

ARTIGO - DOSSIÊ

NO TEMPO DAS FESTAS: SOCIABILIDADES E CONFLITOS EM CIDADES E FLORESTAS MARAJOARAS

IN THE TIME OF THE PARTIES: SOCIABILITIES AND CONFLICTS IN MARAJOARAS FOREST AND CITIES

AGENOR SARRAF PACHECO*

RESUMO

O artigo analisa o tempo das festas religiosas na Amazônia Marajoara entre as primeiras e as últimas décadas do século XX para acompanhar o fazer-se da cidade e da floresta em contínuas simbioses. Em meio a processos de sociabilidade e conflito, marajoaras e religiosos urdiram complexas vivências e deixaram visualizar com que armas operaram para defender crenças e cosmovisões. Desse modo, mediados por códigos culturais distintos, esses agentes históricos em querelas configuram uma permanente teia de lutas sociais na constituição do mundo urbano e rural marajoara ainda hoje não concluídas.

PALAVRAS-CHAVE: festa; cidade; floresta; sociabilidade; conflito; Amazônia Marajoara.

ABSTRACT

The article analyzes the time of the religious parties in the Marajoara Amazon between the first and last decades of the twentieth century to follow the make of the city and forest in continuous symbioses. Between processes of sociability and conflict, Marajoaras and religious have developed complex experiences that allowed to visualize with which strategies they operated to defend beliefs and worldviews. Thus, mediated by different cultural codes, the historical agents in desires constitute a permanent web of social struggles in the constitution of the urban and rural Marajoara's world still unfinished today.

KEYWORDS: party; city; forest; sociability; conflict; Marajoara Amazon.

Armando o Arraial

Neste artigo¹ acompanharemos o cotidiano de sociabilidades e conflitos² vivenciado por populações urbanas e rurais da Amazônia Marajoara³, no tempo das festas católicas entre as primeiras e últimas décadas do século XX (1930-1990), em inter-relações com padres da Ordem dos Agostinianos Recoletos (OAR) de Madri, Espanha. Na década de 1930, a chegada desses religiosos, representantes oficiais de um catolicismo de expressão romanizadora⁴, fazia parte do projeto de reconquista espiritual da região e cumpria específicos desígnios.

As dificuldades que o arcebispado de Belém tinha em acompanhar o cotidiano da vida religiosa dos habitantes do vasto território paraense; a necessidade de conter o avanço do protestantismo norte-americano, que desde meados do século XIX marcava presença no interior da Amazônia; a urgência em promover uma reforma na política de evangelização para reavivar o elã missionário rompido com a expulsão das ordens religiosas no consulado pombalino; a necessidade de combater as religiões de matriz indígena e africana e disciplinar arraiais e festas religiosas para libertar o povo das trevas da ignorância; assim como reorganizar antigas ordens e promover o nascimento de novas congregações, numa época em que a Europa vivia sob forte onda anticatólica, indicam alguns dos diferentes motivos que levaram os Agostinianos Recoletos, em 14 de abril de 1928, a obterem a elaboração da bula *Romanus Pontifex*, fundando a Prelazia de Marajó com sede em Soure, depois de já terem fundado a Prelazia de Lábrea, em 1926, no Amazonas.

O estudo das festas permite perceber construções de lugares, pertencimentos, hierarquias e variados processos de identificação pessoal

e social, assim como regimes de dominação e transgressão. Na compreensão de Léa Freitas Perez “a religiosidade brasileira, compósita, essencialmente festiva e carnal, é uma das melhores demonstrações do caráter mestiço de nossa sociedade e de sua maneira de operar através de hibridação de códigos e de pessoas”⁵. Pelos meandros das festas populares visualizamos o fazer-se das culturas urbanas em simbiose com culturas rurais. Não por acaso, o nascimento e a expansão de muitos bairros emergem borrados pela presença de santos e festas.

A documentação trabalhada neste artigo, portanto, permite captar a indissociabilidade da cidade e da floresta, quase sempre mediada pelas águas, tradições, expressões e aparatados da modernidade ocidental recriadas no local. Os modos como trabalhadores, devotos, romeiros, promesseiros, leigos, catequistas, bispos, padres, simbolizam a fé expressam específicas posições, valores e cosmovisões em construções.

Em cidades marajoaras de pequeno e médio porte, onde habitam populações de classes sociais distintas, conexões cultura e natureza perdem-se de vista e saturam modos de classificação de seus encontros, trocas e confrontos. Estes agentes da história compõem um tecido étnico-racial de multicores capaz de pintar a vida em movimento semântico de saberes e fazeres festivos orais, aquáticos, terrestres, florestais em terras firmes e ambientes de várzea, conectando-se, diferenciando-se, enfrentando domínios das intervenções de agentes políticos e religiosos, defensores dos sistemáticos e controlados planejamentos urbanos colonialistas.

Tais agentes históricos, defensores da razão urbana, a despeito dos papéis e lugares que assumem na disseminação de padrões e

comportamentos do discurso civilizacional e urbanocêntrico, também se formaram no caudal de saberes compósitos, por isso foram afetados pela dimensão intercultural, deixando ver a cidade e a floresta como lócus por excelência de memórias, mediações e traduções. Entre os muitos momentos em que se pode surpreender tais sociabilidades e conflitos entre a lógica da tradição e a lógica moderna, destacamos *o tempo das festas*.

Assim, para mergulharmos nesses rituais de fé que tecem modos de vida e de luta em territórios da cidade e da floresta, analisamos boletins provinciais da Ordem dos Agostinianos Recoletos, localizados em Madri, assim como na Paróquia de São José de Queluz em Belém e Paróquias de Soure, Breves, Portel e Afuá, onde também interagimos com livros do tombo. O acervo documental foi ampliado com jornais mapeados na Fundação Cultural Tancredo Neves em Belém; entrevistas e convivências com o bispo emérito da Prelazia de Marajó, D. José Luís Azcona Hermoso; entrevistas com padres, leigos engajados, além de nossas experiências pessoais em Melgaço, cidade onde vivemos de 1983 a 2010; soma-se a isso, andanças por outros espaços urbanos e comunidades rurais marajoaras antes, durante e depois das pesquisas de doutorado. Desta feita, reconstituímos a complexidade dos fazeres festivos em Soure, Salvaterra, Breves, Anajás, Afuá, Chaves, Melgaço e Portel.

A necessidade de interpretar experiências de variados agentes históricos que teceram complexas teia de festas populares em cidades e florestas marajoaras faz lembrar Lowenthal quando compara o ofício do historiador ao do trabalhador rural, para quem “antigas drenagens de pântano se tornam uma fase em uma série de sucessivas recuperações”⁶. Nas escavações dos sinais do passado, a memória assume lugar crucial,

entendida como toda forma de registro produzido por mulheres e homens em uma determinada sociedade, seja ele escrito, visual, digital, oral, monumental.

Nos jogos do lembrar e do esquecer, da recusa e da aceitação, brotam das memórias poderosas estruturas de sentimentos em contínua circulação, recriação e recepção, pois “à semelhança de acervo de antiguidade, nosso repertório de lembranças preciosas está em fluxo contínuo, novas lembranças sendo adicionadas constantemente, as velhas sendo descartadas, umas emergindo à superfície da consciência presente, outras submergindo sob a atenção consciente”⁷. Nesses quadros,

estamos interessados em significados e valores tal como são vividos e sentidos ativamente, e as relações entre eles e as crenças formais ou sistemáticas são, na prática, variáveis, que vão do assentimento formal com dissentimento privado até a interação mais nuançada entre crenças interpretadas e experiências vividas e justificadas⁸.

Pelos enunciados teórico-metodológicos da História Cultural⁹, dos Estudos Culturais Britânicos e Latino-Americano¹⁰, do Pensamento Pós-Colonial¹¹ e Decolonial¹², esforçamo-nos em repertoriar e problematizar relações que urdiram experiências de marajoaras e religiosos estrangeiros em tempos de vivências festivas. Procuramos, ao longo do escrito, expor jogos de contingências carregados de (in)tolerâncias e artimanhas de populações locais para livrarem-se de restrições a expressões de seus universos cosmológicos frente a imposições de agentes do poder eclesiástico. Mediados por códigos culturais distintos, esses agentes históricos em querelas configuram uma permanente teia de lutas sociais na constituição do mundo urbano e rural marajoara ainda hoje não concluídas¹³

Devoções e Sociabilidades

A multiplicidade de santos¹⁴ e festas em formas de viver o sagrado espantaram padres agostinianos que, a partir de 1930, situaram-se em paróquias da Amazônia Marajoara, mesmo quando o Brasil já havia adentrado em diligente movimento de negação às antigas práticas festivas em honra à multiplicidade de oráculos domésticos.¹⁵ No panteão da religiosidade marajoara, São Sebastião e N. Sra. da Conceição parecem brilhar, em maior esplendor, entre a infinidade de santos transitados pela região, irradiados em inúmeros oratórios desde os tempos coloniais.

A forte presença do culto a São Sebastião entre campos e florestas do arquipélago foi explicada por Frei Benjamin Remiro, em 1967, pela forma como a população associa seus problemas ao poder do santo. Sendo protetor contra pestes e epidemias e estando a região de campos cercada por espaços de criações, onde abundam bovinos, equinos e suínos, e a região de florestas em grandes, médias e pequenas criações de xerimbabos domésticos como patos, galinhas, peru, além de suínos, “todos querem ter o santo para os casos de necessidade”.¹⁶

Em suas cartografias marajoaras, Josebel Fares narra ser São Sebastião protetor de muitas cidades amazônicas e, nos Marajós, “protetor das matas e dos animais, por isso tem a afeição de fazendeiros. Na umbanda, ele é Oxossi, o santo das matas”.¹⁷ As marcas da cultura indígena também se apresentam na confecção do mastro. Já Antonacci, ao mergulhar em movimento de peregrinação e flagelação realizado pela Ordem dos Penitentes da Cruz, a partir de entrevistas com seu mestre, Joaquim Mulato, em Barbalha, no Ceará, focaliza relações que imbricam o

sofrimento de pobres e excluídos ao do santo guerreiro e ao de Cristo crucificado, para redimir uma humanidade perdida e renegada.¹⁸ Apesar das ressignificações operadas pelo culto a São Sebastião no país, lembranças de cicatrizes do martírio sofrido por Cristo e pelo santo, parecem agregar sentidos semelhantes a grupos constituídos por religiosidades oralmente transmitidas em diferentes espaços dos Brasis urbanos e rurais.¹⁹

Em 1965, Frei Antônio Goya foi encarregado de acompanhar as festas em honra a este santo, nas localidades de Chaves, Afuá e Anajás. O religioso espantou-se com o número de 27 lugares onde precisava se fazer presente somente no interior de Chaves.²⁰ Já em 1974, Frei José narrou sobre a necessidade de traçar um planejamento para o mês de janeiro, visando à cobertura e acompanhamento da quantidade daquelas festas. “Como no se puede asistir el mismo día 20 a todos los lugares, se van distribuyendo las datas de su celebración, y así se da asistencia a todos los que tienen devoción al Santo. Una particularidad del mes de Enero es que la mayoría de misas que encargan son en acción de gracias a San Sebastián”.²¹

No contexto dos anos de 1930, quando D. Alonso, primeiro bispo da OAR no Marajó, iniciou o movimento de conquista do território dedicado à Ordem, observou como aquela diversidade e quantidade de santos e festas ainda conservava um modo de fazer religioso que, desde o final do século XIX, já vinha sofrendo fortes intervenções da Igreja Ultramontana, porém, em campos e florestas marajoaras estavam mais firmes do que nunca. Era como se as gentes da região vivessem em outro

mundo, distante das mudanças em expansão na sociedade brasileira promovidas pela industrialização, urbanização e letramento.

Certamente, o mundo era o mesmo, mas as enérgicas orientações hierárquicas tinham pouca ressonância em territórios distantes dos epicentros eclesiais da nação brasileira. Sem perceber que tradições religiosas, à margem de circuitos dominantes, eram sinais de específicas maneiras para expressar relacionamentos com o sagrado, cultivados por populações marajoaras via processos de transmissão oral, o bispo as classificou como expressões de “ignorância religiosa”. Como inteligentemente percebeu Maués, “(...) as concepções do catolicismo popular, que religiosos procuraram controlar, nem mesmo chegavam a compreender, por não participarem dele, com exceção de alguns padres(...)”.²²

Manoel Pacheco, 73 anos e Maria Pacheco, 70 anos em 2008, filhos de Manoel da Paixão Pacheco, descendente de pai português e mãe indígena, nascidos no rio Macacos, espaço rural do município de Breves, tiveram suas infâncias e adolescências conectadas a espetáculos de religiosidade popular que localidades breveses constituíram em torno das irmandades. Em diálogo conjunto com estes antigos ribeirinhos, hoje habitantes de Macapá-AP, conduziu-se a pesquisa para navegar em memórias de sociabilidades que trouxeram a plasticidade e o colorido das festas no contexto dos anos de 1950, desvelando experiências de pertencimento em torno de crenças comuns e vínculos afetivos por parentesco e território.

Reconstituindo cenários e tempos em que vozes, batidas de instrumentos musicais, performances e vivências davam destaque a

Irmandades de São Sebastião, São João Batista, Santíssima Trindade ou N. Sra. da Conceição, dirigidas por leigos na condição de presidentes das festas, mestres da bandeira, mordomos, rezadores e cantadores, Manoel e Maria ajudaram a visualizar um Marajó das Florestas de vida religiosa gregária, autônoma, festiva. Antônio Maurício Costa assevera que “a festa popular com tônica religiosa alia o sentido solene ao divertimento público, despido da seriedade ritualística. Ela assume um papel importante na manutenção da solidariedade grupal e no reforço dos laços internos do grupo religioso”.²³

Filhos de uma família em que o pai era um sábio autodidata, versado em religiosidade de matrizes orais, nas práticas de capitulação de ladainhas e manejo de instrumentos musicais diversos, Manoel incorporou esses saberes, tornando-se um afinado músico, e Maria, uma rezadeira e capituladeira de ladainha em “latim por música”, deixando seus irmãos mais velhos orgulhosos por suas habilidades vocais. Segundo Manoel Pacheco, todo o ritual da festa era musicalizado.

Da “levantação à derrubação” do mastro, ele e seus irmãos Pedro Pacheco, Álvaro Pacheco, entre outros músicos, acompanhavam toda a ritualística, fazendo dobrados com cantos do catolicismo popular.²⁴ Lembrou que, após a derrubada do mastro, o ambiente do salão era tomado por uma grande festa, no qual as pessoas saíam carregando o símbolo sagrado em procissão. Dançando e festejando o encerramento daqueles alegres dias, em que o universo religioso mediou não somente a confirmação da fé, a apresentação e o pagamento de promessas, mas também reafirmou laços comunitários e sentidos de ser da irmandade.

Essa religiosidade atualizada em famílias de rezadores, tocadores e cantadores marcou a vida de seus membros. A professora Jurema Pacheco, migrante do interior do espaço rural de Breves à pacata cidade de Melgaço, em 1983, a convite do prefeito eleito para assumir o cargo de chefe do Setor de Educação, nasceu, compartilhou e ajudou no avivamento dessa fé popular, agregada em festas a santos e derrubação do mastro.

Eu lembro que em alguns lugares onde nós participávamos, as festas duravam até 15 dias. O mastro era levantado no início do festejo para ser derrubado somente no final. Para enfeitá-lo eram utilizados frutos naturais como o açaí, banana, plantas entre outros que eram ofertados como dádiva do suor de trabalhadores da floresta, representando seu sustento diário, além da bandeira com o desenho da imagem festejada. Durante aqueles dias em que passavam hasteados, os produtos ofertados eram purificados pelo santo. Então a hora da derrubada era muito esperada pelas pessoas. Todos desejavam levar consigo qualquer produto ou pedaço da madeira do próprio mastro. Acreditando ser “bento”, esses objetos eram usados em chás para curar enfermidades. Um lugar gravado na memória foi Gurupá, quando em 1969 fomos batizar o Pedrinho, na festa de São Benedito, como pagamento de uma promessa feita por meu pai.²⁵

Contextualizada em seus universos e necessidades cotidianas, religiosidades comungadas por populações das águas e florestas marajoaras ressignificaram rituais e simbologias do catolicismo popular espalhados em territórios brasileiros. Em outra passagem de seu depoimento sobre experiências com festas, santos e peregrinações, a professora Jurema falou que aqueles momentos se constituíam em tempo de união, confraternização, reencontro de parentes e amigos. “Parecia que

as pessoas trabalhavam em função da construção daqueles episódios festivos, porque ali encontrariam uma forma de felicidade ainda que momentânea”.

Nesses ambientes de sociabilidades festivas, práticas de uma economia solidária eram compartilhadas. Passando ao largo da lógica comercial de produtos alimentícios, como se veem em espaços de festas contemporâneas, proprietários de irmandades preparavam-se meses antes para o banquete festivo. Maria Pacheco lembrou que porcos entre 80 a 100 quilos eram reservados para serem consumidos naqueles dias. “Todo mundo se alimentava, ninguém pagava nada, não havia distinção entre ricos e pobres, pretos e brancos, em nome do santo nos uníamos para celebrar a vida, o nosso trabalho, a saúde de todos”²⁶.

Em seu depoimento, a professora Jurema ainda narrou que o jantar obedecia uma hierarquia. Primeiramente assentavam-se à mesa músicos e puxadores de ladainhas e, logo em seguida, toda a população era servida em mesa ornada de boi, porco, galinha, animais criados exclusivamente para aquele acontecimento anual. Cuidar bem dos músicos e puxadores de ladainha era um preceito bíblico aprendido em tradições orais por aquela população. Estes rezadores representavam, para os sentidos da religiosidade local, a continuidade do trabalho desenvolvido pelos primeiros apóstolos seguidores dos ensinamentos de Jesus.

Importa reter desses universos, apropriações e recriações. Longe da presença do padre, autoridade que ao se aproximar das populações rurais recebia distinta e respeitosa atenção, mesmo visto como fiscal de cultos e festas, os rezadores, como uma espécie de capelães, assumiram, durante muito tempo, o lugar do poder eclesiástico. Nos espaços rurais,

famílias desses agentes da fé recebiam da população um tratamento especial, assim como o dono da irmandade, muitas vezes, o presenteava pelo serviço religioso realizado.

Presenteá-lo era uma oferenda para cumprir compromissos atados com o próprio santo.²⁷ Entretanto, Maria, Manoel e Jurema Pacheco, como muitos moradores rurais da Amazônia de identidades firmadas em religiosidade devocional, autônoma, longe das interferências de sacerdotes, viram padres da Prelazia de Marajó chegarem e imporem restrições à continuidade das tradições, assim como foram inserindo-se em outras práticas religiosas. Entretanto, negociaram aprendizagens de seus antigos torrões com as novas orientações cristãs. A lúcida e afetiva memória composta e a forma como narraram aquelas primeiras experiências de formação religiosa, são representativas na tessitura de significados atribuídos às suas trajetórias de vida.²⁸

Entre os processos de mudança, especialmente Manoel e Maria deixaram ver como irmandades foram sofrendo baixa e entrando em desuso no contexto do Concílio Vaticano II. O surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, na década de 1970, produziu um refluxo daquelas religiosidades domésticas, mesmo que o poder das tradições locais conseguisse sustentar vivências em torno de alguns antigos oráculos, como São Sebastião e N. Sra. da Conceição. O culto a N. Sra. da Conceição tem grande força e expressão na Amazônia Marajoara; além das muitas comunidades rurais a cultuá-la como seu orago protetor, duas paróquias homenageiam essa santa de tradição portuguesa que, no Brasil e na Amazônia, ganhou outras apropriações.²⁹ As cidades de Salvaterra, na

parte leste, e Afuá, na parte norte do arquipélago, construíram esta devoção antes mesmo de emanciparem-se politicamente.

Frei Graciano González, procurando descrever como era o afuaense na década de 1970, assinalou que a maioria vivia no interior, sentia imenso carinho e respeito por “sua Mãe velha”³⁰, a Imaculada Conceição. Este respeito e carinho traduziam-se, muitas vezes, na doação de presentes: velas, produtos do lugar, criações, gado. Tais donativos sucediam-se ao longo do ano, principalmente no dia de sua festa, 8 de dezembro, cuja equivalência faz lembrar Oxum, orixá do amor e das águas doces no universo de religiões de matriz afro-brasileiras.

A força de tradições festivas na região, como é o caso da Imaculada Conceição em Afuá, apesar de todas as cláusulas restritivas que a Prelazia procurou estabelecer, especialmente contra os chamados atos profanos, sustentou vivências e experiências devocionais, as quais parecem ter feito o próprio sacerdote tolerá-las ou desenvolver certa habilidade para negociar algumas mudanças e preservar outras, evitando maiores tensões.

Em 1969, os padres de Breves explicaram ter conseguido convencer o povo da inutilidade e dos grandes gastos auferidos com a contratação de bandas de músicas de Belém. Mesmo que “não faltassem línguas diabólicas para contrariar”, substituíram aquela atração pelo melhor investimento na Igreja e no arraial.³¹ Já em Portel, entre os anos de 1990 e 91, os padres festejaram proibições municipais instituídas contra festas dançantes realizadas pela cidade no tempo da quaresma e no círio de N. Sra. de Nazaré. Assinalaram que com aquelas proibições puderam contar com a participação maciça de populares nas celebrações.³²

Em descrição empolgante, sobre a Festa de N. Sra. da Conceição, na despedida do milênio, Frei Cleto Millán documentava:

Com certeza é o evento mais relevante vivido na paróquia durante o ano todo, pelo grande número de participantes. O círio celebrou-se no dia 28 de novembro nas três modalidades: fluvial, aéreo e terrestre. No círio fluvial participaram 50 embarcações muito bem enfeitadas. Foi presidido pelo nosso bispo, D. José Luis. Deu muita gente. Foi uma grande manifestação de fé e amor à nossa Mãe Imaculada. A balsa na qual ia a Santa se converteu num templo lotado de fiéis, louvando e bendizendo ao Senhor e N. Senhora. Um povo com coragem que aguentou, cantando e rezando, uma forte chuva que apareceu quase ao final. Todos molhados, mais com um coração cheio de força espiritual.³³

O conjunto das narrativas sobre a Paróquia de Afuá, quando se referiu à realização do festejo, não mencionou conflitos, crítica a posturas de moradores e devotos. É provável que embates de interesses e modos de organizar e conduzir a tradição, assim como tensões em torno do controle da festa foram experienciados naquele município e em outras tantas realidades marajoaras. O que chama a atenção é o fato de poucas comunidades agostinianas situadas na região terem deixado ver, em suas crônicas, teias de difíceis relacionamentos e modos de fazer festivo, entre orientações da paróquia e ressignificações populares. Tal silêncio expõe interesses diversos, que permearam o fazer-se desse espetáculo religioso popular e os modos como foram documentados para avaliações futuras do passado.

Já na festa de Conceição, na cidade de Salvaterra em 1957, os padres fizeram questão de realizar somente sua parte religiosa, procurando eliminar o profano, mas assinalaram que isto criou muitas dificuldades e

dores de cabeça. Mesmo assim, festejaram resultados provisórios de intervenções públicas por eles apoiadas. “Sentimos algum contentamento, porque não houve o carnaval desenfreado de outras partes e não houve em todo ano quase nenhuma festa dançante, na cidade, quero dizer”³⁴. O sentido de aparente e momentânea alegria do padre expõe a existência de uma guerra cultural no campo religioso, tornando as relações com os marajoaras “um campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas”.³⁵

Controles e Conflitos

Diferente de Afuá, que aparenta manter uma relação lúdica, mágica e direta com N. Sra. da Conceição, sem expor os conflitos internos com a profanidade do sagrado, em outras cidades e comunidades rurais da região, festas profanas deixaram padres com os nervos à flor da pele. “É uma das maiores pelejas para o missionário lutar contra estes abusos que tanto profanam a nossa religião. Por exemplo: se celebra uma missa ou reza-se uma ladainha com alguma pomposidade a continuação considera-se como coisa necessária fazer festa dançante e em consequência embriaguezes, falta de respeito e brigas”.³⁶

O olhar intolerante para tradicionais modos de viver a fé levou os padres a classificá-los como rudes e atrasados. A expressão daquele jeito de ser religioso só era compreensível, no olhar doutrinário do regular, para quem os praticantes estavam perdidos nas trevas da incivilização, atraídos pelos mais diversos tipos de pecados. Para tanto, era necessário domesticar aqueles desviantes comportamentos apresentados, por meio da instrução,

moralidades e práticas orientadas por um projeto religioso racional, moderno e civilizador.³⁷

La gente de estos lugares es bastante ruda y está muy atrasada, por eso se preocupa más con la fiesta profana de que con la religiosa. Habiendo música, cohetes, danzas y bebidas, la fiesta es para ellos grandiosa. El misionero, a pesar de su trabajo para corregir estos abusos, aún sufre al ver los efectos que de aquí se siguen: riñas, “trancadas”, alguna que otra cuchillada y lo que es peor: La falta de moralidad.³⁸

Desse modo, a multiplicidade de festas, com seus aspectos lúdicos e alegrias ruidosas³⁹, dedicadas a santos com muita música, danças, bebedeiras aparentemente sem fim, era prova cabal de que traços de celebrações, marcadas em religiosidades mestiças e sociabilidades marajoaras, faziam agostinianos recuarem, em dados momentos, em suas campanhas para instituir no coração do povo um catolicismo sacramental.

Maués observa que, na mentalidade do popular, práticas consideradas pela Igreja como profanas, tem sentidos especiais.⁴⁰ Dançar, beber e amanhecer o dia sociabilizando-se é uma forma de celebrar a vida sob a proteção do santo. Romeiros e devotos não concebem tais vivências como desrespeito à divindade. Em suas compreensões, ao participarem primeiro dos atos sagrados, obtém o consentimento do santo para depois usarem e abusarem das práticas profanas. Desse modo, é visível como a alegria do povo é a tristeza do padre. Consciente das dificuldades para enraizar novas formas de fazer religioso em espaços rurais e urbanos, em virtude do fugidio tempo compartilhado em cada lugar, o regular tocava em problemáticas que, na concepção da Igreja brasileira e Amazônica, eram exemplos de grandes fragilidades: a falta de sacerdotes e condições econômicas para a efetiva e permanente evangelização.

Em 1974, Frei Graciano Gonzalez, nitidamente decepcionado pela dificuldade que a Paróquia de Salvaterra enfrentava para integrar os moradores “numa autêntica vivência do cristianismo”, comentou:

O sentimento religioso do povo é um fato positivo, mas muitas vezes Deus e os espíritos se confundem em suas emoções e necessidades religiosas. Talvez se o religioso puder se relacionar com ele mais intensamente se poderá chegar a esta vivência religiosa autêntica. Todavia, faltam braços dispostos para o trabalho e meios econômicos para poder sustentar um programa de formação e acompanhamento espiritual mais dinâmico.⁴¹

Viajando ainda no imbricado mundo sagrado/profano, festa de Santa Rita, numa capela rural de Soure, em 1954, foi palco de cenas transgressoras do sentimento religioso.

Em certo lugar se celebra a festa de Santa Rita. Eram três horas da tarde. Dois homenzinhos que haviam bebido juntos uns copos de aguardente (branquinha), se desentenderam. Depois de fazer alguns malabarismos, o mais fraco correu e se escondeu, mas o outro o alcançou e já ia dar-lhes uns socos enquanto ele a grandes gritos implorava: Santa Rita dos Impossíveis, velei-me! Nesta altura apareceu o padre missionário e acabou colocando a paz no lugar. Será milagre de Santa Rita? Situações como estas se repetem com frequência nestes campos e rios marajoaras.⁴²

A visão recriminadora e irônica do padre ao lamento e pedido do bêbado devoto para Santa Rita o livrar da surra que estava na iminência de tomar, como a acusar não ser digno de tal graça, revela a mentalidade de uma Igreja disciplinadora frente a práticas de viveres festivos que burlaram comportamentos entre campos marajoaras. Por essas circunstâncias, a hierarquia eclesiástica, com a finalidade de evitar atos dessa natureza, os

quais manchavam a festa, em 1977 reuniu padres, freiras e leigos para construir um plano pastoral que, entre outras linhas de frente, esboçasse diretrizes e orientações às festividades de santo. Foram discutidos dois contextos: as festas realizadas nas paróquias e em casas particulares. As determinações procuraram distinguir, primeiramente, a parte sagrada da profana. Caberia ao padre e a equipe de liturgia da paróquia organizar o cerimonial religioso, enquanto o lado profano ficaria sob a responsabilidade da diretoria.

Preocupava os religiosos, no entanto, a identidade dos membros dessas diretorias, pois a maioria era formada por pessoas influentes politicamente nos municípios (prefeito, vereadores, comerciantes, empresários, fazendeiros), mas sem grande presença na vida pastoral da comunidade. Sem força política e eclesiástica para romper ainda com o antigo modo de organização, a Prelazia lutou por inserir o pároco em acompanhamento do processo de escolha dos membros a dirigirem a festa religiosa, acreditando que, desta maneira, era possível entre os piores, selecionar os melhores ou pelo menos fazer campanha a favor de determinado grupo mais afinado aos interesses da paróquia.

A Igreja Agostiniana tinha clareza de que, apesar de todos os esforços para inculcar Jesus Cristo como centro da vida religiosa, a aprendizagem dos mandamentos e a vivência dos sacramentos, subtraindo o tempo das festas, a participação dos marajoaras era exígua nas celebrações. Não poderia, no entanto, aceitar antigas formas de fazer festas desenvolvidas por alguns proprietários rurais. Desse modo, tornou-se preocupação dos padres a identidade do promotor desses festejos. Era preciso distinguir o promotor honrado, religioso, honesto, do promotor

que utilizava a memória do santo para auferir lucros em benefício próprio. Sobre esse segundo promotor, o plano pastoral se posicionou: “Con este último el padre no deberá colaborar a la explotación de la gente y actuará en consecuencia, no yendo a tales fiestas y prohibiendo las listas y promociones para la causa de los Santos”.⁴³

Mesmo que o plano esboçasse uma nova ação contra aquelas práticas, os regulares demonstraram entender a dificuldade para impor o controle nos antigos espaços de festa, pois, no entorno daqueles promotores, estavam muitos moradores mediados por relações religiosas e de compadrio. Por esses termos, o emaranhado de relações que arrolam mudanças ou continuidades dessas antigas festas religiosas e suas tradições em algumas localidades é de extrema complexidade. Não há uma decisão única por parte dos padres quando se trata de apoiar, ou não, a realização de uma festa com seu festeiro. O tipo de relação costurada por cada reverendo com o chefe de uma comunidade rural, esclarece muito mais a fragilidade ou o forte controle eclesiástico exercido do que a orientação geral recebida de seus superiores.

Nas cidades e florestas marajoaras em que o acompanhamento eclesiástico era esporádico, geralmente realizado no máximo duas vezes por ano, fosse a visita anual, quando eram ministrados os principais sacramentos, fosse nas festas de devoções, a religiosidade de matriz oral, longe de imposições e proibições a práticas de peregrinação e esmolação com seus santos, enraizou-se com maior consistência. Isto acabou gerando maiores conflitos entre populações e religiosos quando ali se instalaram em definitivo. Melgaço, por exemplo, tornou-se lugar emblemático, neste processo, devido às dificuldades sentidas pela Prelazia em nomear um

padre para trabalhar na comunidade. Daí, a tradicional festividade de São Miguel Arcanjo seguiu o longo século XX e percorre o XXI, escrevendo sua história em espaços de rios e florestas, sob a direção de leigos foliões, com seus instrumentos musicais, mediados por cantorias, rezas e benditos.⁴⁴

Cidade e Floresta: entre antigas e novas devoções

Deslizando para tempos de criação da Prelazia de Marajó em 1928, é possível assinalar que mesmo nas principais e primeiras paróquias, como Soure e Breves, onde a presença de padres da Ordem dos Agostinianos ocorreu logo em seguida, processos de recepção dos ensinamentos teológicos não foram incorporados imediatamente pelas populações locais, do mesmo modo como lugares eleitos para a catequização não se tornaram de fácil conquista.⁴⁵ Muitos foram os momentos em que conflitos se evidenciaram. Em Belém, por exemplo, na comunidade São José, onde desde 1899 os Agostinianos estavam instalados, em tempo de festa de sua padroeira, N. Sra. da Consolação, os padres proibiram a organização do arraial, por ser um espaço de profanação da fé católica.

Lamentamos que, mais uma tentativa tenha sido feita para se introduzir nesta celebração piedosa o arraial, cegueira dos que compreendem que as funções religiosas só são fructuosas quando animadas por diversões profanas, parecendo pouco importante o desejado escopo: a santificação das almas. Si a festa de N. Sr^a da Consolação não tivesse outro motivo para clamar pela conservação de seu character exclusivamente piedoso, e pelo respeito as determinações da autoridade, bastaria o de ser promovida por uma confraria que está sob a direcção de uma das mais antigas e beneméritas ordens

religiosas. Não! O arraial não se firmará, como instituição, onde nunca foi admitido.⁴⁶

Nesse campo, é preciso lembrar que se os religiosos investiram contra algumas devoções e práticas, persistências de um catolicismo ibérico, não deixaram de instituir outros cultos mais modernos a santo(a) de suas tradições, tanto agostinianas espanholas como das indicações romanizadoras. Dentre elas, destacam-se o culto ao pai da comunidade, Santo Agostinho, N. Sra. da Consolação, Santa Mônica, Santa Rita de Cássia, Santo Ezequiel Moreno, Santo Tomás de Vila Nova, além das orientações oriundas do catolicismo ultramontano, como o forte incentivo à Irmandade do centenário Sagrado Coração de Jesus, São José, N. Senhora, Sagrada Família, para mencionar os principais.

A luta de D. Alonso, primeiro bispo da Prelazia, por instituir N. Sra. da Consolação como uma santa devocionada pelos moradores da cidade de Soure, começou desde sua posse em 19 de outubro de 1930. “Al atardecer improvisamos una solemníssima procesión, netamente recoleta, y que de veras sorprendió a los Buenos moradores de Soure. Monseñor Fr. Gregorio trajo de España una bellísima imagen de Ntra. Sra. de la Consolación, obra del escultor señor Navas Parejo.⁴⁷ O padre cronista narrou ainda que, naquela noite foi rezado o santo rosário e organizada uma procissão em frente à casa paroquial. “El pueblo no veía la imagen, y en aquella ânsia esperaba silencioso, hasta que abierta una de las ventanas aparece circundada de luz y em riquíssimas andas, la bellísima imagen de Ntra. Sra. de la Consolación”⁴⁸.

A interpretação do reverendo, ao procurar sacralizar o evento de posse de um prelado estrangeiro com sua santa, quase a expressar seu enraizamento imediato em terras marajoaras, esqueceu de mencionar possíveis atrativos que movimentaram populações de tradições afroindígenas cujos referenciais devocionais estavam assentados em outros santos do catolicismo popular, em entidades do mundo religioso africano e caruanas do universo indígena, fortemente vivos em muitos territórios do grande arquipélago. Dez anos após, Frei Dolsé García escreveu que os meses de maio, junho e setembro eram de celebrações, sendo o último dedicado a N. Sra. da Consolação, “a quien el pueblo de Soure profesa devoción muy especial y com su respectiva solemnidad”.⁴⁹

Em Belém, a comunidade agostiniana também se empenhou para criar o culto à santa Rita de Cássia. Em 1978, o padre Dionísio documentava alegre que a devoção a *santa dos impossíveis*, crescia com muito fervor. Tendo o encerramento da festa coincidido com um domingo, favoreceu a presença do povo na celebração em homenagem ao novo símbolo de religiosidade. “Sem embargo, ultrapassou toda expectativa na hora da missa solene, quando o templo ficou muito pequeno para comportar (albergar) os muitos devotos. Testemunhos oculares, afirmaram que foi maior o número de participantes que não puderam entrar”.⁵⁰

Em alguns espaços, religiosos adeptos de manifestações culturais, percebendo o jeito festivo com o qual populares lidavam com danças, músicas, cantos, instalaram, no raio da paróquia, equipamentos sonoros para divulgar canções de diferentes gêneros. A ideia era “lançar ao vento toda classe de música: religiosas, modernas, folklóricas y hasta alguns

pasodobles y sevillanas”.⁵¹ Sem deixar de valorizar composições e ritmos da tradição musical espanhola, Frei Graciano de Salvaterra, em meados da década de 1970, acreditava que, como aquela população era totalmente sensível à canção, proporcionar-lhe um ambiente sintonizado com expressões daquele tipo de musicalidade, estaria não somente alegrando a população, mas também despertando a formação cristã e pastoral.

Todavia, indicativos apontaram que a proposta de inculcar canções originárias da Espanha, no seio das festivas culturas urbanas e rurais, não encontrou grande ressonância, sobressaindo-se mais composições nacionais e regionais. Se essas músicas estrangeiras não germinaram em solo marajoara, não foi diferente o enraizamento que os religiosos tentaram obter com novas devoções.⁵² Ainda que a Prelazia, inspirada em tendência de descentralizar o movimento religioso urbano de suas antigas matrizes, instituindo novas capelas e igrejas em bairros de expansão ou comunidades rurais, com outro(a)s santo(a)s, a maior participação dos populares continuou centrada nas antigas festas, especialmente do(a) padroeiro(a) do município.

Desse modo, esforços para a montagem de uma nova cartografia religiosa, em espaços urbanos marajoaras, vêm instalando novas e ressignificando velhas devoções pela própria Igreja. Em Breves, por exemplo, o surgimento de bairros, geralmente coincide com a instalação de uma comunidade católica. No centro da cidade está a matriz da padroeira Sant’Ana, já o bairro Cidade Nova, criado na década de 1980, viu nascer imediatamente a comunidade São Benedito. A partir da década de 1990, com a expansão urbana e o aparecimento de novos bairros, outras devoções foram instituídas. O bairro da Castanheira festeja Santo

Antônio; Riacho Doce, Santa Mônica; Aeroporto, Santa Rita; Santa Cruz cultua Santo Ezequiel Moreno; Cidade Nova II, São José e Jardim Tropical, N. Sra. de Fátima. Já na cidade de Salvaterra, em 1973, Frei Juan Antonio escrevia: “Neste ano, com a ajuda da Prelazia, se levantou uma Igreja na 5ª rua para melhor serviço ao povo de Deus, já que a Igreja fica muito longe para todos. A população manifestou grande alegria e entusiasmo com a nova Igreja”.⁵³

Em contexto dos anos de 1970, o avanço do processo migratório no sentido floresta-cidade, ocorrido no município de Portel, quando famílias deixaram suas antigas propriedades rurais e vieram tentar emprego na indústria de laminados norte-americana, Amacol, ali instalada na década de 1950, fez os padres de Portel preocuparem-se com a vida espiritual desses migrantes. Procuraram, então, implantar uma política de expansão do catolicismo pare-passo ao aumento populacional urbano. “Además, para poder atender mejor a las personas que viven más distanciadas, nos hemos vistos obligados a habitar para el culto una iglesia antiquísima, dedicada al Divino Espíritu Santo y que se encuentra en el barrio donde tuvo origen la ciudad de Portel.”⁵⁴

Quase duas décadas depois, padre Salvador Aguirre continuava mostrando como para a Igreja, expandir a cidade era expandir a paróquia. “Como la ciudad se extiende por la periferia, a lo largo del tiempo se han ido construyendo capillas y centros comunitarios, donde se realiza la celebración de la Palabra y otros actos religiosos. Estas Comunidades Urbanas son: Centro, Tijuca (São Miguel), Bosque (Santa Rita de Cássia), Vila Velha (Espírito Santo), Cidade Nova (Santa Mônica), Muruci y Retiro (São Benedito)”.⁵⁵

José Antônio Vasconcelos, negro, filho nativo de Melgaço, ordenado padre em 2005, ao ouvir reflexões relacionadas à vivência e ao aparecimento desses cultos religiosos em torno de outro(a)s santo(a)s, reconheceu que, em Soure, apesar dos mais de 80 anos que afastam o núcleo urbano do primeiro aparecimento de N. Sra. da Consolação, ainda hoje é bastante reduzido o número de fiéis a demonstrar devoção a esta santa. Ao contrário disso, a velha devoção ao Menino Deus, continua tomando conta da cidade.

Orientações dos padres para instituir ou abandonar devoções e os modos como paroquianos as traduziram, dependeram das negociações estabelecidas entre si e com códigos culturais. Mesmo o religioso como representante oficial da Igreja, sua personalidade e forma de conceber expressões de fé frente a comportamentos manifestados pelo povo, diversificaram sentidos de reações para tolerar ou recusar práticas populares vividas na contramão de ensinamentos eclesiais.

Se no final do século XIX, até a aprovação do Concílio Vaticano II, em 1964, houve maior dose de intolerância por parte da Igreja marajoara, ao lidar com antigas devoções cultuadas pelos marajoaras, o que resultou em proibições e reconfigurações de algumas festas, na década de 1970 e no alvorecer dos anos 1980, o caráter mais racional da orientação eclesial também não deixou de vir recheado de tensões. Assim, o direcionamento apontado pelos agostinianos, ao indicarem o tipo de relação que o marajoara deveria estabelecer com seus antigos santos e com as novas devoções espanholas ou romanizadoras, foi alvo de silenciosas contestações. Padre Manoel González, já em 2008, procurando traduzir como o povo católico precisa encarar o santo, mesmo reconhecendo os

avanços na política evangelizadora sacramental, com angústia expressou a dificuldade enfrentada pela Prelazia para conviver com o desinteresse de muitos paroquianos por esse tipo de orientação.

Quando celebramos a São Sebastião, Santa Rita, Santa Mônica, em realidade a Igreja e nós temos que celebrar com a misericórdia de nosso Deus que derramou nestas pessoas, que agora são santas, essa graça (...). Os Santos são a prova que a santidade não é impossível, muitas pessoas como nós, (...) já são santas. Então, é um exemplo vivo para nós. Essa vivência com os santos, contudo, às vezes pode acarretar alguma dificuldade no sentido do lugar onde essa devoção é colocada; às vezes colocam acima de mais. Graças a Deus, o povo está entrando nessa orientação, mas muitos, às vezes, continuam colocando o santo, a santa em cima de N. Senhor Jesus Cristo.⁵⁶

Nesse campo, é preciso recuperar outra dimensão que permitiu maior consistência para os laços entre o devoto e o santo: a afeição que alguns padres estabeleciam com os moradores. O costume de levar santos para a Igreja mostrou ser uma prática antiga no catolicismo. Em algumas paróquias, essa relação fez com que anteriores determinações eclesíásticas não fossem cumpridas, prevalecendo muito mais o pedido do paroquiano e a condescendência do padre. Para que tais tradições fossem submetidas ao peso da hierarquia religiosa, muitas vezes foi necessária a intervenção do poder prelatício.

Na paróquia de Breves, no início da década de 1950, D. Gregório Alonso, em sua visita pastoral, deparou-se com aquele velho costume que os moradores tinham de presentear a matriz com seus santos. Para conter a prática, determinou: “não será permitido erigir, de hora em diante, mais altares, nem proceder a bênção de novas imagens destinadas ao culto nesta

igreja matriz de Breves sem a prévia e expressa licença do Exm^o prelado de Marajó”.⁵⁷

Acostumada com a multiplicidade de santos a povoar seus oratórios particulares, a população urbana brevense, com aquela resolução, experimentava um exemplo do controle eclesiástico que tentou ganhar corpo na região.⁵⁸ As teias relacionais com moradores e, especialmente, membros de elites políticas e econômicas, todavia, deixaram a Igreja em grandes embaraços para tomar decisões que os desgostassem.

Três anos antes da determinação do bispo, os padres de Breves elogiaram as ofertas recebidas da classe empresarial do município. Registraram que, em 1949, a imagem de N. Sra. de Fátima, e os altares laterais da Igreja de Sant’Ana foram ofertados pelos sócios da Breves, Indústria de Madeira, Srs. Mourão e Otávio Malheiros.⁵⁹ Em 1950, a Pia Batismal foi doada por outro sócio da Breves Indústria S/A, Sr. Marcelino e o segundo confessor da Igreja, doação de sua esposa, Sra. Noemia Pinto Acioli⁶⁰, assim como as portas do vai-vem, na frente da Igreja, que serviam de para-vento, também estavam no rol daquelas doações da indústria de madeira. Em 1951 a mesma firma construiu os 22 bancos para a Igreja.⁶¹

A despeito das formas criadas pelos padres agostinianos para disciplinar a relação dos marajoaras com seus santos, determinados acontecimentos de cunho religioso e social implodiam cosmovisões e crenças distintas. Em 02 de fevereiro de 1973, por exemplo, a paróquia de Breves noticiou que foram roubadas da Igreja matriz de Sant’Ana, as imagens da própria padroeira, de São Joaquim e de N. Sra. da Conceição,

reliquias antigas e de grande valor econômico e histórico. A população urbana, ao tomar conhecimento do sacrílego roubo, entrou em convulsão. O ocorrido virou manchete na grande imprensa paraense, deixando ver o empenho e envolvimento de diferentes setores para recuperar o “tesouro roubado”.⁶²

O jornal *A Província do Pará* noticiou esforços dos populares que, apoiando o delegado, saíram em diligência para capturar o culpado.⁶³ Já o pároco registrou ter viajado para Belém, com alguns moradores, a fim de fazer uma busca em antiquários, acompanhados por uma polícia secreta, autorizada pelo delegado do interior de Belém. 15 dias de buscas sem sucesso, mas na volta para Breves, a imprensa paraense informou que as imagens tinham sido encontradas na porta da igreja de São Sebastião de Boa Vista.

Naquele momento, a festa estava somente iniciando. Organizou-se, em Breves, uma grande comitiva com o prefeito, o pároco e muitos moradores. A chegada dos santos roubados no porto de Breves foi narrada com emoção pelo padre.

Algo nunca visto foi a entrada na cidade, foguetes, lágrimas, povo em massa, percorriam as ruas carregando as imagens, gente que fez promessa pediam para eles também levarem. Missa em Ação de Graças, a igreja abarrotada foi um dos detalhes que perduraram eternamente na história desta Paróquia de Santana, a recuperação das imagens devolvidas, acho, por ladrões arrependidos.⁶⁴

O espetáculo de reencontro dos moradores com os santos é uma memória que a própria Igreja pareceu não se eximir de reatualizar. Mesmo sem ter dimensão dos significados atribuídos ao ocorrido por cada morador, dada sua relação direta com cada santo, é possível imaginar quão

fortes deviam ser laços de afetividade, respeito e gratidão que uniam mulheres e homens e santas e santos naquele contexto. Sobre esse visceral envolvimento, Maués aponta que “as imagens de santo não são simples objetos inertes, já que, num processo simbólico que combina a metáfora com a metonímia, os sujeitos populares concebem as imagens como partilhando também dos ‘poderes’ das entidades espirituais celestes”.⁶⁵

Aspecto ainda importante de situar nos emaranhados caminhos abertos por vivências entre diferentes religiosos e variados marajoaras, no que tange a santos e festa, diz respeito aos sentidos atribuídos por padres à renda gerada pelas festividades. Na acepção de Frei Salvador Aguirre, “el objetivo primordial es recaudar fondos económicos para la manutención del patrimonio y ejecución de proyectos de interés parroquial”.⁶⁶ Dentro desse entendimento, crises econômicas vividas pelos municípios, no período da festa religiosa, refletiam diretamente na avaliação do sucesso ou fracasso da manifestação.

A Paróquia de Portel foi a que mais noticiou insucesso nas festas de N. Sra. da Luz e Nazaré, quando a crise da madeira atingiu o mercado estrangeiro, levando à demissão vários pais de famílias. Como a extração do produto envolvia famílias urbanas e rurais, na crise de 1975, entristecido, o pároco noticiou o reduzido número de pessoas que vieram à cidade participar da festa de N. Sra. da Luz, realizada entre os dias 19 de janeiro a 02 de fevereiro.⁶⁷ No mesmo ano, a festa de N. Sra. de Nazaré era narrada com semelhante tom de tristeza. Contava o regular que, no segundo domingo de agosto, a paróquia celebrou a festa mais popular e concorrida do ano, mas a falta de recursos financeiros, em função da crise do mercado da madeira, cujo ponto culminante foi a demissão de

aproximadamente oitocentos operários urbanos da fábrica de madeiras e laminados, encolheu e retirou a alegria da festa. Em 1993, o pároco voltava a denunciar a recessão econômica com fechamento das serrarias, confisco do dinheiro pelo governo Collor e a tristeza pela “ausência dos interioranos na festa de N. Sra. da Luz. (...) Assim percebemos que, em anos retrasados, realizavam-se nesta data mais de cem batizados. Nesta oportunidade, só se fazem 15 no dia da festa”.⁶⁸ Em 1967, decepcionado, o pároco de Afuá escreveu que o lado econômico da festa de Conceição foi um triste fracasso, pois a música a semelhança de um saco de gato, arrebanhou a maior parte do que foi arrecadado e o pequeno saldo gastou-se em reparos na velha igreja.

Costurando Percursos

As transformações ocorridas *no tempo das festas* em cidades e comunidades rurais contribuíram para reordenar a vida material e simbólica das populações marajoaras, sem, contudo, silenciar contestações a orientações díspares à sua lógica de pensar e viver o sagrado. Sem conseguirem mudar matrizes sustentadoras das cosmovisões nativas, padres perceberam ao longo do tempo ser necessário utilizarem outras táticas de convencimento. Com isso, se os religiosos se esforçaram para captar o modo de ser marajoara, a fim de manusear com maior habilidade seus códigos culturais, esse caminho, entretanto, não foi via de mão única, pois moradores da região também sutilmente aprenderam como envolver religiosos em seus próprios universos.⁶⁹

O *tempo das festas* acabava por se tornar, nesse sentido, um mal necessário, porque somente naquele momento, padres e irmãs, as quais

aqui não foram trabalhadas, conseguiam, com maior participação popular, realizar diferentes desígnios da missão. Para além dos lucros econômicos obtidos, os quais garantiam a manutenção da paróquia e dos projetos de construção civil e formação religiosa, a festa criava o tempo da efetiva evangelização e, portanto, da expansão de valores cristãos e urbanocêntricos. Evangelizar e civilizar pela festa e pelo santo tornou-se mote dos novos rumos missionários assumidos pelas paróquias marajoaras, reconfigurando costumes e tradições na cidade e na floresta. Atualmente, as festas de santo incorporam diretivas dos projetos de evangelização brasileira e regional, sem deixar de ser o espaço da reafirmação de identidades, reencontros e sociabilidades.

Em diferentes lugares e momentos históricos, agostinianos procuraram disciplinar essas manifestações festivas, tentando controlar e desqualificar ancestrais relações cultura e natureza tão fortemente vividas pelos marajoaras. Ao atacarem antigas tradições, procuraram desestabilizar todo um sistema de símbolos de vida que se expressava para além de exteriorizações sagradas e eurocêntricas⁷⁰, pois um rico cotidiano de formas de viver estava em forçado silenciamento, para dar vez aos sacramentos cujas bases estão assentadas na vida após a morte, diferenciando-se da relação imediata, direta e de troca estabelecida entre o devoto e o santo.

O jeito peculiar com que marajoaras agenciaram sua religiosidade, quando a Ordem Agostiniana chegou à região no alvorecer da década de 1930, demonstrou de antemão para os padres que não seriam fáceis as mudanças pretendidas. Em pleno século XXI, ainda é possível acompanhar suas imposições em espaços rurais, na tentativa de

marginalizar modos tradicionais de festejar graças alcançadas ou celebrar a existência da vida. Entre tantas conversas espontâneas, captadas ao longo da pesquisa, registramos uma estratégia utilizada por um sacerdote para que populares não praticassem festa dançante após a celebração litúrgica. Disse-nos o padre: “Falei a eles que se realizassem a festa profana, não teria missa e nem os sacramentos planejados”.

Finalmente, é preciso não olvidar que poderes eclesiásticos apoiados, muitas vezes, por poderes políticos, defensores da razão técnica, urbana e letrada, ao procurarem combater festas em honra a santos ou entidades das matas e das águas, cujo referente é sempre a cultura e os conhecimentos vindos de fora, sinaliza que “nós” marajoaras de cidades e florestas ainda estamos na fase da luta pelo direito à memória, a saberes e identidades, resistindo de variadas maneiras contra renovadas forças de opressão.⁷¹

NOTAS

* Doutor em História Social (PUC-SP, 2009); Realizou Estágio Pós-Doutoral em Comunicação, Linguagens e Cultura (UNAMA, 2016); Professor da Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: agenorsarrafa@uol.com.br

¹ O artigo é uma versão reelaborada do V capítulo de minha tese de doutorado “**En el Corazón de la Amazônia: identidade, saberes e religiosidade no regime das águas marajoaras**”, defendida em 19 de junho de 2009, no PPHIST/PUC-SP, sob a orientação da professora Dr^a Maria Antonieta Antonacci.

² Acerca do conceito de *sociabilidades*, entre outros ler: SOUZA, João C. de. O caráter religioso e profano das festas populares: Corumbá, passagem do século XIX para o XX. **Revista Brasileira de História**, SP, v. 24, n. 48, 2000. pp. 331-351; JANCÓS, Istvan; KANTOR, Iris, (Orgs). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. SP: Hucitec: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001. Já no que tange a *conflitos*, tensões ou resistências, consultar, por exemplo: THOMPSON, E. P. **Senhores e Caçadores**. RJ: Paz e Terra, 1986; THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. SP: Cia. das Letras, 1998.

³ A Amazônia Marajoara é compreendida em duas regiões distintas e relacionais. O *Marajó das Florestas*, formado pelos municípios de Afuá, Gurupá, Anajás, Breves, Melgaço, Portel, Bagre, Curralinho e São Sebastião da Boa Vista e O *Marajó dos Campos*, constituído pelos

municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Chaves, Ponta de Pedras e Muaná.

⁴ O termo romanização é recorrente nos estudos do catolicismo brasileiro a partir do século XIX. Seu pressuposto básico era a adequação do catolicismo ao Concílio Tridentino e às orientações de Roma para promover uma grande reforma na vida católica. Suas interpretações, entretanto, são extremamente variadas, porque orientações hierárquicas foram sempre ressignificadas e praticadas com outros sentidos, tanto por religiosos, quanto por populares. A esse respeito, ver: ABREU, Martha. **O império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. 3ª. impressão. RJ: Nova Fronteira; SP: FAPESP, 1999.

⁵ PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade**: corpo e alma do Brasil. Porto Alegre: Medianiz, 2011, p. 143.

⁶ LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. **Projeto História**, SP, n. 17, 1998, p. 74.

⁷ Idem. p. 78.

⁸ WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. RJ: Zahar, 1979, p. 134.

⁹ Para incursões por esse campo teórico, ler: BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** RJ: Zahar, 2005; PESAVENTO, Sandra J. (Org.). **História Cultural**: experiências de pesquisa. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003; HUNT, Lynn (Org.). **A Nova História Cultural**. SP: Martins Fontes, 2006.

¹⁰ Entre as leituras didáticas do campo, ver: JOHNSON, Richard et al. **O que é, afinal, Estudos Culturais?** BH: Autêntica, 1999; CEVASCO, Maria E. **As Dez Lições Sobre os Estudos Culturais**. SP: Boitempo Editorial, 2003.

¹¹ Para um percurso preliminar no assunto, ler: COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, SP, v. 21, n. 60, fev. 2006. pp. 117-134.

¹² Um amplo balanço do Pensamento Decolonial, pode ser consultado em BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, 2013, pp. 89-117

¹³ HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. BH: Editora UFMG, 2003.

¹⁴ Neste capítulo o termo “santo” segue o entendimento de Saez para quem são “personagens que ocupam um espaço entre as divindades e os fiéis, e também, muito especialmente, entre a eternidade das primeiras e o tempo histórico dos segundos”. SAEZ, Oscar Calavia. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Religião e Sociedade** [online], vol. 29, n. 02, 2009. p. 198.

¹⁵ É vasta a literatura sobre exercícios de controle das religiosidades e festas populares no Brasil, entre elas, é válido ler: ALVES, Isidoro. **O Carnaval Devoto**. Petrópolis: Vozes, 1980; ABREU, Martha. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Revista Estudos Históricos**, Fundação Getúlio Vargas, RJ, v. 7, n.14, 1994. pp. 183-205; GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A cultua clerical e a folia popular. **Revista Brasileira de História**, SP, v. 17, 1998. pp. 183-202. Já para o contexto amazônico, ver: MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: CEJUP, 1995.

¹⁶ P. Fr. Benjamín Remiro del Carmen. Memoria de la Casa-Misión de Salvaterra, 1967. In: **BPSTV/OAR**. Ano LXVIII, septiembre/octubre, num. 442, 1968.

- ¹⁷ FARES, Josebel Akel. **Cartografias Marajoaras: cultura, oralidade, comunicação.** Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), PUC-SP, 2003. p. 124.
- ¹⁸ ANTONACCI, Maria Antonieta. Artimanhas da História. **Projeto História (PUCSP)**, SP, v. 24, junho, 2002. p. 206.
- ¹⁹ Sobre a crença no poder de outros santos, cf: MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, SP, v. 19, n. 53, 2005. pp. 259-274.
- ²⁰ Fr. Antonio Goya do Carmen. Memória da Casa Missão Afuá – Ano de 1965. CC. In: **BPSTV/OAR**. Ano LXVI, julho/agosto, num. 429, 1966. p. 188. De acordo com Frei Cleto Millán, Antonio Goya perdeu um pulmão, ao participar da Guerra Civil Espanhola entre 1936-1939.
- ²¹ Fr. José de Juana, vigário-coadjutor. Memória de la casa de Afuá – Año 1974. In: **BPSTV/OAR**. Ano LV, mayo/junio, 1975, num. 475. p. 153.
- ²² MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas**. Op. Cit. p. 89.
- ²³ COSTA, Antonio Maurício D. da. Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v. 6, n. 1, jan.-abr. 2011. p. 198.
- ²⁴ Entrevista com tio Manoel da Paixão Pacheco, 73 anos, realizada na residência da Sr^a Piedade Sarraf Pacheco, minha mãe, no dia 07 de agosto de 2008.
- ²⁵ Entrevista com a professora Jurema do Socorro Pacheco Viegas, realizada em três momentos distintos na sua residência, no mês de agosto de 2007.
- ²⁶ Entrevista com tia Maria da Paixão Pacheco, 70 anos, realizada na residência de minha mãe, Piedade Sarraf Pacheco, no dia 7 de agosto de 2008.
- ²⁷ No sentido de apreender relações entre promessa e pagamento da dívida, importante estudo no contexto amazônico foi desenvolvido por ALVES, Isidoro. **Promessa é dívida: valor, tempo e intercâmbio ritual em sistemas tradicionais na Amazônia.** Tese de Doutorado. RJ, Museu Nacional da UFRJ, 1993.
- ²⁸ Sobre sentidos de memórias afetivamente compostas, ver: THOMSON, Alistair. Reconstituindo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. **Projeto História**, SP, v. 15, abril/1997. pp. 51-71.
- ²⁹ A festa pode ser realizada por vários motivos. Para muitos ela precisa acontecer porque é o tempo do pedido; para outros o do agradecimento ou da contradição. A respeito desse último sentido, conferir: GONCALVES, José Reginaldo Santos e CONTINS, Marcia. Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. **Horizontes Antropológicos** [online], Porto Alegre, v. 14, n. 29, 2014. pp. 67-94.
- ³⁰ Fr. Graciano González. Memória de Afuá y Chaves – Año 1977. In: **BPSTV/OAR**. Ano LVIII, marzo/abril, num. 490, 1978. p. 184.
- ³¹ Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves, 1969. fl. 24.
- ³² Livro do Tombo da Paróquia de Portel, 1990 e 1991. p. 30 e p. 33.
- ³³ Fr. Cleto Millán Garcia. Relatório Anual da Comunidade de Afuá – 1999. In: **BPSTV/OAR**. Ano LXXX, enero/junio, num. 550. 2000. p. 71.
- ³⁴ Fr. Eufemiano Prieto de Santa Mônica. Memória de La Casa-Misión de Salvaterra. In: **BPSTV/OAR**. Ano XXXVIII, diciembre, num. 385, 1958. p. 285.
- ³⁵ HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais.** Tradução Adelaine La Guardiã Resende... [et. al]. BH: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 255.

- ³⁶ Un Missionário. Cronica de Salvaterra - 1958. In: **BPSTV/OAR**. Ano XXXIX, outubro, 1959, num. 393, p. 236.
- ³⁷ Padres agostinianos ao atacarem, no contexto dos anos de 1950, atitudes consideradas arcaicas, possibilitam observar como estavam antenados com os novos ordenamentos vividos pela Igreja naquele contexto. Foi nos anos de 1950 que o clero brasileiro passou a adotar uma postura diferente das décadas anteriores, quando esteve atrelado a poderes dominantes de oligarquias agrárias. A partir dessa década, seus discursos e práticas voltaram-se à valorização da modernização de costumes, bens e equipamentos. Acerca dessa temática, ver PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social** [online], SP, v. 20, n. 02, 2008. pp. 9-16.
- ³⁸ Pe. Fr. Alquilio Alvarez de los Sdos. Corazones. Memoria de la Casa-Misión de Soure, Año 1954. In: **BPSTV/OAR**. Año XXXV, abril, num. 360, 1952. p. 88.
- ³⁹ Ao reunir um conjunto de informações jornalísticas, em trânsito na grande imprensa paraense, Montarroyo permitiu ver como a alegria das festas, com destaque para o Círio de Nazaré, produzem ruídos para além do festivo e por isso desestabilizam controles e poderes dominantes. MONTARROYOS, Herald. **Festas profanas e alegrias ruidosas: a imprensa no círio**. Belém: Imprensa Oficial, 1991.
- ⁴⁰ MAUÉS, Raymundo Herald. **Padres, Pajés...** Op. Cit. p. 170.
- ⁴¹ Fr. Graciano Gonzalez. Crónica de la Parroquia-Misión de Salvaterra. In: **BPSTV/OAR**. Ano LV, mayo/junio, 1975, num. 475. p. 159.
- ⁴² Pe. Fr. Alquilio Alvarez. Op. Cit., num. 360. p. 88.
- ⁴³ Encuentro Pastoral en Soure 6 al 8-4-78. In: **BPSTV/OAR**. Ano LVIII, mayo/julio, 1978, núm. 491, p. 213.
- ⁴⁴ Para maiores aprofundamentos, Cf. PACHECO, Agenor Sarraf. “Cidade-Floresta” na cadência da festa: reverências a São Miguel nas margens dos “Marajós”. **Projeto História**, SP, v. 28, junho, 2004. pp. 195-228.
- ⁴⁵ Sobre processos de recepção, incorporação ou mediação cultural, entre outros ver: MONTERO, Paula (org.) **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. SP: Globo, 2006.
- ⁴⁶ Jornal – **A PALAVRA**. Festa de N. Sr^a da Consolação. Estado do Pará, 31 de agosto de 1930. fl. 01.
- ⁴⁷ Fr. José Garro de la P. C. Crónica Agustiniana. In: **BPSTV/OAR**. Año XI, enero, núm., 122, 1931.p. 23.
- ⁴⁸ Idem.
- ⁴⁹ Fr. Dolsé Garcia del C. de Jesus. Memória de la Prelatura de Marajó. Op. Cit., num. 239. p. 204.
- ⁵⁰ P. Dionísio Pastor Bueno. Relación de la Casa de Belén do Pará - 1977. In: **BPSTV/OAR**. Ano LVIII, mayo/julio, num. 491, 1978,pp. 229.
- ⁵¹ Fr. Graciano Gonzalez. Op. Cit., num. 475. p. 159.
- ⁵² Uma das estratégias encontrada pelos padres de Soure para enraizar o culto à N. Sr^a da Consolação foi realizar, no último dia do festejo em honra a santa, a Primeira Comunhão de meninos e meninas.
- ⁵³ Fr. Juan Antonio Navarro. Crónica da Parroquia de Salvaterra – Año 1973. In: **BPSTV/OAR**. Año LV, marzo/abril, num. 469, 1974. p. 63.
- ⁵⁴ P. Máximo Calvo de Sta. Rita. Crónica de la Casa Parroquial de Portel – Año de 1967. In: **BPSTV/OAR**. Ano LXIX, noviembre/diciembre, num. 448. 1969. p. 209.

- ⁵⁵ Fr. Salvador A. Comunidade de Portel. In: **BPSTV/OAR**. Ano LXXIII, enero/junio, num. 536, 1993.p. 82.
- ⁵⁶ Entrevista com padre Manoel Adolfo Santana Gonzalez. Depoimento citado.
- ⁵⁷ Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves, em 24/11/1952, folha 13.
- ⁵⁸ Torres-Londoño estudando a atuação de bispos no período colonial, recupera os sentidos fiscalizadores e reformadores das visitas pastorais. TORRES-LONDOÑO, Fernando. A igreja e a visita pastoral: ordenar, moderar, punir e executar. In: **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia**. SP: Edições Loyola, 1999. pp. 131-132. No século XX, pelo menos até 1964, o papel exercido pelas visitas dos bispos ainda que tenha assumido outros significados, parece ter conservado poderes desta autoridade para corrigir vícios do catolicismo tradicional.
- ⁵⁹ Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves, 1949. fl. 09.
- ⁶⁰ Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves, 1950. fl. 10.
- ⁶¹ Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves, 1951. fl. 11.
- ⁶² Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves, 1973. fl. 31.
- ⁶³ Jornal **A Província do Pará**, 06 de fevereiro de 1973. p. 01.
- ⁶⁴ Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Breves, 1973. fl. 31.
- ⁶⁵ MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades**. Belém: CEJUP, 1999. p. 124.
- ⁶⁶ Fr. Salvador Aguirre. Op. Cit., num. 536. p. 82.
- ⁶⁷ Livro do Tombo da Paróquia de Portel, 1974. fl. 15 verso.
- ⁶⁸ Livro do Tombo da Paróquia de Portel, 1993. fl. 42.
- ⁶⁹ No que tange ao exercício analítico de interpretar o poder de agência dos diferentes sujeitos históricos marajoaras, entre outros, a pesquisa fundamentou-se em CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994; BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. BH: Editora UFMG, 2003; HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Op. Cit.
- ⁷⁰ Sobre as interrelações do eurocentrismo com o colonialismo ver: SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. Tradução Marcos Soares. SP: Cosac Naify, 2007.
- ⁷¹ O poder da memória na constituição de histórias traumáticas é discutido por SARLO, Beatriz. **Paisagens imaginárias: intelectuais, artes e meios de comunicação**. SP: EDUSP, 1997.