

FESTAS E EXPRESSÕES SACRO-RELIGIOSAS NA AMAZÔNIA PARAENSE

MARCOS MURELLE AZEVEDO CRUZ
LENA CLAUDIA DOS SANTOS AMORIM



EDITORA
SCHREIBEN

MARCOS MURELLE AZEVEDO CRUZ
LENA CLAUDIA DOS SANTOS AMORIM

FESTAS E EXPRESSÕES
SACRO-RELIGIOSAS NA
AMAZÔNIA PARAENSE



EDITORA
SCHREIBEN

2023

© Dos autores - 2023
Editoração e capa: Schreiben
Imagem da capa: White And Black - Freepik.com
Revisão: os autores

Conselho Editorial (Editora Schreiben):

Dr. Adelar Heinsfeld (UPF)
Dr. Airtton Spies (EPAGRI)
Dra. Ana Carolina Martins da Silva (UERGS)
Dr. Deivid Alex dos Santos (UEL)
Dr. Douglas Orestes Franzen (UCEFF)
Dr. Eduardo Ramón Palermo López (MPR - Uruguai)
Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes (UENP)
Dra. Ivânia Campigotto Aquino (UPF)
Dr. João Carlos Tedesco (UPF)
Dr. Joel Cardoso da Silva (UFPA)
Dr. José Antonio Ribeiro de Moura (FEEVALE)
Dr. José Raimundo Rodrigues (UFES)
Dr. Klebson Souza Santos (UEFS)
Dr. Leandro Hahn (UNIARP)
Dr. Leandro Mayer (SED-SC)
Dra. Marcela Mary José da Silva (UFRB)
Dra. Marciane Kessler (UFPel)
Dr. Marcos Pereira dos Santos (FAQ)
Dra. Natércia de Andrade Lopes Neta (UNEAL)
Dr. Odair Neitzel (UFFS)
Dr. Valdenildo dos Santos (UFMS)
Dr. Wanilton Dudek (UNIUV)

Esta obra é uma produção independente. A exatidão das informações, opiniões e conceitos emitidos, bem como da procedência das tabelas, quadros, mapas e fotografias é de exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

Editora Schreiben
Linha Cordilheira - SC-163
89896-000 Itapiranga/SC
Tel: (49) 3678 7254
editoraschreiben@gmail.com
www.editoraschreiben.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C957f Cruz, Marcos Murelle Azevedo
Festas e expressões sacro-religiosas na Amazônia paraense. / Marcos Murelle Azevedo Cruz, Lena Cláudia dos Santos Amorim. – Itapiranga : Schreiben, 2023.
53 p. ; e-book.
E-book no formato PDF.
EISBN: 978-65-5440-175-3
DOI: 10.29327/5314138
1. Folclore. 2. Festas religiosas. 3. Belém do Pará. I. Título. II. Amorim, Lena Cláudia dos Santos.

CDU 39:27-56

Bibliotecária responsável Kátia Rosi Possobon CRB10/1782

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	5
CAPÍTULO 1	
O CÍRIO DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ.....	7
1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	7
2. OS SENTIDOS DA FESTA DE NAZARÉ.....	9
3. A FESTA DE NAZARÉ E O CICLO DE PROCISSÕES.....	12
4. A IMAGEM DA VIRGEM DE NAZARÉ E SEU MITO DE ORIGEM.....	15
5. O TEMPO E OS SENTIDOS DA DEVOÇÃO POPULAR.....	17
6. LINHAS CONCLUSIVAS.....	20
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	22
CAPÍTULO 2	
A FESTIVA DEVOÇÃO À SÃO BENEDITO EM BRAGANÇA DO PARÁ.....	23
1. INTRODUÇÃO.....	23
2. BRAGANÇA, SUA HISTÓRIA E DEVOÇÃO.....	24
3. AS ORIGENS DE SÃO BENEDITO E O SEU CULTO.....	25
4. A ESMOLAÇÃO DE SÃO BENEDITO.....	26
5. A LADAINHA DO SANTO PRETO.....	30
6. O BANQUETE EM HONRA DO SANTO.....	33
7. RELIGIOSIDADE E ESMOLAÇÃO.....	34
8. LINHAS CONCLUSIVAS.....	35
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	36
CAPÍTULO 3	
RITUALIDADES E OS SABERES CULTURAIS DO POVO TENETEHARA.....	37
1. INTRODUÇÃO.....	37
2. O SURGIMENTO DO POVO TENETEHARA	39
3. A CULTURA E A RELIGIÃO	41
4. RELIGIOSIDADE E FESTA.....	44
4.1 Festa do Mingau.....	45
4.2 Tukaz (ritual de passagem).....	45

4.3 O rito de passagem dos rapazes.....	46
4.4 O canto como reafirmação da religiosidade.....	47
4.5 Tawari (o fumo e a proteção).....	49
5. SABERES TRADICIONAIS E RELIGIOSIDADE.....	49
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	50
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	51
SOBRE OS AUTORES.....	53

PREFÁCIO

Com muita satisfação apresentamos o livro *Festas e Expressões Sacro-religiosas na Amazônia Paraense*, composto por uma coletânea de três trabalhos que foram desenvolvidos em diferentes tempos e espaços das experiências culturais das populações amazônicas. Eles trazem como eixo central a festa e o processo ritual em suas dimensões ritualística e celebrativa.

O capítulo primeiro que tem como título **O Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará**, apresenta a festiva devoção a Virgem de Nazaré que todos os anos leva multidões as ruas de Belém do Pará. A procissão do Círio é um ritual festivo, que se atualiza e evidencia jogos de intercâmbios entre uma *performance* ritualística e a carnavalização da vida social. Assim sendo, pretende-se investigar o intercâmbio de sentidos da *Festa* de Nossa Senhora de Nazaré a partir da compreensão de *ritual festivo* e das percepções desta relação.

O capítulo segundo intitulado **A Festiva Devoção à São Benedito em Bragança do Pará** apresenta uma abordagem etnográfica sobre a Marujada de São Benedito, festa de grande expressão religiosa e cultural da cidade de Bragança, situada no nordeste do estado do Pará. O estudo busca analisar especificamente as comitivas de esmoleiros que percorrem as regiões da cidade, das praias e dos campos do município, entoando cânticos, ladainhas e orações em louvor à São Benedito, que tem sua culminância na grande procissão que percorre as ruas da cidade em dezembro.

O capítulo terceiro aborda as **Ritualidades e os Saberes Culturais do Povo Tenetehara**. Partindo de uma abordagem etnográfica, o estudo mostra como os Tenetehara vivenciam os diversos rituais como: a festa do bebê, a festa do mingau, a festa da *Wyra'u haw* (Festa da moça) entre outros. Com isso, a dimensão a ser investigada neste espaço consiste em entender a partir do olhar povo Tenetehara como eles percebem este universo de conhecimento e aprendizado, mediado pela festa e religiosidade presentes em seu contexto sociocultural.

Esperamos que os leitores encontrem nessa obra uma porta de

entrada para o conhecimento prévio das diversas expressões festivas e religiosas que caracterizam as populações residentes, bem como os saberes que marcam as experiências culturais da Amazônia paraense.

Marcos Murrelle Azevedo Cruz
Lena Claudia dos Santos Amorim

CAPÍTULO 1

O CÍRIO DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A pesquisa dá continuidade aos estudos sobre o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, uma das mais expressivas manifestações religiosas e culturais do Brasil, que se realiza todo o segundo Domingo de Outubro em Belém do Pará, evento que marca concomitantemente a abertura e o fechamento do *ciclo de Círios* nesta pequena porção da Amazônia paraense.

A pesquisa parte da compreensão de que a procissão do Círio é um ritual festivo, que se atualiza e que incorpora elementos que se evidenciam no jogo de intercâmbios entre uma *performance* ritualística e a carnavalização da vida social. Por esta compreensão, o estudo pretende justamente investigar o intercâmbio de sentidos da *Festa* de Nossa Senhora de Nazaré a partir da compreensão de *ritual festivo*, focando na intersecção entre o sagrado e o profano, procurando perceber a construção dos sentidos e dos valores resultantes desta relação.

Com base no método etnográfico, a pesquisa utilizou-se do uso de imagem, revisão de literatura, da observação participante e de registros fotográficos sobre o tema em discussão. Pelas reflexões empreendidas foi possível perceber que embora a festa de Nazaré seja de origem portuguesa, sua versão amazonida está impregnada de aspectos da realidade vivida cujas redes de sentido manifestam como se constituem os intercâmbios socioculturais. Estes figuram como importantes conversores de sensações, sentimentos, e de um conjunto de valores e significações sociais, e trazem consigo dados importantes para análise dos rituais religiosos no Brasil, particularmente na Amazônia Paraense.

Os estudos de Viana (1904) mostram que todos os anos, por ocasião do mês de Outubro, se celebra em Belém do Pará, a festa do Círio de

Nossa Senhora de Nazaré, e tem sido assim a mais de dois séculos, desde quando foi realizada e oficializada pela primeira vez em 8 de Setembro de 1793. São dias plenos de muita festa, de intensos encontros em que se alternam momentos alegres e dramáticos, que envolve sentimentos de fé, celebrações populares e motivações profundas.

Os dados estatísticos mostram que a cada ano cresce o número de pessoas que participam da grande procissão, que leva às ruas de Belém do Pará mais de 2 milhões de pessoas. A intensa participação popular na procissão atualiza e incorpora elementos novos, e converge para o retorno a sua compreensão, cuja investigação remete à década de 70, com a publicação do livro *O carnaval Devoto – Um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém* (Alves, 1980) e em trabalhos posteriores.

Acredita-se que a tradição devocional acerca da figura de Maria na história do catolicismo popular, especialmente no Brasil, e sua recorrência em outros contextos populares do catolicismo, tenha contribuído para a ressignificação do conceito de *Festa*, fato que corrobora a ideia de que o Círio de Nazaré é a maior procissão religiosa do Brasil, e reúne elementos pelos quais se pode fazer uma leitura aproximativa da sociedade e da cultura paraense.

Retomando uma compreensão dos estudos sobre sistema ritual de Damatta (1979) pode-se dizer em relação ao caso amazônico e paraense, que o Círio de Nazaré é uma festa que reúne dois grandes elementos do sistema ritual brasileiro. Por ser um acontecimento religioso que festeja uma santa padroeira, “relaciona-se ao sagrado, às comemorações da ordem e da hierarquia sacralizada e, ademais, permite uma intensa gama de informalidade festiva, de confraternização e solidariedade” (ALVES, 2005, p.315). Sendo uma festa emblemática do patrimônio material e imaterial do povo paraense, o Círio de Nazaré pode ser classificado como importante objeto de reflexão porque traduz a diversidade sociocultural das comunidades de matrizes católicas e não católicas sob a ótica das mais variadas expressões religiosas e culturais que caracterizam o catolicismo tradicional da região.

Essas múltiplas manifestações decorrentes de formas tradicionais de religiosidade como é o caso da Festa de Nazaré expressas por práticas de devoção popular, oferecem elementos para pensar de que modo à

experiência coletiva de fé vivida nas festas de santo, de modo especial, a devoção a Virgem de Nazaré, é capaz de traduzir as matrizes socioculturais desta pequena porção da Amazônia paraense. Esses elementos mostram como o tempo e o espaço sagrado revela que a cultura amazonida guarda um *ethos* católico. Por conseguinte, que o Círio é um evento religioso que transpõe simultaneamente os limites do profano e do sagrado, por tratar-se, como afirma Mauss, de um “fato social total”.

Desse modo, o conceito de tempo e espaço como construções culturais desempenham uma compreensão extremamente importante porque ao mesmo tempo em que rememoram a história de um povo, sinalizam que as significações religiosas construídas em torno dos espaços sociais não são construções etéreas, mas resultados de intervenção do homem na estrutura e organização das culturas.

As configurações peculiares assumidas pelas festas de santo oferecem possibilidade para uma hermenêutica dos elementos que constituem a grande procissão do Círio, e pode ser compreendida como manifestação da memória coletiva de um povo, um conversor de sentimentos, crenças e valores que subsistem no tempo e no espaço extraordinários de si mesmos.

2. OS SENTIDOS DA FESTA DE NAZARÉ

A Festa do Círio de Nazaré inicia suas atividades com a grande procissão que se realiza todo o segundo domingo de Outubro, e integra um conjunto de outras procissões e tem sua culminância com o arraial (um espaço geograficamente delimitado nas imediações da Basílica Santuário, uma espécie de feira grande) e o almoço festivo do Círio, que agrega um cardápio próprio da culinária paraense. Trata-se de uma festa que “envolve as dimensões sacralizadas e devocionais com aquelas carnavalizadoras, informais e comunitárias” (ALVES, 1980, p. 316). Portanto, estes elementos possibilitam uma interpretação sobre os sentidos da Festa de Nazaré.

Como se sabe, esta devoção possui raízes portuguesas, e ao longo das épocas, foi incorporando elementos novos cujos sentidos e significados assumiram características próprias da cultura paraense e amazônica tais como “o mito de origem, a comensalidade, a patronagem do santo (o sistema de santos padroeiros e/ou a devoção), o que é efetivamente

festejado, etc” (SAHLINS *apud* ALVES, 2005, p. 316). Isso desempenha um fator importante na compreensão da religiosidade popular no Brasil, e mostra com as festas religiosas herdadas do processo de colonização se consolidaram no território amazonida e incorporaram elementos novos.

A Festa do Círio ocorre durante quinze dias como acontecimento central da vida na cidade de Belém, e catalisa todos os momentos da vida social. A procissão com a imagem da Virgem perfaz os caminhos da cidade entre a Catedral Metropolitana e a Basílica Santuário. Não obstante as transformações da cidade e da própria organização da festa, a procissão manteve o seu sentido, desde as suas origens.

A palavra *Círio* significa “vela grande”, e faz referência ao símbolo da liturgia católica que representa Cristo Ressuscitado. Também está relacionado a velas grandes que são ex-votos de cera em formatos de casa, mãos, braços, símbolos que representam a oferta dos fiéis como penhor de gratidão à Virgem de Nazaré por graça alcançada ao longo do ano, e que podem ser vistos ao longo de toda a procissão.

O Círio de Nazaré celebrado em Belém do Pará representa o marco de abertura e do fechamento de ciclos de festas de santo em toda a Amazônia paraense. Para Alves (1993) em todas as celebrações em honra dos santos verifica-se a presença de elementos comuns na festa maior, sentimentos de reciprocidade e complementaridade que podem ser percebidos no sistema de intercâmbio entre pessoas, acontecimentos e trocas simbólicas.

Estudos realizados por Viana (1904) mostram como o Círio de Nazaré desde suas origens em 1793, apresenta mudanças significativas em sua *performance*. A procissão apresentava um caráter simultaneamente militar, religioso e social. O próprio historiador registra em sua descrição a “turbamuta dos devotos que enxameiam ridiculamente em volta da Santa em desrespeitoso desalinho, num atropelo e aglomeração pouco decentes numa vozeria ensurdecidora” e mais adiante mostra como “a disputa dos logares faz-se violentamente aos encontrões, à viva força muitas vezes, entre homens e mulheres promiscuamente, sem recato e sem respeito” (VIANA, 1904, p. 327 *apud* ALVES, 2005, p.317). O relato mostra como o *Círio* foi incorporando elementos populares que aos poucos foram sendo sacralizados, onde diferentes camadas sociais, políticas e religiosas da

Província encontraram na Virgem de Nazaré um símbolo comum de devoção popular. A procissão, como expressão de partilha e intercâmbio de significados de momentos vividos, fez da festa de Nazaré uma expressão sem igual de experiência da *communitas*, pela qual os sujeitos são iguais na construção de vínculos entre pessoas que partilham a experiência comum da união e da proximidade antes, durante e depois da procissão.

Ao longo da história do Círio mudanças na procissão foram objetos de grandes polêmicas, principalmente no século XIX, quando a berlinda ficou presa em meio a um atoleiro sendo necessária a utilização de uma corda que foi atrelada à berlinda sendo puxada por pagadores de promessas. Entre os devotos havia a presença de pessoas descalças, fazendo grande esforço físico, vertendo lágrimas e dando gritos de alegria.

As promessas referem-se a graças alcançadas por intermédio da intercessão da Virgem de Nazaré. São pessoas que participam da procissão para agradecer a cura de doenças, a aprovação em vestibulares, o acesso a empregos e a casa própria. Nos últimos anos tem se observado que a representação formal tem se limitado as autoridades religiosas, com número pouco expressivo das autoridades militares, além do mais, as autoridades políticas tem se posicionado em lugares específicos ao longo de toda a procissão.

O gesto contrito se mistura com o encontro e o reencontro de pessoas ao longo do trajeto, e se plenifica pelos sons da banda de música da polícia militar que saúda a passagem da berlinda. Os brinquedos de miriti e fitas devocionais são comercializados ao longo do percurso, e o jogo de cores ao longo de toda a procissão se assemelha muito com o carnaval, “daí o peso igual e simétrico entre a *manifestação popular carnavalizada* e o *ato contrito do gesto respeitoso* em uma solenidade também voltada para o sagrado.” (ALVES, 2005, p.316).

3. A FESTA DE NAZARÉ E O CICLO DE PROCISSÕES

A quinzena da Festa de Nazaré é marcada por um ciclo de procissões que ocorrem antes, durante e depois da “quadra nazarena”. Existe uma preparação que é anterior. Trata-se das novenas de Nossa Senhora de Nazaré em família, e na visita da imagem peregrina a instituições públicas, e que nos últimos anos, tem percorrido outras cidades brasileiras. São dias intensos de celebrações onde se observa a ocorrência de várias procissões e romarias.

A primeira procissão consiste na romaria do traslado da imagem peregrina, que é levada em carro aberto, percorrendo a BR-316 no perímetro de Belém, Ananindeua e Marituba, retornando a Igreja de Nossa Senhora das Graças, onde é realizada uma celebração eucarística. Lá a imagem permanece ao longo de toda a noite, onde os devotos realizam vigília até às cinco horas da manhã do sábado que antecede o círio.

No sábado ocorre a *romaria rodoviária*, quando depois da missa das cinco horas da manhã, a imagem parte na direção da Vila de Icoaraci, distrito da capital paraense. Ao longo do trajeto, os féis aglomeram-se para ver a santa passar, donde lhe rendem muitas homenagens. A romaria é acompanhada por carros do corpo de bombeiros, das polícias rodoviárias, de ambulâncias e de carros civis e oficiais.

Em seguida, ocorre a grande *romaria fluvial*, que tem como trajeto as águas da Baía do Guajará, desde a Vila de Icoaraci até o Porto de Belém. Lá é acolhida por autoridades civis, militares e religiosas, e recebe homenagens reservadas a chefes de estado. A romaria fluvial em honra a Virgem de Nazaré foi criada com o objetivo de homenagear todas as pessoas que vivem e dependem dos rios da região e para oportunizar as homenagens das populações residentes nas ilhas.

Ainda pela manhã do Sábado, ao chegar ao cais do Porto de Belém, a imagem segue em carro aberto, acompanhada dos motoqueiros que seguem o cortejo buzinando incessantemente, anunciando a passagem da santa. Pessoas se aglomeram ao longo dos lugares por onde a imagem deve passar até a chegada ao Colégio Gentil Bettencourt, onde um grande número de pessoas aguarda sua chegada.

Ao cair da tarde do mesmo dia, logo após a missa campal em frente ao colégio, inicia-se então a procissão da transladação da imagem da Virgem

de Nazaré, que entre velas e multidões, perfaz o trajeto no sentido inverso da procissão do Círio, até a Catedral de Belém. Nesta cerimônia, a berlinda é levada com a santa, e tal gesto faz memória ao descobrimento da imagem e do retorno ao seu local, conforme relata o seu mito de origem.

No mesmo final de semana em que ocorre a grande procissão do Círio, outras manifestações culturais são percebidas na cidade de Belém, e se colocam como representações outras sobre o Círio de Nazaré. Trata-se do *Auto do Círio* e da *Festa da Chiquita*. Estas buscam apresentar o caráter profano da Festa.

O *Auto do Círio* é um grande cortejo artístico, com músicas, danças, encenações. O movimento ocorre nas ruas estreitas da cidade velha de Belém, na noite da sexta-feira que antecede o Círio. Centenas de pessoas participam do evento, que é considerado uma expressão de devoção a Nossa Senhora de Nazaré.

Parte do cenário da festa do Círio, a *Festa da Chiquita* ocorre há algumas décadas na capital paraense. Tudo começa após a procissão da trasladação, que leva a imagem peregrina até a Igreja da Sé. A festa que celebra a diversidade da cultura paraense, especialmente vinculada ao público LGBTQIA+, reúne públicos de diferentes idades e classes sociais, simpaticizantes e personalidades artísticas do estado. O momento mais esperado é a coroação do Veado de Ouro, prêmio conferido a quem se destaca no meio artístico paraense.

No domingo pela manhã, após a celebração solene da missa, inicia-se então a grande procissão do Círio, percorrendo o trajeto da Catedral Metropolitana até a Praça Santuário, em frente à Basílica Santuário de Nazaré. Por volta das seis horas da manhã, inicia-se a procissão, que é acompanhada por aproximadamente mais de 2 milhões e 300 mil pessoas.

A ampla participação tem crescido consideravelmente nos últimos anos, principalmente com a divulgação do evento e as facilidades dos pacotes de turismo para a capital paraense. Um amplo sistema radiofônico é colocado ao longo de todo o percurso da procissão, de modo que os fiéis acompanhem as orações e cânticos ao longo de todo o trajeto, cuja distância é de 5 km. Nos últimos anos, a chegada da berlinda com a imagem à Praça Santuário tem ocorrido sempre antes do meio dia.

Outra romaria realizada no sábado posterior ao Círio é a

ciclo-romaria, com saída da Praça Santuário percorrendo o trajeto de mais de 9 km cujo destino final é alterado a cada ano, de acordo com os organizadores. Federações e associações de ciclistas dinamizam a organização da romaria, que percorre vários pontos da capital.

Já a *romaria da juventude* que acontece todos os anos, tem o objetivo de reunir jovens de todas as paróquias e movimentos eclesiais para honrar a Virgem de Nazaré. A imagem da Virgem é levada na berlinda, acompanhada de outros símbolos da festa. Sua passagem é marcada por grandes manifestações de fé e devoção. Ao chegar à praça, a imagem é recebida em meios a muitas homenagens, encerrando com a missa animada pela juventude.

No domingo seguinte ao Círio, ocorre a *romaria das crianças*, que começa às oito horas da manhã saindo da Praça Santuário, percorrendo as principais avenidas do bairro de Nazaré. A cada ano cresce o número de participações, principalmente de crianças acompanhadas dos pais, de religiosos, devotos e pessoas idosas. Além de trazer a berlinda com a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, há os carros dos milagres e o carro dos anjos.

Outra procissão foi incluída no calendário da quadra nazarena: a *romaria dos corredores*. Trata-se de uma procissão com corrida de pouca velocidade, com o trajeto de 8 a 9 km, a fim de que os romeiros possam acompanhar de perto a imagem peregrina da Virgem de Nazaré. O evento não possui caráter competitivo, por isso não possui premiação. A procissão inicia e termina no Centro Arquitetônico de Nazaré com uma bênção.

A penúltima romaria é a *procissão da festa* em honra a Nossa Senhora de Nazaré. Com diferentes percursos a cada ano, percorre uma distância de 2,8 km com duração aproximada de 2h de duração. Os membros da diretoria da festa e as comunidades da paróquia de Nazaré acompanham a procissão. A romaria é realizada na manhã do segundo domingo após o Círio, saindo às 8h da praça, logo após a celebração da missa.

Por fim, a *romaria do recírio*. Trata-se da última procissão que encerra toda a quadra nazarena. É quando os fiéis e devotos se despedem da rainha da Amazônia. A procissão ocorre sempre após os 15 dias do início da festa, logo na Segunda-feira. No mesmo dia, a imagem original da Virgem que esteve no presbitério ao longo da festa, retorna ao Glória sobre o altar-mor da Basílica. Em seguida, às 7h inicia-se a procissão do recírio com o trajeto de 250 metros em direção à capela do Colégio Gentil Bittencourt.

4. A IMAGEM DA VIRGEM DE NAZARÉ E SEU MITO DE ORIGEM

A Festa do Círio atualiza o mito de origem da devoção a Nossa Senhora de Nazaré. A história consagrada sobre as origens desta devoção conta que um caboclo chamado Plácido achou às margens de um igarapé, próximo ao local onde está a Basílica, uma imagem que acreditava ser de um peregrino que havia deixado pelo caminho. Ele tomou-a consigo e levou-a para a sua casa. Mas para o seu espanto, a imagem que havia encontrado, voltara para o seu lugar de origem. Esta história logo se espalhou rapidamente e muitas pessoas acorreram à casa de Plácido para pedir-lhe explicações sobre o que havia ocorrido e para comprovar o milagre que havia acontecido.

A narrativa popular conta que o governador da Província à época, por volta do século XVIII, mandou buscar a imagem e a colocou sob a guarda, no Palácio do Governo. Para supressa de todos, no dia seguinte, ao abrir o pavilhão interno do Palácio, local em que a imagem tinha sido guardada, observaram que não mais se encontrava ali, pois havia retornado ao seu lugar de origem. A partir de então, foi erguida uma ermida no mesmo local onde a imagem tinha sido encontrada, e logo se transformou em espaço de devoção. Sucessivas alterações e acréscimos foram realizados, até que o espaço se tornasse a Basílica de Nazaré.

Estudos realizados por Maués (1995) mostram que a devoção a Virgem de Nazaré já existia na cidade de Vigia-Pará, como de resto o culto a outros santos que foram tomando matizes de culto popular, e delinearam um modo de devoção próprio da cultura amazônica e paraense. Aparecem alguns elementos importantes na leitura da devoção popular a Nossa Senhora: a imagem, a figura do caboclo que a encontra, e o local com suas transformações com o início da devoção.

No caso do surgimento da imagem da santa, a sua origem se assemelha ao surgimento de outras devoções não somente no Brasil, mas na América Latina e na Europa. Em geral, o achado das imagens e os fatos milagrosos estão relacionados as pessoas simples como camponeses, caboclos, pescadores, etc. É aos desprovidos de poder e dotados de pureza de coração e simplicidade que foi dado conhecer as aparições ou achados de santos. Este dado revela como o culto aos santos e a Virgem Maria

tomaram o caráter de devoção popular.

A proximidade entre os fiéis e a santa, fazem com que se estabeleçam “contratos de fé” onde as pessoas possam recorrer à intercessão, principalmente nos momentos de angústia e de grande perigo. Desse modo, “ao atualizar o mito do aparecimento da Santa, o Círio dá ênfase à origem do culto: daí o gesto piedoso, o despojamento nas atitudes, a reverência ao sagrado, as oferendas em contrapartida ao milagre” (ALVES, 2005, p. 321). Portanto, o achado da imagem e o começo da devoção à santa, desde suas origens mobilizam pessoas de todos os lugares do Pará, do Brasil e do mundo, que todos os anos, que por ocasião do mês de Outubro, vem a Belém para participar da grande festa.

A atualização do mito de origem pode ser percebida na peregrinação dos fiéis ao local de origem do achado da imagem, na súplica, na ação de graças por um favor recebido, na peregrinação aos locais originários da devoção e no trânsito pelos espaços onde a santa segue em procissão.

Todos esses elementos mostram como a “atualização do mito, além de ressaltar esses padrões, põe em destaque as instâncias de identificação regional: a Festa de Nazaré é uma festa dos paraenses, intrinsecamente regional, e assim é percebida e realizada” (Alves, 2005, p.322). Estes momentos da festa constituíram um núcleo comum de compartilhamento de valores, de afetividades daquele que achou a imagem e dos continuadores desta devoção que fizeram nascer uma identidade regional, paraense e amazonida.

Em todos esses momentos, “o Círio é reproduzido e os valores regionais compartilhados da mesma forma, seja na procissão, nos pequenos arraiais montados ou na venda e consumo de comidas paraenses” (ALVES, 2005, p. 322). E estes sentimentos são compartilhados igualmente pelas cidades e localidades que realizam seu Círio no segundo Domingo de Outubro.

5. O TEMPO E OS SENTIDOS DA DEVOÇÃO POPULAR

Os elementos que fazem parte desta realidade são frutos de uma cultura herdada dos povos europeus, e miscigenados pelas tradições afro-brasileira e indígena. Todavia, no Brasil, desde o início da colonização realizada pelos portugueses, o catolicismo torna-se o expoente dessa junção, marcando assim a identidade cultural do povo brasileiro, inclusive no caso do Pará e da Amazônia, de modo geral, onde os traços da devoção popular são evidentes.

Neste contexto, os elementos fundantes das festas de santo, fenômeno cíclico em todo o país, de modo particular, na região amazônica, cujo catolicismo é de herança lusitana, são sinais reveladores de “estruturas” porque possuem movimentos que se desenrolam do início ao final das procissões como: o levantar e o derrubar de mastros, o santo no altar, a procissão com o santo, bebidas e comidas, músicas, novenas e etc.

Desse modo, as festas religiosas são momentos fortes de expressão da ideologia e do sentimento nacional, pois elas se efetivam dentro de um ciclo que tem um começo, mas desconhece um fim.

“Na reveladora expressão de Marshall Sahlins, buscaremos perceber “estruturas históricas de longa duração que se fazem presentes na atual conjuntura social e religiosa”. Para isto, tomamos como ponto de partida contextos e eventos rituais do catolicismo que deixam transparecer essas estruturas históricas que, longe de se apresentarem como a sobrevivência do passado no presente, são, na verdade, contemporâneas e estruturantes de nossa visão de mundo e de nosso *ethos* cultural” (STEIL, 2001, p.10).

Dessa forma, essas estruturas permitem que o passado histórico esteja presente também na contemporaneidade, atualizando-se através das manifestações do povo, principalmente nas festas de santo, que elaboram em si um sistema, uma estrutura composta de “práticas, significados, rituais e personagens que transitam por este universo religioso e que ultrapassam as fronteiras institucionais da Igreja e ortodoxia católicas” (STEIL, 2001, p.10). Com efeito, atrelado à ideia de tempo está o espaço religioso, que se vislumbra através dos templos, que se tornam pontos de referência e encontro de centenas de pessoas ao longo do ano, de modo particular nas festas dos santos, onde em alguns casos deixam de ser de

alcance regional e tornam-se nacional. No caso da Basílica Santuário de Nazaré, observa-se um grande fluxo de pessoas não somente no período da Festa, mas ao longo de todo o ano. Os devotos visitam o templo, participam de celebrações diárias da missa e de novenas em honra a Virgem de Nazaré, recorrem aos sacramentos da confissão e matrimônio.

Com isso, é possível observar que esses lugares religiosos atraem multidões em vários momentos do ano, guardando e ressignificando a história local, bem como gerando uma relação afetiva, sem desconsiderar o desejo de conforto espiritual, onde a devoção ganha um aspecto singular, um valor atribuído pelas pessoas que ali estão.

No caso da cidade de Belém do Pará, quando se fala em festas de santo, vem à mente aquela festa que marca de forma profunda essa sociedade, que é o Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Sobre essa realidade das festas, é importante observar que isso tudo é uma marca histórica gerada no processo de colonização do território brasileiro, e que ao longo do tempo foi ganhando novas expressões, de acordo com as exigências da região onde aconteceram.

No território amazônico não foi diferente. A colonização, fortalecida pelo processo de evangelização, introduziu elementos que caracterizam estas festas como: rituais católicos, imagens, símbolos, catecismos em línguas indígenas, elementos de uma religião expressamente católica. Existindo desde o início da colonização estrangeira, este processo foi reforçado ainda mais no século XVIII, particularmente no ano de 1793, quando é oficializada a devoção a Nossa Senhora de Nazaré.

Como foi mencionada anteriormente, a festa do Círio de Nazaré é o ponto principal de um ciclo de festas de santo, que possui um tempo e um calendário próprio, sinais que demarcam e significam as mais variadas expressões do sagrado, isto é, dois elementos importantes na definição de uma cultura: o tempo e o espaço. Isso remete à ideia de que

“O tempo é uma construção social, afirmam aqueles que estudam os grupos sociais, não está de mão, como a *priori* universal, nem se apresenta como um vácuo, dentro do qual os indivíduos se situariam ao nascer. Ao contrário, ao virmos ao mundo, somos incorporados dentro de um tempo preenchido por significados, aos quais temos acesso mediante a nossa participação nos eventos que o estruturam e o organizam em cada cultura” (STEIL, 2001, p.11-12).

Na configuração do tempo destaca-se o calendário, que demarca as festas e acontecimentos mais importantes de uma nação, que independente da vontade das pessoas, assume um caráter abrangente e até mesmo universal. Este calendário, como instrumento de demarcação de tempo faz com que o povo seja remetido a uma realidade presente na vida social e histórica, como por exemplo, os feriados de Natal e Páscoa que extrapolam o aspecto espiritual, conduzindo o homem a uma releitura do passado.

O Círio de Nazaré mostra como essas festas estão impregnadas de sentidos porque são costumes, valores, e crenças que podem ser vislumbrados no modo de como o povo relaciona-se com o sagrado na realidade vivida. Por ser um acontecimento marcante da vida social paraense sobressaem-se elementos que traduzem o modo de ser e de viver os sentidos da devoção festiva.

Na chegada da grande procissão do Círio, os fiéis se encontram em casa para o grande almoço, com a presença de um cardápio de comidas tipicamente paraense como o pato no tucupi e a maniçoba. Outros pratos são servidos, mas os últimos exprimem os traços marcantes de uma identidade expressa no aspecto da *comensalidade* (Lévi-Strauss, 1968). Além do mais, no ato de comer e servir o almoço do Círio se revelam a prodigalidade e a hospitalidade expressas na forma de receber as pessoas e de servir as refeições.

“Na ritualização do almoço, a dramatização estabelecida na procissão, com os atos formais de reverência e respeito e, ao mesmo tempo, de um saudável desregramento na quantidade de comida e bebida, completa no interior da casa e da família o ciclo festivo. Do ponto de vista do simbolismo culinário há uma perfeita simetria entre as transformações dadas nas técnicas de cozimento em oposição ao cru, com a predominância de regras formais e formas sociais preestabelecidas com a ausência delas. O triângulo, muito comum nas festas de santo, do rezar, do comer e do dançar aparece em suas variações nas diversas festas de santo, entre as quais a Festa em louvor a Nossa Senhora de Nazaré”. (ALVES, 2005, 325).

A devoção a Nossa Senhora de Nazaré apresenta dimensões simultaneamente devocionais e informais ao longo da festa, onde o símbolo comum, isto é, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, é envolvida na grande procissão por pessoas das mais variadas camadas sociais, e sua “realização popular sempre se impôs como expressão de uma religiosidade que

se impregnou de outros valores além dos religiosos *strictu senso*” (ALVES, 2005, p. 317). Assim, a história da devoção também foi marcada por tentativas de mudanças na organização da procissão o que gerou grandes questões, como a permanência da corda ao longo do trajeto. O sentido e a compreensão da corda são lembrados todos os anos por apelos da organização da procissão feitos aos devotos para que não cortem a corda. Acredita-se que as razões deste ato por parte dos promesseiros estejam relacionadas à ideia de que a corda, quando atrelada à berlinda, representa canal de emanção de uma força de graças e bênçãos, que se estende a todos, indistintamente.

6. LINHAS CONCLUSIVAS

A devoção a Nossa Senhora de Nazaré nasceu em Portugal e se espalhou por várias colônias portuguesas e chegou até o Brasil. Na versão portuguesa, o cavaleiro D. Fuas Roupinho foi salvo milagrosamente da queda no precipício em um intenso dia de nevoeiro, pela milagrosa intervenção da Virgem de Nazaré. Em Belém do Pará, o culto à Nossa Senhora de Nazaré nasceu pelo achado da imagem por um caboclo, às margens de um igarapé da região. É importante notar que, ao chegar às terras amazônicas, esta devoção incorpora elementos tão diversos, num espetáculo de fé e de expressão cultural.

Nos dias em que se celebra a Festa de Nazaré, é evidente o clima de confraternização entre as pessoas, principalmente no reencontro entre familiares e amigos. Neste acontecimento é possível perceber como a informalidade festiva ocupa um lugar de centralidade na vida e na rotina do povo paraense, nas propagandas, nas reuniões de evangelização e confraternizações, onde, aliás, é impossível pelo menos não rezar uma Ave Maria à “santinha”.

A presença da informalidade festiva mostra como o Círio transpõe os ditames de um catolicismo oficial e assume um caráter de domínio público, cuja circulação pode ser sentida na mídia, no grande fluxo de pessoas na cidade, etc. A Festa de Nazaré, portanto, é um ato religioso que consegue abarcar simultaneamente o sagrado e o profano, e se expressa nas manifestações culturais e folclóricas do povo paraense.

Como se sabe, muito se escreveu e se disse acerca do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, que, aliás, é objeto de estudo de uma vastíssima literatura. Mas o que realmente se vislumbra do Círio é que ele é manifestação da memória coletiva, um conversor de sentimentos, crenças e valores de um determinado povo, onde “constata-se a existência de um tripé: religiosidade, festa e efervescência e a polissemia para os participantes” (FIGUEIREDO, 2005, p. 19). Neste sentido, o Círio é um acontecimento extraordinário, que concentra uma gama de elementos diversos, distintos e comuns à vida do povo, transformando-se naquilo que Marcel Mauss chamou de “fato social total”, no sentido de um acontecimento social que se exprime de uma só vez, e que pode ser sentido nas instituições religiosas, políticas, econômicas, jurídicas, morais, etc. Torna-se tão abrangente que envolve o estado, a Igreja, e o povo, aqui entendido como os demais segmentos da sociedade, indistinta e momentaneamente unidos.

Todo esse entrelaçamento de instituições e povo, vivida a partir da experiência do Círio como “momento ritual” é perfeitamente compreensível quando concebida a partir da noção de *communitas* como conceito articulador de uma festa. Para Turner (1974, p.12) a *communitas* “se caracteriza como um momento ritual não estruturado, ou rudimentarmente estruturado, em que os indivíduos participantes se relacionam entre si em um clima de comunhão”. Trata-se de um momento onde acontece simultaneamente a fraternidade, gestos de solidariedade, onde não existe diferença de classes, convicções ou idéias. Assim, o círio torna-se uma união de posições e ações diferentes. A experiência do companheirismo, do espírito fraterno e comum, entendido a partir da experiência da *communitas* caracteriza de forma plena o sentido e o significado deste espetáculo de fé e de cultura.

Além disso, o momento vivido pelo Círio toma parte no simbólico: a fitinha de promessas, o terço, a corda, a imagem da santa, as comidas típicas; tudo ganha um significado, um atributo sagrado, que é incorporado pelo povo por meio da crença. O Círio de Nazaré possui elementos de uma devoção popular que se assemelha as práticas de pajelanças, principalmente nas relações entre santo e devoto. Estes elementos caracterizam o rosto cultural e o aspecto histórico da Amazônia, resultante de uma mistura de elementos e culturas distintos. Desse modo, no Círio o povo lê e compreende a sua própria realidade.

A Festa de Nazaré é preparada cuidadosamente ao longo do ano. Trata-se de um acontecimento sempre presente e lembrado em diversas ocasiões ao longo de sua preparação, através das iniciativas das instituições governamentais, nos elementos característicos deste universo religioso: a basílica, os brinquedos de miriti, a corda, etc. Eles lembram como acontece a vida na cidade de Belém, e como o grandioso espetáculo pode ser percebido na cultura, onde se manifestam de diversas formas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Izidoro. **A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré**. Revista do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Estud. av. v.19 n.54 São Paulo maio/ago. 2005.

_____. **O carnaval devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém**. Petrópolis, Vozes, 1980.

_____. **Promessa é dívida – valor, tempo e intercâmbio ritual em sistemas tradicionais na Amazônia**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional da UFRJ, 1993.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

FIGUEIREDO, Silvio Lima. **Círio de Nazaré, festa e paixão**. Editora universitária UFPA, 2005, p.19-37.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **“O triângulo culinário”**. Em *L'arc* Documentos. São Paulo, Documentos, 1968.

MAUÉS, R. Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém, Cejup, 1995.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

STEIL, Carlos Alberto. **Catolicismo e Cultura**. In: VALLA, Victor Vincent (org). *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001, v.17, p.9-40.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974.

VIANNA, Artur. **“Festas populares do Pará”**. Annaes da Biblioteca e Arquivo Público do Pará, t. III. Belém, 1904.

CAPÍTULO 2

A FESTIVA DEVOÇÃO À SÃO BENEDITO EM BRAGANÇA DO PARÁ

1. INTRODUÇÃO

Comemorada em 26 de Dezembro, a festa em honra à São Benedito é, sem sombra de dúvidas, uma das mais importantes manifestações de fé e religiosidade do povo bragantino. Conhecido pelas populações residentes como Santo Preto, o santo da devoção, o santo dos escravos e das inúmeras expressões de fé identificadas nas localidades que compõem a chamada região do Caeté e a cidade de Bragança, São Benedito é levado pelas ruas da cidade de Bragança todos os anos por uma grande multidão. São fieis, que vestidos de trajes branco e vermelho, percorrem as ruas da cidade para agradecer as graças alcançadas e invocar a sua intercessão.

O culto à São Benedito atravessa as fronteiras territoriais do município e catalisa toda a região bragantina. Dentre os atores sociais que compõem a sua festa, estão os integrantes das chamadas comitivas que percorrem as casas dos bragantinos nas mais diversas localidades, as praias, os campos, as colônias e a cidade, rezando e entoando cânticos festivos. Com efeito, é no ritual chamado esmolação e ladainha, que os devotos expressam sua religiosidade, devoção e fé.

Este trabalho se propõe a recompor os diversos momentos ritualísticos que caracterizam a festiva esmolação, revisitando as cenas mais importantes desta devoção. Articulando as teorias com o trabalho de campo, optou-se pelo método etnográfico, técnicas de entrevistas com os esmoladores da colônia, da praia e do campo, fundamentais para a construção de percepções aproximadas dos muitos rituais que antecedem a festa que ocorreram durante o ano e de modo nela podem ser observadas as várias manifestações de fé e religiosidade do povo bragantino.

2. BRAGANÇA, SUA HISTÓRIA E DEVOÇÃO

A cidade de Bragança está situada à margem esquerda do Rio Caeté, no nordeste paraense, razão pela qual leva o título de Pérola do Caeté. Trata-se de uma das cidades mais antigas do Pará, com aproximadamente 410 anos de história. Está localizada a uma distância de 211 km de Belém, a capital do Pará. Relatos históricos apontam que seus primeiros habitantes foram os indígenas apotiangas da etnia tupinambás. Acredita-se que seus primeiros visitantes tenham sido os franceses, através da expedição chefiada por Daniel de La Touche em 1613.¹

Sabe-se que Bragança foi por muito tempo parte da antiga capitania do Gurupi, doada por Felipe III, soberano da Espanha, à Gaspar de Souza, à época, governador geral do Brasil, através de carta datada de 9 de fevereiro de 1622. Alguns anos depois foi doada por Francisco Coelho Carvalho ao seu filho Feliciano Coelho, doação severamente reprovada pela coroa espanhola em virtude do pleito de Álvaro de Souza, filho de Gaspar de Souza, que procurou impulsionar sua capitania, fundando uma povoação às margens do Rio Caeté. Mas foi graças à Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador geral do Grão-Pará, que o território foi criado como sede do município a partir de 1753, levando a denominação de cidade de Bragança.²

A cidade possui uma arquitetura que remonta às heranças portuguesas como a Igreja de São Benedito, do século XVIII, a Catedral Diocesana de Nossa Senhora do Rosário, construída na segunda metade do século 19, além do Instituto Santa Teresinha, dentre outros, que marcam a história da cidade e a presença da igreja em seus processos de evangelização.

Dentre suas manifestações culturais e religiosas mais importantes está a Marujada de São Benedito. Celebrada a mais de duzentos anos, com forte inserção nos contextos populares, conserva expressões de resistência, heranças culturais e traços de ancestralidades que se expressam em ritualidades muito características desta festa. Sem perder de vista os traços profanos

1 Cf. Bragança (PA). Prefeitura. 2023. Disponível em: <https://braganca.pa.gov.br/sobre-o-municipio/>. Acesso em: set. 2023.

2 Cf. Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Rio de Janeiro: IBGE, 1957. v. 14, p. 311-313. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/braganca/historico>. Acesso em: set. 2023.

presentes, “o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais” (ELIADE, 1986, p.12). Na verdade, suas diferentes realidades preparam a grande festa da marujada, aparentemente naturais ao olhar de uma parcela devotos, mas todo o preparativo em torno deste momento demarca o território e o imaginário bragantino, pelos inúmeros rituais que a caracterizam. E é no registro da memória que a festa a cada ano vai deixando um legado onde devotos, promesseiros vivem suas expressões de fé e gratidão pelas graças alcançadas, como testemunham os diferentes momentos históricos desde a sua instituição.

3. AS ORIGENS DE SÃO BENEDITO E O SEU CULTO

Benedito, o Mouro, conhecido também como Benedito, o Negro ou Benedito, o Africano, mas geralmente chamado simplesmente de São Benedito, é um santo católico que, segundo algumas versões de sua história, nasceu na Sicília, sul da Itália, em 1524, no seio de família pobre e era descendente de africanos (feitos de escravos) oriundos da Etiópia. Outras versões dizem que ele era um escravo capturado no norte da África, o que era muito comum no sul da Itália nesta época. Neste caso, ele seria de origem moura, e não etíope. De qualquer modo, todos contam que ele tinha o apelido de “mouro” pela cor de sua pele.

Ao completar 18 anos, Benedito já havia tomado a firme decisão de se consagrar ao serviço de Deus, na vida religiosa. Assim, aos seus 21 anos, ingressou na congregação dos eremitas franciscanos, permanecendo entre os irmãos por um período de cinco anos. Com a unificação da ordem franciscana, Benedito se juntou aos franciscanos capuchinhos do convento de Santa Maria de Jesus, na Sicília-Itália. Os teólogos e o povo vinham de lugares distantes para ouvir a sabedoria de Benedito; todos queriam vê-lo e tocá-lo em razão de sua fama de grande santidade e dos relatos de muitas curas e milagres atribuídos à sua intercessão, dentre eles, a multiplicação de alimentos.

Sempre preocupado com os mais pobres do que ele, com aqueles que não tinham nem o alimento diário, retirava alguns mantimentos do convento, escondia-os dentro de suas roupas e os levava para os famintos que enchiam as ruelas das cidades. Conta a tradição que, em uma dessas saídas,

o novo Superior do Convento o surpreendeu e perguntou-lhe: “O que escondes aí, embaixo de teu manto, irmão Benedito?” E o santo, humildemente, respondeu-lhe: “Rosas, meu senhor!”, e, abrindo o manto, de fato apareceram rosas de grande beleza e não os alimentos de que suspeitava o superior.

Relatos históricos indicam que São Benedito faleceu no dia 4 de Abril de 1589, em Palermo, na Itália, depois de um período de enfermidade. Foi canonizado em 24 de Maio de 1807, pelo Papa Pio VII, tendo sido representado numa imagem em que carrega o Menino Jesus nos braços.

A devoção ao Glorioso a São Benedito na cidade do Caeté segundo documentos históricos iniciou nas senzalas dos senhores de engenho, por escravos oriundos da África pelo tráfico negreiro. Em noites de festas em agradecimento aos pedidos e graças alcançadas, os escravos tocavam os tambores e dançavam em homenagem ao “santo preto”. Ainda segundo fonte documental a festa também era prestigiada pelos senhores de engenho. No decorrer do tempo, a homenagem ao “santo preto” foi saindo das senzalas, já não eram somente os negros que cultuavam a glorioso santo.

Os estudos de Rosário (2000) mostram que a festividade de São Benedito tem origem a partir de 3 de Dezembro de 1798, quando os escravos pediram a autorização de seus senhores para a criação de uma irmandade, e tiveram sua solicitação atendida e como forma de agradecimento foram dançar em frente à casa dos senhores. Assim, a festa de São Benedito em Bragança é considerada uma das maiores manifestações de fé do povo bragantino, onde vários ritos são festejados no decorrer da festa: esmolação, ladainha, cavallhada, as danças, leilões entre outros, assim como muitas homenagens durante a festa oferecidas por promesseiros. Dentre os momentos que preparam a grande marujada está a esmolação.

4. A ESMOLAÇÃO DE SÃO BENEDITO

É um dos rituais mais importantes da festa de São Benedito, iniciando no mês de abril quando os esmoleiros saem de três regiões distintas do território, isto é, das praias, do campo e da colônia, os quais iniciam o processo de esmolação pelos bairros da cidade. Tradicionalmente o santo mais esperado é o da praia, que vem pela margem do rio caeté em uma grande homenagem feita por devotos no dia 08 de dezembro, onde as

embarcações pesqueiras homenageiam o santo com uma pequena procissão fluvial, a qual não tem horário fixo, pois depende muito dos fluxos das marés. No quadro a seguir, é possível acompanhar as datas de saída que acontece no mês de abril e a chegada em novembro, tendo oito meses de esmolação, pelo território Caeteuara.

Quadro 1- Dias e horários de saída do santo

LOCALIDADE	SAÍDA	HORÁRIOS
Praia	16 de Abril	15h
Colônia	21 de Abril	15h
Campos	22 de Abril	15h

Fonte: de acordo com o relato de esmoleiro, com registro em caderno de campo, em 2016.

O período de visitas dos três santos é feita a pedido do próprio devoto que deseja pagar promessa. A esmolação termina em meados de dezembro, véspera do início da festividade, quando as imagens adentram a Igreja de São Benedito. Algumas dessas visitas são agendadas previamente, ou seja, no ano anterior, devido o pagamento dos promesseiros. Outras ocorrem no momento que os santos passam pelas comunidades onde são convidados a entrar na residência com orações cantadas e acompanhadas pelos instrumentos musicais artesanais.

Ao entrar nas residências dos promesseiros, o altar já está preparado para receber o santo de sua devoção, o qual passa 24 horas nessa residência em orações cantadas denominada ladainha. No período que o santo permanece nesse espaço são cantadas em torno de cinco folias.

Os esmoladores passam um período de oito meses esmolando pelo interior de Bragança e segundo os componentes da comitiva o dinheiro arrecadado é dividido entre a irmandade, esmoleiros e igreja. E o retorno da comitiva pode ser observada no quadro a seguir:

Quadro 2 - A chegada das comitivas

LOCALIDADE	CHEGADA	HORÁRIO
Campos	Novembro	Sem horário definido
Colônias	Novembro	Sem horário definido
Praia	08 de Dezembro	Conforme a maré

Fonte: de acordo com o relato de esmoleiro, com registro em caderno de campo, em 2016.

Durante a esmolação, cada comitiva leva consigo uma imagem de São Benedito e, no percurso, são entoados cânticos (folias) acompanhados por instrumentos musicais. A comitiva é formada por dez integrantes os quais tem a responsabilidade de cantar, tocar e levar as bandeiras e estandartes em louvor ao santo. Os estudos de Rosário (2000, p. 196) registram que “rezadores e foliões pernoitam (pernoita) nas casas dos promesseiros, que, festivos, abrem suas casas para a Ladainha. A Esmolação é paga de promessa. Nada tem a ver com mendicância.” Assim sendo, a estadia da comitiva é de responsabilidade do promesseiro que, como penhor da graça alcançada, oferece um mingau, almoço e/ou jantar aos esmoladores, de acordo com as circunstâncias.

A chegada da comitiva a residência de um promesseiro é sempre momento de festa, catalisam pessoas e promesseiros de todos os bairros, e tanto a recepção como a sua saída para outra residência é envolvida numa mística entre o canto e os tambores. Os esmoladores chegam em comitiva: na frente vem os dois porta-estandartes trazendo as bandeiras que representam a Irmandade e de onde se origina o santo, logo atrás dos estandartes vem o esmoleiro carregando o santo, que pode ser um homem ou uma mulher, embaixo de guarda-chuva para se proteger do sol. Após o santo, vem os cantores e tocadores da comitiva, e por fim, os fiéis e promesseiros que acompanham a comitiva até a chegada ao seu destino.

Todo esse processo que envolve a festa determina os diferentes tipos de rituais ocorridos nessa grande homenagem ao Santo. Para Mauss (1974, p. 13), “os rituais e representações eram indissociáveis e determinantes na vida de uma sociedade, e a sobrevivência de um ritual depende de uma comunidade unida em torno de determinados valores”. Portanto, essa união faz com que cada rito que envolve a festa seja tão grandioso e tenha coletividade sempre presente. Segundo Peirano (2006) entende-se que todo ritual comporta uma estrutura e uma ordem, ou seja, há um início, um desenvolvimento e uma conclusão.

Toda essa trajetória de fé representada nas suas expressões simbólicas como a esmolação é retratada de várias formas pela população local como continuação de uma tradição que não pode acabar. Pois foram anos de resistências e lutas entre o que se considerava profano e sagrado na devoção a este santo, portanto o rumor dos tambores nunca foi considerado

sagrado ao olhar da igreja.

É necessário enfatizar que o ato de esmolar pelos campos, praias, colônias e zona urbana de Bragança, é uma tradição, é cultural. Portanto, muitos ritos a São Benedito prevalecem devido à devoção dos fiéis, pois “o homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquirida pelas numerosas gerações que o antecederam” (LARAIA, 2007, p.12). Os esmoleiros se identificam pelas suas vestes padronizadas de acordo com as cores da Irmandade e do santo de devoção, pois o sinal de respeito ao santo está presente na seguinte descrição onde “os devotos que celebram a Ladainha estão vestidos cerimonialmente, com camisolões e faixas vermelhas descendo dos ombros, a marcar e a recordar, como eles mesmos dizem-as cores da Irmandade” (ROSÁRIO, 2000, p.180). Na casa dos promesseiros é preparado um altar para receber o santo, o qual sairá para outra residência. Os esmoleiros seguem sua trajetória de acordo com as agendas destinadas e abrindo algumas exceções aos promesseiros não agendados. Os esmoleiros visitam instituições educacionais, administrativas, fazendo uma folia de benção.

O santo da praia traz consigo a faixa amarela. O de faixa vermelha é o santo da colônia e o da faixa azul e branco é santo dos campos. As três imagens de São Benedito percorrem concomitantemente os territórios do campo, da colônia e das praias.

Conforme relatos do fiéis devotos, acredita-se que a imagem de São Benedito tenha sido encontrada no ano de fundação da irmandade, no ano de 1789, no local onde atualmente se encontra a Igreja Nossa Senhora do Rosário. Outrossim, o imaginário das populações resistentes registra que ao levar a imagem de volta para o lugarejo de “Vila Que Era”, povoado que deu origem ao município de Bragança, o santo voltava sempre para o mesmo lugar onde foi encontrado. É necessário enfatizar que no decorrer das esmolações das três imagens dos Santos, o santo da praia é o mais requisitado, tendo um grande número de devotos aguardando sua visita pré-agendada. É o santo que passa mais tempo esmolando, sendo, portanto, a última das imagens a chegar à Igreja de São Benedito.

De acordo com a tradição, a imagem de São Bendito da Praia, faz sua última esmolação na Vila do Camutá, saindo no dia 08 de Dezembro,

em romaria fluvial pelas margens do rio Caeté, sendo seguido por várias embarcações, e recebido na beira do cais com muitas homenagens, fogos e a aclamação do povo devoto. Para Rosario (2000, p. 213), “a tradição e o culto a São Benedito em Bragança como festa e devoção populares, favorecem grandemente o catolicismo na Amazônia, de modo especial nessa banda transitória entre a grande Região e o Nordeste Brasileiro. Propicia ao Clero o aprofundamento do discurso católico voltado para a realidade bragantina num sentido universalizante, de apelo localizado. Harmonia saudável entre o erudito e o popular” Nessa tradição construída mediante o culto e a fé, a devoção vem aumentando a cada ano na região bragantina, trazendo fiéis de várias cidades para contemplar os diferenciados rituais que envolvem a festa de São Benedito.

5. A LADAINHA DO SANTO PRETO

No período entre os dias de 09 a 17 de Dezembro, depois que chegam os santos da praia, campos e colônias, os esmoleiros iniciam a esmolação pelas ruas de Bragança-Pa. O toque dos tambores avisa a sua chegada aos bairros, apesar de muitos serem chamados espontaneamente para cantar a ladainha em suas casas. Ao chegar na cidade, os três santos que esmolam nos bairros, já se tem uma agenda pré-determinada, que grande parte dos devotos marcam com antecedência o dia em que receberão a comitiva de esmoladores em suas residências.

No período de 09 a 17 de Dezembro é difícil conseguir que o Santo fique uma noite na casa de promesseiros que não tenham agendado previamente a sua visita. A organização das comitivas relatou que a agenda é fechada com muita antecedência, e para conseguir uma vaga, tem que aguardar desistência de algum promesseiro. A cada ano que passa aumenta o número de promesseiros os quais pela devoção precisam pagar sua promessa ao santo.

Um dos momentos marcantes deste ritual é a ladainha cantada na residência dos fiéis devotos e promesseiros de São Benedito. Ela contém uma simbologia pautada em processos de representação de dor, de louvação e de súplica, elementos interpretativos do processo cultural do povo bragantino. Pode-se dizer que a ladainha é o retrato das vivências do povo

escravizado. Como bem expressou Rosário (2000, p. 198)

“A Ladainha é a síntese do chorar dos séculos de extermínio e de escravidão. Perpetrou-se, afinal, nos séculos XVII e XVIII o maior holocausto de povos das Américas, quando o Santo e Cruz tornaram-se signos da consolação e do salvamento. Negros, índios, brancos e mestiços estão ecológica e culturalmente amalgamados, enredados e entrelaçados na Ladainha de tremenda expressividade milenar-secular nas comunidades caeteuaras.”

O autor continua afirmando que “o cantar-rezar da ladainha soa como uma estetização sacral do choro secular das raças que protagonizam o trauma da colonização” (ROSÁRIO, 2000, p. 198). A ladainha rezada nas casas dos promesseiros tem toda uma dimensão simbólica de devoção e fé muito importantes. Portanto de acordo com rituais vivenciados nessa Festa em devoção ao São Benedito, passa-se a conhecer um as orações entoadas nas casas dos promesseiros. Para Castro (2000) as ladainhas são sempre acompanhadas ao som dos instrumentos musicais como: Rabeca, Banjo, Reco, Tambor e Pandeiro, todos esses instrumentos musicais feitos de forma artesanal, são formas de agradecimento ao santo preto.

De acordo com Rosário (2000, p.180) “os instrumentos musicais entram em ação. São tambores em número de quatro, dois pandeiros, quatro reque-reques e uma onça que no Brasil carnavalesco chamam cuíca.” Estes instrumentos auxiliam na entonação do canto da ladainha cantada que são entoadas em cinco folias todos os dias, tendo a seguinte ordem: 1) folia da chegada (acontece na chegada da comitiva a residência); 2) Folia da alvorada (cantada às 5h da manhã); 3) Folia de agradecimento à mesa (cantada após o almoço ou jantar); 4) Folia de despedida (cantada na saída da casa do promesseiro). 5) Folia da Ave Maria (cantadas às 18h).

Mediante a tradução feita pelo projeto artístico do IAP; e pela Fundação Carlos Gomes, reuniu em coletânea, as quais apresentam uma tradução da Ladainha da Marujada de São Benedito, entoadas pelas comitivas dos esmoladores.

Quadro 3 - Folia da chegada

<p>“... Deus vos salve a humanidade Salve quem veio chegando Às cinco e meia da tarde Bendito seja o seu nome Maria mãe de Jesus, Glorioso meu Sinhô São Benedito é o Rei da Glória, É o Rei da luz (ô ô) Às cinco e meia da tarde Pela porta principal</p>	<p>Pra trazê São Benedito Aonde veio “pernoitar” Vim trazê São Benedito Pra cumprir sua promessa Deixando o reino na glória Com as portas do céu aberta</p> <p>(Folia de chegada do Santo, cantada na Comissão do Santo Colônia).</p>
--	--

Quadro 4 - Folia de Alvorada - Súbita prazer Deus

<p>Súbita prazer Deus, conforto a Jesus Santa de ginitrê, vem nós, tradespei prepa- sione que nasceu. Vendepê e aciô, aiê a benecê, se ta a ver por nós que nasceu. E oferei te esconde-esconde Deus.</p>	<p>R- Aliberós de nós sempre, virgon Glorioso é de São Benedito. Amém! E rogai por nós Santa Mãe de Deus. R- Para que sejamos dignos das pro- messas de cristo.</p>
--	--

Quadro 5 - Folia de despedida: Final

<p>E ladainha de promessa que rezemos A glorioso São Benedito oferecemos. Deus nos livre do inimigo de sua más companhia. R- E as contas de seu Rosário são balada tiraria. Deus combate no inferno, dizendo ave- maria R- Se não fosse ave-maria, muitas almas se perdia.</p>	<p>E quando Deus ando no mundo, foi um Tempo de alegria. R- É quando para o céu subiu, que tristeza não seria. E abre-se a porta do céu, que a tempo não se abria. R- Pra entrar filho devoto, no Rosário de Maria. E nesta hora louvaremos, São Benedito e Santa Maria. E outra vez Santa Maria, concebida sem pecado.</p>
---	--

Um dos aspectos a serem questionados em relação à ladainha trazida em estrofes como pode ser visualizar acima. Está ligada diretamente a forma como ela é cantada nas rezas, os promesseiros e os diversos fiéis que vêm participar desse ato de fé, não conseguem definir nitidamente o canto, às vezes parece ser rezado em latim e outros não.

Segundo Rosário (2000, p.180) “as vozes ecoam no ar. Não escapo a emoção. É belo, comovente, o entoar da Ladainha caeteuara: misto de latim

e português caboclos. Extase. Prazer devoto. Só eles sabem o que estão dizendo. Os padres católicos jamais conseguiram perceber essas palavras.” Mas é diante do altar preparado que os esmoladores fazem seus agradecimentos ao Santo devoto, à ladainha é sempre puxada pelo mestre da comitiva. Os instrumentos que acompanham a reza, há um revezamento entre os dez membros que formam a comitiva. Em seguida é possível visualizar o início da primeira folia onde o mestre da comitiva pede a permissão para iniciar a Ladainha.

Segundo as diferentes tradições, a Ladainha a São Benedito se iniciou na Vila do Camutá onde relatos descrevem com muita expressividade esse momento:

“A Ladainha de Camutá, primeira caminhada devota: já era tempo de descermos da colina; parar de contemplar a mansidão do rio Caeté, a cidade distante- e nos unir com o povo que se prepara para última ladainha do interior do município de Bragança, a ser entoada, dentro de segundos, dentro da casa onde está o pequeno altar de São Benedito” (ROSÁRIO, 2000, p.179).

Para Rosário (2000, p.199) “por dentro do canto da Ladainha- embora imperceptível e não declarado-chora ainda o inconsciente coletivo marcado na orfandade e na viuvez que avassalaram a Amazônia na violação de sua cultura e de sua liberdade.” Segundo relatos do autor a partir da sua contagem temporal já eram cinco noites de Ladainha na vila de Camutá. Atualmente com as novas configurações religiosas a Ladainha tem duração de 24 horas, na casa do promesseiro.

6. O BANQUETE EM HONRA DO SANTO

Durante o período que a comitiva fica hospedada na casa dos devotos é oferecido um almoço que consiste num variado cardápio como: galinha caipira; caldeirada; feijoada; açaí (camarão) entre outros. A primeira mesa servida é para a comitiva de esmoladores e diretores da Irmandade, em seguida, o almoço é oferecido aos demais presentes.

Esse ato é o momento de agradecimento à graça alcançada pelo promesseiro, onde é servido o melhor cardápio pelos familiares do devoto. Durante a permanência do santo nesse espaço conforme os devotos vão chegando para prestigiar o santo, sentam e delicias a refeição oferecida ao Santo, a comitiva e aos devotos.

7. RELIGIOSIDADE E ESMOLAÇÃO

No curso da festa nota-se um forte sincretismo, que enfatiza e demarca a linha tênue entre o espaço sagrado e o profano, que em épocas passadas foi motivo de conflito entre promesseiros e a igreja católica. Em razão disso, muitos rituais característicos da festa do Glorioso São Benedito que eram seguidos por gerações, passaram por adequações no decorrer de sua trajetória. É importante destacar que muitas são as formas de religiosidade na Festa de São Benedito, portanto é preciso entender que:

O perfil ideológico da cultura caeteuara passa pela devoção beneditina espontânea, embora com o apoio erudito do Clero. A cultura bragantina é permeada pela ancestralidade de fundo religioso e folclórico que tange às questões da liberdade. O fio condutor desta cultura está no folclore natalino que tem como centro a Festa do Santo, ao lado do presépio e das outras manifestações do ciclo (ROSÁRIO, 2000, p.2004).

De acordo com o autor, as manifestações que expressam a identidade, devoção, tradição, religiosidade e os ritos vem se reafirmando na cultura popular. Ademais, a cultura bragantina se expressa na Festa de São Benedito onde se encontram o profano e o sagrado louvando ao Santo Preto. Mas mediante essa realidade é preciso compreender como afirma Rosário (2000, p. 2004) que “se a Marujada nasceu da agonia e do êxtase - do cativo à liberdade de recreação - toda pressão contaria a liberdade devocional no mundo do Caeté reavivará os desejos de liberdade”.

No olhar da igreja é preciso retirar o lado profano da festa e manter a sacralidade dos votos e das devoções. Mediante essa realidade tanto os promesseiros como os membros da Irmandade passaram a questionar as autoridades locais e sacerdotais em relação a esse paradigma. Os rituais que envolvem a festa são diversos e na visão de muitos não há como separar o sagrado do profano, ou seja, a dança, os cantos e os tambores, tais ritos considerados profanos, são elementos centrais na devoção ao santo.

Nessa dimensão entre o sagrado e o profano, Rosário (2000, p. 192), descreve que em tempos outros “o Arraial, foi símbolo, signo do “profano”, sempre reuniu significativamente o conjunto sagrado-profano na

medida em que o profano, como diferenciação do sagrado, não se apresenta ai jamais como “oposição ao religioso.” Com efeito, a dança que envolve diversas cores e ritmo como o xote, a mazurca, o chorado, a valsa, são ritmos que engrandecem a festa, e na devoção do povo caeteaura é a forma sublime de homenagear e agradecer a todas graças alcançadas.

Todos os preparativos para o grande dia de contemplação a esse santo que foi sinônimo de fé e caridade para com o próximo, são relembrados no dia 26 de dezembro nessa grande festa que demarca os diferentes ritmos populares. Como na canção que emociona e arrasta vários devotos as ruas de Bragança como:

Vou fazer uma canção em louvor ao santo preto
Canta, povo bragantino: bendito, oh! bendito.
Quando chegar dezembro
Qual é o santo que está no andor?
É São Benedito com Nosso Senhor.

Trajando roupas brancas e vermelhas, as ruas da cidade são tomadas por uma grande multidão, que levando o santo numa grande procissão, pedem benção e agradecem as graças alcançadas. São marujos e marujas, que em sua grande maioria “são promesseiros. São devotos. A Marujada é uma expressão lúdica e ao mesmo tempo sagrada dentro da visão ou conceito de “Sagrado Popular” ou mesmo folclórico” (ROSÁRIO, 2000, p.193-194). Dessa forma a procissão reúne a expressão de fé dos devotos de São Benedito, onde as marujas e marujos com seus ritmos louvam o santo preto na dança, no canto, na música, na esmolação, na cavalhada, no leilão entre outros rituais que caracterizam a Festa de São Benedito como a maior festa popular da região bragantina.

8. LINHAS CONCLUSIVAS

Uma das maiores expressões de religiosidade do povo bragantino, a Marujada de São Benedito é um fator de integração mesmo que momentâneo de todas as classes sociais. Com efeito, os diferentes momentos que caracterizam esta festa são uma atualização, isto é, todos os ritos que envolvem essa grande festa têm uma representação social e cultural que se

expressam em permanências e mudanças que conservam suas dimensões de resistência. Os cânticos entoados expressam os sentimentos e as percepções de um povo que precisou resistir para que a tradição permanecesse viva na memória coletiva.

Essas resistências se manifestam de muitas formas, desde as tensões com a igreja até a permanência das formas tradicionais de realização e organização da festa. Nessa trajetória de fé e devoção, muitas tradições permanecem, como é o caso da esmolação de São Benedito, onde a comitiva chega até a casas dos fiéis, atendendo os pedidos dos devotos nas praias, nos campos, nas colônias ou na cidade, enquanto outras vão sendo ressignificadas ao longo do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MAUSS, M. **Ensaio Geral sobre a Dádiva.** Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Antropologia e Sociologia. Vol.II. São Paulo: Edusp, 1974.

PEIRANO, M. **Temas ou Teorias?** O estatuto das noções de ritual e de performance. Campos 7(2):9-16, 2006.

ROSÁRIO, Ubiratan. **Saga do Caeté:** folclore, história, etnografia e jornalismo na cultura amazônica da Marujada, Zona Bragantina, Pará. Belém: Cejup, 2000 (Coleção Caeté; 2).

SILVA, Dedival Brandão da. **Os tambores da esperança:** Um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Benedito da cidade de Bragança. Belém: Falangola, Editora, 1997.

CAPÍTULO 3

RITUALIDADES E OS SABERES CULTURAIS DO POVO TENETEHARA

1. INTRODUÇÃO

A pesquisa teve como propósito discutir os rituais presentes na Terra Indígena Alto Rio Guamá. O estudo vem apresentar como os Tenetehara vivenciam os diversos rituais como: a festa do bebê, a festa do mingau, a festa da *Wyra'u haw* (Festa da moça) entre outros. Nesse contexto o saber é construído pela oralidade nessa realidade cabe registrar como esse conhecimento é repassado nos ritos que envolvem a comunidade nas festas ritualísticas. Com isso a situação a ser investigada neste espaço é entender a partir do olhar povo Tenetehara como eles percebem este universo de conhecimento e aprendizado, mediado pela festa e religiosidade presente no contexto sociocultural, que são significativos para a construção da identidade como: qual a função social das festas? Como é constituído o conhecimento do jovem em relação à religiosidade presente nesses rituais? A pesquisa teve como enfoque central o método etnográfico, e ainda como suporte a observação participante, entrevistas semiestruturadas e registros audiovisuais, os sujeitos envolvidos foram as crianças, professores indígenas, pajés, os idosos que são responsáveis pela continuidade e transmissão dos saberes tradicionais de seu povo através das festas ritualísticas.

O estudo foi realizado na Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), situada no Estado do Pará, próximo da divisa com o Estado do Maranhão, abrangendo os municípios de Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas. A TIARG é banhada no seu limite norte pelo curso alto do rio Guamá e no limite sul pelo curso alto do rio Gurupi. Atravessam também a TIARG os rios Piriá, Coaraci-Paraná, desaguando no rio Gurupi.

Na TI Alto rio Guamá, os Tembê estão divididos em dois grupos: um grupo se estabeleceu na margem direita do rio Guamá e outro grupo

na margem esquerda do rio Gurupi, nos limites norte e sul, respectivamente. Atualmente os Temb  da TIARG se localizam em 29 aldeias, sendo 14 localizadas na margem do rio Gurupi e 15 e na margem rio Guamá, com uma popula o estimada em 1.502 habitantes em 2010³.

Na sua homologa o esta área também foi destinada aos  ndios Timbira, Ka'apor e Guajajara, com uma extensão de 279.897,70 hectares. Os Temb -Tenetehara⁴ e os Ka'apor falam línguas do tronco Tupi, família Tupi-Guarani, enquanto que os Timbira, falam uma língua pertencente ao tronco macro-linguístico Já. A TI Alto rio Guamá faz fronteira com a Terra indígena Alto Turia  habitada principalmente pelos Ka'apor.

Historicamente o termo "Temb " surge de uma denomina o dada pelos não indígenas, precisamente pelos regatões, comerciantes que percorriam os rios negociando com os ribeirinhos no início do século XX, os quais passaram a chamá-los Temb , palavra derivada de Timbó, que em tupi-guarani significa "nariz chato".⁵

O termo Temb , hoje identifica o povo indígena localizado na Terra Indígena Alto rio Guamá e também em outras TI. Um dos elementos apontados dentro do cotidiano da aldeia Cajueiro relacionado   identidade seria entender como o termo Temb  foi criado e se tal denomina o   reconhecida por essa  tnia. Segundo Gomes (2002) "os velhos Tenetehara não se lembram e nem nunca ouviram falar de outro termo para sua auto-designa o. Assim,   provável que os Tenetehara tenham assim se autodenominado antes do início do século XIX". (p.181).

Quando se fala sobre identidade, uma das primeiras coloca es feitas por algumas lideranças e professores indígenas   a questão do etnônimo, pois segundo os estudos de Nimuendaju (1915), os indígenas localizados nas margens do rio Gurupi se autodenominam Tenetehara, que significa "a gente, nós os índios", caracterizando vários povos indígenas e em oposi o aos "brancos", e não o termo Temb , com o que atualmente são conhecidos.

3 Ver Funasa, Censo Populacional dos Temb , acessado em 10 de abril de 2010 (<http://www.funasa.gov.br/internet/index.asp>).

4 Os registros históricos revelam que os Temb  se autodenominavam Tenetehara até a segunda metade do século XIX. Tenetehara, em tupi-guarani, significa "nós somos gente verdadeira" (ISA, 1995).

5 Ver Instituto Sócio Ambiental, Caracteriza o do Povo Temb , acessado em 7 maio de 2010. (<http://www.socioambiental.org>).

E nesse território envolvido diversas expressões culturais, o estudo pretende analisar e compreender como os Tembé da TI Alto rio Guamá definem sua religiosidade, identidade e os conhecimentos tradicionais, mediante as representações e práticas sociais.

Considerando o conceito “conhecimento tradicional”, como categorias analíticas essenciais na análise dos processos sociais contemporâneos dos povos indígenas, faz-se necessário compreender como essas categorias são entendidas pelo povo Tembé e instrumentalizadas no favorecimento das suas políticas públicas.

Portanto uma aproximação à configuração histórica de sua religiosidade é essencial para compreender as práticas e representações contemporâneas dos Tembé direcionadas aos rituais é necessário perceber como esses conhecimentos tradicionais podem estar associados à construção da sua identidade e a influência das políticas públicas nos processos de reafirmação identitária e de defesa dos direitos coletivos.

Conhecer as expressões religiosas dos povos indígenas permite compreender melhor a sua cultura e superar o preconceito que muitos ainda têm em relação ao índio e seu modo de vida. As influências da cultura do branco e das religiões, principalmente de matriz cristã, impregnaram suas crenças e costumes, na maioria das vezes de forma negativa, levando muitos índios a perderem sua identidade.

Nos primeiros tempos da colonização do Brasil, os povos indígenas eram vistos a partir do olhar dos dominadores de então, como “gente sem fé, sem lei, sem rei”. Assim, projetava-se a sociedade indígena em termos daquilo que lhe faltava, na opinião dos europeus. Os europeus queriam a todo custo impor-lhes a sua cultura e religião.

2. O SURGIMENTO DO POVO TENETEHARA

Nos estudos de Wagley e Galvão (1960), há uma sequência de mitos que descrevem a origem de alguns elementos como fogo, farinha, a lua entre outros, assim como a cosmologia Tenetehara. Dessa forma os autores apresentam a reconstrução dos Tenetehara desde o século XVII, buscando a história mitológica dos Tembé.

Os autores ainda relatam sobre a criação do homem. Segundo

relatos indígenas, uma mulher chamada Maíra⁶ andava à procura de uma terra bonita, e teria criado o homem e a mulher neste lugar ideal. Assim, a origem dos Tenetehara está ligada a seres espirituais, classificados em quatro espécies:

Em primeiro lugar estão os heróis culturais, ou espíritos criadores, que deram origem ao mundo e ensinaram os Tenetehara como fazer produzir a terra, entregando-lhes as sementes e as ferramentas necessárias para o cultivo da mesma. Assim a origem do milho, da mandioca e de outros produtos da roça é atribuída a esses, entre os quais destacam-se os gêmeos: Maira-ira e Mukuara-ira. [...] Há depois os espíritos do dono da floresta (Ka'azar) e dono das águas (Y'zar) que dominam tudo que pertence à floresta e às águas. Existe também o dono das caças (Miar'izar), o dono das árvores (Wira'zar) e o dono da noite (Pitun'zar). [...] Os espíritos maus são chamados de Azang. Esses espíritos são particularmente, temidos pelos Tenetehara; por isso evitam andar no mato durante a noite, ou passar perto de taperas onde estes moram, sendo que podem lhes fazer mal, pois geralmente, atacam à noite ou na floresta. [...] E por fim, os espíritos dos animais, que são particularmente perigosos, e que devem ser dominados pelo pajé. Eles são malignos e provocam doença nas pessoas se estas não respeitarem certas regras que estão sujeitos. (p.143-144).

Wagley & Galvão (1960) afirmam que os Tenetehara relatam uma época em que tudo era diferente, tudo era bom, havia harmonia entre as pessoas e a natureza, especialmente entre os animais. Depois de um tempo os Tenetehara tiveram que aprender a trabalhar na terra. A terra é chamada por eles de *Karuwar*, isto é, o lugar onde estão os encantados. Este ficaria na região do rio Gurupi; onde moram os Tenetehara/Tembé é chamado de Cajuapara.

Segundo os relatos dos pesquisadores, os Tembé descrevem a cosmologia Tenetehara de acordo com os mitos repassados pelos mais antigos como os pajés, avós ou os mais idosos. Os professores indígenas se referem o surgimento de seus ancestrais partindo da seguinte narrativa: “*Tupã cria a mulher*”, e a mesma narrativa foi registrada por Wagley & Galvão (1960):

6 Maíra, é considerada pelo povo Tembé o Deus responsável pela criação de seu povo.

O primeiro Tenetehara não tinha companheira e assim não podia ter filhos. Tupã resolveu criar uma mulher para o Tenetehara. Arrancou uma costela de um cachorro e embrulhou-a numa folha de bananeira, que cobriu com barro. Passou muito tempo amassando o volume assim feito após o que o Tenetehara ouviu um choro de criança vindo de dentro da folha de bananeira. Tupã tinha criado a primeira mulher. Tupã disse ao rapaz para dar um banho na criança e cuidar dela. A criança cresceu, ficou mulher feita e casou com o Tenetehara. (p.139).

Além das especificidades acima mencionadas, onde o processo identitário configura-se de forma individual e coletivo, cabe destacar os elementos socioculturais, em termos de práticas e representações simbólicas, as quais são mediadas pela relação sujeito e natureza. E na cosmologia Tembé o imaginário se faz presente na natureza e nos ritos vivenciados pelo grupo.

3. A CULTURA E A RELIGIÃO

Agora, vou dizer uma coisa: não se anda com criança à noite pela mata e nem pelo rio, pois a terra tem seus encantos e a água é um mistério, a criança pode ficar encantada e adoecer. Para andar à noite com ela, tem que colocar alho nela, é uma forma de proteção. (Diário de Campo-Setembro/2015).

Esta foi uma advertência para o cuidado que se deve ter para não transitar com criança em horários como à noite e meio dia. O evento acima descrito ocorreu à noite, está associado aos “mistérios” da terra e do rio, os quais são muitos respeitados pelos Tembé.

Quando se fala do rio ou da mata, os Tembé estão sempre destacando os horários que se deve andar no mato, lavar roupa e tomar banho no rio. Segundo a cosmologia Tembé todo elemento da natureza tem seu dono e deve-se pedir permissão para entrar em determinados espaços principalmente em determinados horários.

Falando sobre o território como representação de sua religiosidade o jovem Tembé chamado Tapuá⁷, destaca que a mata tem muito mistério e que não se deve desrespeitar, nesse sentido o termo “sagrado” se refere a horários estabelecidos pelos Tembé para não se aproximarem da mata e nem do rio, pois é preciso respeitar o dono da natureza. Tapuia olha para

7 Tem 17 anos e pretende ser liderança.

mim e diz: “vou te contar uma história e não é mentira e nem brincadeira, aconteceu mesmo”:

O meu tio saiu para a mata para caçar, eram umas 6 da tarde e ai passou a noite toda no mato, amanheceu, anoiteceu de novo, e nada dele aparecer, achamos muito estranho. Então pensamos várias coisas: que cobra tinha batido nele, ou encontrou com algum posseiro e matou ele, ou onça. Ai juntamos um grupo, entramos na mata atrás dele, e gritamos pelo nome dele para tudo o que é lado, e nada. Quando já tava anoitecendo de novo, encontramos ele bestinha, parecia que tava enfeitiçado. Levamos ele para a aldeia e o pajé disse que ele tinha sido flechado pela curupira. Depois de um tempo que ele já estava normal perguntamos pra ele o que tinha acontecido, ele disse que não conseguia encontrar o caminho de volta para aldeia, rodava, rodava, rodava, e sempre voltava para o mesmo lugar. Depois disso, ele nunca mais andou no mato fora de hora. E nem eu ando. (Entrevista / Novembro-2015).

Tapuia explicou que os avós lhe ensinaram que a dona da mata é a *curupira*, ela encanta a pessoa e fica “bestinha” e não consegue encontrar o caminho de volta para casa. Nesse sentido, é importante destacar a relação que os Tembé estabelecem com o meio ambiente, com os lugares e horários considerados “encantados” e que precisam ser respeitados. É no cotidiano dessa etnia que se observa como a relação com o território vai além da questão política.

Continuando nossa caminhada ao mundo do imaginário Tembé descrevo a visão da pequena guia chamada, Wuiry, que em mais evento descrito apresenta a religiosidade vivenciada pelas crianças. Em nossa caminhada ela explicava que não se pode incomodar os mortos, que o cemitério é um lugar dos espíritos, e se deve passar pela frente rápido e em silêncio. Perguntei quem tinha dito isso a ela, e respondeu “meus pais e meus avôs me ensinaram isso”. Nenhuma criança deve ir ao cemitério, principalmente sozinha.

E ainda nesta caminhada ouvíamos os sons da natureza como, por exemplo, os cantos de diversos pássaros mas não conseguíamos identificar exatamente quais eram, nossa pequena guia olha para o céu e disse já deve ser umas onze horas, temos que andar rápido não podemos estar no mato no horário de meio dia, senão podemos ser flechadas⁸.

⁸ Segundo Wuiry flechar é o termo utilizado para designar um estado físico. Geralmente acontece quando ficamos fora de hora na mata, quando saímos da mata, ficamos sonolentas, com febre.

Antes de continuarmos, Wuiry pegou uma planta que parecia um cipó, amarrou no braço dela e no meu: “isso é para nos proteger, de repente não conseguimos chegar antes do meio dia a aldeia”. Todos os ensinamentos aplicados pela nossa guia em sua caminhada foram repassados pelos seus pais e avós. Assim segundo Dantas (2003). “A complexidade do processo de conhecimento tradicional é que esse processo relaciona-se, intimamente, com a organização social, ou seja, com todo o complexo de representações simbólicas interligadas à atividade social de um povo.” (p.100).

Muitos dos ensinamentos repassados são eventos ocorridos no cotidiano Tembé relacionados à mata e ao rio, lugares sobre os quais se geram representações simbólicas que são encontradas nas narrativas da comunidade. Portanto em uma das conversas informais debaixo do jambeiro escutei Tainá⁹ descrever o que havia acontecido com ela, quando foi tomar banho, mesmo sabendo que há horários que não se deve estar na beira do rio. Começou a ouvir um assovio que vinha do meio do rio, e cada vez que se aproximava dela ficava mais forte, a partir daquele dia, Tainá nunca mais foi seis horas da tarde para a beira do rio.

Nas conversas informais com um grupo de professores indígenas da aldeia Sede é que começam a surgir os mitos Tembé, o que eles lembravam sobre o assunto. A partir do que aprenderam com os parentes mais antigos, destacaram que descendo o rio Guamá, no sentido das aldeias, vamos chegar às cachoeiras, lugar onde os mesmos afirmam que há “um mistério” que eles desconhecem, mas que muitos já ouviram os sons que durante a noite se escutam para os lados da cachoeira. Com relação a isso os Tembé, descrevem que:

Á noite ninguém desce o rio, em direção a cachoeira, até para ficar no rio tem horário, pois uma noite dessas a gente já tava deitado, quando derrepente ouvimos a cachoeira gritar, quando ela grita faz um barulho horrível, chega dar medo, a gente escuta aqui na aldeia o barulho dela gritando. Quando ela faz isso é porque tá passando gente perto dela, e quando tem gente fora de hora se aproximando dela, ela avisa, ela não gosta. A gente não passa perto dela à noite, nem pensar, dizem os antigos que já sumiu muita gente pra lá. (Cachoeira). (Entrevista Nazaré Tembé).

9 Estuda a 8ª série na aldeia Sede.

O relato dos professores indígenas destaca que alguns dos “mistérios” contados pelos mais antigos estão relacionados ao rio. Essa relação estabelecida entre o povo Tembé e o rio Guamá, exige ter cuidado com a dona das águas (Y’zar). O rio é um mistério¹⁰ que precisa ser respeitado, não se pode desafiar, é necessário perceber e estabelecer regras e horários para estar no rio. A relação entre os Tembé, o rio e o meio ambiente que os cerca está muito presente nos mitos, que são lembrados e descritos nas narrativas orais.

Com base nestas considerações é importante observar que os Tembé caracterizam também o território como um espaço simbólico e identitário que se reconfigura a partir do cotidiano e dos eventos vivenciados nas aldeias. É importante destacar que os Tembé vivenciaram o processo de territorialidade ligada ao meio ambiente, e suas representações, ou seja, o respeito pela terra e pelo todo ser vivo que nela existe. O território é um espaço de conhecimento e aprendizado, e os Tembé lutam por ele não somente como um espaço político, mas também como expressão viva de sua cultura, memória e religiosidade através de seus ritos.

4. RELIGIOSIDADE E FESTA

A Festa da Moça (*Wyra’u haw*) foi realizada pela primeira vez na aldeia Cajueiro (rio Gurupi) entre os dias 26 a 31 de julho de 2012. Nesta festa, vários elementos afirmaram a religiosidade do povo Tembé os quais são expressos na dança, cantos, vestimenta e nos alimentos consumidos durante a festa ou “brincadeira” como os Tembé costumam falar.

Sobre este ritual, o professor Francisco afirma que a identidade e religiosidade do povo Tembé é reafirmada em todas as fases, desde a preparação da festa até a fase final. A Festa da moça (*Wyra’u haw*) é uma expressão cultural que mobiliza toda a aldeia: os homens são responsáveis pela caça que será consumida na aldeia e as mulheres se encarregam da preparação da comida e bebida que será servida, assim como a confecção dos trajes que os jovens utilizam no ritual.

O ritual da Festa da moça (*Wyra’u Haw*) é uma expressão cultural muito forte onde todas as aldeias se unem para festejar a passagem dos

10 Os Tembé usam a palavra mistério para se referir a algo que desconhecem, no caso da descrição só houve o barulho da cachoeira.

jovens para um novo ciclo da vida, nesse processo os jovens estão aptos para se casar, caso seja sua escolha. Segundo Van-Gennepe (1960), os ritos de passagem estabelecem toda a construção social, ou seja, os ritos acompanham toda a mudança de lugar, estado, posição social e de idade.

A Festa da moça (*Wyra' u haw*) baseia-se primeiramente no processo de “formação da menina” que consiste no primeiro ciclo menstrual, quando a menina anuncia à mãe sua primeira menstruação. Logo a menina passará pelo processo de preparação, que se inicia com a “Festa do mingau” (*Kàwy 'Uhaw*), essa festa antecede a Festa da Moça (*Wyra' u haw*). Esse evento constitui um ritual de passagem, conforme Van-Gennepe (1960), o qual caracteriza os ritos de passagem em três categorias: os ritos preliminares (separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação). Analisando a Festa da Moça (*Wyra' u haw*) a jovem adolescente passar por todas essas fases até chegar a fase final do ritual.

4.1 Festa do Mingau

A Festa do Mingau (*Kàwy 'Uhaw*), é um momento de preparação para a festa maior e também para anunciar à comunidade o primeiro ciclo da jovem Tembê, e ainda esperar por outras jovens que possam entrar em “formação¹¹” pela mesma época e juntamente com a comunidade participarem da Festa da Moça (*Wyra' u haw*).

4.2 Tukaz (ritual de passagem)

No momento do primeiro ciclo a jovem Tembê é pintada com jenipapo e colocada no isolamento dentro de sua casa chamada pelos Tembê de “*Tukaz*” que significa (quarto fechado). Considerando o conceito de Van Gennepe (1997) sobre o ritual analisa-se o momento da “*Tukaz*” como os Ritos preliminares (separação), ou seja quando a menina permanece na “*Tukaz*” por cinco dias tendo contato unicamente com as mulheres mais velhas da família (mães e avós). Essa separação do grupo é pensada por Turner (1974) como a Liminaridade ou fase limiar, ou seja, é a fase intermediária entre o distanciamento e a reaproximação. Depois de cinco dias

11 Essa denominação é dada pelos Tembê as jovens que entra no seu primeiro ciclo menstrual, pois para essa etnia elas já estão preparadas para casar e constituir família.

o “pai acorda bem cedo, começa a fazer barulho para que a moça assustada saia da “*Tukaz*”.

Dando continuidade ao processo, os pais vão oferecer o mingau para a aldeia e posteriormente marcar uma data para a festa da moça. A festa do mingau é preparada pela família; durante o dia a moça fica em repouso e só levanta à noite para servir o mingau aos participantes. Segundo o conceito de Van-Gennep (1997), esse processo é considerado como ritos liminares (margem), pois a “Festa do Mingau” é considerada como a preparação para a festa maior e também como um tempo de espera das outras moças se formarem.

4.3 O rito de passagem dos rapazes

No caso dos rapazes, esse momento é comemorado quando os jovens começam a mudar a voz, esse é um indício que o rapaz já está preparado para participar da Festa da Moça (*Wyra’u Haw*) e, se for o caso, escolher sua esposa.

A regra estabelecida para o rapaz se dá na questão alimentar, pois não podem consumir algumas caças como anta, veado, tatu, porco do mato entre outros, esses alimentos só serão consumidos pelos rapazes após a Festa da Moça (*Wyra’u Haw*). Outro elemento significativo nesse ritual é a pintura corporal utilizada pelos rapazes e chamada “de meia lua” (*zahy mupinin haw*) no tronco; nas pernas pinta-se do meio da perna para baixo e no rosto é pintado uma espécie de “bigode”. Essa caracterização representa que esse rapaz está apto para assumir uma família.

Esse ponto central da festa pode ser considerado como ritos pós-liminares (agregação), segundo Van-Gennep, pois nesse momento acontece à passagem a vida adulta, e integração dos povos na sociedade Tembé com um novo “status” social: sendo mulheres e homens prontos para casar e ter filhos.

4.4 O canto como reafirmação da religiosidade

É no ritual que se reafirma e transmite o conhecimento do pajé e dos mais antigos, a toda comunidade fortalecido nesse momento seus ritos e tradições. Segundo Francisco essa é uma das formas de repassar às novas gerações a riqueza cultural existente na Festa da Moça (*Wyra'u haw*), pois tudo que acontece na festa é cultura Tembé.

Outro aspecto a ser destacado no ritual são os cantos entoados durante os cinco dias de festa, os homens fazem a primeira voz e as mulheres a segunda voz. Os cantos entoados invocam os pássaros do dia e da noite, estabelecendo vários ritmos com o acompanhamento do maracá. Os cantos entoados nesta festa eram: “músicas do pássaro maguari, do bem-te-vi, do tucano, do gavião real, do roxinol, do maracá, da borboleta, da onça preta”. Uma parte dos cânticos são entoados na ramada durante o dia e outros à noite, ao ar livre. Segundo o pajé, no momento do canto não se deve passar pela frente da ramada, porque podes pegar a “caruanã¹² e cair morto no chão.

Na festa todos os momentos são expressões de religiosidades importantes. Como afirma Puluta, Francisco e Reginaldo, então todos devem estar atentos para aprenderem o que é a cultura Tembé. A partir da discussão dos regimes de conhecimento (tradicional e da metrópole) e dos direitos intelectuais indígenas, Cunha (2009) reafirma a existência de uma pluralidade de regimes de conhecimento e de culturas. O modo de conceber esses conhecimentos depende de como se entende a cultura. Geertz (1989, p.61), discute que “Sem os homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens”.

Aqui cabe ressaltar a posição de Carneiro da Cunha (1986, p. 99) explicando que:

“A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função essencial e que se acresce às outras”. Adverte, ainda, quanto aos perigos “de tomar a existência dessa cultura como uma característica primária, quando se trata, pelo contrário, de consequência da organização de um grupo étnico; e o de supor em particular que essa cultura partilhada deva ser obrigatoriamente a cultura ancestral” (1986, p. 115).

12 Na explicação do pajé caruanã são visitantes de outro mundo que se aproximam ao ouvir as música e os sons do maracá.

Todas as fases que compõem a festa tem a vigilância de um adulto ou das pessoas mais idosas da aldeia que dominam os conhecimentos associados ao ritual. Outro momento associado são às várias formas de ensinar a criança.

No momento de socialização os indígenas consideram que a aprendizagem é efetuada de forma coletiva e nas várias etapas que constituem o ritual. Viveiros de Castro (2000, p. 167) afirma que: “A produção de tais conhecimentos possui múltiplas dimensões referentes à própria organização do trabalho dos povos tradicionais, extrapolando os elementos técnicos e englobando o “mágico, o ritual, e enfim, o simbólico”. Os conhecimentos tradicionais podem assumir a forma de histórias, rituais, práticas agrícolas ou medicinais.

Para Pinto (2003) o conhecimento tradicional caracteriza-se por ser coletivo, uma vez que são desenvolvidos de maneira coletiva no seio das comunidades. Deste modo, ainda que os indivíduos ou grupos detentores desses saberes determinam os seus autores, estes conhecimentos são resultado da estreita ligação e contacto que estes povos têm com o meio ambiente biofísico e social.

O conhecimento dos povos indígenas é um legado das gerações passadas às gerações presentes e futuras, que vem sendo desenvolvido e transformado desde tempos imemoriais. Sua transmissão é feita, de um modo geral, oralmente e na prática cotidiana.

De acordo com o conceito de conhecimento tradicional destacado por López Garcês (2007) que enfatiza a proteção dos conhecimentos tradicionais associados aos diversos saberes expressados cotidianamente nos rituais, narrativas orais, cultura material entre outros, faz necessário destacar que o conhecimento tradicional do povo Tembé está associado as manifestações culturais e à memória coletiva que é acionada nos momentos de festa.

De acordo com os Tembé, é necessário registrar toda a trajetória de seu povo no que se refere ao conhecimento tradicional, buscando nos “arquivos vivos” que segundo os Tembé são os pajés e as pessoas mais idosas das aldeias. Essa estratégia seria uma forma de preservar o que é considerado pelo povo como religiosidade e cultura Tembé.

4.5 *Tawari (o fumo e a proteção)*

Nesse ritual outro aspecto importante destacado pelos participantes é o cigarro de Tawari confeccionado para esta ocasião. Consiste na junção do tawari, *breu (Protium Heptaphyllum March)* e tabaco, o cigarro é preparado por homens e mulheres. No meio da ramada ficam expostos os produtos para que os cigarros sejam confeccionados.

O cigarro é feito com três elementos: o Tawari é uma casa de árvore utilizada para enrolar o tabaco juntamente com pequenos pedaços de breu que é retirado de uma árvore, depois de enrolado e amarrado é colocado no centro da ramada, são feitos cigarros de diversos tamanhos, e cada indivíduo pega o cigarro de acordo com seu desejo de consumir o produto.

Francisco explicou que o fumo do Tawari chama os visitantes do outro mundo, então quem vai fumar tem que ter cuidado. Durante o momento da cantoria e dança o fumo é consumido pelos brincantes. Há também a defumação feita com breu que ocorre frequentemente durante a cantoria e dança, segundo os Tembé é para manter os visitantes do outro mundo afastados.

Esses eventos são parte essencial do estilo de vida Tembé que no momento de festa são acionados, dando a essa etnia uma nova revitalização nas suas manifestações religiosas e culturais. O conhecimento tradicional expressado nos saberes e práticas rituais, permitem entender aspectos sutis da cultura Tembé e seus diversos significados.

5. SABERES TRADICIONAIS E RELIGIOSIDADE

Nesse sentido as religiões indígenas caracterizam-se pela praticidade, tudo gira em torno da experiência do sagrado e não numa fundamentação teórica. O cotidiano da vida está impregnado de religiosidade. A vida na aldeia é vivida de modo contextualizado, a religião é parte integrante da vida.

Portanto A religiosidade está ligada a estrutura familiar, aos hábitos alimentares, comportamento cultural e social. O povo Tembé em geral vivia em grandes grupos familiares, dividindo o mesmo espaço, em casas comunais, o que facilitava a integração dos grupos e a vivência da religiosidade. Esses grupos familiares são substituídos por famílias constituídos no modelo europeu.

Nessa dimensão que compreender o território como sagrado e ter em seus ritos a religiosidade sendo reafirmada, é uma das estratégias adotadas pelos indígenas para preservar sua religião, mesmo com todo o contato com os brancos, a força. E no esforço de salvaguardar a religião dos seus ancestrais é manter suas práticas ritualísticas, ainda que perante os brancos se afirmem cristãos ou convertidos, ainda que incorporem de forma fragmentada elementos do cristianismo. Assim à magia e a religião da coletividade indígena, é uma forma de preservar a integridade de sua religião, no que cerne a religiosidade no espaço indígena está interligada as danças, cantos e todas as práticas ritualísticas.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A origem histórica das tradições religiosas indígenas como a de todas as religiões nativas perde-se nos tempos da história da humanidade. Todas possuem seus mitos transmitidos oralmente e revividos por meio dos ritos. É através dos mitos que essas culturas explicam o mundo, o desconhecido, a origem do seu povo e a sua organização social e religiosa.

Analisar e compreender a trajetória espacial, social e cultural dos Tembé no decorrer dos séculos permite uma aproximação as transformações dessa etnia. De acordo com a realidade de cada povo pode-se dizer que grande parte dos grupos indígenas buscam e priorizam uma determinada autonomia dentro do próprio território no qual reproduzem e revitalizam as suas formas culturais e fortalecem a identidade do grupo.

Em relação ao estudo realizado na TIARG, identificou-se que os Tembé se apropriam do território de acordo com as dinâmicas sociais, políticas e culturais efetivadas cotidianamente. O território está associado ao lugar onde nasceram, o qual é denominado “nossa terra ou nossa área” ou “*Zane ywy Ka'a*” na língua Tembé. Para os mais antigos, a palavra território é associada geralmente a mitos, aos rituais, a religiosidade reafirmada cotidianamente. Nesse sentido, é importante destacar que cada geração se apropria de um termo para designar o espaço que ocupa.

Para os Tembé, o território que atualmente habitam é concebido em termos do que os mais antigos contaram sobre a trajetória desse povo, e quase sempre se remetem às histórias dos mitos e lendas. Outro aspecto

relevante enfatizado pelos indígenas em relação aos espaços considerados sagrados e a transmissão desse saber para gerações futuras. Além da questão territorial, a identidade e o conhecimento tradicional são conceitos muitos discutidos na TIARG. Para os Tembé, assumir-se enquanto indígenas é muito importante e requer reforçar diversas expressões culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**. Constitucional nº 52 de 08 de março de 1988: São Paulo: Saraiva, 1988.

CUNHA, Manuela C. da. *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/ EDUSP, 1987.

____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. **Os Povos Indígenas Brasileiros e os Direitos de Propriedade Intelectual**. In Hiléia. V.1, n.1. Manaus: UEA, 2003.

FUNAI. **Terra Indígena Alto rio Guamá**. Disponível em: www.funai.gov.br. Acesso em 10 de março de 2011.

GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil, 1900-1959. In Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nº 8. Belém, Janeiro, 1960.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GOMES, Mercio Pereira. *O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis : Vozes, 2002. p.632.

LÓPEZ-GARCÊS, Claudia Leonor. **Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais: Tendências e perspectivas**. In *Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais*. Belém: MPEG, 2007. p.71-83.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa Etnohistórico**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

PINTO, M. C. e Godinho, M. M. **“Conhecimentos tradicionais e propriedade intelectual”**, in *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 42, pp. 91-111, 2003.

VITOR, Turner. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha; SEEGER, Anthony. **Terras e territórios indígenas no Brasil**. Encontro com a civilização Brasileira. Civilização Brasileira, v. 12, 1979.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Ministério e Cultura, 1961.

SOBRE OS AUTORES

Marcos Murrelle Azevedo Cruz possui formação em Filosofia, Especialização em Antropologia Filosófica, Mestrado Interdisciplinar em Linguagens e Saberes na Amazônia e Doutorado (em andamento) em Sociologia e Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (PPGSA/IFCH/UFPA). Atualmente é professor substituto no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará - DFCS/UEPA.

Lena Claudia dos Santos Amorim realiza estudos de Doutorado em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). É mestranda em Ciências Sociais na área de concentração em Antropologia, pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia - PPGS/UFPA. É especialista em Antropologia Social pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará. É associada efetiva e perpétua da Academia de Letras do Brasil- Seccional Bragança-Pa. Tem experiência de ensino na educação de indígenas e não indígenas atuando em comunidades tradicionais e povos indígenas na abordagem de temas relacionadas a territórios, identidades culturais e conhecimentos tradicionais, realizando consultorias, formação continuada de professores indígenas das etnias Xikrin, Xipaya, Guajajaras, Urubu e Tembé. É professora na educação básica, atuando principalmente nas turmas de 4 e 5/9 ano do ensino fundamental. Realiza atividades de assessoramento técnico-pedagógico no Instituto Santa Teresinha, em Bragança (PA). Exerceu docência no Ensino Superior na modalidade presencial e semipresencial na Universidade Leonardo Da Vinci.

