir dita promessa. E trazer com minhas próprias mãos, esta veleira copiada da finada canoa que o vento

e a água reduziram a fanico na contra costa da Baía do Marajó. Só este criado seu escapou são e salvo por obra e graça de Deus e Nossa Senhora de Nazaré. Já não digo, do forte vento, nem da furiosa chuva, nem da medonha água, que se coliam com a noite e o raio, pra fazer aquele poder de inferno no meio do caminho que a gente tinha que passar. A água não tem cabelo. E a triste noite era tão lisa e desconforme, que a lua, as estrelas, a brisa andavam escondidas nos escuros escaninhos dos horizontes sem fim (MONTEIRO, 2011, p. 3-4).

Diferentemente da ficção, no relato de Alter do Chão a promessa fora cumprida. O que se conclui do depoimento e da obra de Monteiro é que o imaginário amazônico é todo ele recheado com elementos do catolicismo em que as promessas e a fé dedicada aos santos e/ou às alegorias convivem na memória coletiva da população, como fruto da catequese, mas também deixando escapar o lado profano inclusive na procissão quando o compadre acaba porre em decorrência da maldita da cachaça.

A autora Mary Del Priore em *Festas e Utopias no Brasil Colonial* (2000, p. 63-64) destaca na quarta seção do livro “as *Partes do Todo*” em que aborda o imaginário milagroso dentro da festa. Para Del Priore, dentro das festas populares existe uma pluralidade de eventos, e o primeiro desses eventos é a presença do “milagre” nas festas de caráter religioso. Espécie de unção marcando a participação do Divino na diversão popular, o milagre reiterava os objetivos pietistas da festa, magnificava o seu aspecto religioso e dava feição humana às entidades sagradas, que por meio do gesto miraculoso estariam, elas também, participando da festa. E tal como a festa que o emoldurava, o milagre tinha a característica de ser ao mesmo tempo um fenômeno sagrado e profano. No Sairé não é diferente.

No que tange a presença das ladainhas nas festividades religiosas Maria Olívia também não hesita em responder quando perguntada sobre quem participa das ladainhas:

Tem um grupo de senhoras, só senhoras em número mais ou menos de doze senhoras. Não tem homem. Tinha um mais adoeceu e aí decidimos ficar só as senhoras. Não há jovens, sempre são as senhoras, mas quando estamos na igreja as mais novas ficam observando o trabalho das senhoras. Agora que nós estamos com vontade de reunir uns jovens porque a gente está ficando velha e se acabando, senão que vai ficar? Os padres sempre se admiram quando eles chegam pela primeira vez. O padre Hilário ficou encantado com as ladainhas, vai ser nosso Vigário, onde que foram aprender essa ladainha, ele nunca havia visto por aí um grupo que cantasse assim como nós. Eu não sei... Isso faz muitos anos eu era criança e já ouvia cantarem a ladainha. Minha mãe não participava mas eu comecei a participar e estou até hoje (MARIA OLÍVIA, 69 anos).

O poder da oralidade está presente e viva na transmissão dos saberes. Não existe escola (pelo menos até agora), para ensinar a ladainha, os mais novos aprendem ouvindo os mais velhos “*quando estamos ensaiando as ladainhas as mais novas ficam observando o trabalho das mais velhas*”. E posso garantir que não são somente as meninas, os meninos também observam e aprendem a ladainha, pois ao contrário do depoimento de Maria Olívia, encontrei homens no ensaio das ladainhas como o jovem Osmar, 21 anos, que desde os nove anos participa juntamente com as senhoras, e o senhor Vilésio, 81 anos, que mesmo acometido pela doença é firme nos ensaios. É fato que são poucos, as mulheres são a maioria e representadas pelas senhoras com idade como a de dona Maria Olívia, 69 anos e Lusía Lobato 81 anos.

O senhor Vilésio conta que começou a participar da ladainha, ainda novo convidado pelo seu padrinho, que fazia parte do grupo. Na época não deu tanta importância embora participasse das ladainhas acompanhado de seu pai e sua mãe. Hoje depende da mulher e da filha para o levarem aos ensaios e à festa do Sairé, pois como vive em uma cadeira de rodas precisa de um carro para transportá-lo, não se nega ajudar, mas reconhece o sacrifício da família em ajudá-lo. Fala do problema da relação da Igreja Católica com o Sairé, mas afirma que já está havendo uma aproximação porque o padre atual gosta das ladainhas.

Foi deixado de lado porque os padres proibiam [os padres proibiam a presença do Sairé nas festividades dos santos], agora parece que já com essa nova coordenação do Padre José, já tá querendo se aproximar, permitindo que a ladainha vá para a festa. Ele adora muito essa ladainha, em janeiro passado a gente fizemos uma apresentação como era de primeiro (VILÉSIO COSTA, 81 anos).

Seu Vilésio fala com entusiasmo, mas reconhece que as pessoas que participam são as mais velhas porque os jovens não querem nada e fala também, da saída de alguns membros da ladainha para viverem em outra religião (a evangélica).

As pessoas que participam são antigas porque os jovens não quiseram nada, até um que é meu cunhado que era o frenteiro dessa... da ladainha, veio os pastores, pegaram, conversaram a cabeça dele, fizeram ele jogar no fogo as ladainhas que ele tinha e um bocado de coisas mandaram ele jogar no fogo que aquilo não valia nada. Conversaram bem a cabeça dele e ele abandonou. Tá ele, a filha que estava iniciando, ela cantava bem a ladainha, a mulher dele também e aí acabou que eles se separaram e estão fora da ladainha (VILÉSIO, 81 anos).

O comunitário lembra também da trajetória das ladainhas em Alter do Chão desde quando ainda era criança, e lembra que antes as ladainhas eram demoradas porque se cantava desde a introdução até o final. É bom lembrar que antes da popularização da televisão e da energia elétrica na região, as opções de cerimônias e/ou divertimentos eram limitadas, então as pessoas ficavam mais tempo dedicando-se a uma atividade por não terem outras paralelas como as novelas, por exemplo, hoje.

Não lembro a era do ano meu padrinho me chamou um dia. Era o Manuel Duarte Sardinha. Eu era o afilhado dele e ele me chamou. Sempre, sempre quando eles iam rezar papai levava nós com a minha mãe, levava para assistir a ladainha, porque ela era muito demorada quando ela era cantada todinha, tinha a introdução e tudo até mesmo o final da ladainha, era mais de uma hora. E aí ele me convidou para participar que ele queria que eu ficasse no lugar dele quando ele se acabasse, ele conversou bem a minha cabeça mais eu não me interessava. Eu lia todas as ladainhas, eu lia com ele papai, mamãe mas nunca me interessei pra gravar na minha cabeça, mas aquilo foi ficando. Uma parte foi morrendo... morrendo as pessoas e foi passando pra outras. Aí ficou o finado Euzébio, e assim foi passando de um pra outro. Depois ficou o finado Café que era meu sogro que ficou tomando frente e tirando as ladainhas e depois o filho dele, o Luís Carlos e aí ele convidou nós eu e a minha mulher, e então estamos lá (VILÉSIO, 81 anos).

Um elemento que é importante ser registrado na realização e na permanência das ladainhas é que não existe um estatuto que obrigue a participação dos membros, as pessoas são convidadas. Vão de livre e espontânea vontade. E há respeito entre todos e compromisso inclusive quanto ao horário e a disponibilidade de espaço (o ensaio que assisti foi na residência do senhor Silvito) que dispôs sua casa para os ensaios da ladainha do ano de 2013. O senhor Silvito é também membro do Sairé.

No que tange à realização do Sairé, principalmente no que diz respeito às mudanças na realização da festa, todos disseram que o ritual do Sairé dos últimos anos não tem sofrido grandes modificações, pois a festa tem início com a retirada dos mastros, depois o levantamento, as cerimônias religiosas como a procissão, as ladainhas e a apresentação das folias (Lundu, quebra-macaxeira, desfeiteira, marambiré, e outras), e ao final, no último dia a derrubada do mastro e a varrição que é o momento que os comunitários comem e bebem – o banquete - festejando coletivamente o final da festa. As modificações que ocorrem diz dona Lusía Lobato (81 anos) são alguns elementos que são colocados e/ou retirados, por exemplo, os

espelhos não fazem mais parte, mas o vestido da saraipora já é mais enfeitado do que antes.

Foram pontos como estes que precisaram ter uma atenção especial durante a realização da pesquisa exatamente para se tentar identificar que elementos da prática do Sairé ainda permanecem e quais são aqueles que foram rompidos e substituídos por outros. Assim, precisei compreender por que os espelhos não fazem mais parte da composição dos enfeites do semicírculo e qual a razão do vestido da saraipora estar mais enfeitado do que antes? Quanto aos espelhos nenhum dos entrevistados soube dizer a razão da retirada destes do Sairé. Quanto aos enfeites do vestido é por conta de novos produtos que chegam ao mercado e que são escolhidos para a confecção da roupa de cada ano. Já faz alguns anos que dona Maria Justa ostenta o título de saraipora e para cada ano um novo vestido, segundo informou dona Terezinha Lobato.

O que foi quase unânime entre os entrevistados foi o sentimento de separação da festa dos botos da festa do Sairé, para Dona Lusía os botos devem fazer sua festa separada e não se promover a custas das festividades do Sairé. O jovem Osmar (21 anos) também é defensor fervoroso da separação, pois para ele se a festa continuar acontecendo ao mesmo tempo a tendência é acabar o Sairé, porque as pessoas mais jovens e os turistas querem ver o grande espetáculo apresentado pela festa dos botos nos espaço do sairódromo, deixando o barracão do Sairé quase sem ninguém.

Já o seu Vilésio (81 anos), não vê problema nenhum nessa questão, para ele a festa dos botos junto com o Sairé anima e tem trazido benefícios para a vila. Acredita que o que precisa é estimular mais as pessoas (moradores da vila) a participar do Sairé, principalmente através da escola no trabalho com a meninada mostrando a importância dessa cultura e da história da vila. Este deveria ser o caminho para resolver a situação e a festa continuar.

O depoimento do seu Vilésio precisa ser bem analisado quando se pensa a questão da permanência dos elementos que normalmente são repassados de forma oral de geração a geração. O que certamente corre o risco de ser comprometida se a escola passasse a assumir atividades que historicamente são ensinadas através do olhar e do fazer na vida e nas práticas cotidianas que perpassam pela cultura e pelos elementos religiosos, e assim, assumem sua continuidade através das danças,

das festas e dos saberes impregnados na vida e nas relações do dia a dia da população da vila.

4.5.1. O ritual do Sairé

Como já mencionada, a festa do Sairé de 2013 teve início com uma celebração feita no barracão da festa pelo Padre José Cortes. Após a celebração mordomos e mordomas (em número de nove cada – composição que não pode compreender durante a pesquisa), vestidos de acordo com a ocasião, receberam suas varinhas enfeitadas e se organizaram em fila para saírem em procissão em busca dos mastros na Praia da Gurita. Seguiram acompanhados do capitão, que na saída do barracão fez o sinal da Cruz e o movimento de ajoelhar-se. Convidou a todos para a procissão. Acompanhado por dois homens (os alferes) – um de cada lado das filas erguendo suas bandeiras – uma branca e outra vermelha com a imagem de uma pomba ao centro – representando, de um lado o Divino Espírito Santo, e de outro, a Santíssima Trindade.



Foto 19 – O padre José Cortes na abertura da festa do Sairé/2013.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Set/2014.

Logo em seguida a saraipora (uma senhora) conduzindo o estandarte (o Sairé), tendo ao lado outras duas senhoras – uma somente acompanhando a saraipora e outra conduzindo a Coroa do Espírito Santo - e mais atrás duas jovens

(em torno de 12 a 13 anos) vestidas do mesmo jeito que a senhora que carrega o estandarte (roupas brancas com fitas coloridas), segurando as fitas do Sairé. O cortejo saiu do barracão e desceu por uma rua em direção à praia onde estavam os mastros. Na praia mordomos e mordomas se organizaram para carregarem seus mastros acompanhados (as) pela população que também colaborou carregando.



Foto 20 – O mastro das mulheres sendo conduzido pelas mordomas.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Set/2013.

Já na rua no movimento de volta e sempre com o comando do capitão que ia a frente organizando os homens e mulheres que carregavam os mastros para que pudessem ir lado a lado sem um estar na frente do outro. Na volta a procissão já contou com a animação do Grupo Espanta Cão que vinha tocando e cantando músicas alegres de cunho religioso. Diferente da descida que todos foram em silêncio, isto é, sem música e sem reza. Seguiram então cantando até o barracão onde em frente já havia dois buracos no chão onde seriam colocados os mastros que primeiramente foram deixados de forma horizontal com as extremidades colocadas sobre uma cadeira. Enquanto os materiais de enfeite dos mastros foram chegando (galhos de murta, frutas como banana, abacate e abacaxi), começava a preparação para o hasteamento das bandeiras pelas autoridades.



Foto 21 - Grupo Espanta Cão acompanhando a procissão do Sairé.
Fonte: Arquivo pessoal pesquisador – Set/2013.

Após o hasteamento houve pronunciamento do Presidente do Sairé e logo em seguida do Prefeito Municipal de Santarém – Alexandre Von. Na sequência começou o ritual do levantamento dos mastros. Os homens com o seu mastro enfeitado de um lado e de outro as mulheres. Cada mastro contém no seu ápice uma bandeira: a do Divino Espírito Santo, vermelha com uma pomba branca ao centro pertencente aos homens, e da Santíssima Trindade, branca com uma pomba vermelha ao centro pertencente às mulheres. No mesmo sentido em que são colocadas na procissão – homens, bandeira vermelha, mulheres bandeira branca. E no ano de 2013 uma garrafa de cachaça foi colocada em cada um dos mastros como prêmio para quem conseguisse subir no mastro na segunda-feira (final da festa).



Foto 22 - Mastro das mulheres – Levantamento.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Set/2013.

Depois do levantamento dos mastros houve o corte da fita na entrada do barracão simbolizando o início oficial da festa do Sairé, e em seguida o Grupo Espanta Cão juntamente com o capitão, mordomos e saraipora saíram cantando e fazendo a benção dos mastros passando em volta (duas voltas) iniciando pelo mastro dos homens e depois pelo das mulheres, voltaram para o barracão cantando suas folias e encerrando as atividades religiosas do início da festa do Sairé pela parte da manhã.

As roupas: O vestido da saraipora e mais de uma senhora que a acompanha e das duas jovens, eram brancos com fitas coloridas a partir da cintura. A roupa do Capitão era branca com quepe de marinheiro e espada na mão. Sapatos brancos. O juiz e a juíza também estavam de roupa branca. Os mordomos calça branca e camisa mangas curtas, verde. As mordomas saias brancas e camisas vermelhas, também mangas curtas. A troneira também estava de roupa branca. Os membros do Grupo Espanta Cão estavam de calça azul, camisa branca de mangas compridas e jaleco azul, alguns de chapéus. Tocavam instrumentos e cantava músicas religiosas. Os instrumentos eram: um bumbo, reco-reco (Rec), xeque-xeque (Xec) e violino. O que pôde observar em fotos anteriores é que as roupas dos mordomos e mordomas bem como dos componentes do grupo musical mudam a cada ano tanto na forma quanto na cor.

O movimento da noite teve início com a preparação para a ladainha e da mesma forma que foi feito pela manhã, as varinhas foram distribuídas aos mordomos e mordomas que se organizaram em fila. A distribuição das varinhas foi feita pela troneira. Em seguida o capitão novamente convidou a todos para fazerem a benção dos mastros. Na saída do barracão, bem na altura da porta fez o sinal da Cruz e o movimento para ajoelhar-se e em seguida caminharam para fazerem o movimento da benção passando duas vezes em volta de cada mastro. Na volta para o barracão começou a ladainha realizado pelo grupo de senhoras que cantam acompanhadas por alguns mordomos e até pelo Padre José Cortes.



Foto 23 - O grupo da ladainha e das folias do Sairé.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Set/2013.

Terminada a ladainha novamente todos se organizaram para sair e fazer novamente a benção dos mastros. De volta começou o ritual de beijar as fitas da Coroa do Divino Espírito Santo. Neste momento houve toda uma hierarquia: Primeiro, a troneira beijou as fitas, em seguida, tomou em suas mãos a Coroa dos braços da juíza e sentou em seu lugar para que esta também beijasse as fitas. Devolveu em seguida a Coroa para a juíza e na sequência o juiz beija a fita, depois a saraipora e as jovens que a acompanham. Em seguida dirige-se para a fila das mordomas e tomando da primeira a varinha enfeitada lhe autoriza que vá beijar as fitas, e assim, vai até a última mordoma. Depois passa para a fila dos homens e repete o mesmo gesto. Terminado algumas senhoras da ladainha e algumas

peças do povo beijaram as fitas e assim terminou o ritual do Sairé do primeiro dia da festa. Este ritual é acompanhado de muito canto (folias) pelos componentes do Grupo Espanta Cão.



Foto 24 - O Grupo Espanta Cão cantando no ritual do “beija fita”.
Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador – Set/2013.

Durante o ritual do Sairé ficou muito claro para quem estava observando com um olhar de fora o sentido do Sairé para os integrantes da festa e também para os moradores do lugar. Nas entrevistas cada um respondeu a seu modo, mas na festa era perceptível a entrega, a devoção, a fé como sentimentos que se exteriorizam no momento da celebração festiva. Cada momento parecia um momento único para os integrantes. Nas ladainhas, na procissão, no levantamento dos mastros, no ritual de beijar a fita, enfim. Todos os momentos são especiais para os integrantes do Sairé. Embora alguns digam que o principal momento é o das ladainhas, para outros o levantamento dos mastros, e há ainda que diga que a derrubada é o momento da celebração, do banquete, da festa, como afirmou o jovem Osmar: “O *principal momento no meu entender é derrubada dos mastros, quando os comunitários participam da festa, no momento da varrição*”.

Em relação ao que não gostariam que mudasse no Sairé a maioria, como já referido acima, não concordam com o festival dos botos durante a festa do Sairé. Pois, entendem que isso descaracteriza a tradição, principalmente no lado religioso.

Essa é uma mudança na secular manifestação cultural que principalmente os mais velhos, com alguma exceção, não aprovam.

4.6. *A educação e os saberes presentes na festa do Sairé*

Falar de conhecimentos construídos e/ou produzidos fora do contexto escolar ou do âmbito da ciência em tempos de modernidade, até bem recentemente era falar de conhecimentos não reconhecidos por estudiosos e centros de pesquisa que os tratavam como não educativos. Atualmente, mesmo com todos os avanços no campo da educação, é perceptível ainda, a desconfiança e indiferença por parte de pesquisadores e áreas de conhecimentos em relação aos saberes e processos educativos construídos em espaços fora do âmbito da educação formalmente instituída, conhecidos como conhecimentos do senso comum ou práticas do cotidiano e/ou populares, tais como os que ocorrem e perpassam o ritual do Sairé na vila de Alter do Chão.

Mesmo assim, as pesquisas voltadas para as áreas das ciências humanas e sociais têm direcionado um olhar para os diversos espaços educativos existentes na sociedade, é um pouco o que fazem os pesquisadores do NEP/UEPA, por exemplo, buscando cartografar e conhecer a existência de saberes e processos educativos nos espaços de vivência coletiva como: religião, trabalho, lazer e outros, no contexto da Amazônia ribeirinha. A proposta do núcleo é despertar a nossa atenção para a valorização dos conhecimentos produzidos e vivenciados pelo senso comum, sem a necessária comprovação da Ciência. Proposta que encontra embasamento teórico em pesquisadores como Boaventura de Sousa Santos quando propõe a existência do conhecimento prudente para uma vida decente, isto é, a aproximação do conhecimento científico ao conhecimento do senso comum.

Nessa perspectiva, que também é compreendida por estudiosos brasileiros como Carlos Rodrigues Brandão, por exemplo, para quem o importante é reconhecer a existência do saber fazer humano, e a relação deste saber fazer com os sujeitos como nos orienta em seus trabalhos o estudioso Bernard Charlot. E é nessa compreensão de produção de saberes, de educação não formal, de saber fazer e de saber dizer, que o objeto desta pesquisa se assenta, qual seja: a festa do Sairé, entendendo que desde o contexto dos aldeamentos, e depois nos espaços

oriundos desse processo, o ritual que congrega fenômenos do sagrado e do profano, além de divertir, também educa, pois o saber fazer está inerente às práticas desse ritual, e mais que isso: são transmitidos de geração a geração pela oralidade no exercício da aprendizagem com o outro no processo da própria experiência da vida.

Dialogando com Brandão (2007b, p. 17-18), este destaca que os processos de formação de ensino ocorrem em todos os espaços e que o importante é a troca de conhecimentos entre as pessoas, pois *“tudo o que se sabe aos poucos se adquire por viver muitas e diferentes situações de troca entre as pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo-e-a-consciência”*. Dessa maneira, ocorrendo o contato entre as pessoas, o saber pode fluir *“pelos ares de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende”*. E é nesse processo que se desenvolvem os saberes no ritual do Sairé. O componente da festa, senhor Vilésio, afirma que foi com os mais velhos que aprendeu a ladainha *“Eu lia todas as ladainhas, eu lia com ele papai, mamãe, mas nunca me interessei pra gravar na minha cabeça, mas aquilo foi ficando”*. No contexto dos aldeamentos, ainda que a despeito das imposições, o aprendizado também ocorria através de trocas entre os missionários e os nativos.

No decorrer das entrevistas com os comunitários e participantes do Sairé em Alter do Chão, quando perguntados sobre o entendimento dos saberes e processos educativos existentes nessa prática cultural e religiosa, alguns como dona Terezinha Lobato, meio descontraída responde: *“O Sairé ensina a beber tarubá”*, [risos]. Na sequência, fala que o Sairé educa e ensina *“tem o respeito entre todos, tem o trabalho coletivo. Tem educação a gente ensina e aprende”*. O processo educativo perpassa por todos os espaços da festa, seja na produção do *tarubá*, na forma de servi-lo; no trabalho com a palha, nos ensaios da ladainha, na produção dos instrumentos musicais, nas danças, na preparação dos alimentos, enfim.

Retomando a fala de dona Terezinha sobre o entendimento de que o Sairé ensina a beber *tarubá*, me fez retomar o trabalho de Albuquerque (2012) ao falar das beberagens como acontecimentos educativos em que enumera alguns desses acontecimentos como estruturantes da vida e das práticas dos índios tupinambás estudados por ela: *beberagens e ciclos de vida*, acontecimento pelo nascimento de um filho e depois por todos os ritos de passagem como a perfuração dos lábios e a afirmação da virilidade, por exemplo. *Beberagens e funerais*, quando da morte de um ente querido; *beberagens e o conselho dos chefes*, durante as deliberações de assuntos importantes, dentre eles, a guerra. *Beberagens e rituais de guerra*;

beberagens e antropofagia, beberagens e pajelança, e por fim, beberagens e mutirões.

Como podemos observar as beberagens estavam presentes em todos os momentos da vida dos nativos, como processo educativo que organizava a vida e as práticas cotidianas desde o nascimento até a morte. E não somente no consumo, mas também no processo de fabricação das bebidas onde os mais novos aprendiam com os mais velhos. Processo que deu trabalho aos religiosos, pois os acontecimentos possibilitavam a coesão social e permitiam a transmissão da memória coletiva, garantindo a manutenção dos valores e dos saberes da coletividade, estruturando os principais eventos do cotidiano.

Em direção a esse entendimento Brandão (2002, p. 116), ampliando sua análise acerca da educação como cultura, ressalta que “*a educação é obra da cultura dos sujeitos, ora cercados daquilo que lhes é peculiar: suas tradições e costumes, aquilo que identifica os sujeitos*”. Dessa afirmação depreende-se que os parâmetros da ciência moderna excluíram de seus aparatos epistemológicos toda e qualquer forma de manifestação e/ou prática oriundas do senso comum, baseados nos conceitos da ciência positivista, que por várias gerações negou os conhecimentos e práticas que ocorriam fora dos espaços formais de educação e de ensino.

Edgar Morin (2011), apresentando *os sete saberes necessários à educação do futuro*, ainda que pense uma educação para os espaços formais, não deixa de pensar *os princípios do conhecimento pertinente*, ou seja, pensar a complexidade, o sujeito como um todo; o local e global, as partes e o todo. Extrapolar os limites da racionalidade científica que por muito tempo enredou o homem e o conhecimento científico. Ampliar e reformar as mentalidades, pensar numa visão holística e intercultural e acreditar numa possibilidade de “*religação dos saberes*”.

Essa religação dos saberes de que trata Morin, dá vida e está presente no Sairé, principalmente após o retorno em 1973, depois de trinta anos proibido pela Igreja Católica. O que precisa para fortalecer essa religação no entendimento de dona Terezinha Lobato é aproximar o Sairé dos ensinamentos da escola. Para ela a escola tem andado distante dos saberes e da educação existentes no Sairé. E olha, diz ela “*não é falta de convite. Temos convidado as professoras com os alunos para os ensaios das ladainhas, mas nada...*”. Nem mesmo o professor Edilberto que

escreve sobre o Sairé e é professor na vila ainda não desenvolveu um projeto para aproximar os saberes do Sairé daqueles existentes na escola.

Outra questão talvez seja um trabalho de pesquisa que realmente dê conta de esclarecer para a escola e principalmente para os comunitários quais são os saberes existentes no Sairé e de que forma eles educam. Acredito que este seria um passo interessante para fazer esta aproximação entre escola e o Sairé, sem, no entanto, descaracterizar a essência desses saberes e dos processos educativos que perpassam e estruturam a manifestação desse ritual. Todos nós sabemos que não é fácil quando se trata de trabalhar uma educação proveniente do cotidiano do povo ou uma educação popular, não sistematizada. Estamos tão presos ao saber organizado que tendemos negar os saberes populares. Queremos tudo pronto!

Costa (2012) observa que neste momento, há uma necessidade emergente de se obter uma nova maneira de repensar a educação, o que segundo, ela, isso requer uma flexibilidade e respeito ao outro, referindo-se ao outro numa perspectiva freireana, destacando que em Paulo Freire (1995, 2002) a relação do eu com o outro, sustentada na tolerância ao outro, onde tolerar, nada mais é do que repensar, no caso do ritual do Sairé, como um propagador de saberes educativos. Entendendo que é uma manifestação permeada de ritos religiosos e de divertimentos profanos que identificam os comunitários da vila de Alter do Chão por estarem firmemente assentados no imaginário sociocultural dos sujeitos pertencentes a essa realidade.

Imaginário que está diretamente relacionado à formação étnica dessa população, que no entendimento de Paes Loureiro (2001) vem sendo constituída desde o período colonial, pelo caboclo ou mestiço que ao mesmo tempo em que extrai do habitat natural o sustento para sua sobrevivência, constrói ao longo da história uma sabedoria popular baseada na natureza. Situação que na compreensão de Costa (2012) foi influenciada pelos colonizadores, especialmente no que tange à doutrina imposta pelo ensinamento religioso de temor a Deus e os preceitos do catolicismo como verdade absoluta.

Como espaço de uma educação informal e de produção de saberes a festa do Sairé que emerge da própria experiência dos sujeitos envolvidos nessa manifestação cultural, me faz acreditar com base em Brandão (2002) que de fato a preservação da cultura de um povo é uma forma de valorização da educação como instrumento de autonomia das pessoas em torno de suas vivências e de suas práticas educativas. E que, diferentemente daquela que se acredita na maioria das

vezes, ser a verdadeira, a produção dos saberes populares ou do senso comum pode ocorrer em infinitos espaços e de diferentes formas.

Brandão (2007a) ainda nos adverte que a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar a religião, pois segundo ele, ela é viva e multiforme, os símbolos e os modos de vida sociais estão em plena luta pela sobrevivência e autonomia, “*em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio do erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos*”. Martinic (1995), citado por Costa (2012), revela que o saber popular é constituído no momento em que os indivíduos sociais conseguem compreender e interpretar atitudes vivenciadas no mundo real com o cotidiano de suas vidas. É nessa direção que compreendo o Sairé não somente como espaço de festa, mas constituído de um processo educativo que lhe caracteriza e dá forma à sua existência, a partir dos sujeitos que dele tomam parte.

Posso afirmar, sem sombra de dúvidas que todos os que participam como componentes dessa festa, aprenderam e aprendem ouvindo, olhando, fazendo, compartilhando, vivendo. É uma educação que ocorre pela prática e na prática. Os saberes da ladainha são repassados dos mais velhos aos mais novos, ainda mais uma ladainha cantada em latim. Os saberes da música também ocorrem da mesma forma, não somente na produção dos instrumentos, mas também no aprendizado das folias e da experiência de viver em grupo. As regras da organização do ritual, que embora não escritas acontecem passo a passo onde cada membro sabe exatamente o que fazer. O respeito aos mais velhos e a todos os componentes, a relação com o Divino demonstrada principalmente no ato de beijar a fita da Coroa do Divino Espírito Santo, o convívio coletivo na construção do barracão, na arrecadação e produção dos alimentos, na busca, organização e derrubada dos mastros, enfim.

A educação e os saberes também estão presentes na organização das danças, das roupas, na procissão, na produção do tarubá, bem como na socialização dos valores cultivados ao longo da história do Sairé. Educação e saberes que estão diretamente vinculados às representações sociais e ao imaginário da vida da população de Alter do Chão, que são transmitidos por meio da cultura local, através das relações cotidianas das pessoas com os membros da festa do Sairé, principalmente os mais velhos que se tornaram referências na vila quando o assunto é Sairé. Pessoas como dona Terezinha Lobato, Lusia Lobato, Silvito Malaquias, dona Maria Justa, atual saraipora, senhor Vilésio, dentre outros, são

constantemente procurados por estudantes do ensino fundamental e médio e também das universidades para falarem sobre o Sairé. E assim ainda se faz o Sairé em Alter do Chão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudos e pesquisas acerca da atuação dos jesuítas no processo de catequização e conversão dos indígenas ao cristianismo, especificamente no contexto da Amazônia ribeirinha, nos ajudam a refletir sobre a formação sociocultural da região e os processos de construção de práticas e saberes que identificam a população amazônica, principalmente no que tange aos aspectos educativos, culturais e religiosos, oriundos da relação intercultural entre índios, colonos e missionários, considerando os processos históricos que colaboraram para as transformações sociais, econômicas, políticas e culturais até os dias atuais.

Nesse sentido, um dos aspectos marcantes do período colonial na Amazônia foi a invenção de estratégias pelos missionários religiosos para seduzir e convencer os nativos a adotarem os preceitos da fé católica e os modos e costumes da sociedade europeia através da catequese, principalmente diante das dificuldades encontradas junto aos indígenas para realizarem o processo de evangelização. A postura adotada na Amazônia pelos religiosos baseava-se em grande parte nas experiências vividas pelos primeiros jesuítas que aportaram no Estado do Brasil, ainda na primeira metade do século XVI, e que iniciaram o processo da catequese adaptando elementos do catolicismo aos rituais indígenas, aproveitando-se das danças e do canto para forjar uma nova concepção cultural.

Essa criação/invenção através dos aspectos religiosos e culturais em muito caracteriza o povo brasileiro, no que tange principalmente à formação dos aspectos simbólicos e à construção do imaginário na relação do homem com a natureza tendo como base as crenças e a relação com o Divino. A simbologia que congrega e caracteriza os rituais do catolicismo é marcada pela esperança, pelo milagre, pela promessa e são visivelmente representados nos momentos de festa, e de forma extraordinária na procissão, nos cantos e ladainhas.

Na Amazônia, em particular essa característica que marca o homem na sua relação com o divino, criando um imaginário que permeia a vida e as relações cotidianas, em especial do homem ribeirinho, é ainda mais forte. A exemplo temos a festa da padroeira do povo paraense, Nossa Senhora de Nazaré, que com todos os seus símbolos de fé e de devoção marca a força e o poder da religiosidade que move a esperança e a vida de uma população.

Nesse ambiente de festa e de relação com o Divino, situa-se a festa do Sairé, na vila de Alter do Chão, em que os moradores e comunitários do pequeno vilarejo acreditam no poder do Divino Espírito Santo, representado por uma Coroa e na força simbólica das três pessoas da Santíssima Trindade, historicamente mantidas em um semicírculo denominado de Sairé. A influência cultural e religiosa dos símbolos do Sairé mantém a organização social e estimulam a produção e a transmissão dos saberes dessa manifestação como forma de garantir a identidade cultural para outras gerações.

Essa preocupação em manter essa tradição que identifica e demarca um espaço e um povo com características peculiares no contexto da Amazônia ribeirinha, ainda que a despeito das interferências da globalização, me deu a certeza que o estudo da festa do Sairé foi importante para uma análise dos saberes e dos processos culturais e educacionais que não somente perpassam, mas que principalmente estruturam essa manifestação religiosa e cultural, entendida como um ritual que envolve representações vivas da tradição oral de uma sociedade, e mais que isso, a manutenção de traços culturais forjados no contexto dos aldeamentos dos séculos XVII e XVIII, e ainda presentes como danças, comidas, bebidas, a relação religiosa e o apego do homem com o imaginário popular e a realidade na qual está inserido, marcado pelo fluxo das águas e das representações simbólicas com o meio natural, com os mitos e as crenças que o rodeiam.

Dessa forma, pesquisar sobre os saberes e as práticas educativas que são produzidas e desenvolvidas na festa do Sairé é trazer para o debate os conhecimentos adquiridos e transmitidos de geração a geração, e compreender que o poder estruturante advindo dessa produção, fruto das relações de convivência, em que experiências são compartilhadas entre os sujeitos envolvidos, se configura como um processo contínuo de criação e recriação de saberes que necessita melhor ser observado, analisado e compreendido e posteriormente ser legitimado no contexto sociocultural e educacional pelos critérios adotados pelo conhecimento científico, que até então só tem valorizado aquilo que se apresenta de acordo com os rigores da ciência, deixando de lado experiências e práticas vividas cotidianamente por homens e mulheres, em várias partes do mundo, e em especial na Amazônia com todas as suas características.

Como processo eminentemente educativo, a festa do Sairé se caracteriza pelo seu processo de aprendizagem que ocorre por meio da observação, da

repetição e do fazer e que é transmitida pela oralidade. A prática daqueles que tomam parte como integrantes da festa (mordomos e moradomas, juízes, capitão, músicos, rezadores, troneira, alferes...), é marcada pelo respeito, pelo compromisso, pela relação direta com o divino e pela responsabilidade de aprender e manter os saberes do Sairé como uma prática viva. Nessa perspectiva, a educação que permeia o Sairé ensina a todos como aprender e transmitir os saberes da música, os saberes da ladainha e das folias, as regras de comportamento no espaço e fora do espaço da festa, os saberes da fé e da religiosidade, além, é claro, da socialização dos valores cultivados ao longo da história do Sairé.

Nesse sentido, a educação e os saberes do Sairé estão diretamente vinculados às representações socioculturais e ao imaginário da população da vila de Alter do Chão, adquiridos por meio da cultura do lugar, pelas relações interpessoais que ocorrem no cotidiano das pessoas com os membros da festa que vivem e evidenciam suas experiências de vida em seu contexto histórico-cultural, tanto no aspecto religioso quanto profano da festividade.

É nessa configuração histórica, sociocultural e religiosa que se encontram e se identificam os foliões do Sairé, principalmente na parte religiosa quando acreditam no poder do Divino Espírito Santo, como mediador das relações e dos acontecimentos diários da vida. Essa relação é muito perceptível durante a festa, e nos diferentes momentos de seus rituais: na procissão dos mastros, na colocação dos frutos e no seu levantamento. A condução das bandeiras pelos alferes, no canto das ladainhas e das folias, enfim, em vários momentos em que os componentes da festa exteriorizam os seus sentimentos religiosos e a relação com o aspecto espiritual da vida.

Mas, além da parte religiosa existe também o lado profano marcado pelos saberes e por processos educativos que o caracterizam. E nesse aspecto entram as danças, as bebidas e comidas. O tarubá ainda é mantido como uma herança dos indígenas e sua preparação e até mesmo o consumo demandam um aprendizado que perpassa pela educação. A dança do curimbó procura manter os movimentos das danças dos antigos Borari, e assim, os saberes do Sairé podem trazer para as pessoas que tomam parte dele, ou não, uma oportunidade de compreensão de como se desenvolvem e se perpetuam esses saberes, bem como compreender e respeitar o imaginário dos foliões dessa manifestação cultural, educativa e religiosa.

Compreender ainda, que uma nova cultura ou um novo homem não são criados somente por imposição de valores ou por meio de critérios científicos, mas por meio de processos coletivos, mediados por situações do cotidiano, por suas vicissitudes e possibilidades, em que um aprende com o outro, num processo de circulação de culturas e de saberes, experiência que possibilita aos sujeitos sociais educarem-se por meio de suas práticas cotidianas consolidando, dessa forma, o aporte da educação popular ou do conhecimento do senso comum. E nessa perspectiva, o imaginário, as representações, o simbolismo e a cultural local, como a do ribeirinho amazônico, têm papel fundamental para a formação de uma sociedade mais digna, que possa ser respeitada e culturalmente identificada.

Por fim, o presente trabalho procurou considerar a educação como um processo eminentemente cultural obtido por meio de conhecimentos da vida produzido e transmitido pela oralidade. A tradição missionária jesuítica serviu como parâmetro para a compreensão e elucidação do processo dito civilizatório da população nativa, e este trabalho intenta demonstrar como a mistura ou trocas culturais foram capazes de proporcionar a elaboração de uma tradição cultural e avaliar sua resiliência temporal, utilizando como exemplo a festa do Sairé, através de seus ritos religiosos e também através de sua dimensão profana, em que os conhecimentos têm sido transmitidos, ao longo da história, representando, dessa forma, os saberes que estruturam esse ritual e caracterizam a educação não escolar.

REFERÊNCIAS

A. J. Antonil. **Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas**. São Paulo: EDUSP, 2007.

AGNOLIN, Adone. **O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá**. São Paulo: Humanitas, 2005.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial**. Belém: FCPTN, 2012.

ANCHIETA, José de. In: HUE, Sheila Moura. **Primeiras cartas do Brasil [1551-1555]**. Tradução, introdução e notas Shiela Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006.

ANDRADE, Maria Margarida de. **Introdução à metodologia do trabalho científico: elaboração de trabalhos na graduação**. 5ª. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

ANDRÉ, Marli Eliza Damalzo Afonso de. **Etinografia da Prática Escolar**. 11ª. ed. São Paulo: Papyrus, 1995.

ARENZ, Karl Heinz e SILVA, Francisco Renan Araújo de. “Modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias de Maranhão e Pará”: um regimento proposto pelo padre Antônio Vieira (ca.1653). **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, vol. 4, nº 8, Dezembro de 2012.

ARENZ, Karl Heinz. **A teimosia da pajelança – O sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia**. Santarém- PA, Gráfica Tiagão, 2004.

_____. O Quotidiano nos Aldeamentos Jesuíticos na Amazônia Portuguesa (Séculos XVII e XVIII), **VIII Encontro Regional de História – ANPUH-PA**, Belém-Pa, UFPA, 2012.

_____. **Fazer sair da selva: as missões jesuíticas na Amazônia**. Belém: Estudos Amazônicos, 2012.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos: o Cotidiano da Administração dos Bens Divinos**. São Paulo, EDUSP, 2004.

AZEVEDO, J. L. D. **Os Jesuítas no Grão-Pará**. Suas Missões e Colonização. Belém: SECULT, {1901}, 1999.

AZPILCUETA NAVARRO *et al.* **Cartas Avulsas, 1550-1568 – Cartas jesuíticas II**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988 [Afrânio Peixoto (ed)].

_____. In: HUE, Sheila Moura. **Primeiras cartas do Brasil [1551-1555]**. Tradução, introdução e notas Shiela Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no Rio Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1863] 1979.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. Belém: Fundação Tancredo Neves/SECULT, [1910] 1990.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JR, Amarílio. Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16. **R. bras. Est. Pedag.**, Brasília, v. 81, nº 199, p. 452-463, set/dez.2000.

_____. O estado da arte em história da educação colonial. **Navegando pela história da educação brasileira**, v. 1, p. 01-23, 2010.

BOGDAN, Robert C.; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Tradução Maria João Alvarez e Telmo Mourinho Baptista. Portugal: Porto Editora, 1994.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembrança de velho**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução, André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.) **A questão política da educação popular**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense.

_____. **Em campo aberto**. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. **O trabalho de saber**. Porto Alegre: Sulina, 1999.

_____. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

_____. **O que é educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 2006. – (Coleção primeiros passos).

_____. **Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular**. 3ª. ed. Uberlândia: EDUFU, 2007a.

_____. **O que é Educação?** (Coleção Primeiros Passos – n. 20). São Paulo: Brasiliense, 2007b.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução Sérgio Góes de Paula – 2. Ed. Ver. E ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. Tradução Nilo Odalia. – 2ª ed. – São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

CANDAU, Vera Maria. Direitos Humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**. V. 13, nº 37, jan-abr, 2008.

CANTO, Sidney Augusto (Padre). **Índios no Baixo Amazonas e Tapajós: Histórias e Costumes**. Santarém - PA: Gráfica Tiagão, 2013.

_____. **Santarém: Outras Histórias**. Santarém – PA: Gráfica Tigão, 2013.

CASTAGNA, Paulo. A Música como Instrumento de Catequese no Brasil dos Séculos XVI e XVII. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de e MONTEIRO, John Manuel (Orgs.) **Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação**; São Paulo: EDUSP, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Trad. Guy Reynaud. RJ: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de antropologia**, p. 21-74, 1992.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o ensino na Amazônia colonial. **Revista Em Aberto**, Brasília, v. 21, nº 78, p.77-91, dez.2007.

_____. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das crianças no Brasil**. 7ª. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber: elementos para uma teoria**; trad. Bruno Magne. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

_____. **Da relação com o saber às práticas educativas**. 1ª ed. São Paulo: Cortez, 2013.

CHAUÍ, Marilena, Filosofia Moderna. OLIVEIRA, Armando *et al.* **Primeira Filosofia: aspectos da História da filosofia**. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. Apontamentos iniciais sobre a História da Educação Escolar em Santarém: o período jesuítico. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Tapajós**. Ano I – Número 01, 2013.

COSTA, Ana Cristina Lima da Costa. **A morte e a educação: saberes do ritual de encomendação das almas na Amazônia**. Dissertação de Mestrado em Educação – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012.

CORRÊA, Sérgio Roberto Moraes. Comunidades rurais-ribeirinhas: processos de trabalho e múltiplos saberes. In: OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. (Org.). **Cartografias Ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas**, 2008.

COUTO, Jorge. As Estratégias de Implantação da Companhia de Jesus no Brasil. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de e MONTEIRO, John Manuel (Orgs.). **Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação**; São Paulo: EDUSP, 1997.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DIAS, João Aluizio Piranha. **A pós-modernidade e o conhecimento científico: as ideias de Boaventura de Sousa Santos e Edgar Morin**. Artigo apresentado no VII Seminário do PPGED da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012.

DOS SANTOS, Eugenio. Índios e Missionários no Brasil Quinhentista: do confronto à cooperação. **Revista da Faculdade de Letras**. História, nº 9, 1992, p. 107-118.

DURKHEIM, E. **A Evolução Pedagógica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 59-123.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, {1939} vol. 1: uma história dos costumes. Tradução: Ruy Jungmann; revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. – 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FARIA, Marcos Roberto de. Tópicos em história da educação na América portuguesa: as representações de escola, ensino e aluno nas cartas dos primeiros jesuítas (1549-1583). **Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação**, Campo Grande, MS, v.16, nº 31, p.43-58, jan/jul.2010.

FERREIRA, Edilberto. **O Berço do Çairé**. Santarém: Edição do Autor, 2008.

FIGUEIRA, Cláudia Laurido e BLANCO, Daniela Rebelo. Uma manifestação Cultural em Santarém Pará Sairé: rito, festa e poder – 1996 a 2004. In: Textos e Debates. **Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima**, Editora UFRR, nº 13, Jul/Dez de 2007.

FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Trad. Sandra Netz. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FLUCK, Marlon Ronald. Evangelização no Brasil Colônia (Séculos XVI e XVII): Estudo comparativo de Três Modelos Missionários. **Estudos Teológicos**, v. 31, n. 2, p. 151-170, 2013.

FONSECA, Thaís Nívia de Lima. História da Educação e história cultural. In: VEIGA, Cynthia Greive; FONSECA, Thaís Nívia de Lima (Orgs.). **História e historiografia da educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. pp. 43-75.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Paris, Galimard, 1994.

FRAGOSO, Hugo. A Era Missionária. In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, Vozes, 1992.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

GIL, Antônio Carlos. **Pesquisa em economia**. São Paulo: Atlas, 1991.

_____. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

_____. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GREGOLIN, Maria do Rosário. No diagrama da AD Brasileira: heteropias de Michel de Foucault, In: Pedro Navarro (Org). **O discurso nos domínios da linguagem e da história**. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A colonização do imaginário**. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOONAERT, Eduardo. A Amazônia e a cobiça dos europeus, In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, Vozes, 1992.

IGGERS, Georg. Desafios do século XXI à historiografia. **História da Historiografia**. Ouro preto: Pós-Graduação em História da UFOP, vol. 4, março 2010.

Jornal **O Mariano**, Santarém – Pará, 23 de fevereiro de 1947.

LAKATOS, Eva Maria e MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Atlas, 1991.

_____. **Metodologia do trabalho científico:** procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos. 2001. São Paulo: Atlas, 2001.

_____. **Fundamentos de Metodologia científica**, 7. Ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LE GOFF, Jacques Le. Memória. In: **História e Memória**. 4ª ed. Campinas: UNICAMP, 1992.

LEHFELD, Neide Aparecida de Souza; BARROS, Aidil Jesus da Silveira. **Fundamentos de metodologia científica**. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 2007.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, Vol. 4, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1943.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**. Uma poética do imaginário, Belém: CEJUP, 1995.

_____. **Obras reunidas**. V. 4. São Paulo: Escrituras, 2001.

LÜDCK, Menga & ANDRÉ, Marli, E. D. A.. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. – São Paulo: EPU, 1986. (11ª Reimpressão, 2008).

MAIA, Lígio de Oliveira. Regulamentos das Aldeias: da *Missio* ideal às experiências locais. **Outros Tempos**, vol. 5, nº 6, Dezembro de 2008 – Dossiê Religião e Religiosidade.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia da Fotografia e da Imagem**. São Paulo: Contexto, 2008.

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

MÉLO, Maria Lúcia. **Organização de Normas para elaboração de trabalhos científicos**, UEPA, 2009.

_____. O processo de amostragem na pesquisa científica. In: **Apostila da disciplina Metodologia da Pesquisa**. UEPA, 2007.

MELLO. Márcia Eliane Alves de Souza e. Fé na floresta, In: GARCIA, Bruno (Org.) Dossiê Jesuítas. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Ano 7, nº 81, junho 2012.

MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia reflexiva:** pesquisa qualitativa e cultura. Trad. Maria do Carmo Alves do Bonfim – Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento:** pesquisa qualitativa em saúde. 12 ed. São Paulo: Hucitec, 2010a.

_____. (Org.) DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa Social:** Teoria, método e criatividade. 29 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010b.

MONTERO, Paula. Missionários, Índios e mediação cultural. In: Eadem (org.). **Deus na aldeia**. São Paulo: Globo, 2006.

MONTEIRO, Benedicto. **O Carro dos Milagres**. Belém: Editora Amazônia, 2011.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759, In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, Vozes, 1992.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez, Brasília, DF; UNESCO, 2011.

_____. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

MOTA NETO, João Colares da. **A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas do Tambor de Minas na Amazônia**. Dissertação de Mestrado em Educação – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978.

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

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil – Cartas jesuíticas I**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988 [Afrânio Peixoto (ed.)].

_____. **Primeiras cartas do Brasil [1551-1555]**. In: HUE, Sheila Moura. Tradução, introdução e notas Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de, *et al.* Saberes Culturais: religiosidade e mitologia amazônica. In: OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de e SANTOS, Tânia Maria Lobato (Orgs.) **Cartografias de Saberes: representações sobre a cultura amazônica em práticas de educação popular**. Belém: EDUEPA, 2007.

_____. **Cartografias Ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas cotidianas de alfabetizando amazônidas**. Belém: EDUEPA, 2008.

ORLANDI, Eni P. **Discurso e leitura**. 8ª ed. – São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **A Linguagem e seu funcionamento**. Campinas/SP: Pontes, 1987.

_____. **Análise do Discurso: Princípios e Procedimentos**. Campinas/SP: Pontes, 2009.

PAIVA, José Maria de. Igreja e Educação no Brasil Colonial, In: STEPHANOU, Maria e BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs.). **Histórias e memórias da educação no Brasil**, vol. 1: séculos XVI-XVIII. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso**. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi et al. Campinas/SP: UNICAMP, 2009.

_____. **Análise de Discurso**. Textos selecionados por Eni Puccelli Orlandi – 2. Ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011.

PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____. A união faz a carta, In: GARCIA, Bruno (Org.) Dossiê Jesuítas. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Ano 7, nº 81, junho 2012.

PEIXOTO, Adão José.(Org.). **Interações entre Fenomenologia & Educação**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2003.

PEREIRA, Nunes. **O Sahiré e o marabaixo**: tradições da Amazônia. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1989.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

PONTUAL, Pedro e IRELAND, Timothy (Org.). **Educação Popular na América Latina**. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2009.

QUEIROZ, João de São José. **Visitas pastorais**: memórias (1761-1762 e 17630. Rio de Janeiro: Editora Melso, 1961.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

_____. **Santarém**: seu Desenvolvimento Histórico. 2ª. Ed. Civilização brasileira, 1979.

RICHARDSON, Roberto Jarry e Colaboradores. **Pesquisa Social**: Métodos e Técnicas. 3ª Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Atlas, 2011.

RODRIGUES, Auro de Jesus. **Metodologia científica**: completo e essencial para a vida universitária. São Paulo: AVERCAMP, 2006.

RODRIGUES, Denise de Souza Simões; FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro de Souza Avelino de. Uso do documento em pesquisa sócio-histórica. In:

MARCONDES, Maria Inês; TEIXEIRA, Elizabeth; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. **Metodologias e técnicas de pesquisa em educação**. Belém: EDUEPA, 2010.

_____. et al. Cultura, cultura popular amazônica e a construção imaginária da realidade. In: OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno e SANTOS, Tânia Regina Lobato (Org.). **Cartografias de Saberes**: representações sobre a cultura amazônica em práticas de educação popular. Belém: EDUEPA, 2007.

_____. **O Círio de Nazaré no imaginário social da Amazônia**. Palestra no evento Círio Comunitário – UEPA/CCSE/SOCID/2009.

_____. **Revolução Cabana e construção da identidade amazônica**. Belém: EDUEPA, 2009.

_____. As razões do Estado e seus Fracassos no Período Colonial: Memória da Educação no Pará. **Revista Cocar**. Belém, vol. 5, nº 83 a 93 jul-dez 2011.

RODRIGUES, João Barbosa. **Poranduba Amazonenese** (1890), Typ. de G. Leuzinger & Filhos, In: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, <http://biblio.etnolinguistica.org>.

SANTIAGO, Maria do Socorro de Farias. **Pelos caminhos do Sairé** – um estudo de aproveitamento da cultura popular do teatro. Tese de Doutorado. Escola de Comunicação e Arte (ECA) da Universidade de São Paulo – USP, 1996.

SANTOS, Eulália Maria Aparecida Moraes de. **Das cometas do Nordeste aos Tesouros da Amazônia**: os jesuítas João Daniel e José Monteiro da Rocha no contexto das ciências naturais do século XVIII. Tese de doutorado, História, Departamento de História, Universidade Federal do Paraná, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia científica**. São Paulo: Cortez, 2007.

SOUSA, A.M.A. **Do Sairé ao Çairé**: a trajetória de uma manifestação folclórica. Trabalho de Conclusão de Curso – TCC. Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Santarém, 1997.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Tramas do Cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Belém: ed. ufpa, 2012.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. A escrita jesuítica na História das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (XVII). In: ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES, 2005, Lisboa. **Actas do Congresso Internacional**. Lisboa: CHAM/FCSH-UNL/IICT, 2005. Disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/colóquio/comunicações/celia_tavares.pdf. Acesso em 15/06/2012.

TEIXEIRA, Elizabeth. **As três metodologias**: acadêmica, da ciência e da pesquisa. 7 ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. Elizabeth e OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. Cuidados éticos na pesquisa, In: **Metodologias e Técnicas de Pesquisa em Educação**. Belém: EDUEPA, 2010.

TEIXEIRA, Olga Suely e CORDEIRO, Rubério de Queiroz. Educação Jesuíta: Objetivo, Metodologia e Conteúdo nos Aldeamentos Indígenas no Brasil Colônia. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial, Mneme – **Revista de Humanidades**, UFRN, Caicó (RN), v. 9 nº 24, Set/Out, 2008.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade**. Tradução de Denise Bottmann – 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: “Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial”**. São Paulo, Cia das Letras, 1995.

_____. Os Soldados de Cristo. In: GARCIA, Bruno (Org.). Dossiê Jesuítas **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Ano 7, nº 81, junho/2012.

VERÍSSIMO, José. **Cenas da Vida Amazônica**. Belém: EDUEPA, [1896] 2003.

VIEIRA, Antônio. **Cartas do Brasil (1626-1697): Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará**. São Paulo: Hedra, 2003.

APÊNDICES

APÊNDICE A – ROTEIRO PARA ENTREVISTA

EDUCAÇÃO COLONIAL NA AMAZÔNIA: A pedagogia dos jesuítas e invenção do Sairé

IDENTIFICAÇÃO

1. Nome:
2. Endereço completo (incluindo local de origem ou nascimento):
3. Idade:
4. Sexo:
5. Escolaridade:
6. Trabalho:
7. Religião:
8. Função ou participação no Sairé:

ELEMENTOS DA VIDA RELIGIOSA LEGADOS PELOS JESUÍTAS

9. Como você aprendeu as ladainhas?
10. Quem participa dos ensaios das ladainhas?
11. O que representa a procissão para você?
12. E as promessas?

SOBRE O SAIRÉ

13. Qual o sentido do Sairé para você?
14. Quais são os principais momentos da festa?
15. O Sairé mudou desde que você começou a participar?
16. O que você gostaria que não mudasse?
17. Na sua compreensão de que forma o Sairé educa?
18. Que saberes você acredita que estão presentes no Sairé?
19. Como foi o trabalho de reorganização do Sairé depois de proibido por trinta anos pela Igreja Católica?
20. Como você vê a festa do Sairé disputando espaço com o festival dos botos?

SOBRE OS JESUÍTAS E OS ÍNDIOS BORARI

19. O que você sabe sobre os jesuítas?
20. Você já ouviu falar sobre João Felipe Bettendorff?
21. E sobre os índios Borari o que você sabe?

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Educação Colonial na Amazônia: A pedagogia dos jesuítas e a invenção do Sairé.

O (a) senhor (a) está sendo convidado a participar da pesquisa de mestrado, intitulada **Educação Colonial na Amazônia: A pedagogia dos jesuítas e a invenção do Sairé**, vinculada ao programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA), orientada pela Profa. Dra. Denise de Souza Simões Rodrigues.

Esta pesquisa tem como objetivo geral analisar como se desenvolvem os processos educativos de construção e transmissão de saberes culturais na Amazônia, a partir da atividade dos missionários jesuítas, e mais especificamente, a partir da festa e do ritual do Sairé. Esclarecemos que sua participação é muito importante para o desenvolvimento da pesquisa, e que a mesma será por meio de entrevista, cujo instrumento foi elaborado por nós a respeito do tema pesquisado.

Para registro das respostas, utilizaremos anotação direta e, se o (a) senhor (a) permitir será utilizado um gravador MP4 digital e filmadora da Marca Sony para capturar sua voz e sua imagem por meio de filmagem durante a entrevista a fim de evidenciar aspectos sobre a educação, os saberes da Amazônia paraense, em especial, aqueles da região do Baixo Amazonas e Tapajós, evidenciando os traços religiosos e profanos das manifestações culturais, e neste caso, da festa do Sairé, na Vila de Alter do Chão.

Informamos que todas as despesas da pesquisa serão de responsabilidade do pesquisador responsável, portanto não lhe caberá ônus. E esclarecemos que sua participação será voluntária, portanto não lhe caberá pagamento.

Ressaltamos que o (a) senhor (a) pode retirar o seu consentimento a qualquer momento, sem que isso ocorra em penalidade de qualquer espécie, e lhe devolveremos todo e qualquer material referente à sua pessoa (gravações, filmagens e anotações).

Caso permita haverá divulgação de seu nome na pesquisa, caso contrário, as informações serão mantidas em sigilo e guardadas de acordo com os princípios éticos de preservação do indivíduo, no caso da publicação da pesquisa e meios científicos e de comunicação.

Pesquisador
João Aluizio Piranha Dias
(93) 9137-5286

Orientadora
Denise de Souza Simões Rodrigues
(91)99893505

CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, _____, declaro que li as informações acima sobre a pesquisa, que me sinto perfeitamente esclarecido sobre o conteúdo da mesma. Declaro ainda que, por minha livre vontade, aceito participar da pesquisa e cooperar com a coleta de informações para a mesma, assim como autorizo a captura e o uso de minha imagem e voz.

Alter do Chão, ___/___/___

Assinatura do sujeito da pesquisa

APÊNDICE C – LADAINHAS ENTOADAS DURANTE O RITUAL DO SAIRÉ.

As ladainhas entoadas no Sairé exaltam Nossa Senhora e o Divino Espírito Santo. Aqui está a ladainha em louvor à Nossa Senhora.

LADAINHA DE NOSSA SENHORA

Kyrie, eleison.
Christe, eleison.
Kyrie, eleison.
Christe, audi nos.
Christe, exaudi nos.
Pater de caelis, Deus,
miserere nobis
File, Redemptor mundi, Deus,
Spíritus Sancte, Deus,
Sancta Trinitas, unus Deus,
*Sancta Maria – **ora pro nobis.***
Sancta Dei Genitrix,
Sancta Virgo virginum,
Mater Christi,
Mater Divinae gratiae,
Mater purissima,
Mater castissima,
Mater inviolata,
Mater intemerata,
Mater amabilis,
Mater Admirabilis,
Mater boni consilii,
Mater Creatoris,
Mater Salvatoris,
Virgo prudentissima,
Virgo veneranda,
Virgo praedicanda,
Virgo potens,
Virgo clemens,
Virgo fidelis,
Speculum justitiae,
Sedes sapientiae,
Causa nostrae laetitiae,
Vas spirituale,
Vas honorabile,
Vas insigne devotionis,
Rosa mystica,
Turris Davidica,

Turris eburnea,
Domus aurea,
Foederis arca,
Janua caeli,
Stella matutina,
Salus infirmorum,
Refugium peccatorum,
Consolatrix afflictorum,
Auxilium Christianorum,
Regína Angelorum,
Regína Patriarcharum,
Regína Prophetarum,
Regína Apostolorum,
Regína Martirum,
Regína Confessorum,
Regína Virginum,
Regína Sanctorum omnium,
Regína Sine labe originali
concepta,
Regína in caelum assumpta,
Regína sacratissimi Rosarii,
Regína pacis,

Agnus Dei, qui tollis peccata
mundi,
parce nobis, Domine.
Agnus Dei, qui tollis peccata
mundi,
exaudi nos, Domine.
Agnus Dei, qui tollis peccata
mundi,
miserere nobis.

Ora pro nobis, sancta Dei
Genetrix.

R. Ut digni efficiamur
promissionibus Cristi.



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado
Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia
Tv. Djalma Dutra s/n – Telegrafo
www.UEPA.com.br