



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ABAETETUBA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIDADES: TERRITÓRIOS E IDENTIDADES  
(PPGCITI)**

**MARIA DE JESUS FERREIRA FERREIRA**

**FESTAS RELIGIOSAS NA AMAZÔNIA: CULTURA E IDENTIDADE NA  
TRADIÇÃO FESTIVA DE SÃO SEBASTIÃO DA VILA DE MAIAUATÁ (IGARAPÉ-  
MIRÍ/PA)**

**ABAETETUBA-PARÁ  
2019**

MARIA DE JESUS FERREIRA FERREIRA

FESTAS RELIGIOSAS NA AMAZÔNIA: CULTURA E IDENTIDADE NA TRADIÇÃO  
FESTIVA DE SÃO SEBASTIÃO DA VILA DE MAIAUATÁ (IGARAPÉ-MIRÍ/PA)

Relatório final de pesquisa apresentado ao Programa de Pós-graduação Cidade: Territórios e Identidades (PPGCITI) da Universidade Federal do Pará (UFPA-ABAETETUBA) como requisito parcial de conclusão do curso de Mestrado.

**Orientador:** Professor Dr<sup>o</sup>. Dederal Brandão da Silva.

ABAETETUBA-PARÁ  
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

F383f Ferreira, Maria de Jesus Ferreira  
Festas religiosas na Amazônia: cultura e identidade na tradição  
festiva de São Sebastião da Vila de Maiauatá (Igarapé-Miri/PA) /  
Maria de Jesus Ferreira Ferreira. — 2019.  
172 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Dedival Brandão da Silva  
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em  
Cidades, Territórios e Identidades, Campus Universitário de  
Abaetetuba, Universidade Federal do Pará, Abaetetuba, 2019.

1. São Sebastião. 2. Festas Religiosas. 3. Hibridismo  
Cultural. 4. Hibridismo Cultural. I. Título.

CDD 306.43098115

---

MARIA DE JESUS FERREIRA FERREIRA

FESTAS RELIGIOSAS NA AMAZÔNIA: CULTURA E IDENTIDADE NA TRADIÇÃO  
FESTIVA DE SÃO SEBASTIÃO DA VILA DE MAIAUATÁ  
(IGARAPÉ-MIRÍ/PA)

Conceito Aprovada

Data: \_\_\_ de março de 2019

Composição da Banca Examinadora

Prof. Dr<sup>o</sup>. Dedival Brandão da Silva

---

(Orientador e Presidente da Banca)

---

(Membro Externo- Prof<sup>o</sup>. Dr. Ipojucan Dias Campos

---

(Membro Interno- Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rosângela do Socorro Nogueira de Sousa)

---

(Membro Suplente- Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vivian da Silva Lobato)

ABAETETUBA-PARÁ  
2018

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta produção a todos os envolvidos em seu processo, que viveram junto a mim os momentos de entusiasmos e as dificuldades. Entre elas, inclui-se meu orientador, Dedival Brandão, que incansavelmente deu-me o suporte e compartilhou de seu conhecimento. A professora Rosângela do Socorro Nogueira de Sousa e ao professor Ipojuacan Dias Campos pela valiosa contribuição e sugestões vindas na disponibilidade para a leitura de meu texto. Juntos atuamos como escultores, demos forma ao texto como uma escultura, criada por um coletivo de artesões.

A minha família na pessoa da matriarca Maria das Graças que se constitui o maior exemplo de determinação que já pude ver e a meu pai Manoel Pinheiro pelo exemplo de superação.

A minha família construída, Adriana Ferreira e Jéssica Ferreira, filhas para as quais dedico todo meu empenho procurando ser referência em suas vidas. Ao meu esposo Amarildo Ferreira que tanto contribuiu nesse processo que o fez compreender que toda conquista é resultado de muitas dificuldades e determinação, deu-me força e coragem quando mais precisei, sempre acreditando em minha capacidade para chegar ao final desse processo.

A minhas irmãs Gracilene, Graciete e Cristina Ferreira pelo apoio e inspiração que somos uma para outras e a meus irmãos, cunhadas e cunhados que eu sempre pude contar nos momentos bons e principalmente nas dificuldades.

Por fim, dedico esta produção a uma pessoa muito especial que me deu suporte para quando retomei os estudos ainda no Ensino Médio, a qual foi imprescindível para chegar até aqui: Tereza, minha sogra inesquecível, que hoje está ao lado de Deus.

## **AGRADECIMENTO**

A Deus pela vida e saúde! E a meu esposo e filhas pela paciência e ausência para com eles durante esse processo.

Aos meus irmãos e irmãs que atuam como exemplo de inspiração e colaboração no desenvolvimento desse trabalho.

A todos os informantes desta pesquisa que contribuíram imensamente para que estes escritos tomassem forma e sentido.

Aos professores do PPGCITI pelo estímulo e colaboração para a ampliação de meu universo de conhecimento.

Aos professores e professoras avaliadores desta pesquisa.

Aos meus empregadores, SEMEC/Abaetetuba e a escola INSA pelo incentivo e apoio quando precisei ausentar-me do trabalho.

[...] Nunca fomos catequizados. Fizemos foi o Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses. (ANDRADE, 1928)

## RESUMO

O presente estudo trata da investigação sobre a cultura e as representações religiosas circunscritas em torno da tradição festiva de São Sebastião da Vila de Maiauatá (Igarapé-Miri-PA) e de uma possível identidade de resistência religiosa. O referencial teórico da pesquisa estrutura-se em três suportes: sobre o campo religioso Bourdieu (2007), Micelli (2007) e no que tange as representações Durkheim (1989), Mauss (2003), em relação a questões de identidade Bauman (2001), Hall (2014); (1999), Castells (1999), em relação ao suporte teórico sobre festas e religiosidades destaco alguns autores Brandão (1980), Maués (1999), (2000), Guimarães (1983), Silva (1997). No que se refere à metodologia utilizada na pesquisa, sigo de perto a abordagem antropológica com o uso da pesquisa de campo e da observação participante, bem como do método etnográfico como possibilidade de melhor compreender o arbitrário cultural circunscrito à cosmologia da Festa de São Sebastião e suas representações culturais e de identificação social, seguido da análise do material coletado. A pesquisa aponta os seguintes resultados: a cultura religiosa na Amazônia paraense é reveladora de um campo configurado por diferentes representações religiosas oficiais e populares. As culturas religiosas ao pregarem suas verdades por meio de práticas e discursos negam a mediação, promulgando identidades religiosas legitimadoras e absolutas. Outro aspecto a ser apontado é que, ao contrário disto, na prática política do cotidiano cultural da realidade investigada, demonstra-se que os agentes posicionam-se numa perspectiva de hibridismo cultural (religioso) redefinindo assim suas identidades inclusive as de resistência marcadas de tensões e conflitos ideológicos. A festa de São Sebastião como rito vivido e prática política cotidiana, constitui-se no esteio da identidade social e religiosa daquela população, se de um lado estremece o campo religioso, paralelamente dialoga com ele num processo de ressemantização entre forças sociais e interesses distintos.

**Palavras-chave:** São Sebastião. Festas Religiosas. Hibridismo Cultural. Identidade Religiosa.

## ABSTRACT

The present study deals with the investigation of the culture and the religious representations circumscribed around the festive tradition of São Sebastião da Vila de Maiauatá (Igarapé-Mirí-PA) and of a possible identity of religious resistance. The theoretical framework of the research is structured in three ways: on the religious field Bourdieu (2007), Micelli (2007) and on the representations Durkheim (1989), Mauss (2003), regarding issues of Bauman identity (2001), Hall (2014); (1999), Castells (1999), in relation to the theoretical support on festas and religiosidades I highlight some authors Brandão (1980), Maués (1999), (2000), Guimarães (1983), Silva (1997). Regarding the methodology used in the research, I follow closely the anthropological approach with the use of field research and participant observation, as well as the ethnographic method as a possibility to better understand the cultural arbitrary circumscribed to the cosmology of the Feast of Saint Sebastian and their cultural representations and social identification, followed by the analysis of the material collected. The research points to the following results: religious culture in the Paraense Amazon reveals a field shaped by different official and popular religious representations. Religious cultures, by preaching their truths through practices and discourses, deny mediation by enacting legitimizing and absolute religious identities. Another aspect to be pointed out is that, contrary to this, in the political practice of the cultural reality of the investigated reality, it is demonstrated that the agents position themselves in a perspective of cultural (religious) hybridism, thus redefining their identities, including those of resistance marked by tensions and ideological conflicts. The feast of St. Sebastian as a lived rite and daily political practice is the basis of the social and religious identity of that population, if on the one hand it shakes the religious field, in parallel dialogues with it in a process of resemantization between social forces and distinct interests.

Keywords: São Sebastião. Religious Parties. Cultural Hybridism. Religious Identity.

## LISTA DE GRÁFICOS

<b>GRÁFICO 01:</b> ÁREA DE ABRANGENCIA REGIONAL DA DIOCESE DE CAMETÁ.....	42
<b>GRÁFICO 02:</b> INSTITUIÇÕES IDEOLÓGICAS RELIGIOSAS EM VILA DE MAIAUATÁ .....	47
<b>GRÁFICO 03:</b> CARTOGRAFIA DO CATOLICISMO OFICIAL DA VILA DE MAIAUATÁ .....	78

## LISTA DE FOTOGRAFIA

<b>FOTOGRAFIA 01:</b> TRAPICHE MUNICIPAL DA VILA DE MAIAUATÁ.....	25
<b>FOTOGRAFIA 02:</b> ARCA DA ALIANÇA .....	52
<b>FOTOGRAFIA 03:</b> PRODUTOS DA UMBANDA.....	63
<b>FOTOGRAFIA 04:</b> ORATÓRIO HÍBRIDO .....	67
<b>FOTOGRAFIA 05:</b> BANDEIRA DO MASTRO COM A IMAGEM DE SÃO MIGUEL...73	
<b>FOTOGRAFIA 06:</b> ORATÓRIO .....	77
<b>FOTOGRAFIA 07:</b> PLACA PÚBLICA .....	121
<b>FOTOGRAFIA 08:</b> PLACA INDICATIVA DE BAIRRO E RUA .....	122
<b>FOTOGRAFIA 09:</b> ORATÓRIO .....	132
<b>FOTOGRAFIA 10:</b> IMAGEM DE SÃO SEBASTIÃO .....	137

## SUMÁRIO

<b>À GUIA DE INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I: CULTURA, REPRESENTAÇÃO E CAMPO RELIGIOSO NA AMAZÔNIA .....</b>	<b>30</b>
1 CAMPO RELIGIOSO NA AMAZÔNIA PARAENSE .....	30
2 CAMPO RELIGIOSO NA AMAZÔNIA MAIAUATAENSE .....	37
3 CULTURAS RELIGIOSA NA VILA DE MAIAUATÁ .....	49
3.1 CULTURA RELIGIOSA PROTESTANTE .....	50
3.2 CULTURA RELIGIOSA DA UMBANDA E CANDOMBLÉ .....	59
3.3 A CULTURA DO CATOLICISMO POPULAR E OFICIAL .....	72
4 DESENHANDO OS PROCESSOS INDENTITÁRIOS NO CAMPO RELIGIOSO EM MAIAUATÁ .....	81
<b>CAPÍTULO II: É TEMPO DE FESTA NA VILA! .....</b>	<b>87</b>
2.1 FESTAS DE SANTO NA AMAZÔNIA .....	87
2.2 A FESTA DE SÃO SEBASTIÃO.....	92
2.3 A REINVENÇÃO DA FESTA: DO “SUJO” À FESTA NA “BALSA”.....	100
2.4 DE VILA À CIDADE RIBEIRINHA .....	110
<b>CAPÍTULO III: NEGOCIANDO A IDENTIDADE RELIGIOSA .....</b>	<b>128</b>
3.1 OS SANTOS COMO ELEMENTO DE NEGOCIAÇÃO DA IDENTIDADE .....	128
3.2 HISTÓRIA, MEMÓRIA E TRADIÇÃO: ASPECTOS DE RESISTÊNCIA RELIGIOSA EM SÃO SEBASTIÃO .....	134
3.2.1 VER, DAR A VER: O SIMBOLISMO DA IMAGEM DE SÃO SEBASTIÃO .....	137
3.3 IDENTIDADE RELIGIOSA: UM DISCURSO EM CONSTRUÇÃO .....	139
3.3.1 CULTURA E IDENTIDADE NA FESTA DE SÃO SEBASTIÃO .....	150
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>155</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>158</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>163</b>

## À GUIZA DE INTRODUÇÃO

Numa de minhas comunicações “A missa católica e seu papel na construção da identidade religiosa: um olhar etnográfico a partir da análise do discurso” apresentada num evento científico durante a pesquisa, havia na plateia um estudante que se manteve o tempo todo de cabeça baixa. Prestes a encerrar as intervenções, solicitou o uso da palavra, dando-me parabéns pela coragem em discutir essa temática, ainda não vista, segundo ele, no Campus de Abaetetuba. Tratava-se de um jovem adepto do protestantismo evangélico, cujo comportamento está ligado a fortes noções de moral cristã, difundida por sua matriz religiosa.

O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1986), quando discorre em torno das dimensões brasileiras sobre atribuições por meio da religião, discute que os adeptos do protestantismo evangélico o vivem como condutor de todas as suas ações cotidianas, constroem suas identidades sociais por meio da religião, afirmam suas representações via instrumentos diferenciadores tais como: modos de vestimentas, uso inseparável da bíblia, discursos específicos de forte cunho ideológico, entre outros, que atuam como uma espécie de totem já observado nos estudos de Durkheim (1989). Falar da missa católica como rito que constrói a identidade católica pode ter provocado inquietações ao jovem que preferiu expor o elogio e não críticas.

A experiência foi citada de modo a situar a presente pesquisa nesses parâmetros de desafio e ousadia em arriscar-me a desenvolver uma temática que, por ser alvo de constantes polêmicas, ganha novo sentido a cada momento histórico em que é discutida e problematizada. Polêmicas que instigam o desenvolvimento de diferentes estudos na busca de compreensão do universo do catolicismo popular, que se apresenta de modo múltiplo, relacional, permeado de tensões, subsidiado por crenças, mitos e pelos ritos e seus diferentes modos de representação formatando-se uma identidade católica multifacetada.

O catolicismo é uma construção religiosa, histórica e cultural, atua como meio de representar a crença de um povo de modo oficial ou popular. Configura-se numa ação humana, social e simbolicamente vivenciada como um dado da cultura, de modo a dar significado à existência humana frente à natureza permitindo reformulações e reinvenções de novos símbolos, o que possibilita o repensar desse universo como criação de novas funções simbólicas adequadas a cada nova situação.

Ser ou tornar-se católico constitui-se um meio de compreender como determinados sujeitos representam objetos de seu mundo a partir de determinações elaboradas socialmente. Para Moscovici (1961), a representação é a ferramenta de pensamento, é também uma placa giratória: entre o indivíduo e o grupo, entre o material e o ideal. Para ele, “o estudo das representações sociais nos leva, em alguns aspectos, ao coração dos conflitos culturais e a práticas importantes” (1976, p. 502). Portanto, representar-se é marcar a existência humana no mundo por meios dos significados atribuídos culturalmente a determinado símbolo criado pela própria ação humana. Para o mesmo autor, as representações são construções tanto individuais como coletivas que precisam ser analisadas como produto de um processo psíquico mental em conjunto com os processos socialmente definidos.

A religião é uma das representações que se faz presente em todas as culturas humanas. Sua dinâmica, apresenta-se de modo múltiplo e relacional e, de uma forma ou de outra, cria maneiras específicas de vivenciar o sagrado. No caso do catolicismo, destaco como um dos elementos impulsionadores daquela dinâmica a presença das Festas de Santos/as como emblema da força de uma cultura ou crença religiosa, individual e coletiva. As crenças “são o nó vital de qualquer sociedade” (BOUGLÉ, 1970, p. 9).

Atualmente, os estudos antropológicos abordam o fenômeno religioso para além da análise reducionista de sua relação com as premissas do Estado ou de suas origens sociais como apontam estudos Durkheimianos que consideram a religião como moral coletiva definidora de processos psíquicos subjetivos dos indivíduos. Estudos que, para Anthony Giddens (1978), não elencam a religião como provocadora de mudanças sociais, uma vez que ignora o fenômeno de conflito social. Este autor, ao analisar os escritos de Durkheim informa que:

Em parte alguma de seus escritos, enfrenta ele a possibilidade de serem as crenças religiosas ideologias, que ajudam a legitimar a dominação de alguns grupos sobre os outros. A noção que permeia os escritos de Max Weber sobre a sociologia da religião, de que as crenças religiosas legitimam os interesses de grupos discretos, está, portanto, quase completamente ausente da teoria da religião de Durkheim [...]. A noção de que a sociedade poderia ser conceituada como um sistema de grupos cronicamente em tensão é estranha ao seu ponto de vista, para o qual as sociedades são conjuntos unificados (independentemente de ser a base dessa unidade associada à solidariedade mecânica ou à solidariedade orgânica). O conflito ou a divisão de interesses entre os grupos é tratado apenas como um fenômeno de fases de transição no desenvolvimento social, em que a harmonia das funções está temporariamente rompida [...]. (GIDDENS, 1978, p. 77-78)

Afastando-se dessas concepções de prescrições religiosas e normas morais desenvolvidas por Durkheim, mas sem desconsiderá-las totalmente. Os estudos sociais e

antropológicos centram suas análises na dinâmica cultural, onde a religião é estudada em uma perspectiva de campo religioso produtor de diferentes representações religiosas imbricadas em relações de saber e de poder geradoras de tensões e resistências religiosas. Estudam a religião como cultura ou a partir do ponto de vista da cultura.

Os estudos das representações religiosas, por exemplo, pressupõem um olhar por dentro da realidade do campo religioso. A esse respeito, as proposições de Pierre Bourdieu (2007) informam que as representações desenvolvidas pelas análises da sociedade e religião, elencam os sujeitos sociais compósitos de estruturas socialmente definidas pelos discursos e instituições burocráticas que são subjetivamente organizadas pelos sujeitos sociais. Estas organizações são a nível mental e não são em sua maioria repleta de liberdade e autonomia por ser produto de determinações ideológicas com objetivos e metas que congelam os indivíduos. Assim, podemos dizer que, a representação religiosa é uma posição assumida pelos sujeitos no campo social em que estão inseridos. É uma escolha, mesmo sendo moldado, o ato de representar-se como católico e, ou outra matriz religiosa, ou ainda ambas dadas as constelações de sentidos que atravessam a vida humana e possibilitam um posicionamento identitário em meio as constelações de sentidos religiosos que atravessam a vida dos sujeitos.

Roger Chartier (1990) discorre sobre a noção de representação e permite articular três modalidades de sua relação como o mundo:

Em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída, pelos diferentes grupos, seguidamente, as práticas que visam fazer conhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objectivas graças as quais uns “representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade. (CHARTIER, *op.cit*, p. 23)

O autor também já sinaliza que as representações sociais e subjetivas são reguladas pelas estruturas de poder construtoras de processos de sentidos entre práticas e apropriações. Nesse sentido, o catolicismo como representação cultural envolve maneiras específicas de organização e representações, por meio de crenças e ritos como as festas, procissões, romarias, círios e de símbolos como os Santos, a cruz, velas, altares, bíblia, óleos ungidos, entre outros, que assumem a função de mediadores autorizados da prática religiosa, pois cercados de significados.

Nesta perspectiva, tomando por base a sociedade brasileira, os estudos de Brandão (1986) e Guimarães (1983) demonstram que, no Brasil, é possível observar a existência de um catolicismo popular, aquele atrelado às práticas ditas como “profanas” e o catolicismo “litúrgico”, assim denominados para aqueles ritos específicos que envolvem os momentos “sagrados” institucionalizados. Eles foram analisados, neste estudo, não como aparecem nas abordagens de Durkheim (1989), em uma condição de oposição entre dois polos de forças: sagrado x profano e sim em uma relação de complementaridade, misturada na e pela vida cotidiana, geradora de tensões e negociações nos processos de construção de identidades católica. Tais premissas colocam o catolicismo no campo de poder simbólico, onde suas crenças, ritos e símbolos funcionam como “estruturas estruturantes” as quais, em seus fundamentos, objetivam o controle e a ordem na construção de uma realidade homogênea geradora de identidades religiosas cristalizadas ou, segundo nos informa Castells (1999), em uma identidade legitimadora. Esta realidade é constantemente estremecida pelas lutas simbólicas com fins de manutenção do monopólio dos bens de salvação pelos especialistas do sagrado e pelas instituições religiosas dentro de determinado campo religioso conforme afirma Pierre Bourdieu (1989), o que também pode contribuir para a construção de diferentes identidades religiosas dada os possíveis processos de resistências instaurados pelos sujeitos sociais envolvidos.

A presente pesquisa parte da seguinte problemática: a busca de compreensão da vida religiosa dos maiauataenses católicos que se manifesta como uma especificidade do lugar. Essa busca deu-se por meio da análise do Ciclo festivos dos Santos do catolicismo oficial e popular a fim de identificar os elementos estruturantes que compõem essa força cultural religiosa que se coaduna para processos de identificação social. Nesta análise inicial, identificou-se como elemento de identificação social, diferenciadora no ciclo festivo, a festa de São Sebastião. A pesquisa foi norteadas pelas questões pontuadas a seguir:

- ✓ Considerando que os católicos da Vila de Maiauatá e devotos de São Sebastião participam dos ritos oficiais, particulares e populares no contexto da religiosidade local, inclusive de práticas de pajelanças e de cultos de matriz africana, onde estão os limites entre uma religiosidade oficial católica e a religiosidade popular santoral?
- ✓ O que de fato marca a cultura religiosa católica, presente na festa de São Sebastião e que se diferencia do catolicismo oficial?
- ✓ Que sentidos de identificação social ela assume comparada a identidade católica oficial?

Diante dessas questões pude definir o objetivo da presente pesquisa: investigar o processo de construção de identidades religiosas e de resistência a partir da Festa de São Sebastião da Vila de Maiauatá (Igarapé-Miri/PA). Trata da investigação sobre a cultura e as representações religiosas circunscritas na Festa de São Sebastião da Vila de Maiauatá, Igarapé-Miri, na Amazônia paraense, como modo de compreender o sentido político simbólico dessa tradição festiva pelos sujeitos católicos e em que medida, tais práticas religiosas informam sobre a construção de uma identidade de resistência religiosa.

Ela tem como ponto de partida:

- ✓ Realizar um estudo da cultura, representação e campo religioso na Amazônia paraense e Maiauataense para compreender como as diferentes culturas religiosas, presentes no campo, constroem suas identidades legitimadoras e de resistência religiosa.
- ✓ Identificar elementos que compõem o tempo da Festa de São Sebastião em Vila de Maiauatá inclusive sua relação com o território e os aspectos de reinvenção da festa no sentido de compreender sua eficácia simbólica para a construção de identidade híbrida e de resistência pela via do catolicismo popular.
- ✓ Pesquisar os aspectos de negociação da identidade católica na Festa de São Sebastião para que possamos identificar os elementos articuladores do catolicismo popular e oficial que elaboram a construção de uma identidade religiosa múltipla.

Na análise do campo religioso constituído em Maiauatá busquei desvendá-lo, em dois planos: a partir das representações circunscritas nas instituições religiosas produtoras de ideologias identificadas pelas Igrejas oficiais e a partir da presença de espaços particulares e populares de expressão de religiosidade considerados não oficiais, porém de intenso significado social em torno da Festa de São Sebastião. Pelo fato de esta festa acontecer no trânsito entre o popular e a oficialidade da Igreja, é representativa de importantes elementos os quais uma vez articulados e negociados constituem instância para a construção de *identidades católicas híbridas*.

O estudo em torno da cultura e representação no campo religioso da Amazônia paraense e Maiauataense possibilitou a compreensão de como as diferentes culturas religiosas, presentes nesse campo, constroem suas identidades legitimadoras e de resistência religiosa. Buscamos identificar, elementos que compõem o tempo da Festa de São Sebastião em Vila de Maiauatá inclusive sua relação com o território e os aspectos de reinvenção da festa no sentido de compreender sua eficácia simbólica para a construção de identidade híbrida de resistência pela via do catolicismo popular e por fim traçamos um olhar sobre os aspectos de negociação da

identidade católica na Festa de São Sebastião para que pudéssemos identificar os elementos articuladores do catolicismo popular e oficial que se coadunam para a construção da identidade católica híbridas e de resistência em constante processo de transformação.

Argumentamos que as representações são resultado de uma negociação permanente entre culturas religiosas, porque tais apropriações implicam sempre um reelaborar simbólico, culminando, assim, numa tensão que é constitutiva do catolicismo brasileiro, como sustenta Maués (1995). Minha problematização situa-se numa perspectiva de pesquisa que vai de encontro com o paradigma positivista. Trata-se da pesquisa qualitativa e interdisciplinar que, privilegia abordagens como a análise do discurso, a etnografia, entre outras abordagens teóricas e metodológicas, que se apresentaram como momentos de “rebeldia” e resistência possibilitando novos caminhos para fazer ciência e produzir novos conhecimentos.

Segundo Santos (2012), estamos transitando para um novo paradigma, advindo da abordagem pós-moderna, que introduziu análises por meio dos Estudos Culturais, trazendo nova proposta de construção de conhecimento e verdade, pois os conhecimentos que foram historicamente marginalizados, como os conhecimentos empíricos, passam agora a ser compartilhados e considerados válidos e cientificamente aceitáveis. É nesse contexto que o método interdisciplinar de acordo com Gusdorf (1975) é “uma nova epistemologia”, atua como ponto de resistência, por propor um novo modelo de construção de conhecimento, entrelaçado por diversas ciências. Tais proposições contribuíram para que, enquanto pesquisadora, eu pudesse posicionar-me e adotar um novo modelo de racionalidade científica que se afaste do modelo aristotélico de dogmatismos e autoridades.

Escrevendo no campo da literatura, Rita De Grandis (1995, p. 31) nos informa que “ao questionar os limites do objeto de estudo e ao abri-lo, este adquire contorno prismático que joga luz em múltiplas direções; torna-se rizomático”. A mesma autora discorre a partir de análise dos estudos de García Cancline em “Cultura Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade” que:

o objeto cultural requer uma metodologia interdisciplinar, compreende diversos níveis e modos de representação, seu estudo se concentra contudo nas expressões populares, fundamentalmente nos artefatos, festas e celebrações, valeria a pena abri-lo, ultrapassar estes objetos, perguntando-se pela literatura a qual por sua própria natureza ideológica sempre foi signo de distinção das classes homogêneas [...] no marco do novo paradigma dos estudos culturais, o modelo de culturas híbridas implica um revisão e reavaliação das culturas populares tradicionais [...] concebe a mudança como um processo em constante estado de devir dominante e, ao mesmo tempo,

como uma ação na qual as práticas tradicionais continuam exercendo sua força de resistência e acomodação [...] (DE GRANDIS, 1995, p. 31)

Argumenta a autora que o objeto de estudo não é estático, é construído a partir da dinâmica do pesquisador na cultura pesquisada. García Canclini, segundo De Gandis (1995), define cultura como um artefato produzido com fins de entender reproduzir e transformar a estrutura social. Essa definição contribui com mudanças na forma de conceber o objeto de estudo, concentrando as análises nos conflitos entre os diferentes sistemas de produção cultural que competem pela apropriação do capital cultural e simbólico e que elenque metodologias provenientes da antropologia e sociologia. Fatores estes que contribuíram para a análise das características das relações de poder e saber entre as culturas religiosas que compõe o “circuito cultural” do campo religioso da Vila de Maiauatá.

A essa construção, vincula-se a análise segundo a qual os pressupostos modernos marcaram o lugar da ciência e da religião como opostos, o que foi relevante, no sentido de identificar o processo de relativa perda do papel político e econômico da religião nas esferas sociais e a instituição de um Estado laico, afastado das premissas religiosas com ênfase numa sociedade com explicações científicas. Apesar disso, o que se viu foi a busca de referência religiosa, que puderam ser analisadas a partir dos próprios produtos da modernidade, como o promulgar da multiplicidade de informações e de culturas religiosas, enfim, uma multiplicidade de sentidos que passaram a atravessar a existência humana, caracterizando esse contexto como “modernidade líquida”, termo usado por Zygmunt Bauman (2000), para caracterizar a modernidade como um momento em que tudo é considerado efêmero, que se dilui com facilidade. Nesse contexto, as identidades sociais seguem o mesmo fluxo, afastando-se de fixidez, promovem trânsitos, diálogos entre diversas culturas, inclusive religiosas.

Stuart Hall (1999), aponta que nesse contexto, nos encontramos descentrados, fragmentados, imersos em um mundo repleto de informações, que nos interpelam, nos questionam a tomar posição, procurando sentido para a existência, como expressão da construção de nossas identidades. A busca de uma religião e, a intensificação da religiosidade nos dias atuais, coletiva ou subjetiva, que não é comprovada cientificamente, pode ser vista como a busca de sentido para a vida, um ponto de apego temporário, dentro da sociedade eminentemente múltipla.

Esses pressupostos expostos, que acompanham a religiosidade na modernidade, tornam-se fatores relevantes de análise, principalmente no que se refere à construção da

identidade religiosa dentro desse contexto de crises de identidades. Para Hall identidade é um termo que corresponde ao:

[...] ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar, nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. (HALL, 2014, p. 112)

A partir desses fundamentos, é que reforço a proposição da pesquisa em questão, na qual as representações e práticas culturais religiosas por meio das festas, em particular, de uma Festa de Santo, também são fatores relevantes de análises, uma vez que se apresentam como manifestação cultural humana produtoras de identidade. Isso implica em uma postura teórico-metodológica que vem sendo assumida por nós pesquisadores e pesquisadoras amazônidas como meio, no dizer de Santos (2002), “de se evitar o desperdício das experiências”, como as experiências religiosas das populações da Amazônia paraense e maiauataense.

A presente pesquisa desenvolve-se à luz do método etnográfico, dando condições para realizar a construção do objeto de pesquisa. O método, numa perspectiva antropológica, representada por Malinowisk (1922), tem como escopo de pesquisa a construção de dados *in loco* e a possibilidade de diálogo interdisciplinar como já observei acima. O etnografar da realidade pesquisada gerou definições e redefinições que foram construindo o objeto da presente pesquisa, a partir de dados coletados na vida cotidiana dos maiauataenses em específico na vida religiosa, o que deu suporte para a interpretação e tradução da realidade observada, dando visibilidade aos informantes da pesquisa em seu contexto. Para Clifford Geertz:

Fazer etnografia é realizar uma descrição densa [...] É como tentar ler- no sentido de “construir uma leitura de”- um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos, não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamentos modelados. (GEERTZ, 1982, p. 7)

Assim o fazer etnográfico aponta as formas de compreender como a análise antropológica produz conhecimento. Ela se constitui como o terreno fundamental das análises antropológicas, não só no sentido de procedimentos de pesquisa, mas no sentido de um esforço intelectual que ela representa “como um risco elaborado para uma descrição densa”. Nesse

sentido, estudar a força da cultura religiosa do catolicismo festivo dentro do campo religioso maiauatense só foi possível a partir de um mergulho etnográfico na cultura religiosa produzida em Maiauatá e das diferentes representações que a compõe, por meio de três fatores ou estratégias peculiares e pedagógicas que Oliveira (1996) propõe: o *olhar* a realidade, a partir de sua composição teórica, *ouvir* os informantes, de modo cauteloso e interativo, e o *escrever* que caracteriza a sistematização da pesquisa.

Com essa imersão e contribuições de teorias pertinentes apreendidas em todo os momentos da pesquisa, foi possível identificar a Festa de São Sebastião como geradora da força religiosa que atravessa a vida daquela população e caracteriza os católicos da Vila de Maiauatá. Atua como significativo exemplo de diferenciação no campo religioso e construtora de identidades de resistência religiosa. As contribuições teóricas articuladas ao fazer etnográfico assumem características que Magnani (2002, p.17) as define como mais um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos que, para o autor, diz respeito a um mergulho teórico e metodológico na interpretação, na vivência, no contato com o que queremos pesquisar, bem como na tradução e interpretação que consiste na escrita de tudo que se conseguiu abstrair da vivência realizada, de modo mais objetivo possível.

Isso nos leva a compreender que o objeto de pesquisa não é algo pronto, este é construído e redefinido no desenvolver da pesquisa, mostrando que o método etnográfico pressupõe um diálogo direto, com a realidade social a ser pesquisada e o ato teórico deve possibilitar esclarecer o que o ato simbólico quer dizer sobre ele mesmo e construir os diversos conceitos que a entrelaçam em conhecimento. A etnografia, enquanto método de acordo com os estudos de DaMata (1992), serve primeiro para desestabilizar o nosso pensamento, questionar nossos conceitos, criar teorias a partir da vivência e “testemunho de outras humanidades”. O método entrelaçou-se a instrumentos e técnicas de pesquisa próprios a ele, que possibilitaram o elucidar do objeto de pesquisa de modo mais coerente como: o trabalho de campo e observação participante, que, na abordagem antropológica, fundamenta-se na observação direta das atividades e vivências como a imersão vivenciada no campo religioso de Maiauatá, onde estabeleci relações diretas com os “seres sociais”, para compreender as explicações e interpretações do que ocorre nesse grupo.

Tais procedimentos foram conjugados com outros instrumentos de coleta de informações, neste caso, diário de campo, entrevistas semiestruturadas, foto e vídeo

etnografia<sup>1</sup>, que contribuíram como estratégias e possibilitaram um “olhar por dentro” da realidade social do campo religioso da Vila de Maiauatá. Ações que direcionaram a definição do objeto de estudo: a força da cultura religiosa católica, na Festa de São Sebastião, dentro de um campo religioso cercado por conflitos ideológicos e mediações culturais que contribuem para a construção de identidades religiosas de resistência. Esse recorte se deu a partir da análise de elementos diferenciadores desta festa em relação a outras festas do catolicismo, observadas *in loco*. Estes fatos nos revelam que o objeto de pesquisa se constrói na relação teoria-pesquisa onde o método não é uma aplicação de receitas e sim produto da experiência do pesquisador na cena da pesquisa.

A partir da realização de leituras e do contato e definições no campo da pesquisa, podemos inferir que as festas constituem elementos de regeneração que fazem parte das práticas do homem pré-cristão com o intuito de celebrar momentos importantes em seu grupo ou comunidade. Atuam como rito, expressando intencionalidade por estar mergulhado em premissas ideológicas e culturais. Acontecem por diferentes razões, inclusive religiosas. Foram reelaboradas pelo cristianismo e, no contexto brasileiro, traduzem heranças, inclusive europeias, que passaram a ser utilizada com objetivo de interação, domínio político, econômico e territorial das culturas distintas que estavam sendo “colonizadas”.

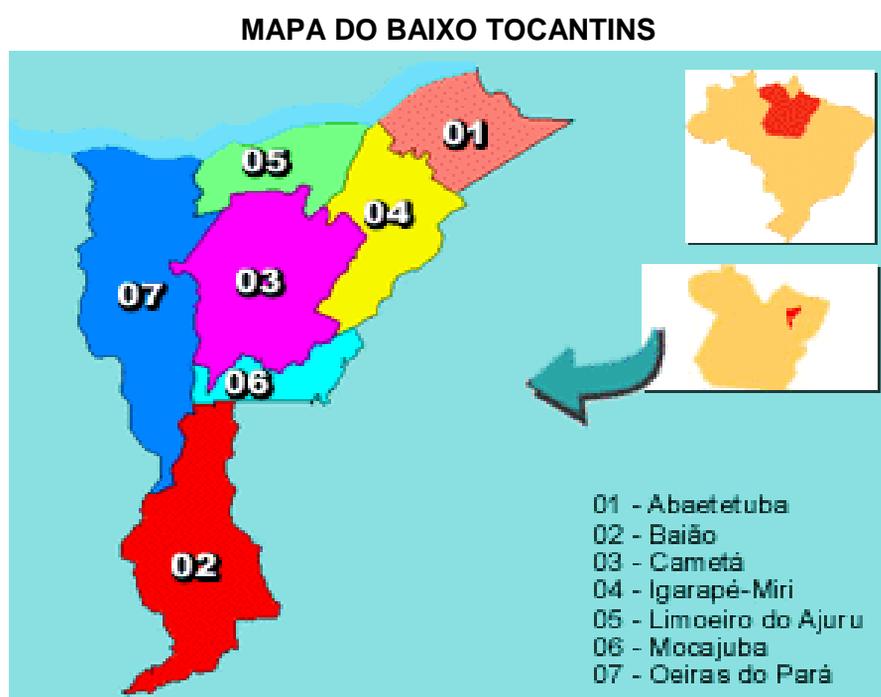
Grande parte dos Santos festejados no interior do catolicismo brasileiro teve seus mitos transplantados de outros países, europeus, ou não, e que aqui se adaptaram assumindo características específicas. Como exemplo, podemos citar a crença na devoção a Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará, tida como padroeira dos paraenses. A crença oriunda da devoção portuguesa, teve sua devoção adaptada ao modelo católico existente no meio cultural amazônico, pelo mito do achado, sendo-lhe atribuída o título de Rainha da Amazônia, cercada de poderes sobrenaturais dando-lhe novo sentido social e eficácia simbólica às devoções a Santa. O avanço dessa expressão popular do catolicismo foi visto, como uma ameaça ao catolicismo oficial, que buscou se apropriar da devoção de modo a controlar seu avanço e reafirmar suas premissas como verdade religiosa, o que gerou tensões entre a oficialidade da Igreja e as crenças populares, fator como esse também foi identificado no contexto desta pesquisa, que apontaremos no segundo capítulo.

No que tange ao catolicismo oficial instaurado em Maiauatá, este situa-se administrativamente na da abrangência dos domínios do campo religioso da Prelazia de

---

<sup>1</sup> Referência utilizada para caracterizar os registros fotográficos e vídeos, realizados na cena da etnografia que compuseram o diário de campo, como importante objeto de análise por expressar diferentes possibilidades de leituras.

Cametá, cidade-sede que conduz o catolicismo na região. Antes da oficialização, foi um campo marcado por um catolicismo popular com expressão devocional aos Santos e Santas de cunho particular, onde a existência do dono do Santo era uma característica constante sendo ele o responsável pela a realização das Festas. Hoje, a existência dessas práticas à margem do catolicismo oficial, constitui ponto de tensão. A Vila de Maiauatá sede, hoje, conta com uma população estimada de 6 mil habitantes.<sup>2</sup> Distrito de Igarapé-Miri, localiza-se na região conhecida como Amazônia Oriental no Baixo Tocantins, Nordeste paraense, a 78 km de Belém capital do Estado. A região é composta por mais seis municípios expressos no mapa abaixo. Vale lembrar que o Município de Abaetetuba não compõe o campo religioso da prelazia de Cametá, pois constitui-se enquanto Diocese com outras áreas de abrangência.



Fonte: <https://www.google.com.br/search?q=mapa+do+baixo+tocantins&num> (acesso: 18/04/2018)

O acesso à Vila Maiauatá dá-se via terrestre pela PA 407, conhecida como a rodovia do açaí, pois tem como uma de suas bases econômica a comercialização do fruto que é, em maioria, para grandes indústrias, e fluvial pelo Rio Meruí Açu, para essa população e ilhas adjacentes o rio assume grande importância, pois é como a rua para os ribeirinhos, por onde tecem mediações em seu dia a dia. Por meio do rio e rodovia, a Vila de Maiauatá pode ser apontada como ponto de encontro que será tratada neste estudo como *Cidade Ribeirinha*, com

---

<sup>2</sup>Informação obtida do Blog (<https://gacetamiriense.wordpress.com>) no texto, Cidade de Maiauatá: Vale a pela criar?

especificidades construídas pelas práticas cotidianas exercidas entre os moradores locais e outros ribeirinhos e citadinos, não só para o uso de diversos serviços públicos como escola e saúde, mas para as práticas festivas do catolicismo oficial e popular.

Podemos dizer que as festas religiosas do catolicismo oficial e popular são organizadas em um ciclo festivo que ocorre anualmente em Maiauatá, sendo que as oficiais, seguem o calendário Paroquial da Igreja, construído coletivamente pelos diversos representantes de Pastorais e Comunidades que fazem parte da organização da Igreja, tendo como referência o Plano Pastoral da Diocese de Cametá. O calendário é construído com a preocupação de evitar coincidências de datas e, também, para garantir a presença do Padre como mediador e oficializador das práticas organizacionais das festas. Este aspecto sempre foi uma preocupação presente nos processos de organizações das festividades de Santos Padroeiros na Amazônia, desde os períodos das irmandades religiosas já apontados nos estudos de Eduardo Galvão (1955). Entretanto, essas preocupações em torno da presença do Padre e coincidências de datas no catolicismo popular não eram uma regra, havia vezes que a presença do Padre era dispensada a fim de ter mais liberdade em realizar as festas de Santo/a.

O ciclo de festas oficiais na Vila de Maiauatá compõem-se de quatro festas de Santo instituídas pela igreja local: festa de São Sebastião, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora de Fátima. A Vila foi elevada à condição de Paróquia pela Prelazia de Cametá desde 22 de março de 2014. Ele mostra a existência de um campo religioso católico na Vila de Maiauatá que se compõe de manifestações religiosas oficiais e populares repleto de tensões, resistências, invenções e reinvenções de uma catolicidade específica daquele local que apresentarei no primeiro capítulo. Minhas preocupações centraram-se em compreender como a população católica de Maiauatá representa-se e constrói sua identidade católica por meio das Festas, em especial da festa em homenagem a São Sebastião dada a sua significância social e formas de resistência, bem como as tensões sociais que lhes são intrínsecas.

Estudos de cunho histórico e antropológico como o de Silva (1997) informam com clareza momentos de tensão existentes entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular no contexto da Cidade de Bragança, no Estado do Pará. O autor discorre sobre os conflitos instaurados entre a Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança e o Catolicismo clerical comandado pela Prelazia local. Para Heraldo Maués (1995), estudioso do tema, essas tensões são constitutivas do catolicismo brasileiro e elas, em contexto amazônico, tornaram-se mais evidentes, pela existência de diferentes práticas religiosas como a africana e indígena, que

desenvolveram modos específicos de religiosidade a partir do contato com o catolicismo oficial.

A presente pesquisa teve início no ano de 2016 quando da definição em trabalhar a temática, que se tornou possível, com a definição do objeto de pesquisa, festa de São Sebastião. Definição construída, a partir da vivência no campo religioso maiauataense e envolvimento direto no ciclo festivo do catolicismo oficial e popular, bem como minha história de vida.

Nasci numa família de tradição religiosa católica, na Vila de Maiauatá. Minha avó materna conduzia-me para todos os ritos e pastorais do catolicismo, ensinou-me as diferentes orações, fixadas em minha memória até os dias atuais. Passei minha infância e adolescência assumindo as obrigações do catolicismo, tendo no sacramento do batismo o início do processo identitário, como aponta Pierre Sanchis (1986), quando elenca o catolicismo enquanto uma religião sacramental. Ir às missas todos os domingos era a regra, estudei o catecismo para receber o sacramento da primeira eucaristia ou primeira comunhão, como um ritual de aceitação das premissas do cristianismo, efetivado quando recebi o corpo de cristo representado pelo pão de ázimo e o vinho. Estes estudos os obtive na escola de formação de crismando, para receber o sacramento da crisma, que recordo bem, representou o ritual de confirmação do meu batismo, realizado quando criança.

As festas religiosas eram momentos rituais de alegria onde podia fugir, um pouco, não só da vida cotidiana, mas de algumas das obrigações religiosas, ir a praça encontrar os amigos, fazer novas amizades, participar da “Festa Dançante”, a cada “Tempo de Festa” eram dias esperados, mas a Festa de São Sebastião era a mais aguardada, por diversos fatores: era tempo que recebíamos em nossa casa visita de familiares residentes na cidade de Belém e área ribeirinha, era o tempo que ganhava roupas e sapatos novos, era o tempo permitido para participar da festa do dia do sujo, entre outros tempos nostálgicos muito esperado. Decorridos anos, já em 2017, com a intensificação das pesquisas etnográficas, reencontrei um universo festivo já conhecido e vivenciado, que se configurava de outra maneira na atualidade, alguns fatores permaneciam, outros foram extintos. Olhá-lo e tentar compreendê-lo como pesquisadora pressupôs um exercício constante de memória e desapego das emoções e das lembranças festivas, o que constitui também um desafio.

Em maio daquele mesmo ano, quando se aproximara da Festa de Nossa Senhora de Fátima, a primeira do ciclo anual, fiz a primeira viagem para Maiauatá, via fluvial, saindo de Abaetetuba/Pará, onde resido, tendo com meio de transporte um barco de madeira cujo nome intitulava-se “Bolão”, que transporta passageiros regularmente pelo Rio Abaeté até o encontro

com o Rio Meruu, em Maiauatá. Saímos por volta de 11h30min de uma manhã ensolarada, do porto de onde o barco aguardava seus passageiros. O barco levava além destes, mercadorias e até uma moto em sua torda<sup>3</sup>. A viagem durou em média duas horas, hoje já existem lanchas que fazem esse percurso em menos de uma hora. Já fazia esse percurso de modo esporádico para visitar familiares, mas o sentimento que me envolveu durante a viagem, foi aquele de que estava indo para um lugar desconhecido, nunca antes visitado. Era a pesquisadora, se aproximando de seu objeto de pesquisa. Olhava as pessoas deitadas em suas redes, outras sentadas em assentos fixos de madeira, outras de pé, percebia as conversas, as risadas os comportamentos, as crianças brincando e se encantando com a água que parecia abrir caminho para a embarcação passar. As margens do rio repletas de vegetação, com natureza exuberante era uma obra de arte. Avistei, nas margens do rio, casas e igrejas evangélicas e católicas, umas de palafita outras de alvenaria, mostrando a junção do tradicional e do moderno e a expansão religiosa pelo leito dos rios. Tudo era diferente! Parece que nunca havia vivenciado aquilo, ao menos daquela maneira. Então percebi que quem estava na viagem era a pesquisadora e não a antiga moradora do lugar. O cuidado, o medo, a insegurança bem como o estranhamento estavam em meus pensamentos, minhas preocupações, a (in) certeza de que esse seria um dos desafios mais significativos de minha vida acadêmica, ao mesmo tempo faziam com que a insegurança se transformasse em coragem de transpor todas as barreiras que pudessem surgir.

Ao avistar a Vila, de dentro da embarcação, fiz alguns registros fotográficos que mostraram-na de frente, às margens do Rio Meruu. O barco encostou-se ao trapiche principal



**Fotografia 1:** Trapiche da Vila de Maiauatá. Fonte: diário de campo

---

<sup>3</sup> Denominação atribuída à parte superior da embarcação, construída em madeira e geralmente encapada com material zincado.

de Maiauatá, chamado pelos moradores de “Ponte Grande”, os homens chamados de batalhadores já aguardavam o encostar do barco, com seus carros de duas rodas construídos de madeira, para se oferecer em transportar as mercadorias, pelas pontes do vilarejo, em troca de algum valor em dinheiro, estabelecido pelos mesmos, dependendo da distância a ser percorrida ou da negociação com o interessado.

Com a análise das primeiras fotografias, já foi possível perceber que, pelo lugar que a igreja católica está situada, na geografia do local, no centro da única praça, antes chamada de arraial, representa o domínio religioso do catolicismo no local e o “lugar” da identidade dos católicos maiauaenses. Tal cena já havia avistado nas viagens anteriores, mas não havia parado para analisar o quanto estratégico foi a construção daquela igreja, de frente para o rio, como a primeira visão de quem desembarca no local, como o ponto central do lugar, observado na fotografia acima.

É o emblema da centralidade e imagem da presença do catolicismo na recepção dos que chegam. Será que as minhas observações realmente estão corretas? O sentido dessa viagem tem como pano de fundo conhecer e compreender o que eu achava que conhecia, fui buscar rememorar aquelas festas trazendo-as para o presente.

Fui buscar decifrar nas entrelinhas do campo religioso constituído em Maiauatá, o que estava por detrás das aparências, por detrás daquilo que vejo facilmente, fui em busca de respostas aos meus questionamentos e inquietações e estranhar o que via como comum e familiar, fui como estrangeira em meu próprio lugar. Foi a passagem de um estado de não conhecimento do lugar ao seu desvelamento, representando mesmo um rito de passagem, um divisor de águas importante no desenvolvimento deste estudo. Para Gilberto Velho, no estudo “Observando o Familiar” (1980, p. 131) quando estudamos o meio em que nos é familiar, o fato de termos certo conhecimento de como aquela população se apresenta e se organiza pode comprometer o desenvolvimento da pesquisa. Entretanto, uma vivência mais duradoura com o olhar de pesquisador (a) é possível enxergar manifestações de lógicas mais profundas entre os indivíduos. O autor aponta a necessidade de libertação de conceitos pré-elaborados enquanto vivente daquele campo de pesquisa e de configurar o processo de estranhamento que se expressa quando se observa, por exemplo, sociedades exóticas. Isso mostra que o que foi familiar apresenta relações mais complexas entre os indivíduos frente as pré-concepções.

Instalei moradia na casa de familiares, onde as conversas desinteressadas contribuíram significativamente com este estudo, tendo que estranhar também meu próprio contexto

familiar. Os envolvimento de grande parte da família nos movimentos das chamadas *comunidades* católicas e na organização das festas religiosas, por assumirem *cargos importantes*, possibilitaram minha inserção nas equipes de trabalho, o contato com diversos agentes religiosos, especialistas do sagrado e, principalmente, com o padre local que, ao ser informado da pesquisa, dispôs-se em colaborar, “autorizando” os outros agentes também a colaborar e a disponibilizar informações quando solicitados.

Tive sempre o cuidado de não ser inconveniente com filmagens e perguntas que constrangessem ou interrompesse os ritos realizados. Cheguei a fazer parte da equipe de venda de doces, e da cozinha, de modo a me engajar no movimento e coletar informações. A inserção nos ritos oficiais só foi possível pela participação em missas, círios, procissões e nos espaços informais, ainda considerados sagrado, como barracas, praça e em conversas espontâneas com participantes e colaboradores voluntários com: cozinheiras, vendedoras de bingo, catequistas, entre outros, que também se constituíram em importantes grupos alvo da pesquisa. Essa “facilidade” de inserção no contexto das Festas foi acompanhada de dificuldade no contato com algumas matrizes religiosas, talvez por fazer parte de uma família católica de “Tradição” em Maiauatá. As dificuldades estão ligadas a recusa de algumas pessoas especialistas do sagrado, ligadas a matrizes não católicas, em não se disponibilizarem a conceder entrevistas.

Momentos de cansaço físico e psicológico durante as festas etnografadas foram constantes, o *tempo das festas* é exigente com seus devotos. Foram dias de bastante trabalho desde o acordar indo até à madrugada quando as programações sociais encerravam. Organizar a Igreja, barraca, fazer comidas, doces, salgados, coletar os donativos, verificar os prêmios do bingo, organizar as missas, brincadeiras para descontrair o público nas programações culturais, definir as equipes de venda, animar, eram tarefas que iniciavam dias antes da festa do Santo, se estendiam durante e permaneciam dias após, até outra equipe da próxima festa de outro Santo começar os novos trabalhos à sua maneira. Havia pessoas que trabalham em todas as festas, com uma disposição incrível de se ver, dizendo que sua devoção e serviço é em e para todos os santos, “para nenhum ficar com ciúmes”, disse uma interlocutora mostrando sua fidelidade aos Santos e Santas.

As estratégias utilizadas por mim com vista a obtenção dos dados refletem assim uma boa dose de bom senso e de intuição de que a pesquisa deve se desenvolver face às dificuldades e os limites encontrados em campo, ousando obter o maior número possível de respostas e dar conta do meu objeto de investigação.

De modo a buscar compreender a festa como expressão de sentido de identidade daquela população católica, elenquei a Festa de São Sebastião para analisar, por uma questão de método, e por fatores diferenciadores, desta festa em relação às demais, observadas durante a prática etnográfica no ciclo festivo. A saber: é o Santo festejado na política de devoções católicas do lugar que não possui uma igreja própria, assim considerado por mim, um santo sem comunidade, um santo sem igreja, seus festejos ocorrem na igreja de Nossa Senhora de Nazaré e é organizado, em grande parte, pelos devotos de Nazaré, via-o em uma condição à margem no contexto da política de Festas do catolicismo local. Porém, é ela, que apresenta uma expressividade popular significativa, tanto em relação à programação religiosa, quanto à programação social e no contexto geográfico da Vila. O povo local juntou-se a visitantes, em espaços sagrados e outros espaços do contexto social festivo da Vila, mostrando a existência de um catolicismo popular que, a cada ano, se reinventa nas devoções ao Santo. Tais invenções vão de encontro com algumas premissas oficiais da Igreja Católica, geradoras de tensões entre as devoções sagradas e as de caráter “profano” no contexto local e regional, pois a festa se amplia a partir de iniciativas populares, que culminam na festa do dia do “Sujo”, com características de invenções e reinvenções, específicas e diferenciadoras no contexto da Amazônia Tocantina.

Este estudo está organizado em três capítulos. No primeiro intitulado “Cultura, Representação, e campo religioso na Amazônia”, analiso a força das representações das culturas religiosas contidas em Vila de Maiauatá. Parto de um estudo da configuração do campo religioso da Amazônia paraense como meio de chegar na abordagem específica do campo religioso maiauatense e, dentro deste, identifico as instituições produtoras de ideologia representadas pelas Igrejas e a presença de outras matrizes religiosas e expressões do catolicismo popular que se instituem às margens do campo religioso e que manifestam-se nas fímbrias do poder, gerando conflitos e mediações entre as diferentes representações das culturas religiosas. Concluo o capítulo já sinalizando que as relações e tensões estabelecidas no campo religioso contribuem para a construção de processos de *identidade religiosa de resistência* em Maiauatá.

No segundo capítulo, intitulado “É tempo de festa na Vila!” parto de uma análise em torno das festas de Santo na Amazônia como modo de situar a Festa de São Sebastião enquanto símbolo de pertencimento dos moradores de Maiauatá que colabora para a construção da identidade religiosa e de lugar. Apresento o *locus* da pesquisa como *Cidade Ribeirinha* que teve, no seu desenvolvimento territorial, uma relação intrínseca com a Festa de São Sebastião.

Ela é a festa representante de uma catolicidade dos sujeitos religiosos da Vila de Maiauatá, apresento os elementos pedagógicos da festa que se encontram mergulhados em relações de saber e poder e os processos de invenção e reinvenção significados pela via do popular cercado por afrouxamentos das relações, pois a festa é construída em meio a devoções oficiais e populares que se caracterizam pela complementariedade, o que já indica sua força religiosa representadas nos diferentes momentos rituais, marcando sua diferença no campo religioso que coaduna para a construção de *Identidades religiosas com fortes características híbridas*.

No terceiro capítulo, intitulado “Negociando a identidade religiosa”, teço reflexões acerca da importância do significado da figura dos Santos e do mito de origem das devoções, analisando sua eficácia simbólica, no catolicismo. Identifico os *Elementos Articuladores* da devoção aos Santos como: a promessa, o milagre, a memória, a tradição e a festa que, atuam como importantes elementos de negociação, entre o devoto e o Santo, e por ser objeto de crenças, contribuem para a construção de identidades católicas. Concluo argumentando que as representações sociais significadas a partir de São Sebastião e de sua Festa sinalizam que a referência e devoção popular ao Santo está para além de seu poder sobrenatural enquanto um Santo milagroso, pois o seu significado festivo é o principal componente negociado, nas mediações entre o catolicismo oficial e o popular, e assim informar a construção de *identidades religiosas híbridas e de resistência* fortemente relacionadas à identidade de lugar no contexto estudado.

Enfatizo que os sujeitos participantes dessa pesquisa foram selecionados, a princípio, segundo critério de sua presença no campo religioso em questão, porém, outros foram inseridos a partir de conversas “desinteressadas” com devotos do Santo, “brincantes”, postagem em redes sociais, que representaram sentido e significado em torno da festa de São Sebastião.

Para compreender as relações e tensões entre as diferentes forças das culturas religiosas oficiais e popular, busquei informações com os especialistas como: padre, pastores, curandeiro e também donos de Santos de festas particulares, pessoas representantes do trânsito religioso e ainda aqueles que conduzem a dinâmica da extensão do ciclo de festas oficiais: festa do sujo e outros blocos carnavalescos ainda em homenagem ao Santo. São pessoas, de diferentes faixas etárias que colaboraram, também, em torno da análise entre a memória festiva e a atualização do rito da Festa de São Sebastião, onde o passado e o presente se encontram.

Identifico os sujeitos da pesquisa como: informantes, devotos, brincantes ou por meio da função no campo religioso e no contexto da festa de São Sebastião, com fonte no diário de

campo, de modo a preservar suas identidades, no sentido de evitar qualquer constrangimento. Apenas uma informante, representante do catolicismo popular, autorizou o uso de seu nome.

## CAPÍTULO I

### CULTURA, REPRESENTAÇÃO E CAMPO RELIGIOSO NA AMAZÔNIA

Neste capítulo, apresento uma abordagem do campo religioso da Amazônia paraense e, em específico, da Amazônia maiauataense. Identifico as diferentes matrizes religiosas representadas no campo religioso da Vila de Maiauatá, analisando suas culturas como formadoras de tensões, conflitos e também de complementaridades. A partir dessas análises iniciais, identifico a presença do catolicismo festivo no campo religioso da Vila de Maiauatá. Descrevo e analiso seus aspectos específicos e diferenciadores no contexto do lugar e destaco a Festa de São Sebastião como impulsionadora da força de uma Cultura Religiosa Católica no local. Concluo o capítulo com a proposição de que os processos anteriores elencados, já representam o desenhar de *processos identitários híbridos e de resistência religiosa*.

#### 1 Campo religioso na Amazônia paraense

A configuração atual da religião na Amazônia paraense é analisada, nesta seção, a partir da concepção de *Campo Religioso* e *habitus*, com base nas premissas teóricas de Bourdieu (2007). Suas proposições serviram de subsídios para analisar a constituição do campo religioso da Amazônia maiauataense. Para ele, o campo religioso apresenta-se imerso em formas simbólicas que assumem a função de linguagem e atuam como veículo de poder e política. Nesse sentido, Miceli, discorre que o campo religioso configura-se enquanto:

Um campo de força onde se enfrentam o corpo de agentes altamente especializados (os sacerdotes), os leigos (os grupos sociais cujas demanda por bens de salvação os agentes religiosos procuram atender) e o “profeta” enquanto encarnação típica de agente inovador e revolucionário que expressa mediante novo discurso e por uma nova prática, os interesses e reivindicações de determinados grupos sociais. As posições que esses grupos ocupam configura-se um campo de batalha ideológica [...] no interior do qual se defrontam os representantes religiosos dos grupos dominantes e dominados. (MICELI, 2007, p. XXV)

Para alcançar a eficácia simbólica, em meio a essas batalhas ideológicas travadas no interior do campo, precisa de uma dimensão prática que pode ser efetivada por meio do discurso religioso em suas diferentes expressões e estratégias, que potencializa a religião como o que ele chama de *habitus* expresso em um conjunto de esquemas implantados, repostos e reatualizados ao longo da trajetória da vida religiosa a partir de diversos ritos e instrumentos. Por apresentar-se envolto em uma estrutura de dominação simbólica, o campo religioso tem a cultura como palco da produção e reprodução das representações ao mesmo tempo que se relaciona com aspectos de poder. Tais representações tornam-se estruturas de poder e política quando são apropriadas por aparelhos de reproduções simbólicas que constroem maneiras de monopolizar os bens de salvação, com destaque para as *Igrejas*, enquanto uma instituição cultural burocrática e ideológica. Desta forma, pode-se argumentar que:

O que Bourdieu pretende é retificar a teoria do consenso por uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem à criação e à transformação de aparelhos de produção simbólica cujos bens deixam de ser vistos como meros instrumentos de comunicação e/ou conhecimento. (MICELI, 2007, p. XII)

Miceli discorre que Bourdieu vem propor uma abordagem para além das aparências e do senso comum, das instituições produtoras de ideologias. Bourdieu (2007), analisa a sociedade atravessada por relações de poder que internalizada as instituições, atuam como aparelhos de reprodução simbólica onde os bens simbólicos religiosos passam a ser vistos como estruturas de poder e dominação atuando como fatores estruturadores do intelecto, no âmbito do campo religioso assumem características de disputas simbólicas objetivas e subjetivas. Segundo Bourdieu (2007) os aparelhos de reprodução simbólicas atuam como um conjunto de aparelhos institucionalizados e levam em consideração os corpos de agentes altamente especializados na produção e difusão dos bens de salvação.

No que se refere à Amazônia paraense, o campo religioso configurado foi impulsionador de um *habitus religioso* que se configurou mediado por forças simbólicas envoltas em relação de poder (e de saber). Teve, no domínio territorial e nas missões religiosas, os principais meios de imposição das premissas católicas que, mesmo subjuguando as culturas religiosas nativas, o que se viu foi um limiar de ressimbolização de crenças e a constituição de um campo religioso com características híbridas. A Amazônia foi vista como “a menina dos olhos” de muitos estrangeiros que a viam como uma saída para diversas crises. De acordo com Maués (2000) a Amazônia colonial, por apresentar-se aos olhos de viajantes europeus como compósita de uma

natureza exuberante e cercada de mitos e lendas, passou a moldar o imaginário de viajantes holandeses, franceses e ingleses que cercaram-se de diversos interesses entre eles os econômicos, políticos e religiosos. Foi então invadida no período em que a colônia portuguesa perdera domínios territoriais em outros continentes, configurando o embrião do que podemos chamar de campo religioso da Amazônia paraense.

A invasão<sup>4</sup> teve como principal estratégia de conquista territorial do século XVII a ocupação embasada em fortificações militares de modo a proteger os domínios do território já conquistado de outros possíveis invasores, além de ocupação pelas ordens religiosas. Estas atuaram, segundo Vicente Sales (1971), como o principal meio de “transplante cultural” europeu para a Amazônia via ideologias do catolicismo romano que se mostrava violento e persuasivo já sinalizando o não essencialíssimo étnico e religioso em terras amazônicas e o deslanchar de assimilações, conflitos e resistências.

Ao chegarem, menosprezaram formas de crenças já existentes entre os nativos e indígenas, passando a classificá-las como heréticas, pagãs e bárbaras. A catequização foi a principal estratégia de conquista e domínio amazônico. Foram realizadas a princípio por missionários Franciscanos os quais ao buscarem representar em terras amazônicas um ambiente religioso semelhante ao de Portugal, impulsionaram o desenvolvimento de uma religiosidade baseada nas premissas ibéricas com forte acento medieval tendo como mediadores os diversos grupos que compunham a Amazônia, inclusive os índios (MAUÉS, 2000), sendo que, por trás de tais proposições estavam o domínio político e territorial de populações e de suas respectivas culturas.

Como modo de “tirar” os nativos da condição de paganismo, a catequização teve como pano de fundo uma prática pastoral chamada de desobriga, fundamentada na itinerância<sup>5</sup> de missionários nos espaços de diversas aldeias amazônicas com o objetivo de propagar o catolicismo por meio da realização de seus diversos ritos sacramentais, catequéticos, orações, procissões, rezas e o culto aos Santos.

Nesse processo, os missionários impulsionaram a construção de Igrejas Católicas como forma de marcar o lugar e instituir a presença do catolicismo na Amazônia. Erguidas por índios, negros e colonos como marco educativo para a *Salvação* da alma, funcionaram como demarcadoras do campo do catolicismo e a compor a geografia de ocupação do território

---

<sup>4</sup> Termo que utilizo para caracterizar o processo de “ocupação não autorizada” da Amazônia colonial que teve como uma das principais características a imposição religiosa das premissas do catolicismo romano.

<sup>5</sup> Prática presente até os dias atuais, porém com outra roupagem.

amazônico, pois, ao seu redor, os povoados se configuravam e se expandiam. Por meio dessas construções, o culto aos Santos passou a ser utilizado como discurso condicionante pois, o santo torna-se um modelo de virtude a ser seguido, torna-se e mediador entre a salvação da alma e o pecado. Isso foi proveniente do que Maués (2000) chamou de “pedagogia catequética”, caracterizado como o método “educativo” de convencimento utilizado pelo catolicismo que destruiu, de certa forma, o modo de vida indígena por pautarem-se na concepção de pecado e práticas proibitivas da nudez, pajelanças, entre outras. Esse fator também foi repetido com os negros africanos os quais foram trazidos para a Amazônia, pelo regime de escravidão, segundo afirmam os estudos de Vicente Sales (1971).

Ao deixarem as aldeias, os missionários acreditavam ter alcançado êxito na conversão dos indígenas, mas, como esse contato com uma nova religião, um novo Deus, não se deu de forma pacífica como acreditavam, na prática o que ocorreu foi o impulsionar de um hibridismo de crenças nativas, indígenas e católicas que relacionadas a elementos do imaginário social amazônico, desenhou uma maneira específica de catolicismo em solo brasileiro e que mais tarde foi agregado a maneiras africanas de devoção. Índios e negros passaram a protagonizar uma ressimbolização e reinvenção do catolicismo. Nestes tempos, as festas em homenagem aos Santos, enquanto ritual, já refletiam um híbrido de crenças e devoções, configurando o jeito de ser católico na Amazônia cujos rituais religiosos eram também agregados a momentos de diversão popular com características teatrais e, também, carnavalizantes, já que mostravam sua força religiosa em meio a imposição do catolicismo romano.

Podemos dizer que o catolicismo contribuiu, à sua maneira, para a configuração do território físico amazônico, agregador do que podemos chamar de sociedade amazônica. Mesmo com a expulsão dos Jesuítas em meados do século XVIII, o catolicismo imperou nessas terras, com seus “herdeiros”, a pequena elite católica portuguesa, que permaneceu explorando o trabalho dos indígenas e negros no cultivo da terra e produção de bens. Isso foi percebido no estabelecimento de uma relação amistosa dos povoados com o Santo de devoção envolvendo pagamento de promessas, festas, junto à realização de cultos africanos, indígenas e a crenças dos imaginários sociais místicos. Essa expressão do catolicismo passou a incomodar a colônia portuguesa, a partir de relatos de viajantes e historiadores, protestantes ou não, os quais, na metade do século XIX, deram início a uma série de reformas conhecidas pelo nome de Romanização. Para Maués (1999, p. 139), o processo “representava uma reação contra o padroado do Império e uma aproximação maior com Roma, empreendidas pelos bispos reformadores”. Em Belém, segundo o autor, teve como um de seus líderes o bispo D. Macedo

Costa que embasou suas ações em uma ideologia extremamente conservadora, chamada de ultramontana.

A reforma constitui o meio de disciplinar o catolicismo brasileiro, em específico o da Amazônia. Ao voltar-se contra o regime de padroado, implicou em amarras políticas e administrativas em relações às autoridades do Império e, também, já se voltava contra o catolicismo tradicional, procurando disciplinar o clero e o laicato nos moldes do catolicismo de Roma. No que se refere ao que hoje conhecemos como Estado do Pará, uma das ações implementadas por D. Macedo Costa centrava-se segundo Maués, no aspecto onde:

estava a substituição das antigas devoções populares tradicionais por novas devoções importadas da Europa, como o Sagrado Coração de Jesus; a criação de novas associações religiosas, como o Apostolado de oração; a reforma do ensino dos seminários e o envio dos jovens seminaristas mais promissores para completar sua formação na Europa- em São Suplício, na França, e em Roma-, o que visava melhorar o nível intelectual e moral do clero nativo; e o incentivo à vinda para o Brasil de ordens e congregações religiosas estrangeiras (européias), femininas e masculinas, para suprir a necessidade de novos religiosos capazes de atuar no ensino, tanto dos seminários como dos colégios católicos, nos hospitais, na evangelização e no controle dos centros de devoção popular (como era no caso de Belém, como o culto a N. S. de Nazaré). (MAUÉS, 1999, p. 121)

Nesse contexto, muitas devoções populares foram forçadas a se modificar, outras substituídas pela política das igrejas sediadas na Amazônia. Para o autor, o que se buscava no Brasil bem como na Amazônia paraense era uma padronização do catolicismo por meio de uma ideologia extremamente conservadora, pois, em alguns relatos de viajantes, evidenciava-se na região uma forma de catolicismo que não agradava os preceitos de Roma com já sinalizamos. Após a expulsão dos Jesuítas, alguns missionários passaram a transitar por vários contextos ideológicos que foi do envolvimento do clero e leigos religiosos em política partidária, à presença de feiticeiros, cultos de origens africanas, bem como, a existência da religião de matrizes protestantes. Sinalizando a Amazônia paraense como imersa em um campo religioso plural que fugia de qualquer padronização, o que instigou relatos como o de Vieira descrito por Maués (2000) em relação a Belém que não se configurava “um lugar ideal para a verdadeira religião”, pois esta população, assim como a brasileira, tendia a ser mais supersticiosa do que religiosa, dada as suas especificidades de crenças principalmente a elementos do imaginário social amazônico, não sendo considerada aos olhos da Igreja Católica, cristã verdadeira. Diziam que em terras amazônicas imperava a ignorância do catolicismo.

Diversas visões foram representativas dessa concepção de religião em terras amazônicas. O missionário protestante Richard Holden e o historiador David Gueiros Vieira, na segunda metade do século XIX tratavam o catolicismo de modo pejorativo, considerando que havia uma idolatria de imagens de Santos, sem sentido e chamaram o povo de analfabeto e ignorante católicos. Entretanto, Maués (1999) aponta que:

de minha experiência de campo com católicos populares no interior do Estado do Pará, em nossos dias, pude perceber que os mesmos não tem uma atitude tão ingênua em relação aos santos e distinguem claramente entre o “santo do céu, entidade espiritual, e sua representação na terra, ou “semelhança”. Não obstante, as imagens dos santos não são simples objetos inertes, já que, num processo simbólico que combina a metáfora com a metonímia, os sujeitos populares concebem as imagens como compartilhando também dos “poderes” das entidades espirituais celestes. Por outro lado, o mesmo santo pode ter várias representações ou “semelhanças”. Alguns serão mais ou menos milagrosos (ou poderosas) do que outras, dependendo esse fato da realização de maiores ou menores, mais abundantes ou mais raros “milagres”, atestados pelos testemunhos dos devotos. (MAUÉS, 1999, p. 124)

A devoção aos Santos é o fio condutor que caracteriza o catolicismo na Amazônia. Foi geradora de inúmeros conflitos entre a chamada religião de Estado e o catolicismo popular. Cada região da Amazônia representa sua crença de modo particular, dada a diversidade de Santos que, para serem festejados, independem da oficialidade da Igreja, devido à representação de crenças e cultos particulares, onde os Santos se constituem um dos principais símbolos de crença, merecendo ser comemorados em festas particulares e públicas prolongadas por vários dias para agradecer a concessão do pedido por meio dos milagres. Em Vila de Maiauatá, lócus desta pesquisa, assiste-se o entrelaçar entre a realização do culto particular aos Santos, percebidos na definição de espaços sagrados, em grande parte das residências, que recebem diversos nomes: oratório, canto de oração, altar, onde se percebe a existência material de diversos Santos. Aquele em destaque e em tamanho maior é o Santo (ou Santa) com o qual o devoto tem mais afinidade, ou seja, ele é considerado, pelo devoto, o mais poderoso. Algumas festas públicas a esses santos acontecem com a oficialidade da igreja outras, ainda, em paralelo a essa oficialidade.

Já nas festas oficializadas, devoções particulares também são agregadas, muitas em meio a tensões como veremos mais adiante na análise do campo religioso da Vila de Maiauatá. Tomamos como exemplo por hora o festejo a São Benedito que ocorre na Cidade de Bragança, no Estado do Pará, festa que envolve a tensão de uma religiosidade particular e uma religiosidade oficial. A religiosidade particular conduzida pela Irmandade do Glorioso São

Benedito chama para si a responsabilidade pela a realização dos festejos, também, reclamada pela Igreja oficial.

Em Maiauatá, na festa em homenagem a São Sebastião, a devoção ao Santo é reinventada pelo popular, que ampliou o calendário de festa oficial, retirando por alguns dias os festejos ao Santo do âmbito dos espaços sagrados demarcados pela Igreja. No novo ambiente, (pontes de madeira e concreto e, salões particulares) o povo dança ao som de uma bandinha de música que toca além de marchinha de carnaval o hino do Santo como embalador da festa, pinta o corpo, transita pelas diferentes pontes da Vila, em diferentes blocos, com destaque para o mais tradicional chamado de “Bicho folharal” carregando um mastro pelos ombros dos brincantes. No final das brincadeiras e bebedeiras, ao entardecer daquele dia, erguem o mastro com a bandeira do bloco e, ao seu redor, constroem uma corrente humana de forma circular, reza-se a oração do Pai Nosso, fazendo referência ao Santo. Ser devoto e acreditar nos poderes do Santo é estabelecer uma relação de troca de favores que é representativa das populações amazônica. Festejar é sobretudo agradecer as graças alcançadas, sendo estas pedidas ou atribuídas ao Santo. É a tensão e complementariedade entre o ritual festivo oficial e popular que caracteriza a Festa em homenagem a São Sebastião como a que se destaca dentro do campo religioso maiauaense e da cultura de Festas de Santo de modo mais amplo em contexto amazônico.

Hoje, além da pluralidade de formas de expressar a catolicidade, o Campo Religioso na Amazônia paraense dialoga e conflita com outras manifestações religiosas de cunho Protestantes, Neopentecostais, Umbandistas, Candomblezeiros e outras formas de culto à Divindade que são constantemente criadas de modo institucional ou particular. Porém, ainda se percebem os destaques atribuídos às devoções aos Santos do Catolicismo por se configurarem um forte meio de representar e dar significado à existência humana dos amazônidas paraenses. Algumas cidades, ou Vilas tem sua fundação fortemente ligada ao culto dos Santos de devoção e que crescem, de certa forma, por ter uma economia que orbita os festejos, as construções de igrejas, etc. Nesse sentido, as diversas manifestações religiosas utilizam-se de um *discurso de verdade* como estratégia de dominação. Segundo Fiorin (2007), o discurso é impregnado de ideologia que impede os sujeitos discursivos de manifestarem-se de modo subjetivo, entretanto as incursões provenientes da análise do discurso representada por Fairclough (2007) já apontam que os indivíduos afetados pelos discursos também utilizam-se do mesmo como forma de agir sobre a realidade. A esse respeito, Ferreira (2012, p. 15), no texto intitulado “Discurso e Ideologia: um olhar sobre o enfoque da análise do discurso”

conclui que: o discurso, a despeito de sua inegável vinculação de conteúdos ideológicos capazes de condicionar os sujeitos das relações sociais, dá-lhes, no entanto, certa margem de decisão, de outra forma mudanças estruturais na sociedade não seriam possíveis. Em uma concepção de discurso religioso mostra que, mesmo com aspectos de dominação existem aspectos de resistência dos sujeitos e seus discursos.

Essa dominação ideológica e capacidade de reação dos indivíduos frente às atividades discursivas pode ser vista na cooptação de devotos via diferentes discursos religiosos que estimula a existência de *trânsitos religiosos* nesse campo. Os discursos são representativos de diferentes estratégias que se afastam de neutralidades, tem sempre uma intencionalidade objetivando o convencimento. Estes fatores apontam o campo religioso amazônico mergulhado em conflitos ideológicos travados pelos diferentes discursos que munidos de diferentes instrumentos são representativos de estratégias que atuam como modo de saber e poder religioso. A existência de tensões interinstitucionais e diretamente pessoais, também são evidentes, onde as instituições ideológicas representativas de domínios religiosos em terras amazônicas, lutam entre si para manter o monopólio dos bens de salvação. Fatores estes que já sinalizam a existência de um campo religioso representado por disputas e também diálogos e mediações entre as culturas religiosas, constantemente reinventadas pelo cotidiano popular, já sinalizando a existência de um campo religioso híbrido em terras amazônicas.

## **2 Campo religioso na Amazônia maiauataense**

O campo religioso de Maiauatá foi analisado levando em conta as proposições acima, por se constituir envolto a características peculiares da cultura local e expressar um processo de afirmações, imposições e resistências, entre uma religiosidade oficial e uma religiosidade popular, inventada e reinventada por nativos e leigos, reconhecida pela Igreja. No interior do campo, os polos dialogam e conflitam por conquistas e imposições simbólicas constitutivas de seus preceitos.

A cultura passa a ser vista como uma instância de dominação simbólica e instrumento de poder como aborda Miceli (2007) quando enfatiza a problemática da ideologia e do discurso como pontos a serem considerados, pois imbricados em relações de poder como necessidade para se pensar a resistência. É no âmbito da cultura que os diferentes aparelhos de reprodução simbólica atuam no campo religioso. No caso da realidade maiauataense, por apresentar contexto cultural híbrido, a religião assume as mesmas características, diferenciando-se, em

alguns aspectos de outras regiões do Brasil; o catolicismo, apesar de sua obrigatoriedade desde o período colonial, veio misturando-se a outras formas de religiosidade específicas da realidade cultural paraense.

O catolicismo como ideologia reina por muito tempo em solo brasileiro como soberano, levando o país ao patamar de país mais católico do mundo, ou seja, com maior número de pessoas declaradas católicas, dada a sua institucionalização e suas diferentes maneiras de ser católico. Reinado que sofreu e vem sofrendo inúmeras ameaças, tanto por parte de uma religiosidade popular, com suas formas específicas de chegar ao sagrado, tais como as festas em devoção aos Santos, quanto pelo aparecimento de religiões de tradição e vertente Evangélica, Neopentecostais e outras religiões de cunho popular de matrizes africanas como o Candomblé, ou de matriz indígena, como a pajelança, além da Umbanda, considerada genuinamente brasileira. Esses fatores, além de abalarem o sentido do catolicismo, forçaram-no a reinventar-se para que não perder o protagonismo no Brasil e pudesse manter-se atuante na região.

As devoções aos Santos assumem grande significado na dinâmica das crenças observadas na Amazônia maiauataense, dada a relação estabelecida do povo com o Santo devoto. Devoções que estimulam um sentido de comunidade por serem desenvolvidas em âmbito social coletivo, expresso pelo momento ritual festivo. As Festas são as principais expressões do sentido de comunidade a reinventar o cotidiano e promover diferentes formas de sociabilidade que informam, também, o afrouxamento das relações sociais cristalizadas. No contexto de Maiauatá, aponto a festa de São Sebastião como possuindo características de afirmação de identidade social de resistência religiosa frente aos estatutos do catolicismo oficial.

A crença dos católicos da região de Vila de Maiauatá vincula-se a crenças de origens divinas, influências portuguesas e naturais, que a torne representante de uma *identidade católica misturada*, por ser inventada no entrelaçar de diversas proposições do catolicismo com mitos ligados à vivência local representadas por lendas, superstições, crendices populares, pajelanças, espíritos da mata, entre outras. Maués (2005), escrevendo a esse respeito, argumenta que a religião é um dos aspectos da diversidade cultural da população amazônica e que o catolicismo popular se configura em uma espécie de prática religiosa relacionada à cultura indígena e as influências portuguesas.

O híbrido devocional que se constata em Maiauatá mostra que, em cada ponto da Amazônia paraense, a política da Igreja católica configurou-se no sentido de apropriar-se e de

controlar os diferentes modos de se chegar ao sagrado, com o objetivo de expansão de seus domínios e forma de organização da empresa de salvação<sup>6</sup>. Podemos apontar a instituição política de devoções a Santos Padroeiros, como ação de controle devocional e imposição de crenças representativas em cada local. Essa politização de crenças sinaliza a diversidade de Santos do catolicismo ao passo que, ao promover o status de padroeiro, mostra a existência de diferentes posições entre os Santos. Entretanto em Vila de Maiauatá, essa imposição fica em segundo plano pois São Sebastião é o padroeiro, na vivência com a população indo de encontro à hierarquia estabelecida pela Igreja, apontando, assim, o caráter arbitrário das devoções.

O produto de uma seleção arbitrária que inclui todas as alternativas possíveis, inclusive aquelas ainda não atualizadas, o caráter arbitrário que marca qualquer modalidade traz consigo tamanho poder de inscrever seu selo no mais infinito objeto, regra ou valor que, pela mesma razão, consegue envolver os agentes em representações, crenças e símbolos concordes com o arbitrário instituído. (MICELI, 2007, p. XXVII)

Com base no autor, podemos argumentar que, mesmo com as devoções oficializadas, as devoções particulares persistem e insistem em seus modos particulares de crenças. Como exemplo, podemos citar que, Santos padroeiros como Nossa Senhora Aparecida, instituída pelo Estado como padroeira do Brasil na década de 1930, não obteve apreciação popular por motivos diferentes, entre eles o local e data dos festejos, bem como sua obrigatoriedade que não condizia com as devoções de diversas partes do país como expressa os estudos de Fernandes (1988) sob o título “Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, sarava!”, demonstrando que quem dá sentido às devoções é o popular. Já as devoções a Nossa Senhora de Nazaré manifestas em Belém do Pará, desde o final do século XVIII, devoções transplantadas de Portugal, adaptou-se à realidade da população amazônica.

A imagem da pequena Santa fora achada por um caboclo chamado Plácido, nas mediações onde fora erigida sua Igreja. Assim a devoção, ao ser ressignificada em solos amazônicos pelo mito do achado, passou a compor misto de devoções populares locais e tradições portuguesas, impulsionadoras da crença de que a Santa tem poderes sobrenaturais, autenticados pela fé dos devotos. Só mais tarde foi apropriada e politizada pela Igreja oficial que se cercou de diversas estratégias, a fim de controlar e limitar as devoções populares, como a tentativa de retirada do símbolo da corda, fato este, mal sucedido dada a expressividade

---

<sup>6</sup> De acordo com Bourdieu (2007) é representada pelas Instituições religiosas.

popular e dimensão nacional e internacional que se atualiza a cada ano do rito festivo, e que transforma as ruas de Belém do Pará em um mar de gente, como mostram os estudos de Alves (1980), ao tratar do significado da festa.

Na região do Baixo Tocantins, situada no nordeste paraense, onde se localiza a Vila de Maiauatá, distrito do município de Igarapé-Miri, também ocorreu o processo de ocupação territorial com bases religiosas e na forte presença da cultura católica como impulsionadora da expansão e organização do território maiauatense, expressos em diversos estudos de Eládio Lobato<sup>7</sup>. Autor nativo que escolheu, entre muitos afazeres, estudar a vida religiosa vinculada à expansão e a organização territorial do município de Igarapé-Miri e, conseqüentemente, da Vila de Maiauatá. Ele dá grande destaque para as festas religiosas como marca significativa da identidade daquele povo da Amazônia tocantina.

Atualmente, a maioria dos municípios da região do Baixo Tocantins faz parte dos domínios católicos políticos da prelazia de Cametá, que segue as determinações romanas, da dinâmica de devoções oficiais a Santos padroeiros com objetivos e prioridades a serem seguidas por todas as Igrejas católicas do campo religioso. Aqueles que não se adequam são considerados excluídos da dinâmica da Igreja, como no caso da Igreja localizada no rio Itaboca, localizado às proximidades da Vila, que foi excomungada dos domínios católicos por seguir uma pedagogia independente, fazendo usos de práticas proibitivas nas festas católicas como a venda de bebidas alcoólicas, por exemplo: lá os padres são proibidos de celebrar. Essa é uma prática que tornou-se atual, dadas as determinações da política da Igreja, pois, até pouco tempo em todas as festas de padroeiros havia venda de bebidas alcoólicas. Nesse campo religioso da Amazônia tocantina, há significativos reflexos do que se presenciou no campo religioso amazônico de modo geral e no restante do Brasil. Apesar das imposições da política do catolicismo, formas de resistências religiosas surgem por parte da população que constantemente ressignifica o que é oficial em formas particulares de expressão do sagrado ao festejar o Santo. Foi o que ocorreu também em Vila de Maiauatá quando a ocupação territorial foi impulsionada pela via do catolicismo oficial que, passou a conduzir a vida religiosa local por meio de suas premissas pedagógicas, porém não impediu invenções do catolicismo popular.

Tal pedagogia centra-se no Plano Pastoral elaborado anualmente em Assembleias regionais e locais, mostrando, dentre muitas ações, a preocupação em evitar coincidências das

---

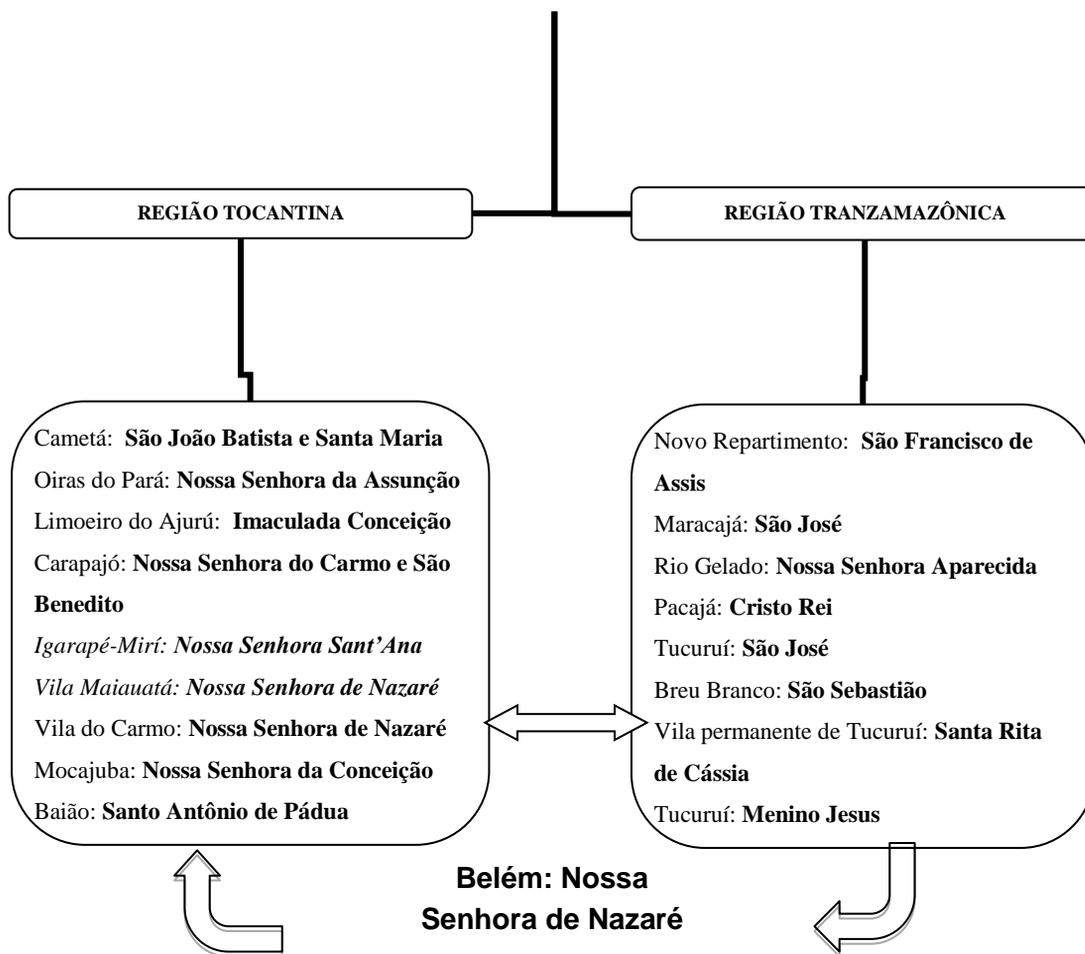
<sup>7</sup> Autor de: As festas religiosas centenárias de Igarapé-Miri. Belém, 2004. Centenário da Festa de Nazaré em Maiauatá. 2000.

datas de Festas religiosas dos Santos padroeiros, principalmente para que não coincida com o período festivo em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré de Belém do Pará, que ocorre no segundo domingo de outubro de cada ano. Quando esta acontece, em Vila de Maiauatá o ciclo de festas tanto do catolicismo oficial quanto a do popular já se encerrou.

O calendário garante que todas as comunidades estejam disponíveis para participar dos festejos da Padroeira do Estado, no sentido de promover ainda mais popularidade e participação, principalmente no Círio de Nazaré, um dos rituais mais importantes da Festa de Nazaré. Fato este observado quando estive participando da Festa de Nazaré em Belém do Pará no ano de 2017, encontrei nas diversas procissões como no círio e na transladação, em meio a um grande número de pessoas, moradores da Vila de Maiauatá. Em conversas durante o percurso com uma informante, obtive a seguinte informação “estamos aqui fechando o ano de devoções, já trabalhamos para o nossos Santos lá na Vila, agora estamos agradecendo a tudo que conseguimos e renovando nossa força para o ano que vem, com fé na virgem de Nazaré”, o discurso já sinaliza e confirma a existência de uma hierarquia religiosa e devocional intrínseca, também, ao ciclo festivo maiauaense.

Apresento abaixo, um gráfico representativo da abrangência dos domínios religiosos da Diocese de Cametá, onde se situa o *lócus* da pesquisa, como forma de demonstrar a área de abrangência e seu modo de organização em torno dos Santos padroeiros na Amazônia Tocantina, que culmina com a festa religiosa de maior destaque na Amazônia paraense. O gráfico tem o intuito de mostrar onde está situado o campo religioso da Amazônia maiauaense e a qual organização ideológica está atrelado. Foi construído a partir de análises do Plano Pastoral da Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré da Vila de Maiauatá dos anos de 2017 e 2018, fornecido por colaboradores, pesquisas no site da Diocese de Cametá e conversas com informantes. Nele podemos verificar que a área de abrangência da geografia religiosa da Diocese de Cametá, em relação à santos/as padroeiros/as instituídos, é extensa. Dividem-se em dois grandes polos: região Tocantina e região Tranzamazônica, os quais tem uma nítida e especial relação com a “*padroeira maior*” dos católicos paraenses, Nossa Senhora de Nazaré. Essa disposição geográfica atua segundo objetivos e prioridades definidos pela Diocese.

**ÁREA DE ABRANAGÊNCIA REGIONAL DA DIOCESE DE CAMETÁ: OS SANTOS PADROEIROS**



**Gráfico 1:** Fonte: <https://www.diocesedecametá.com>. Acesso em 26/04/2018 e Plano Pastoral.

Os objetivos materializam inúmeras ideologias incutidas nesse documento que funcionam como currículo, meio de obrigação e controle das ações das paróquias e modo de definir como devem trabalhar e o que priorizar, em suas diferentes representações culturais religiosas, tendo preferência os pobres e marginalizados. Objetiva-se uma Igreja a serviço da vida com base na palavra de Deus para que se construa uma sociedade comunitária que possa alcançar o caminho do reino definitivo, que é a Salvação. Nesse sentido, esse o documento-guia norteia todas as ações Pastorais da Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré, da Vila de Maiauatá. Junto aos objetivos gerais caminham as prioridades que mostram os meios mais específicos de ação das paróquias, podendo ser resumidas em palavras de ação, tais como: formação, trabalho, serviço, revitalizar, criar, evangelizar para animação da vida Pastoral, para a conscientização do Dízimo, para a vida plena, criação de novas comunidades e de evangelização da juventude.

Para o alcance dos objetivos e prioridades estabelecidos, cada localidade em destaque deve trabalhar em prol da efetivação desses objetivos como modo de gerir o campo religioso. Porém, cada uma apresenta outros Santos em que são festejados de modo menos glamoroso, na condição de Co-padroeiros, ou não. Por vezes, seus festejos ganham proporção devocional maior do que o próprio Santo padroeiro, como é o caso de São Sebastião em Maiauatá, mostrando que a *política de Santos padroeiros* instituída pela Igreja, nem sempre está condizente com a expressão da religiosidade da população do local, como já mencionado em relação à devoção a Nossa Senhora Aparecida.

Cabe destacar que com a divisão política das devoções a partir da categoria de Festas de Santos padroeiros, algumas devoções de caráter particular foram deixadas de lado, outras ainda permanecem como forma de resistência ao catolicismo oficial, como será tratado a seguir. Ela também subjugou festas de Santos particulares de cunho popular acontecidas em residências. Não agregadas ou por não deixar-se agregar pelas proposições da Igreja, foram colocadas em condição de subalternidade. Algumas por terem sido deixadas de lado, foram extintas dada a condição marginal em que ficaram no contexto da Igreja. Outras poucas resistem e insistem em sua devoção festiva, mostrando o caráter de lutas simbólicas entre devoções e interesses políticos contidos no campo religioso católico e destes face a outras ideologias religiosas do lugar.

Os aspectos ora apresentados, entrelaçam-se, reproduzem-se e assumem caráter peculiar no contexto da Vila de Maiauatá, localizada às margens do Rio Meruu. Ela é uma vila centenária, teve sua ocupação territorial expandida a partir dos primeiros moradores vindos de outros Estados do Brasil os quais, ao se fixarem, trouxeram devoções a Santos católicos e, juntando-as com as formas de religiosidade dos moradores dos rios adjacentes, deram origem a uma forma compósita de “embrião” do campo religioso hoje instituído.

Nestes primeiros tempos, as devoções aos Santos apresentavam-se envolta em rezas, círios fluviais, ladainhas, que, em sua maioria, aconteciam em residências particulares e algumas eram rezadas em latim. As residências, ao serem construídas, já traziam como característica a presença de um grande salão de festas para culto e festas aos Santos. Os proprietários, além de serem devotos, eram tidos como *Donos do Santo*. Outros viajantes se instalaram, as devoções aumentavam, ao passo em que a Vila crescia em sua densidade demográfica e expressão de fé.

Como marca do cristianismo católico, a Igreja construída no centro do vilarejo, de frente para o rio, uma referência para essa cultura aquática, foi erigida numa região estratégica

ao lugar como que para ser admirada, para vigiar e receber os ribeirinhos que aportam no lugar. Essa posição não apenas mostra sua vitalidade como da sua posição geográfica, mas também simbolizando sua importância social.

Não obstante, as inúmeras mudanças promovidas no território maiauataense impulsionadas pela população local e por influências de um aparato urbano, a Igreja ainda permanece lá, de frente para o rio, agora em uma posição ainda mais central, no meio da praça, agora, cercada pelo concreto, com academia ao ar livre, marcando a presença ainda forte do catolicismo mesmo com essas inúmeras mudanças estruturais.

Ao seu redor a Vila cresceu, as lamparinas foram esquecidas ou apagadas pela energia elétrica, a água do rio deixada em segundo plano pelo pelos chuveiros e duchas, alguns quintais foram encobertos pelo cimento. O velho costume de se olhar para as estrelas à noite, pois a tv, os canais fechados, a SKY, computadores, internet, tablets, celulares e outros tipos de tecnologias são mais atrativos. As pontes, antes de madeira, hoje de concreto, são as ruas, por onde transitam pessoas, bicicletas e motocicletas.

Os novos tempos chegaram naquele lugar, a globalização e a indústria cultural tornam-se evidentes. As mudanças do lugar estão associadas ao que Michel Agier denomina “Do direito à cidade”, apontando esta como resultado de suas mudanças e transformações tendo nas complexas relações humanas o sentido dessas mudanças (AGIER, 2015, p. 483-498).

Uma questão se impõe: qual o sentido social da geografia religiosa nesse contexto? Diria que o campo religioso encontra-se do mesmo modo em que a Vila se apresenta hoje. Imerso numa geografia híbrida de heranças e vivências que transitam entre o rural, o urbano, o ribeirinho e o cotidiano, tornando esse hibridismo religioso constitutivo de diferentes identidades sociais no sentido abordado por Michael Pollak (1992) para quem, resguardadas às proporções, a identidade social está estritamente relacionada com a memória individual e coletiva construída por seus moradores em torno desses espaços. Ele compõe-se de diferentes e conflitantes matrizes religiosas como um microcosmo geográfico e religioso quando comparado em nível de Brasil. O catolicismo oficial maiauataense perdeu a hegemonia e precisou reconfigurar-se para que pudesse manter-se vivo e ativo no campo do sagrado.

Em meio às inúmeras identidades sociais construídas, portanto, a identidade de resistência religiosa em Maiauatá assume características diferenciadoras: ser ribeirinho, com seu modo de vida ligado às águas, aos rios e outros elementos naturais do seu contexto, não constitui elemento limitador acerca dessa identidade. O diálogo constante existente na relação rural-urbano possibilita o trânsito por esses diferentes espaços, no momento em que se

reivindica a identidade ribeirinha em face de outras, em momentos de ameaças e perigo diante de sua identidade de origem.

Com isso, quero mostrar que a construção da identidade religiosa ocorre em meio a afirmações, negações e negociações, tanto quando nos sentimos ameaçados como quando interpelados por outros discursos religiosos. A identidade católica é reivindicada pelos adeptos do catolicismo, quando este é ameaçado por outras manifestações religiosas contrárias que o subjuga por meio de críticas às premissas católicas, como exemplo a devoção aos Santos, que os colocam como idólatras de imagens sem valor, dado o desconhecimento do Sentido da imagem para os católicos. Um informante Protestante da Assembleia de Deus registra que, para eles, “as imagens dos Santos são idolatria, puro culto ao demônio” o que reforça a concepção preconceituosa em torno das imagens de Santos e Santas nos discursos religiosos de vertente protestante. Eles, não aceitam o fato segundo o qual as imagens no catolicismo são portadoras de sentido, poder e dotadas de eficácia simbólica. Eles se baseiam principalmente em um trecho do Antigo Testamento em que Yahweh proíbe a confecção de imagens.

As diferentes matrizes religiosas observadas em Vila Miauatá, são acionadas por quem a ela pertença de modo a afirmar sua diferença frente a outras religiões. Para isso, utilizam-se diferentes dispositivos que ao assumirem esse caráter diferenciador, passam a expressar suas identidades, como nas Festas de Santo no catolicismo, no repouso e isolamento eminente dos adventistas aos sábados, na forma de culto a Deus pelos protestantes. Ao se representarem na arena cultural, encontram-se em constantes formulações e transformações, dado que as relações de poder e resistências aí estabelecidas são reveladoras do fato da inexistência de uma concepção fixa da cultura.

De acordo com as abordagens de Clifford Geertz (1982), argumento que a Vila de Maiuatá apresenta-se como uma arena cultural e política onde os maiauataenses encontram-se como amarrados em teias de significados construídos por eles mesmos dispostos em um campo religioso composto por diferentes denominações religiosas, no sentido de que cada religião busca afirmar seus preceitos políticos e ideológicos como demarcadores de território simbólico nesse campo, mediado por múltiplas identidades. Seguindo as esteiras do antropólogo igarapémiriense, Lobato (2000) argumento que, o campo religioso da Vila tem sua gênese no catolicismo de caráter popular festeiro que foi dominante até o aparecimento no local de outras religiões de caráter protestantes. Nesse contexto, surgem as tensões, dadas as ameaças simbólicas de uma nova proposta religiosa com outros discursos e estratégias. A cultura religiosa católica passa, então, a reagir e a Igreja a desenvolver novas estratégias políticas para

manter-se hegemônica, frente a outras instituições ideológicas que buscam reconhecimento dentro do mesmo campo semântico.

À frente, apresento a configuração atual do campo religioso em Maiauatá representado pelas Instituições Ideológicas, bem como pelas manifestações de uma religiosidade católica de cunho mais popular. Esta, ao travar embates com outras instituições religiosas e com o próprio catolicismo eclesiástico, demonstra ponto de afirmação e resistência, de suas diferentes maneiras de *ser católico*. Todas lutam, por domínios e reconhecimento no campo do popular e do Sagrado. Ao considerar as premissas de Bourdieu a esse respeito, destacamos o seguinte fragmento do autor:

A igreja contribui para a manutenção da ordem política, para o reforço simbólico das divisões dessa ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica. ( I ) Pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por essa razão, tendentes a conferir a tais estruturas e legitimação suprema que é a “naturalização”, capaz de instaurar e restaurar consenso acerca da ordem do mundo, mediante a imposição ou a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia; ( II ) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas ou heréticas de subversão da ordem simbólica. (BOURDIEU, 2007, p. 70)

O autor, ao problematizar essas proposições, já sinalizava *uma forma transfigurada e disfarçada* de um campo onde as relações de força entre as diferentes instâncias de bens de salvação lutam pela manutenção ou subversão da ordem simbólica estabelecida. Há que se observar, no caso de Maiauatá, o fato da inserção de Instituições Ideológicas, as quais vieram configurando-se lentamente até chegar na cartografia apresentada hoje, demonstrando a ampliação do campo religioso dentro do qual novas formas de sociabilidade vieram se estabelecendo por meio da *instalação* de diferentes matrizes religiosas no local. Nesse aspecto, situamos as Igrejas como lugar e espaço por onde se constroem a identidade de resistência religiosa via rituais coletivos os quais ao serem praticados tornam-se objetos portadores de poder e de função social.

Tais ritos, ao serem articulados, coadunam-se para a efetivação de um sentido de pertencimento dos adeptos de cada religião. No caso do catolicismo, destacamos a existência

da figura do Santo. No caso do protestantismo de cunho Evangélico a Arca da Aliança, entre outros que destacaremos mais adiante.

Há que se observar que a presença física de Igreja não é regra para que uma religião ou religiosidade possa existir. No caso maiauataenses, vimos que existem manifestações religiosas de cunho popular que independem de Igreja para se configurar, pois como, característica amazônica, ainda persistem em existir em espaços particulares de residências, porém, não menos importante das devoções e festas de cunho oficial ou das festas públicas de Santo. Outras manifestações de caráter afro-indígena colocam-se em uma condição ainda marginal no campo religioso se manifestando em residências particulares, de modo tímido ou mais aberto, dado a procura popular. Seus adeptos, para se firmarem na crença, procuram as cidades mais próximas para participarem de eventos ocorridos em terreiros, casas de mães de santo, entre outros locais de afirmação de suas identidades de resistência. As Igrejas de cunho protestantes são representativas de visível crescimento e se configuram como uma das principais geradoras de tensões no campo religioso.

#### INSTITUIÇÕES IDEOLÓGICAS RELIGIOSAS EM MAIAUATÁ

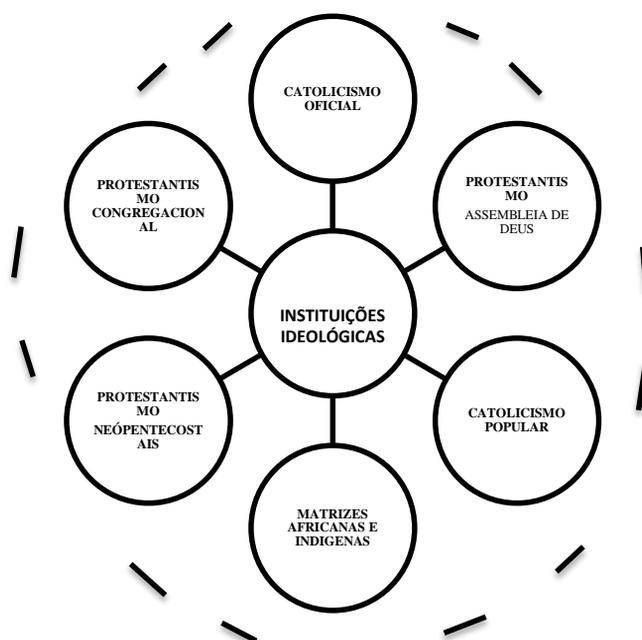


Gráfico 2. Fonte: Diário de Campo.

Podemos destacar como sendo mais representativas no local: as Igrejas Católica, Evangélica Templo Central e a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Pude verificar, por meio de minhas observações *in loco* e na fala de informantes, constantes disputas ideológicas no campo

religioso maiauataense, posto que tentativas de diálogo são objeto de críticas dos próprios fiéis envolvidos, que, por já terem internalizados discursos e práticas de pertencimento, poucos aceitam contatos e mediações, bem como o reconhecimento de outras formas religiosas.

Ao observar a composição do gráfico, vimos o panorama do campo religioso instaurado na Vila de Maiauatá no decorrer do tempo e o quanto as Instituições Ideológicas estruturam-se em Igrejas como templos físicos demarcadores de lugares e modo de instaurar o trabalho religioso. Para Bourdieu (2007), eles atuam como um *aparelho do tipo burocrático* que sistematiza as crenças em bens de salvação, munida de linguagem e discursos específicos como gestora do depósito do capital religioso, garantindo a conservação ou restauração do mercado simbólico. Dessa forma, tais aparelhos têm a função:

[...] de exercer de modo duradouro a ação contínua (ordinária) necessariamente para assegurar sua própria reprodução ao reproduzir os produtores de bens de salvação e serviços religiosos, a saber o corpo de sacerdotes, e o mercado oferecido a esses bens, a saber, os leigos (em oposição aos infiéis ou ao heréticos) como consumidores dotados de um mínimo de competência religiosa (*habitus* religioso) necessária para sentir a necessidade específica de seus produtos. (BOURDIEU, 2007, p. 59)

As Igrejas desempenham importante papel no processo de invenção da identidade religiosa por atuarem como lugar e espaços de constantes negociações entre as culturas religiosas, e o lugar da identificação social. Na Vila de Maiauatá, apesar da centralidade da Igreja católica, matriz na única praça do vilarejo, como já referido, a igreja Evangélica da Assembleia de Deus destaca-se, na atualidade, também, por sua dimensão arquitetônica e capacidade de comportar um grande número de fiéis, pois, no passado, a Igreja atuava em uma pequena casa de madeira, construída para esse fim com estrutura de um grande barracão, com bancos dispostos em suas laterais e um altar, onde os pastores conduziam o culto. Quando criança fui a essa Igreja, convidada por familiares Protestantes frequentadores da Assembleia de Deus durante um período de férias na Vila, lembro muito bem a “bronca” que levei de minha mãe, porque para ela, se eu era católica, não poderia frequentar outra Igreja.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia também ampliou sua estrutura, com dimensões maiores e mais modernas. Aparece no contexto do campo religioso maiauataense, também cooptando fiéis via discurso e princípios ideológicos próprios, visando novas adesões a suas proposições e a seguirem novas regras de conduta. Ai subjaz um dos importantes pontos

provocadores de tensões observadas no campo religioso local. Esse trânsito religioso mostra a religiosidade latente de conflitos simbólicos, por domínios e pessoas, onde cada matriz religiosa busca afirmar sua identidade como marcadora de diferença e de possíveis mediações culturais como observa Gilberto Velho (2001) ao discutir sobre o fato de que, no mundo social, os sujeitos estão sempre transitando em diferentes níveis sociais.

Cabe destacar a existência de outras congregações religiosas de caráter protestante no lugar, tais como: Igreja Batista, Igreja Filadélfia, Igreja Missionária, Quadrangular, Assembleia de Deus Mãe como outra vertente da Igreja Evangélica Templo Central, além daquelas menos populosas, sem que isto represente ausência de tensões. Identificamos, também, a presença da Umbanda e do Candomblé como representantes das religiões Africanas, além de práticas religiosas de heranças Indígenas e de festas religiosas de caráter doméstico, que são realizadas fora do contexto da oficialidade da Igreja.

Estas manifestam-se nas fímbrias do poder, caracterizando pontos de resistências religiosas no campo, haja vista que seus participantes, declaram-se publicamente católicos, outros, se consideram católicos, porém, frequentadores assíduos de terreiros e casas de benzeções, outros realizam essas práticas, enquanto outros buscam consultas com a curandeira. Existem aqueles que frequentam terreiros em cidades vizinhas.

Esses achados apontam que a religião e religiosidade vão além da instituição Igreja, ela manifesta-se em práticas individuais que atuam como provocadoras dos valores estabelecidos pelas instituições religiosas. Cabe enfatizar que podem existir em Maiautá mais vertentes religiosas que, no momento da etnografia, não foram observadas, mas que poderão ser acrescentadas até o final da pesquisa tais como: Testemunhas de Jeová, Igreja Jesus Cristo dos Últimos dias, Mormos e demais, ainda não identificadas durante a pesquisa de campo.

Apresento a seguir uma descrição em torno das matrizes religiosas observadas com ou sem a presença da Igreja como mediadora de sua prática em Maiautá. As descrições estão embasadas na pesquisa etnográfica, entrevistas e conversações com informantes participantes da pesquisa. Destaco apenas as instituições mais representativas a fim de melhor compreensão desse universo religioso local e com isso aprofundar a investigação acerca do meu objeto de estudo.

### **3 Culturas religiosas na Vila de Maiautá**

Neste item, desenvolvo uma análise a partir de informações coletadas no *lócus* da pesquisa e por meio da colaboração de informantes representantes das diferentes matrizes

religiosas identificadas em Maiauatá. Com as informações obtidas objetivo mostrar a força dessas diferentes culturas religiosas no sentido de identificar os pontos de tensões e mediações entre elas, e a possibilidade de indícios da construção de uma *identidade de resistência religiosa* do catolicismo de viés popular, frente aos demais discursos religiosos oficiais ou não.

### **3.1 A cultura religiosa protestante: Assembleia de Deus e Adventista do Sétimo Dia**

O protestantismo, enquanto religião de domínio Evangélico aparece no campo religioso da Vila de Maiauatá nas mesmas premissas que Brandão (1988) elenca quando discorre sobre o momento histórico que ela aparece no Brasil em três vertentes: denominações de migração, as denominações históricas e as confissões pentecostais. Ele examina que o protestantismo que se firmou no Brasil foi o relacionado à vertente das confissões pentecostais as quais:

[...] aparecem no país através do trabalho missionário de uma dupla de suecos, que fundam em Belém do Pará uma primeira igreja da Assembleia de Deus, e de uma família de italianos que inicia em São Paulo a congregação Cristã no Brasil. Mais depressa do que as igrejas protestantes históricas, as pentecostais libertaram-se de vínculos com matrizes estrangeiras e iniciaram um progressivo processo de multiplicação de pequenas igrejas nacionais independentes, através de um número de fiéis militantes[...]. (BRANDÃO, 1988, p. 30)

Podemos observar que, diferentemente do catolicismo romano que teve Roma como centro de suas diretrizes, as igrejas evangélicas fizeram o contrário, contribuindo para sua expansão e também para o aparecimento de tensões e conflitos ideológico. Isso pode ser observado na forma como as igrejas evangélicas se relacionam com os umbandistas, espíritas, candomblezeiros ou qualquer outra forma de vivência do sagrado que não se enquadre em suas premissas. Caracterizam-se pela oposição sagrado e profano que “de um lado coloca o sub e o sobrenatural, o celeste e o demoníaco, e, do outro, aquilo que é profano porque é “do mundo”, em uma visão inicial que depois modificará” (BRANDÃO, 1988, p. 34).

As diferentes congregações do protestantismo passaram a surgir de modo mais autônomo, criadas por agentes religiosos ou profissionais do sagrado, porém com relativa obediência a matriz, que nem sempre é em Maiauatá. Somente a Igreja Evangélica (templo central), é matriz de cunho protestante no lugar, atrelada à Igreja maior, localizada em Belém do Pará. Ela construiu uma Igreja em uma dimensão jamais vista no lugar, de modo a mostrar

o quanto expandiu seus domínios ao seu lado, construiu uma quadra de esportes, para promover momentos de diversão e evangelização de seus membros da, bem como servir de atrativo para cooptar mais seguidores. São, em sua maioria, localizadas nas áreas consideradas mais distantes do centro do lugar, como se lá houvesse um vazio religioso. As congregações se instalaram em sua maioria em residências adaptadas para a realização dos cultos e hoje algumas, como a Igreja Missionária, já possuem um espaço em Alvenaria, outras estão caminhando para isso com obras iniciadas.

Atuam principalmente por meio de rituais mágico-religiosos, em que a cura e a libertação de tudo que afeta os participantes são realizadas por meio da fé. Esses processos rituais são efetivados por meio de Campanhas promovidas e organizadas pelos líderes religiosos, tendo cada uma delas um tema. O Pastor atua como mediador autorizado pelos “crentes” durante o ritual, que se utiliza de instrumentos como a Bíblia. A igreja tem um número bem elevado de participantes, possui um altar e sobre ele um monumento da *Arca da Aliança*, símbolo principal da crença dos participantes da Assembleia de Deus de Maiauatá. No livro de Exôdo, a partir do capítulo 25, aparecem informações sobre a Arca da Aliança a qual foi objeto de veneração do povo hebreu por ter sido nela guardada as Tábuas dos Dez Mandamentos, a vara de Aarão e um vaso de maná e por ter sido veículo de comunicação entre Deus e o seu povo escolhido, sua construção foi conduzida por Moisés segundo instruções divinas de tamanho e forma da Arca de acácia que depois foi coberta de ouro. A arca passa a se configurar não só como uma representação, mas a própria presença de Deus. Já no catolicismo o pão e o vinho utilizados no rito da comunhão durante a missa, que pelos poderes atribuídos aos Padres é transformado por meio de orações, em Cristo vivo, ressuscitado, a presença de Deus. Fato este que nos mostra o ponto de apego de ambas as religiões de modo a justificar suas crenças em Cristo, com suas diferentes verdades.

A arca observada em Maiauatá é feita em material de madeira pintada de amarelo ouro, fica em exposição permanente na Igreja. Uma vez ao ano, no mês de agosto, realizam um Congresso que tem a capacidade de movimentar o cotidiano da Vila dada a grande participação de evangélicos da região das ilhas vizinhas, de outras cidades brasileiras e até mesmo do exterior. Durante o congresso, saem pelas pontes de Maiauatá em caminhada, cantando e fazendo diversas orações. São divididos em grupos de homens e mulheres, cada grupo caminha uniformizado cantando hinos de louvor. Na frente da caminhada vão os pastores e principais especialistas do sagrado segurando a *Arca da Aliança*, demonstrando-se uma certa hierarquia na caminhada, tal como encontradas nas procissões católicas, conforme aborda Alves (1980), no

que se refere a procissões do Círio de Nazaré. Percorrem diversas pontes do local, previamente selecionadas, até sua Igreja onde o culto final acontece, seguido de várias outras programações que vão de vendas de diversos gêneros até shows musicais onde louvam, cantam e se divertem de maneira específica.



**Fotografia 2:** A arca da aliança. **Fonte:** Diário de Campo

Ao presenciar a caminhada ritual com a Arca da Aliança, posso argumentar que esse rito se parece em muito com as procissões e círios do catolicismo, sendo carregada nos ombros de quatro homens, o pastor destacava-se falando em voz alta sobre o significado daquele símbolo inventado: representar a chegada dos irmãos suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, que fundaram em Belém a primeira Assembleia de Deus. Esse fato observado mostra o poder de invenção e de reinvenção de símbolos em que o fiel se apega por meio de diferentes discursos que fortalecem aquela cultura religiosa.

Cultura que vem ganhando cada vez mais adeptos dada a militância de seus fiéis e que constitui, segundo os dados coletados, maior objeto de tensões com relação a outras religiões, principalmente, pelo seu potencial pedagógico de captação de altos valores monetários, denominado dízimo<sup>8</sup>. Este fato observado na fala de informantes que se declaram praticantes

---

<sup>8</sup> Consiste em uma forma de arrecadação de valores monetários, acordado entre os especialistas do sagrado e os fiéis. Foi um fato observado em todas as instituições ideológicas pesquisadas, cada uma apresenta uma forma de organização específica. No caso do catolicismo, há a existência da Pastoral do Dízimo, onde uma pessoa ou mais

de outra religião de cunho evangélico, apontando pontos de tensão no interior do próprio protestantismo e certa disputa. Um adventista argumentou que

[...] num é querendo falar mal, eles arrecado tanto dinheiro, essas igrejas essas igrejas arrecado tanto dinheiro, tanto dinheiro, pro pastor inrriicar, o pastor tem carro, o coisa está lá dormindo em uma rede impalda lá, isso é realidade, tudo mundo enxerga isso, quem é que não enxerga? É realidade eu não estou contando mentira, eu não estou exagerando irmã, eu não estou exagerando, é esse o detalhe [...]

O registro nos mostra o quanto algumas práticas religiosas realizadas de modos particulares provocam questionamentos, discordância e também conflitos simbólicos, não só entre matrizes religiosas, mas nos planos interpessoal. Mostra que as especificidades religiosas são pontos de discordância, pois as matrizes defendem seu ponto de vista como verdadeiro e não analisam o valor simbólico que cada objeto e cada pedagogia representam dentro daquela religião. A esses objetos são atribuídos poderes capazes de atender os fiéis em suas necessidades cotidianas e espirituais, o que dá significado a essa existência simbólica.

Tentei conversar inúmeras vezes com o líder da Igreja Evangélica Assembleia de Deus Templo Central, para que pudesse possibilitar um maior aprofundamento sobre os domínios religiosos da Igreja, mas não fui recebida, insisti, mas não obtive êxito. Em uma das tentativas, fui recebida informalmente, na ponte de acesso à residência do Pastor, por um informante, membro da Igreja que me disse, naquele momento, que o pastor estava dormindo. O interlocutor já estava sabendo do que se tratava, talvez estivesse falando pelo pastor, quando marquei a conversa. Tratava-se de um jovem recém-casado com uma filha do pastor e revelou-me saber de minhas intenções, fato que me causou surpresa, pois não o conhecia.

O jovem, em meio à conversa, disse-me já ter sido católico e que agora estava na Igreja Evangélica e que fizera o curso de teologia, onde desenvolveu uma pesquisa que falava da iconografia da imagem, tendo como objeto de estudo os Santos da Igreja Católica e concluiu que há sim uma idolatria das imagens por parte da cultura católica, porém não posso tecer

---

é representante responsável por organizar essa arrecadação. Ela consiste, em uma obrigação mensal do fiel com a Igreja. Cada fiel que se compromete em pagar o dízimo recebe mensalmente um envelope com seu nome para que possa inserir o valor a ser doado e levar no dia da missa específica do Dízimo, que acontece uma vez durante cada mês. Se o devoto não paga, a pessoa responsável deve cobrar, sendo que o devoto quando não paga fica carregado de preocupação, pois é como se estivesse adquirindo uma dívida com a igreja e com o seu Santo de devoção.

comentários por ainda não ter acesso aos escritos e autores que embasaram a pesquisa. Em sua fala, não é difícil perceber pontos de tensões com a cultura católica a respeito da utilização das imagens dos Santos, principal objeto de críticas dos protestantes evangélicos em relação ao catolicismo.

A respeito disso, uma informante católica manifestou-se em meio a risos: “se eles dizem que nós adoramos imagens, e eles que adoram um “pedaço um pedaço de pau”, uma arca da aliança feita de madeira”. Viram-se diferentes maneiras de justificar ambas as crenças, porém cada um com suas justificativas consideradas verdadeiras. Como já mencionado acima em relação à Arca da Aliança, os adeptos da Assembleia de Deus realizam cultos quase que diariamente no templo central, com significativo número de participantes. Ao perguntar a outro informante que já fora católico o porquê da mudança de religião para o protestantismo, a resposta foi: “[...] por causa de uma experiência espiritual, que eu ainda não tinha tido, e essa experiência pode me levar a salvação [...]”. Podemos dizer que o homem religioso está em uma constante busca do sagrado, essa busca pode ser provocadora de trânsitos religiosos e que a crença no espiritual, no sobrenatural, ainda é muito evidente entre os participantes de determinada religião. Nesse sentido, a busca de salvação é uma constante. Para os Evangélicos, essa experiência espiritual se dá por meio de revelações, que se constituem avisos de determinada situação pelo Espírito Santo. Para Brandão (1988, p. 36), o poder do espírito santo “é, para seus adeptos, a evidência indiscutível da legitimidade de sua confissão”.

O mesmo informante relatou-me a seguinte experiência, caracterizada por ele como uma revelação espiritual, que é representativa do contato direto entre Deus e o crente:

[...] veja bem, havia uma mulher ai pro sítio, ela já tava desenganada de todos os médicos, diziam que não sabiam o que ela tinha, faziam exames e não dava nada. Já tinham ido lá mais de 10 pastores, rezado, gritado dizendo que Jesus tinha que curar essa mulher, tinha que libertar, dizendo o que Deus tinha que fazer. Ai Deus me revelou que eu tinha que ir lá. Ninguém me chamou, cheguei lá fui muito bem recebido, resolvi não orar e sim conversar com todos sobre a importância de ter fé e acreditar em Deus e nos poderes dele para que a cura pudesse acontecer, em meio à conversa tive a visão de um espírito se aproximando da mulher e revelando que foi feito para ela, um feitiço para matá-la, feito por essa mulher aqui da Vila que trabalha com isso, para fazer o mal. Então eu repreendi o espírito que ia se aproximando de outra pessoa, eu disse tenhamos fé meus irmãos e rapidamente ele desapareceu, e a mulher repentinamente, começou a apresentar melhoras, foi a fé dela, a fé dela que a libertou de todo o mal. Alguns irmãos foram pra dentro, assim, prum quarto e vieram com um pequeno maço de dinheiro, com cédulas de diferentes valores, eu peguei e coloquei dentro da bíblia que eu possuía em minhas mãos e disse que muitos, talvez que estivesse ido lá tenham pegado o dinheiro deles. Mas eles não tinham orado com fé. Eu disse irmãos peguem esse dinheiro e

comprem em alimentação para que essa mulher possa se reestabelecer ainda mais sua saúde. Eu não quero nada só quero que tenham fé e acreditem que Jesus cura; Jesus liberta, Jesus salva, tendo isso em seus corações terão tudo [...]

Nas palavras desse interlocutor, percebo mais um ponto de tensão, agora com o Candomblé, quando sinaliza que a causa do mal daquela doente é fruto de um “feitiço”, realizado por uma Curandeira. Sua crítica é reveladora de que, de alguma forma, acredita na existência dessas práticas. Outro ponto que podemos observar é o caráter de concorrência existente entre os próprios protestantes: muitos pastores já haviam ido à casa da doente, mas nenhum havia orado e usado uma pedagogia coerente para curá-la, só ele conseguira, por meio da revelação, do aviso e missão que recebeu de Deus, sem ao menos conhece-la, enfim, aquele que iria tirar a doente daquela condição. A eficácia simbólica da revelação é justificada pelo poder que o crente acredita que tem, desenvolve ou recebe de Deus para libertar, curar por meio da oração.

Entretanto, as tentativas de contatos e mediações da cultura religiosa Evangélica, com o catolicismo também foram percebidas em alguns registros, como desta informante:

[... ] o pastor que estava aqui na Vila antes desse ai que está agora, era muito bacana, ele mandava presente para as irmãs lá na casa delas, ia lá conversar, ele participava de mesas redondas muito boas na escola com a gente. Fazíamos muitas coisas legais juntos. Ele não tinha frescura, metia a mão na massa com a gente mesmo aqui na vila, para discutir os problemas sociais. Aí os próprios pessoal da igreja dele lá, criticavam ele. Fizeram, fizeram até que conseguiram a transferência dele para outro lugar, ai ele foi embora. Mas era muito legal, esse agora, se fecha para lá, só quer saber de ganhar dinheiro [...]

O registro indica importante tentativa de diálogo e de mediação cultural e religiosa, que, por sua vez, poderia contribuir para a quebra de padrões estabelecidos de isolamentos, porém esse contato também pode ser visto como uma estratégia do Pastor. A presença protestante da Assembleia de Deus Templo Central já sinaliza pontos que mostram a relação não amistosa dentro do campo religioso existente na Vila de Maiauatá na atualidade, tanto no que se refere a outras culturas religiosa, quanto no que se refere a disputas simbólicas dentro do próprio grupo, mostrando que o caráter de constante concorrência é uma das principais características da cultura religiosa evangélica que inventa e reinventa símbolos de modo a dar significados a suas práticas religiosas e manter seu “rebanho” cada vez maior.

A vertente protestante representada na Igreja *Adventista do Sétimo Dia*<sup>9</sup> também construiu uma nova Igreja com dimensões maiores e mais modernas como o da Igreja anterior. O grupo aparece nesse contexto cooptando fiéis de maioria católica, para seus domínios, estimulando o trânsito religioso, convidando-os via discursos e princípios próprios a aderirem a suas ideologias e proposições, estimulando uma religiosidade latente de conflitos simbólicos motivada sempre por novos territórios.

Realizam cultos principalmente aos sábados no período da manhã. Desde as seis horas da sexta feira de cada semana até às seis horas da tarde do sábado se recolhem em oração e não mantém muito contato com pessoas alheias, apresentam um modo específico de se alimentar, seguido uma dieta que não inclui determinados alimentos e bebidas como: carne de porco, camarão e café. Sinalizando uma cultura religiosa higienizadora e seletiva, seguindo os escritos bíblicos a esse respeito.

Destaca-se, ainda, no local, pela realização de Campanhas Sociais, principalmente em período natalino, com doações de cestas básicas para população carente da região. Um participante da pesquisa registrou que: “já vi uma única igreja aqui na vila dar cesta básica no final do ano, essa igreja é Adventista do Sétimo Dia”. O que mostra, através da fala do interlocutor, a ideia de benefício social que a Igreja desempenha, em momentos esporádicos do ano, como ação concreta modelada por valores adquiridos os quais funcionam como marca de sua identidade religiosa face a outros grupos.

Porém não desisti de buscar informações mais concretas, a despeito dos insucessos anteriores, pois o representante da Igreja Adventista, também não quis me receber, mas mandou um recado que dizia não querer se meter nisso. Fui em busca de um interlocutor, participante da Igreja, considerado por moradores o fundador de tal vertente religiosa em Maiauatá. Recebeu-me muito bem e dispôs de informações importantíssimas, tanto no que se refere ao posicionamento da Igreja Adventista no campo religioso quanto naqueles indicativos de tensões e mediações. Perguntado sobre a área de abrangência e o que fazem na igreja Adventista a resposta foi surpreendente:

[...] eu não levanto bandeira de religião, eu acho que nós devíamos ser assim, ah! eu não vou naquela porque isso e aquilo, nós temos que nos preocupar com o povo, com o social, a Vila está muito perigosa, nós temos que nos unir, as igrejas tem que se unir, ir cobrar junto dos prefeitos melhorias, agente se reuni, quando é no dia vai, um, dois, aí não tem condições[...] eu não trabalho com placa de religião eu trabalho pelo social [...] Eu não me apego em placa

---

<sup>9</sup> Cabe enfatizar que, segundo os estudos de Brandão (1988, p. 38), os adeptos da religião Adventistas do Sétimo Dia “não se reconhecem a si próprios como protestantes e, menos ainda, são identificados como pentecostais”

de religião nenhuma, eu visito católico, eu visito é, como até criticados quando a gente visita a igreja católica, não sei porque o pessoal da Assembleia nos critica, porque? Eles não vão, se tem um filho deles, não sei se já repararam, colando grau e a cerimônia é na Igreja Católica eles não vão, eles se acham, eles se acham sabe, é assim. Então eu sempre visito a igreja católica [...]

O interlocutor sinaliza a necessidade de se preocupar com o social em Maiauatá, como uma responsabilidade de todos e, principalmente, das igrejas, como forma de ajudar o povo daquele lugar, e que as religiões para ele precisam ter uma eficácia real, no sentido de ajudar a resolver os problemas cotidianos que assolam o povo, ou seja, para esse interlocutor, a função da igreja seria prática, como apontam os estudos de Guimarães (1983) a respeito da utilidade prática da religião para resolver os problemas do dia a dia. Coloca em pauta a função social da Igreja, no campo religioso da Vila. O informante justifica:

[...] é isso que é para nós está fazendo, no tempo de se preocupar com praça de religião, era para fazer isso [...]. Enquanto nós pensamos só em nós as coisas não andam[...] eu queria que tantos irmão, que pegam tanto dinheiro nessas igrejas, fizessem um pouquinho do que eu faço, mas o pastor inrrica, vai embora e ainda vai rindo com carro e com tudo. Não é jogar pedra é a realidade. O que eu estou falando aqui para tí eu falei foi é para ele, estava engasgado...então a realidade é essa. Eles fazem lá campanha da prosperidade, cura e libertação, dão o papel pra nós, mas ali em baixo pode ver, está lá a conta para depositar o dinheiro [...] Esses livros que nós trabalhamos, nas campanhas, o pessoal está tão acostumado a dar dinheiro que pergunta quanto é eu digo: de graças recebestes e de graça dais.

Neste trecho, o informante sinaliza que, se as culturas religiosas desenvolvessem essa função social estariam quebrando divisões e disputas simbólicas entre as diferentes culturas religiosas que se isolam cada uma em seu campo particular com sua pedagogia específica e esquecem da ação, em ajudar o próximo. Demonstra, também, certa indignação, tencionando com a forma religiosa de organização em torno da arrecadação de valores em dinheiro da Assembleia de Deus, mesmo colocando a necessidade de diálogo e união das igrejas em benefício social, ao passo que coloca a forma como ele trabalha, que para ele independe da religião em que ele está, observo que fica subentendido em seu discurso a afirmação de sua posição religiosa como a que desenvolve um trabalho melhor no campo religioso como ponto de diferenciação e marca de sua identidade religiosa, mesmo verbalizando, que não trabalha com placa de religião.

Já em outro trecho de sua fala, sinaliza uma admiração pelo catolicismo, ou seja, uma certa aproximação e diálogo, mostrando afinidade, ao passo que discorre críticas à Igreja Assembleia de Deus e fala da fé em Deus que o curou e que é capaz de dar a ele, a salvação, que aparece como um devir nas culturas religiosas, observadas no campo religioso da Vila:

[...] Eu admiro os católicos, pelo trabalho que eles fazem, pelo trabalho que a comunidade faz, mais ainda pode fazer mais é o que eu sempre digo, pode fazer mais. A salvação é coisa séria irmã, custou a vida de Jesus, não foi ele que morreu por nós? Eu tinha uma dor na perna, que não conseguia andar, Jesus me curou[...]

Ao ser perguntado sobre como vê as festas de Santo na Igreja Católica, respondeu:

[...] irmã, eu não sou contra né? Porque realmente eu vim do berço católico, eu sou católico até hoje, só eu vou lhe ser sincero, eu não participo dessas coisas, mas eu visito a Igreja Católica, são meus amigos, são meus fregueses, são pessoas que eu admiro, certo, então eu não vou dizer que tá errado, só que eu achei que preferir me afastar um pouco disso, cê tá me entendendo? Quem somos nós para jogar pedra? Cê tá errado, não faça isso, respeito [...]

Esse interlocutor contribui no sentido de perceber que, no campo religioso maiauataense, apesar das tensões, há também as mediações religiosas, vistas por ele como “normais” observadas quando ele vai à Igreja católica, mesmo não concordando, ou não julgando suas formas de devoção, bem como quando sinaliza que veio do berço católico, já demonstrando a existência do trânsito e de mediações entre as culturas religiosas, porém, sinaliza uma forte aversão as práticas das Igrejas Evangélicas, principalmente no que se refere a questões de captação de recursos financeiros e ainda coloca uma proposta de como as igrejas deveriam trabalhar dentro da dinâmica do campo religioso instaurado como atuantes em uma função social que privilegie o bem comum dos moradores de Maiauatá, sem diferenciar matrizes religiosas, e assim propor a possibilidade de tolerância e respeito entre as religiões do campo.

Fatores como os observados sinalizam que, na vertente do protestantismo, há diferentes formas de pensar a religião, mostrando que a força da cultura protestante é justificada com base em diferentes símbolos e pedagogias (arca da aliança, ações sociais, captação de recursos, campanhas...) que, atualizados pela prática do rito específicos a cada vertente religiosa, são construtores de eficácia simbólica e objeto de identificação via da religião.

### 3.2 A cultura religiosa da Umbanda e Candomblé

A Umbanda consiste em uma religião brasileira que se organiza de forma híbrida por agregar elementos do Cristianismo, do Candomblé e do Espiritismo, mas não se reduz a nenhum deles. Para Artur Cesar Isaia, a Umbanda, enquanto cultura religiosa originou-se a partir do mito de fundação em território brasileiro, descrito por Leal de Souza:

[...] Em 1908, o espírito de um índio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, teria anunciado ou fundado a Umbanda no Brasil. Zélio Fernandino de Moraes chamava-se o médium, através do qual, muitos umbandistas acreditavam ter se manifestado esta entidade. Resumidamente, o mito narra a grave doença a qual teria acometido a Zélio, e a sua cura através da ação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Narra, igualmente, a considerada primeira “manifestação” do Caboclo das Sete Encruzilhadas, a 15 de novembro de 1908, na cidade de Neves, interior do Rio de Janeiro, em sua sessão espírita. Esta narrativa é aceita por muitos umbandistas como evidência da “função” ou “anúncio” da Umbanda no Brasil. [...] (ISAIA, 2014, p. 187)

Para o autor, a Umbanda apresenta uma configuração semelhante ao catolicismo, uma religião compósita de tríade: negro, índio e branco. Sendo que, na Umbanda, a composição branca é ascendente. Tornou-se religião nacional pela Lei Federal nº 12. 644 de 2012. Para Negrão (1984), A umbanda é originária das religiões de bantos, uma espécie de práticas religiosas menos elaborada, que se voltava a cultos dos antepassados e, por isso, tornou-se vulnerável a influências de outras manifestações religiosas como: espiritismo, catolicismo e cultos indígenas.

Para o mesmo autor, os cultos, inicialmente, eram conhecidos como macumba ou cabulas, centravam-se nos cultos de pretos-velhos e caboclos representantes de estereótipos em torno do negro e índio, bem como aos panteões africanos conhecidos como exu, considerado o diabo para os cristãos e responsável pelos poderes atribuídos aos macumbeiros. A adesão, por volta da década de 1930, de cultos bantos individuais de classe média por egressos do Kadercismo e de sujeitos de classe média, passaram a tentar moldar a Umbanda, revalorizando, moralizando e racionalizando seus mitos e ritos, a partir de tais influências. Suas características foram moralizadas dentro das proposições cristãs, passando a trabalhar para o bem, “desfazendo os despachos feitos pelos exus pagãos, que permanecem fiéis à antiga macumba, agora denominada quimbanda”. A esse respeito os estudos de Ortiz (1978), traduzem a história

das mudanças e transformações ocorridas na Umbanda como religião essencialmente brasileira.

Retomando as ideias de Isaia, a ascensão da classe média junto a negros culminou em congressos nacionais e regionais de umbanda e na formação das federações de tendas de umbandas cujo objetivo era promover sua unificação doutrinária, ritual e institucional. Nesses congressos, houve tentativas de retirar as origens africanas da umbanda, porém, mal sucedidas, o que houve foi a incorporação da cultura religiosa africana tomando federações de umbanda e candomblé. As tentativas de padronizações na prática não surtiram efeitos, pois cada terreiro se organiza a sua maneira com características ora da umbanda, ora do candomblé ora de ambas. Independentemente de sua forma de organização, atuam como um ponto de apego para aqueles que acreditam em suas práticas como meio de resolver os problemas cotidianos, o acometimento de alguma patologia, entre outros.

Em Maiauatá, viu-se que os adeptos da Umbanda apresentam esses diversos elementos que a compõe, inclusive a forte relação com o Candomblé, sendo que seus integrantes, informantes da pesquisa, declaram-se católicos e ainda atuam efetivamente na dinâmica da Igreja em cargos de liderança pastoral na comunidade. Para Brandão:

Mais do que entre espíritas, inúmeros adeptos e até mesmos agentes de cultos do candomblé e, sobretudo da umbanda reconhecem-se também como católicos, admitem uma relação complementar necessária entre os dois cultos e, portanto tende a perceber o catolicismo mais próximo de seus sistemas de crenças do que espíritas e protestantes (fora aqueles hoje engajados em experiência de movimento ecumênico). (BRANDÃO,1988, p. 43)

A força dessa cultura religiosa, candomblé e umbanda, é percebida no campo religioso da Vila de Maiauatá, no exercício e prática de curandeiros/as que realizam diretamente rituais de: *benzeções*, que consiste em ações realizadas pelo curandeiro que utiliza em suas mãos galhos de determinada planta que manipulados por meio de orações são indicados para a tirada do que chamamos de “quebranto”, que consiste em mal olhado, olho gordo, fruto da inveja ou para livrar de alguma doença, indisposição ou má sorte. *Jogam cartas*, realizam *consultas espirituais* e, como remédio para esses males, indicam *banhos*, espécie de mistura de diversas ervas e aromas, vendidos em garrafas, que, diluídas em água, devem ser jogadas no corpo dos pacientes, são indicados também sabonetes, específicos para cada problema: sabonete da felicidade, da prosperidade, da fortuna, entre outros, dependendo do diagnóstico.

A maioria destes produtos são comprados de fornecedores em Abaetetuba e outros produzidos pelos próprios curandeiros como os chamados “*choques aromáticos*” que servem para banhar a cabeça e aliviar dores. São vendidos para clientes que, ao procurarem a loja, estão com receita em mãos ditada por um/a curandeiro/a. O lugar dos rituais são as próprias residências destes curandeiros, que se constitui no lugar onde a sua identidade se constrói e resiste, no campo religioso. Essa construção identitária recebe a colaboração das práticas discursivas de propagação dos efeitos positivos das consultas realizadas, que culminam na resolução do problema.

Ao buscar informações com uma informante que se definiu como Curandeira. Fui até sua residência, onde recebeu-me com desconfiança, logo, apresentou-se tímida na hora de falar. Suas informações formam as mínimas possíveis, mas significativas. Mostrava uma forte vontade de encerrar a todo o momento a conversa. Dizia: “eu não gosto de me mostrar, eu não gosto de me *gabá*<sup>10</sup> do que eu faço”. Mas afirmou: “eu acho que faço um bom trabalho, pelo menos nunca ninguém veio reclamar”. O que sinaliza a credibilidade e o espaço que ela ocupa no campo religioso da Vila, porém de modo tímido ou paralelo a serviços oferecidos por médicos, por exemplo. A curandeira é representante de uma concorrência com a própria medicina moderna, pois seus serviços são também relacionados ao bem-estar físico de pessoas. Ao lado de sua residência há uma loja onde vendem produtos umbandistas.

Durante a realização de uma entrevista com o dono da loja de produtos umbandistas, um “cliente” foi comprar banhos<sup>11</sup> para que seu filho tomasse e defumações para fazer em sua residência, devido seu filho não conseguir dormir normalmente à noite, apresentando muitas inquietações, parecendo que algum espírito estava perturbando a criança, disse ele. O banho seria para que os maus espíritos se afastassem e a defumação da casa seria como um auxiliar nessa ação. Esse relato nos aponta acerca da credibilidade da curandeira e fator de resistência no campo da religião da Vila. Suas práticas marcam uma diferença e já indicam sinais da existência de identidades de resistência do candomblé e umbanda frente a outras culturas religiosas acompanhadas de mediações.

Quando perguntei sobre sua religião, respondeu rapidamente:

---

<sup>10</sup> Termo utilizado usualmente por moradores dessa região para fazer referência a pessoas que não querem parecer melhor do que as outras, mesmos em sua diferença. A curandeira quis dizer, de uma forma discreta que apesar de ter obtido reconhecimento e credibilidade no campo religioso, não gosta de levar vantagens por isso.

<sup>11</sup>Mistura aromática líquida, portadora de poder de curar os males identificados nas cessions com a curandeira. É comumente vendida em garrafas, o líquido é diluído em água que compõe o banho dos clientes.

[...] eu sou católica, sempre fui e sempre serei, o Círio de São Sebastião sempre sai daqui de casa, sou devota dele desde quando eu morava pro sítio e vinha sempre nas festas dele aqui, um ano o círio sai daqui e um ano da casa da tia [...]. Aqui em casa todo mundo é católico, quer dizer só uma neta minha que se bandeou para a Igreja dos crentes, conheceu um piqueno lá e se casou, virou crente pra lá com ele, mas só ela, mas Deus é um só né mana? O importante é a gente ter fé, o importante é a fé [...]

Neste trecho, a informante registra a forte ligação com o catolicismo, não vendo nenhum problema por ela ser curandeira e, também, adepta do catolicismo. O fato de o Círio de São Sebastião sair de sua residência representa implicitamente diálogo do próprio catolicismo com suas práticas, uma vez que não é segredo para muitos em Mauatá as práticas rituais que ela realiza. Ela informa, ainda, que não é devota só de São Sebastião e sim de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora de Nazaré, o que é percebido nas fotos e imagens de Santos expostas nas paredes da sala principal, inclusive na parede externa da casa, onde há um azulejo fixado, com a imagem da Sagrada Família<sup>12</sup> impressa, ao lado do cartaz indicativo da festa de São Sebastião do ano de 2018, já um pouco apagado pela ação do tempo. A cena mostra o híbrido devocional católico presente naquela residência, mediado por práticas da Umbanda e do Candomblé.

Atrelada a sua residência, há uma loja de produtos de Umbanda, como já informado, para onde se dirigem os clientes da curandeira após os “serviços ou consultas” realizados. A loja não possui fachada de identificação, só se sabe do que se trata quando adentra-se ao lugar, para os moradores locais, já é conhecida. Possui inúmeros produtos, banhos, defumações, sabonetes, velas de todas as cores, imagens de Santos, envelopes com simpatias para todas as indicativas receituárias da curandeira. Muitos consomem por conta própria porque alguém indicou ou já usa por tradição familiar. Nas fotos abaixo, é possível observar a variedade de produtos:

---

<sup>12</sup> Dentro da concepção do catolicismo é referido a Maria mãe de Jesus, José o carpinteiro esposo de Maria e Jesus, considerado, filho de Deus.



**Fotografia 3** - Produtos à venda na loja de Umbanda. **Fonte:** Diário de campo.

Ao adentrar a residência e apresentar-me e falar do propósito de minha pesquisa, precisei ser cautelosa, pois era visível o seu pouco interesse em falar, porém, algumas informações importantes foram obtidas que contribuíram significativamente com o propósito da pesquisa. A Curandeira relatou que desenvolve esses “trabalhos” desde muito novinha, quando tinha 12 anos de idade, segundo ela:

[...] é um dom que recebi, muita gente vem aqui, é toda hora, nunca ninguém se queixou que não gostou do meu trabalho [...] eu trato de uma mulher que é do Rio de Janeiro, nunca nem vi ela. Uma amiga dela de Abaetetuba trouxe uma roupa dela aqui, eu passo os remédios e ela compra para fazer e tomar ou banhar. Um dia ela mandou pedir uma foto minha, porque queria saber como eu era, eu não mandei, eu não gosto de aparecer nem de me mostrar [...]

Seu relato mostra a importância social de sua prática dentro do contexto da cidade. Sua timidez em falar é demonstrativa de que prefira ficar no anonimato para evitar o aflorar de preconceitos às práticas desenvolvidas. Porém, em seu comentário, reafirma sua importância ritual no sistema de cura, atuando como concorrente de outras práticas religiosas como as protestantes. Sua credibilidade ultrapassa o âmbito de Maiauatá, chegando a “tratar” pessoas que ela não conhece pessoalmente, somente a partir de uma roupa é capaz de saber os problemas que assolam a pessoa, como foi o caso de sua cliente moradora da cidade do Rio de Janeiro.

Durante a conversa, chega à residência para ser atendida uma mulher, branca, com cabelos louros, vestida de saia, portando uma bolsinha e uma toalha nos ombros. Ao se aproximar, a curandeira proferiu perguntas, “E aí, ela fez o remédio? Tomou? Melhorou? E as

respostas eram sempre no sentido positivo. Ao perceber um desconforto e uma vontade dela encerrar nossa conversa, pedi para que ela ficasse à vontade com a mulher, e que eu a aguardaria. Então ela conduziu a senhora para um quarto designado para esse fim. Demorou em média dez minutos e, quando saíram, a senhora atendida estava lacrimejando, com o rosto um pouco vermelho despediu-se e foi embora.

Este fato despertou minha curiosidade em conhecer aquele quarto, entendido por mim como o território em que a identidade umbandista se construía e onde seus ritos eram praticados bem como o lugar em que ela aciona a força e eficácia simbólica dessa cultura em Maiauatá. O quarto é como se fosse o templo da curandeira, onde ela, ao fechar as portas, realiza seus diferentes rituais individualmente. Para Paula Montero, a cura mágica na umbanda se dá de modo que:

[...] no processo magico-terapêutico umbandista podem ser observados elementos semelhantes aos analisados por Lévi-Strauss na cura xamanística. O ritual umbandista associa três planos diferentes que caracterizam o mal do paciente: o plano da desordem natural, que se manifesta na desorganização biológica do corpo; o plano da desordem social, que se manifesta na desorganização que a doença provoca na vida do paciente (desempregos, conflitos familiares etc.); o plano da desordem transcendente, que se manifesta na presença de força maléfica ameaçadoras. Ao associar os três planos, tornando-os homólogos entre si, o ritual passa a operar simbolicamente no último deles (procura dominar as forças maléficas atuantes) esperando obter resultados sobre os outros dois. É possível manipular a dor e a doença porque é possível atrair para o doente a boa vontade do espírito. (MONTERO, 1986, p. 67)

A dinâmica ritual é realizada pela curandeira que diz ser possuidora de conhecimentos, ditos por muitos como mágicos e que surtem efeitos para quem a procura no sentido de obter cura mágica. Em troca, ela cobra um valor em dinheiro, as consultas se dão a partir de cinco reais. Um informante evangélico disse que: “lá ela ganha muito dinheiro, muita gente vai lá, fazer coisas para o bem e para o mal”, afirmando novamente a presença do fator financeiro como um ponto de tensão e crítica presente nas diferentes matrizes religiosas que compõem o campo. Em síntese, o que ficava evidente em sua prática eram o poder e conhecimento do qual se dizia portadora a fim de “dominar as forças motivadoras atuantes”.

O quarto apresenta uma espécie de altar, com a imagem de diversos Santos do catolicismo e de religiões de matriz africana, de diversos tamanhos, que não consegui identificar, porém percebi São Benedito e São Sebastião. Este na Umbanda e Candomblé

recebe o nome de “Oxosi” que significa: O Senhor das Matas segundo outra informante que atualmente frequenta terreiros de Candomblé na cidade de Abaetetuba. Havia outras fotografias de Santos e Santas coladas às paredes internas do quarto. Vi, atrás da porta, uma espécie de bandeja de barro com um pedaço de tecido queimado ao redor, velas já apagadas e também queimadas, as cartas e velas acesas também sobre a mesa. Pediu-me para que sentasse em uma posição de frente para as imagens, ela ficou de pé na lateral da mesa. Para que jogasse as cartas, pediu-me que cortasse o baralho, perguntei para que lado poderia depositar ela disse para o lado direito, como uma regra do ritual.

A curandeira dobrava as cartas, espalhando-as sobre a mesa, rapidamente, a meu ver, sem olhar muito, foi narrando situações referentes a minha vida, ficando em suas mãos apenas com três últimas cartas, olhando-as com mais atenção, deu o diagnóstico. Pedi para que falasse sobre minha saúde e ela disse que não tinha visto nada. Jogou novamente as cartas, seguindo os mesmos procedimentos, dando-me o novamente outro diagnóstico final. Ao concluir, colocou sobre minhas mãos um caderno e uma caneta para que eu anotasse os remédios, que iria narrar para que eu pudesse providenciar. Pediu que eu rasgasse a parte da folha que havia escrito. Possivelmente, a curandeira seja analfabeta, porém com grande poder e credibilidade no campo religioso da Vila.

Perguntei onde e como poderia adquirir os remédios e ela informou que vendia em uma lojinha ao lado era só levar a receita e adquirir. Antes de ir tentei levar dinheiro trocado, como não consegui, ao pagar com uma cédula de 50 reais, ela disse que não tinha troco e que eu poderia levar depois, se já fosse viajar, quando eu voltasse em outra viagem em Maiauatá poderia levar, fui à lojinha e consegui trocar o dinheiro e efetivar o pagamento, demonstrando confiança, que é uma das características das relações comerciais na Vila.

A curandeira ainda comentou: “Aqui onde eu moro é o setor de São Sebastião. A gente vai lá para a barraca, a igreja, colabora com o que a gente pode”. Quanto a sua relação com o Santo, disse que é uma relação muito boa e que já obteve muitas graças, mas não mostrou interesse em relatar sua devoção em relação a promessas e graças alcançadas. Disse, apontando para as imagens na parede, que também é devota de todos os santos e repetia, o importante é ter fé, muita fé.

A curandeira é representante de uma religiosidade com características híbridas, por ela exercer uma função ritual, relacionada à Umbanda e ao catolicismo, assim como não conflitua com a escolha da neta pela Igreja protestante. Para ela, o importante “é ter fé”, não importa a qual Santo, pois afirma que, “eles atuam como intercessores, eles levam os pedidos nossos até

Deus”. A curandeira, independentemente de sua definição religiosa, é estabelecadora de uma relação ora harmônica ora tensa no campo religioso, porém, construtora de uma identidade de resistência religiosa. Pois, suas práticas rituais são objetos de críticas que geram tensões no campo religioso, provocadas, inclusive por parte dos agentes especializados do catolicismo oficial e de religiões protestantes que repudiam tais práticas.

Outros personagens aparecem no cenário da Umbanda e Candomblé, em Maiauatá, também vinculadas a benzeções e a práticas de cultos particulares, e que também se declaram católicos. Um jovem interlocutor, católico, tem em Nossa Senhora de Fátima sua Santa de devoção de maior destaque. Sua família trouxe uma pequena imagem de Belém do Pará que serviu para a expansão devocional no local, a mais de 30 anos, onde os “novos” promesseiros se organizavam durante o mês de maio, considerado o mês “mariano”. Atuavam a partir da escolha de trinta residências, onde ocorreriam as novenas. As orações eram realizadas seguidas de lanche socializados pelos devotos, os quais saíam em procissão levando a imagem de Fátima para a próxima residência para as orações do dia seguinte.

Este jovem e os diversos devotos da Santa iniciaram a construção da Igreja de Fátima por meio de doações de fiéis, mais tarde foi agregada pela igreja católica local. Segundo ele, não houve resistência por parte dos devotos. A comunidade católica concluiu a construção da Igreja, onde acontecem os festejos da Santa. Apesar dessa forte devoção, discorre sobre sua relação com o Candomblé e Umbanda: “eu sou muito católico, mais eu não sei te explicar, eu tenho uma atração pela Umbanda, pelo Candomblé, eu gosto de ir no terreiro, eu gosto, às vezes, vem colegas meu de Belém, a gente faz aqui em casa, as reuniões, eu não sei explicar, eu gosto muito”. Podemos identificar que, para o informante, o Candomblé e a Umbanda fazem parte da mesma instância simbólica.

Relatou que, para participar de terreiros, vai para a cidade de Abaetetuba ou Belém e que, na Vila, as pessoas falam muito. Esse informante, demonstra a existência no campo religioso do contato pessoal de adeptos do catolicismo com as práticas de Umbanda e Candomblé e que veem isso com naturalidade para sua prática religiosa católica. Este fato é reafirmado por outra informante, “o importante é a gente ter fé em Deus”, quando o padre o chama e às vezes sem ninguém chamar, ele vai lá e ajuda.

Em sua residência, logo na sala de entrada, aparece em uma posição estratégica um oratório, com a imagem de Nossa Senhora de Fátima em destaque, o oratório é bem ornamentado, pois ele também trabalha como decorador. Há várias outras imagens de Santos, inclusive de São Sebastião. Na parte inferior do oratório, há duas imagens que fazem referência

à Umbanda e ao Candomblé, o que ele chamou de “*pedra sentada*” uma referência à entidade de nome *Jurema* que, segundo ele, não pode ser mexida do lugar e tem que estar sempre limpa. A imagem, para ele, tem o sentido de proteção e segurança.



**Fotografia 4-** Oratório híbrido. **Fonte:** Diário de Campo.

Veja seu relato:

[...] quando eu estou aqui em casa sozinho, eu escuto como se tivesse alguém aqui, andando na casa, sabe, pisando no chão, fazendo aquele barulho, é ela que está aqui me vigiando, cuidando de mim. Tem gente que, quando vem aqui em casa e fica para dormir, no outro dia amanhece falando que ouviu alguém andar em casa de noite [...].

Discorre sua crença na existência real dessa *entidade* da Umbanda como sua protetora e faz questão de difundir essa verdade. O informante ajuda nas programações festivas do catolicismo, onde atua como coordenador, produtor de doces e salgados e diz que gosta muito de ajudar, “o padre me chama, ou qualquer um e eu estou lá, principalmente no tempo de festa, a gente decora, ajuda na cozinha”. Sua presença é indicativa de uma religiosidade que atravessa barreiras religiosas e promove trânsitos e mediações sem mudanças de religião e agregadora

de várias práticas e crenças expressando processos de identificação híbridos. A crença nos poderes e nos rituais da Umbanda é refletida em discursos de alguns dos moradores que procuraram esses serviços, principalmente em curandeiro e obtiveram êxito.

Um informante relata:

[...] um dia machuquei minha perna e o ferimento virou um enzipra, um dia me falaram: manda benzer isso rapaz, se não tu não vai ficar bom, já tinha tomado mina de remédio que o médico tinha passado, mas nada, então fui lá. Rapá a mulher fez umas orações, do creio em Deus pai e outra lá, fazia o sinal da cruz e rezou, rezou, benzia, com um galho na mão. Tá, então ela me passou um álcool com uma mistura lá. Rapá num é que eu passei na perna e no outro dia já amanheceu bem melhor e foi melhorando, melhorando. Rum, não foi com isso, então, que eu fiquei bão [...]

Um outro informante, pai de uma criança que fora curada com os poderes da curandeira:

[...] uma vez a Lene, mandou eu levar o Joaquim lá na outra benzedeira, eu não queria, ele estava por aí, barreguudo, ulhuuudo. Agarrei e levei ele lá, na dona [...] ela pegou um pedaço de folha molhou na água benta, e começou a benzer e rezar na cabeça dele. Sem mentira nenhuma ele já saiu de lá com outra feição [...]

Uma professora relata a experiência que vivenciou durante um evento em uma escola que tratara das religiões de matrizes africanas e indígenas:

[...] Fizemos na escola um trabalho de pesquisa para falar da religião Afro. Fomos na casa da [...] aqui na Vila para conversar, fazer entrevista e pedir a colaboração para o nosso trabalho. Essa pessoa tem em sua casa um busto da imagem do que atua com seu protetor ou seu guia. Eu e mais duas professoras fomos preparadas por ela, por meio de orientações seguidas de orações para que pudéssemos tocar no busto e transportá-lo da residência dessa pessoa até a escola onde haveria uma exposição em um espaço já preparado com uma espécie de tenda. Uma das professoras fez o transporte com cuidado, pois segundo a dona do busto ele poderia quebrar se alguém o tocasse com descrença e que pertencia ao pai dela que era pai de Santo, dono de terreiro [...]

Durante a exposição, relata a professora, o busto brilhava, “luzia”, como se estivesse sido polido antes de ser exposto. No término da exposição, a professora se aproximou da

imagem e percebeu que ele era repleto de arranhões e um pouco sujo e que não entendia por que ele parecera exuberante durante a exposição. Quando foram entregar o Santo na residência de sua dona, foi relatado a observação. A dona respondeu “ele brilhou porque ele ficou feliz de estar lá, ele ficou feliz de sair daqui de casa um pouco para passear” a professora ficou assustada a ponto de “arrepiar-se” com esse comentário, acreditando no que acontecera.

Outra interlocutora católica observa que, desde criança tem visões que a liga a Umbanda e que nunca procurou se cuidar, fugia disso, de seus dons, de alguma forma porque a religião católica não permite, com suas normas, a vinculação com tal religião. Após muitos anos, ela não aceitou e recusou-se, atribui muitas coisas que aconteceram de errado em sua vida a essa recusa: falta de estabilidade na vida, de sorte em relacionamentos. Recentemente resolveu procurar se *cuidar*<sup>13</sup>, buscou em outra cidade ajuda espiritual em um Terreiro de Candomblé chamado de Nina Nagô, onde faz um tratamento de purificação espiritual, com uma pessoa que ela chama de *pai* chegando a ficar reclusa por mais de dois dias em rituais específicos, para que assim possa compreender seus dons e melhorar sua vida. Porém vive um dilema muito grande entre as práticas rituais do catolicismo e as do Candomblé.

Ao acompanhá-la por certo período, percebi que, em um primeiro momento, não existia uma tensão pessoal entre as práticas ritualísticas que desempenhava no Candomblé e as atividades de serviço dentro do Catolicismo, mas depois passou a apresentar autoquestionamento: como participar de duas religiões ao mesmo tempo? Até que um dia disse que teria que escolher. Entretanto, continua atuante nas duas religiões, participando diretamente do catolicismo, trabalhando nas diversas pastorais e se *cuidando* com um Pai de Santo dono de um terreiro em Abaetetuba. Ao visitar o terreiro que frequenta, observei as práticas rituais que desenvolvem, como um misto de danças, orações e músicas cantadas, segundo a informante em língua Orubá, ao som de tambores ou atabaques onde há uma pedagogia organizativa.

Havia somente homens com a função de tocar os tambores. Realizavam essa atividade quase sem pausas, quando ocorria era somente para tomar água. Outros homens compunham uma linha horizontal, todos ornamentados com vestimentas, adornos às cabeças, colares (guias) onde dançavam rodando e puxando as músicas de acordo com a ordem em que seus “guias” iam entrando em transe. As mulheres compunham a linha horizontal atrás dos homens, vestidas também com muitos ornamentos, saias rodadas, colares, turbantes. A cada um que ia sendo

---

<sup>13</sup> Para Montero (1986) a maior parte dos médiuns iniciaram-se nesses rituais a partir de um processo de cura de doenças espirituais que aprenderam a controlar. Para ela o médium é um “ex-doente” que cura, é um “curado-doente” que cura.

*incorporado ou possuído* pelas entidades, tiravam imediatamente o adorno da cabeça. Cumprimentavam as pessoas que assistiam ao ritual e dirigiam-se para uma sala. Ao saírem vinham vestidos de outras roupas ainda mais ornamentadas e ainda com o guia em seu corpo.

Os participantes direto do ritual paravam, de modo revezado, para comer, beber cervejas e fumar cigarro. Segundo a interlocutora, é para fazer a vontade de seu guia. Os tambores não paravam. Somente minutos antes da meia noite, seguindo uma pedagogia ritual do terreiro, que, segundo ela, o terreiro que passa desse horário já não diz respeito aos aspectos do bem. No dia visitado, acontecera uma festa no terreiro, que contou com a presença de pessoas de Belém do Pará e outras cidades do Baixo Tocantins. Uma interlocutora de Belém disse: *é bom quando é no terreiro mesmo, assim não é tão legal, gosto do terreiro, do chão*". Fazendo uma referência ao espaço onde acontecera o ritual. Um barracão em alvenaria, coberto com telhas de barro, construído para esse fim. No chão, haviam folhas espalhadas, parecendo folhas de mangueira, o que mostra uma adaptação ou atualização dos espaços dos rituais do Candomblé.

A informante relatou que, o que impulsionou sua decisão em buscar o terreiro de Candomblé e ajuda para resolver suas dúvidas e inquietações foi um vídeo, que recebeu pelo WhatsApp, de um amigo frequentador do terreiro e que a acalma nas horas de dúvidas entre a possibilidade de escolher uma religião. O texto está expresso abaixo e foi-me enviado com a seguinte frase: "inicie minha história com esse vídeo"

Religio, relegere, religari, religião, não importa se traduzido do grego, do latim ou do hebraico, em qualquer parte do mundo, ou em qualquer nação, ou local ou idioma, não altera o significado e essa é a verdadeira noção, unir o ser humano com o que há de ser sagrado. Religião é uma forma necessária a quem quiser, espiritualidade é o conteúdo que nos faz agir na fé, e fé é saber que não me importa o que aconteça, se há um Deus em meu corpo ou um orixá em minha cabeça. Porque ainda que eu não saiba o que vai acontecer é ter noção que cada passo tem razão de ser. Razão de ser, ser, ser da razão saber que o Deus que existe e habita em meu coração, se é Alá, Oxalá, Jesus, Buda ou Maomé. O que importa é ter boas sementes e regar com a nossa fé, e nossa fé é o que faz tudo florescer. Ame seu irmão, igual eu amei você, disse ele. Mas o Messias é o salvador, que caíam o julgamento, porque Deus é amor. Odiadiá, eu peço que nos ampare e as vezes somos tão tolo que perdemos os detalhes, poluímos e destruimos as matas e ainda reclamamos das alterações climáticas. Tupã eu peço que nos perdoe porque eu sinto a mamãe terra chorando as suas dores e me pergunto onde está a nossa sapiência destruindo a nós mesmos, oh! Jesus clemência. Oxalá eu peço que nos proteja dê amor no coração e sabedoria na cabeça, conheça a verdade e a verdade vos libertará e a verdade é que não adiante reclamar, se queremos um mundo melhor, a nossa atitude que tem que mudar. E se ao invés de brigarmos

por causa da nossa crença agente unisse força para fazer a diferença, imagina que bonito que vai ser, eu te respeitar porque sou igual a você. Humildemente e despida de vaidade o amor é a religião e a minha fé é na humanidade, pode até dizer que eu ando sonhando muito, mas eu nunca vi quem não sonhou realizar algo bom no mundo, é sonhar de noite e realizar de dia. Porque como disse Paulo, sem amor eu nada seria. Que a nossa fé seja maior que a desilusão, com a cabeça lá nas nuvens e os pés aqui no chão. Pra viver a sua fé não tem que parar de pensar, se o universo é uma grande mente a inteligência põem tudo pra funcionar, queira ou não queira eu sou um ser pensante, eu não aceito fé cega, eu não aceito crença limitante, porque eu acredito que crer em Deus só me eleva e me faz subir. Dá sentido as agonias que eu passo por aqui, mas se não me eleva, eu paro e presto atenção, até que ponto é a minha fé e até que ponto é manipulação. Vá no Templo, vá no Centro, na Igreja e no Terreiro, rola onde o seu coração te levar. Mas volte inteiro e pronto para praticar o que aprendeu em tudo. Porque a sua atitude fala mais que o seu discurso. Que cada um de nós seja aqui a mão do sagrado e que antes de me afastar ou julgar eu possa me unir a quem está ao meu lado. (Fonte: Diário de campo)

O vídeo é representante de uma crença no amor e não nas religiões como manipuladoras e limitantes, lembrando-me o que o interlocutor Adventista proferiu: “não levanto bandeira de religião”. Esta fala coaduna com as proposições de Durkheim (1989) quando aponta que todas as religiões são verdadeiras. Estou acompanhando de perto essa informante, ouvindo suas dúvidas, anseios, acompanhando-a nos rituais de terreiro em outra cidade, seus medos e angústias de estar praticando ações impróprias, contra as premissas católicas, já pensou em falar em confissão ao Padre, porém ainda se desdobra em uma prática religiosa múltipla, que foge a padrões estabelecidos pela Igreja Católica. Chegou-me a dizer: “acho que terei que escolher, acho que tenho que escolher, onde eu vou ficar. Eu fico jogando verde para o Padre, ele diz que não é certo nem errado, não podemos ser católicos e macumbeiros ao mesmo tempo, não podemos louvar a dois Deuses”. Esta realidade expressa o quanto a interlocutora se encontra confusa diante do fato religioso.

Podemos argumentar que as formas culturais da Umbanda e do Candomblé possuem forças demarcadoras de territórios, posicionamentos e diferenças no campo religioso representados nas práticas da curandeira já citada. Tais práticas são representativas da legitimação dessas matrizes religiosas por meio de seus diversos rituais e modos específicos de expressão no campo religioso maiauíense. As formas culturais apresentam-se como um sistema de comunicação, ideologia e dominação política, que, por meio de seus discursos, ganha legitimidade e processos de identificação em meio a outras relações de saber e poder religiosos num exercício de enfrentamento simbólico e da possibilidade de construção de

possíveis sentidos de identificação religiosa, seja para demarcar território ou marcar posicionamento político.

As ações são permeadas de tensões e mediações culturais, entre religiões<sup>14</sup> e religiosidades, que se manifestam simbolicamente mostram seu poder e credibilidade no campo religioso. Praticados no templo ou terreiro, seus adeptos, praticantes, procuram outras cidades para exercer sem medo e preconceitos os rituais e cerimônias característicos da construção de suas identidades de resistência. Este fato demonstra sua vitalidade e sua função social no contexto religioso estudado.

### **3.3 A cultura do catolicismo popular e oficial**

O catolicismo popular faz-se presente no campo religioso da Vila de Maiauatá representado pelas festas de Santo ocorridas em residências particulares, nas quais os proprietários ainda são tidos como os donos do Santo e, de certa forma, provocam tensões com o catolicismo oficial, a saber: a festa em homenagem a *Nossa Senhora Sant'Ana e São Miguel*. A primeira é fruto de devoções familiares, passadas de geração em geração e que veio sofrendo modificações e atualizações em sua estrutura e modo de realização. No passado, a festa era realizada de modo mais amplo, envolvendo ladainhas rezadas em latim. Se estendiam por vários dias, culminando em uma festa dançante onde havia muitos participantes, que dançavam ao som de aparelhagens. A residência da família já era construída para esse fim, com um grande salão, sendo que, uma parte dele ficava exposto o oratório. Atualmente a edificação ainda mantém a mesma estrutura, com poucas modificações. A homenagem a Santa ainda acontece, porém em apenas um dia do mês de julho, quando se comemora o seu dia. Nele, a família toda se reúne, agregando familiares que já moram distante e, junto a outros moradores locais tornam a festa possível.

Os preparativos são sempre constantes, a matriarca da família cria animais como porcos, para serem abatidos e servidos em um jantar que é oferecido sem ônus para os participantes no encerramento da programação. Os rituais de orações, círio, ornamentação do andor e organização da residência são pensados com bastante antecedência. No dia 26 de julho, acontece a culminância de toda essa organização. É realizada uma pequena procissão, saindo da residência da família, para levar a imagem da Santa até à Igreja católica de Nossa Senhora

---

<sup>14</sup> Lísias Negrão (1984, p. 8) define religião a partir de Thomas Bruneau (1979) como o conjunto de crenças e práticas produzidas pela ortodoxia da Igreja e, por religiosidade, as práticas e crenças religiosas do povo.

de Nazaré, onde ocorre uma celebração, em seguida a imagem retorna para a residência, onde outras orações são realizadas.

As homenagens se encerram com o jantar. Esta presença coloca-se numa condição amistosa no campo religioso, não provoca tensões visíveis e ainda dialoga com o catolicismo oficial. Mantém uma tradição de devoção familiar que atravessa o tempo, construindo seu significado no presente, fazendo-se perceber como uma forma de crença e de fé nas convicções do catolicismo popular com devoções particulares, que resistem e insistem em acontecer, mesmo a partir de modificações sofridas e das apropriações realizadas pela Igreja Católica Oficial, como aconteceu com a Festa em homenagem a Nossa Senhora de Fátima, já referida anteriormente.

Outro aspecto marcante no campo religioso em questão é a festa em homenagem a São Miguel.



**Fotografia 5-** Bandeira do mastro. **Fonte:** Diário de Campo.

Esta marca e atualiza tensões já percebidas no catolicismo da Amazônia que se estendem até os dias atuais, no que se refere a tentativas de apropriações de devoções particulares pela autoridade da Igreja Católica. A festa teve início a mais de quarenta anos na Vila, como fruto de uma promessa. Irei usar o nome da informante porque foi-me autorizado.

Celé, conhecida pela população local como Tia Celé, é a figura humana responsável pela realização da festa que, para ela é comprometimento com o Santo a partir de uma promessa a ele, São Miguel. Recebeu-me sentada e uma rede atada na lateral do salão, enquanto conversávamos ela embalava-se de um lado a outro, mostrando satisfação em conceder a entrevista. Veja-se o fragmento de seu relato sobre o início da devoção:

[...] que se ele fizesse a minha filha ficar boa, acabou que ela teve pneumonia, ela tinha três anos de idade, que eu ia conseguir uma imagem, para colocar na minha casa no meu cantinho, pra mim mandar rezar, celebrar a missa, fazer a festa, fazer tudo que fosse do meu arcance e ela também. O cabelo dela esbarava aqui na bunda e que eu ia dá os cabelo dela lá em Beja, ai o cabelo dela era tudo cachiado, ai eu fui levar, cortei o cabelo dela e fui levar os cachos, ela tinha três anos, quando ela completou cinco anos, a minha filha estava boazinha. A fé mana, foi uma fé pura, confiei muito em Deus [...] é o caso que eu faço isso com ele[...]

A relação de fidelidade ao Santo foi estabelecida e fortalecida no momento da promessa. A informante demonstra que, a partir dela, criou um vínculo com o Santo. Este por assumir forma personificada, foi promovedor de cura, expressando uma troca simbólica entre o Santo e a devota, que merece ser comemorada de modo a pagar o milagre que o Santo promoveu. Essa comemoração traz consigo uma relativa liberdade de culto ao Santo, pois ainda é interpelada pelo catolicismo oficial a se adequar a suas premissas ideológicas. A interlocutora argumenta:

[...] Ah! inclusive eu não tinha, quando era pra fazer a reza dele, eu saia pedindo, olha a confiança, pedindo adonde tinha [...] até acabá a reza toda, eu ia entregava, mandava encarnar o Santo [...] Uma vez apareceu um homem lá da Baia, disse Dona Celé a Sr. reza para algum Santo aqui, acho que arguém já tinha falado para ele né, eu disse rezo, São Miguel, eu só não tenho, [...] quando chega o tempo dele eu saio emprestando e mando rezar. Tá eu vou arrumar um pra vucê, vucê me dá duzentos reais eu arranjo um pra você. Eu disse dô, [...] ai ele veio contando, que o dono desse Santo que agora é meu, ele viru crente ai disque os filhos quebraru tudo, jugaro ele na bera e ele viu, ia buiaando o Santo porque ele é madeira, ai ele pegu, ai foi o caso que ele veio chegá na minha mão, ai eu mandei prepará tudinho ele, encarná, ficu desse jeito. Agora já é ela que prepara ele. Mas aqui é com ramada com mastro é com tudo, o mastro agente enche de fruta de tudo, só não puem bebida, mas colocava, antes eu colocava. Agora a comunidade eu chamo eles me ajudu, o padre vem, vem aqui [...]

Tia Celé, além de se declarar a *dona do santo*, afirmar que busca fazer o possível para agradar o Santo, personificando-o e que a filha, objeto da promessa já conduz a festa em seus preparativos, rezas e outras organizações. Destaca-se que ela fez a promessa sem possuir a imagem do Santo para rezar, tendo que emprestá-la para esse fim, até que pode adquirir uma, o que sinaliza que ter a imagem do Santo era uma forma de oficializar a promessa, mas a presença da imagem não foi uma condição para a realização da promessa. Como destaca a informante em outro trecho a respeito da fé, do poder do Santo e outros instrumentos portadores de poder como o bíblia e o terço:

[...] a festa para nós católico é o momento de agradecer ao Santo por tudo de bom que ele nos dá, eu tenho uma fé muito grande, se te contar uma coisa tu não acredita, eu não sei ler, não tenho a cadência de aprender, mas não me arrependo, mas tu chega no meu oratório eu tenho tudo, tu chega no meu quarto, eu tenho a minha bríbria, meus terços, pra onde eu viajo, meus terço vai comigo na minha bolsa, minha bríbria, eu não leio mas eu seguro, eu tenho fé naquela segurança, quando eu quero as coisas eu consigo, consigo muito porque eu tenho muita fé, fé em Deus, fé nos Santos que é a coisa que eu creio muito que existe, porque se não existisse, Deus não deixava renascer igual a uma criança, pra gente está vendo aquela imagem né. Agente adora, a gente ama, mas primeiramente é Deus [...]

As tensões com o catolicismo oficial aparecem no seguinte trecho:

[...] Um dia o Padre [...] veio porque vuce faz isso? Eu disse, senti padre, que eu vu lhe contar, [...] então ele disse: então é por isso, você conseguiu, eu disse consegui, e agora consegui vuce sentar aqui e me escutar, eu agradeço [...] Ele disse é, então prossiga [...] porque cê acha que é uma missão sua [...] Ele veio pra parar, eu disse olhe padre eu sei que vuce é uma autoridade [...] agora isto aqui, que eu faço na minha barraca é só Deus que pode fazer eu parar, pois o que eu consegui eu acho que vuce ainda não conseguiu na sua vida, ele disse: mas você fala isso, eu disse: falo [...] mana eu não sei se o padre queria me tomar ele, mas [...] ia dá confusão, ia ser muito [...] se ele quisesse levar eu disse pra ele não [...] gosto muito do senhor, respeito, p agora vuce vai me respeitar também, o meu sentimento, a minha segurança que eu tenho e a minha fé. Tá lhe incomodando? Lhe encomoda pra lá? Não, pois é, então deixa o meu Santo aí [...] era uma coisa minha, não dava problema e prejuízo com ninguém [...] Eu disse para ele, eu lhe respeito e quero que vuce me respeite, meu sentimento, a minha alegria, o que tive na vida com minha filha.

Os aspectos ora apresentados são marcadores da imposição do catolicismo oficial no do campo religioso, no sentido de reprimir ou cooptar outras práticas católicas populares em devoção aos Santos, a seu domínio paroquial. A dona de São Miguel se recusa a princípio a fazer isso pelo menos até conseguir construir uma Igreja para o Santo e desde que a Igreja católica oficial possa aceitar suas condições. Ela se coloca em uma condição de resistência religiosa frente às premissas do catolicismo oficial.

Outra interlocutora aponta a festa de São Miguel com as seguintes palavras no que se refere a quebra de barreiras quanto às normas do catolicismo oficial:

[...] mana é só uma confusão, ano passado o padre [...] foi lá celebrar a missa, mas não pode celebrar a eucaristia lá, porque lá eles bebem, dançam e jogam baralho, não pode celebrar a eucaristia lá. O padre foi é arrumar confusão, falaro, falaro, dele, rum. Teve um ano que ela trouxe um padre de fora, ele queria que a comunidade desse a eucaristia para ele usar, foi outra confusão. É por isso que a comunidade do Itaboca, foi tipo excomungada da igreja católica, porque lá eles continuam fazendo a festa de Santo com bebida, com dança. Ih! só uma travanca [...]

A festa de São Miguel ganha espaço no campo religioso em Maiauatá e estremece as próprias práticas do catolicismo oficial, uma vez que não abre mão de seu processo de organização autônoma. Porém, não há uma quebra total, pois a dona do Santo participa ativamente do catolicismo. Ela é consagrada com o Sagrado Coração de Jesus, possuindo todas as vestes necessárias e adereços necessários para a sua prática. Vejo que, apesar das tensões, há diálogo, quando ela abre mão de fazer a missa em sua casa e leva o Santo na Igreja católica de Nazaré e quando o padre, quebra regras impostas pela própria igreja, vai até a residência da dona do Santo celebrar o rito da missa, havendo, portanto, um sentido de complementaridade em tais práticas.

Durante a realização da festa de São Miguel, neste ano de 2018, foi possível observar um constante diálogo com a cultura religiosa católica oficial, as diversas pastorais e comunidades que a compõem, participaram em momentos de oração e ladainhas e Tia Celé levou a imagem de São Miguel em procissão até à Igreja Matriz de Nazaré onde foi celebrada a missa em homenagem ao Santo. O simbolismo é representativo de um momento pacífico, mas que já fora tenso com o catolicismo oficial.

Tia Celé, também representa a construção da identidade de resistência religiosa frente à cultura religiosa do catolicismo oficial em Maiauatá. Uma das marcas dessa resistência religiosa reside na imagem do oratório abaixo, que apresenta São Miguel com uma fita azul em seu ombro, assumindo uma posição central, mesmo que não seja a maior imagem em tamanho e sim em devoção, ao seu lado São Benedito, o maior Santo do oratório, entre outros em tamanho menor. Este oratório, também representa o caráter híbrido das devoções dos maiauataenses e foi-me apresentado pela devota como uma relíquia familiar, escondida por detrás de uma cortina de renda.



**Fotografia 6** – Oratório na residência da tia Celé. **Fonte:** Diário de Campo

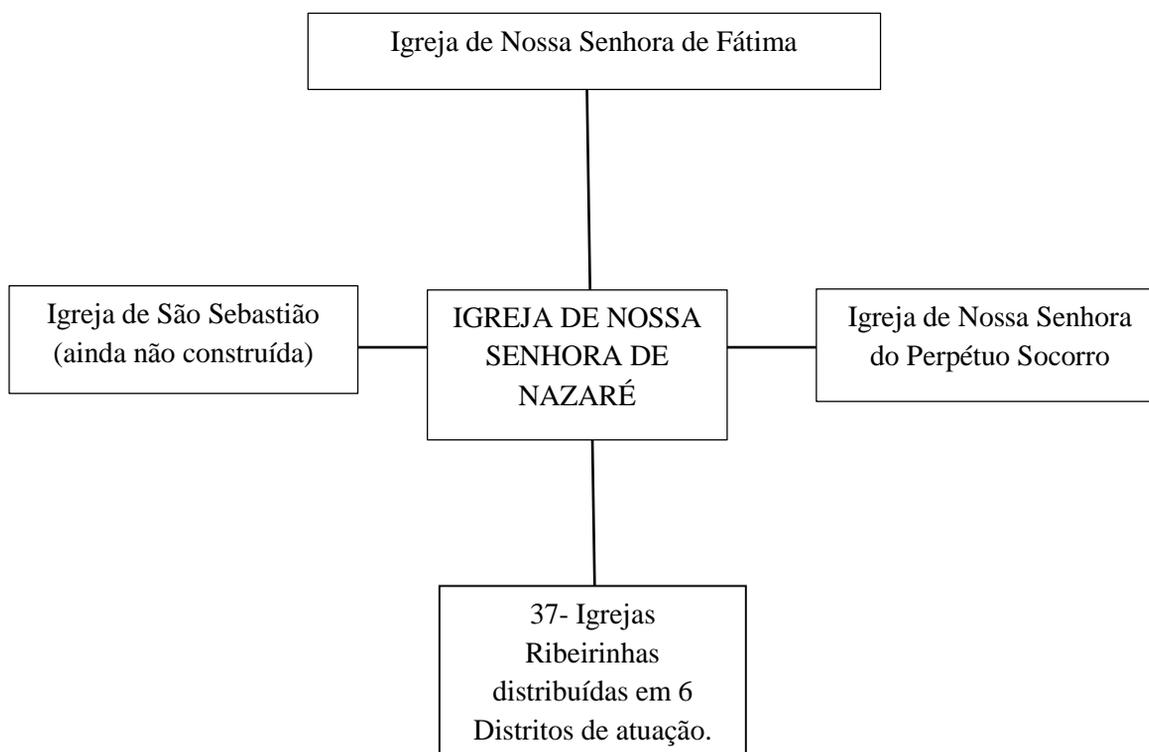
Diante das diferentes forças religiosas expressas por meio de Instituições Ideológicas consagradas ou não, já apontadas neste estudo, o catolicismo oficial também se viu na condição de reagir diante do crescimento de outras matrizes religiosas, com formas diferenciadas de crenças e a constante perda de fiéis para elas. Como reação, tratou de lançar o devido olhar às pequenas “comunidades”, das áreas periféricas do lugar, intensificou-se a construção de Igrejas para cada Santo festejado, pois somente a Padroeira do lugar, Nossa Senhora de Nazaré, possuía sua igreja, hoje chamada de Matriz. Essa ação pode ser vista como uma forma de se reconfigurar e reagir frente à realidade do campo religioso onde outras religiões só fazem crescer, também em números de fiéis.

Duas igrejas são de construção recente na Vila. Uma em homenagem a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, com uma dimensão maior que a Igreja Matriz e outra em homenagem a Nossa Senhora de Fátima, com estrutura menor. A igreja em homenagem a São Sebastião ainda não foi construída, mas já há uma placa demarcando seu lugar e um terreno disponível para esse fim. Entretanto, segundo informantes, o terreno é impróprio para a construção devido sua localização às margens do rio, que, com a força da maré, provoca erosão. Apesar da ampliação no campo religioso das Igrejas católicas, as festas religiosas em homenagens aos Santos com Igreja acontecem em um vai-e-vem entre a Igreja do Santo e a Igreja Matriz de Nazaré como modo a não quebrar bruscamente uma tradição e a memória de festas religiosas na praça central de Maiauatá. Nos casos apontados do catolicismo oficial, a construção das igrejas foi efetivada em sua maioria com recursos adquiridos pelos próprios fiéis por meio de trabalhos voluntários, campanhas para captação de recursos, vendas e outros donativos advindos de devotos dos Santos, tudo estimulado pelos especialistas do sagrado e seus discursos durante os rituais de orações como a missa, dada sua capacidade de reunião.

Durante o trabalho de campo acerca da Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro do ano de 2017, presenciei, no dia da festa da Santa, durante o leilão, a doações de tijolos, cimento e outros donativos para a construção da barraca da Santa, bem como a doação de aparelhos de ar condicionados para o interior da igreja. Esses donativos foram informados no microfone pelo leiloeiro que, na ocasião, era um Padre convidado, e todos os presentes receberam a notícia com muita alegria refletida em longo aplauso.

Como o objeto de estudo tratado nesta pesquisa é a Festa de São Sebastião, realizada no ciclo festivo do catolicismo oficial e ressignificada pelo catolicismo popular, abaixo apresento a cartografia do catolicismo da Vila Maiauatá, expressa em suas instituições ideológicas, na atualidade. Nota-se que, o gráfico está disposto em formato de cruz, símbolo do catolicismo, representante do sofrimento de Jesus Cristo e sua superação por meio da fé. Essa demonstração se aproxima da disposição real das igrejas católicas na geografia da Vila.

### **CARTOGRAFIA DO CATOLICISMO OFICIAL EM VILA DE MAIAUTÁ**



**Fonte:** Plano Pastoral 2018

Argumento que o trabalho de alargamento do horizonte religioso no lugar está pautado na tensão que se torna intrínseca ao campo religioso na região. A configuração atual do catolicismo local mostra sua expansão geográfica e estratégica de expansão política e inclusive

na busca de maior número de fiéis. As igrejas assumem, então, caráter de disputas ideológicas promotoras de tensões com outras religiões no mesmo âmbito de atuação.

As disputas ideológicas dão-se também em nível do discurso, no sentido em que estes moldam comportamentos e condutas mediados por especialistas do sagrado como: padres, pastores e também, curandeiros que atuam como representantes, autorizados, de Deus na terra e suas falas assumem o status de verdade. Os conflitos observados estão evidentes também no âmbito interno, interpessoais das religiões, vistos quando os adeptos se recusam a seguir as normas do discurso. Ao transgredir, criam pontos de resistências em seus contextos religiosos o que podem culminar em constantes trânsitos religiosos tornando-os o que Pierucci (2008) chama de *mutantes religiosos*, ao identificar trânsitos de pessoas por diversas religiões.

No que se refere ao catolicismo oficial maiauataense, as festas religiosas de caráter santoral possuem modos específicos de festejar, vinculadas a práticas sacroprofanas que transitam por orações, danças e diversões para homenagear os Santos. Aparecem diante de outras religiões que compõe o campo, envolta de pecado e subversões que nada tem a ver com o sagrado, recebendo críticas também por serem veneradores de imagens sem valor. Este fato funciona como elemento diferenciador de uma religiosidade oficializada pela política da Igreja e uma religiosidade inventada pelo povo devoto dos Santos, expressa de modo particular e da fidelidade com o Santo. As missas, os ritos, as estruturas de devoções instituídas e estruturadas no período festivo são apropriadas pelos devotos de maneira singular, a uns expressando o significado de obediência a outros de transgressão, resistência, invenções e reinvenções.

Quase tudo no catolicismo local gira em torno das festas religiosas. Estas organizam tudo de modo estrutural e com antecedência o povo a ressignifica, reinventa à sua maneira, como no ano de 2017, quando fortes críticas foram acentuadas aos organizadores da Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, ocorrida em junho do mesmo ano. Junto aos festejos juninos. Na ocasião, um grupo de homossexuais, unidos a antigos moradores, residentes em Abaetetuba e em Belém do Pará, entre outros resolveram por ocasião da festa, criar o I Concurso de Miss Caipira Gay em um salão de festas particular. O evento concorreu com a festa da Santa. O resultado disso foi a participação dos devotos nos ritos festivos, a partir de altas horas da noite dirigiram-se para o local a fim de apreciar a programação mais comentada do dia. Os protagonistas do evento transitavam pela praça, frequentavam a Igreja, vestidos à sua maneira e, no dia seguinte, a vencedora apresentou-se na programação da festa, em praça pública, provocando rumores e diversos comentários contra essa participação, por considerá-la inaceitável na dinâmica cultural local da Igreja. Outros a viam como um ponto de abertura

da Igreja como acolhedora de todos. No ano de 2018, a festa apresentou sua segunda versão, teve sua data modificada para as vésperas do Círio da padroeira. Um informante que faz parte da organização disse: “a gente escolheu o tempo de festa, porque é o tempo que vem mais gente, pra cá pra Vila”, colocando que esse evento, de alguma forma, faz referência ou possui alguma relação com a festa da Padroeira. Diante disso, vê-se instaurado espaços simbólicos de tensões promotoras de questionamento, resistências e afirmações frente a outras identidades religiosas.

A festa de São Miguel e Nossa Senhora Sant’Ana, que tratamos anteriormente, por acontecer em âmbito particular, faz parte do campo religioso de devoções populares e mostra que, mesmo não tendo sido apropriada pela igreja e não fazer parte do ciclo oficial de festas, o sentido e significado dessa devoção resiste ao tempo. Acontece em Maiauatá no âmbito particular da residência de uma devota, onde sua casa apresenta uma estrutura de salão de festa, construída com o objetivo de homenagear e festejar a Santa. A festa de São Sebastião ampliada pela população local com a invenção da “Festa do dia do Sujo”, é ressignificada a cada ano por uma reivindicação de religiosidade popular, que transita entre a oficial e a popular, provocando tensões dada a sua forma ressemantizada.

Aponto que as festas de Santo na Amazônia maiauataense atuam como marca do catolicismo local, expressando-se em inúmeros sentidos, como de uma religiosidade instituída em face de controle que se atualiza por meio das repetições fixas de rituais memorialísticos expressos em missas, procissões, romarias, que hierarquizam as devoções. Face a isto, elas emergem no sentido de fortalecimento de uma religiosidade popular que se reinventa a cada geração diante da política do catolicismo, dado o significado social e pessoal atribuído a ela na dinâmica cultural do campo religioso. São momentos rituais promotores de tensões, transgressão, reinvenção e resistências compósitas da identificação religiosa que se atualiza no presente.

A pesquisa sinaliza que um dos pontos no qual se percebe o conflito ideológico e a luta simbólica por domínios no campo religioso pode ser representado pelas Igrejas, como lugar e território por meio dos quais são construídos os discursos identitários via religião. As constantes reformulações, construções e ampliação dos domínios das igrejas como marcas do Sagrado das diferentes culturas ideológicas são representantes de reações e atualizações no campo religioso. No que se refere às religiões de matrizes africanas e indígenas ou práticas do catolicismo popular, seu ponto de encontro e devoção ainda se configura em residência particular, algumas localizadas em pontos distantes do vilarejo, às margens dos rios, outras em

pontos centrais. Os líderes e donos do Santo assumem o catolicismo como modo de representatividade social, num jogo de identidade que transita entre o ser católico, ser africano, ser indígena. Nele a identidade, aquela que é mais representativa, é legitimada socialmente, as outras se revelam nas fímbrias do poder.

#### **4 Desenhando os processos identitários, no campo religioso de Maiauatá**

Representar-se constitui a maneira fundamental em que nós, seres humanos, efetivamos nossa existência. A representação se realiza no seio da cultura que possibilita um caráter particular e dinâmico a cada grupo que se representa. Nesse sentido, criou-se agências de representações que, por sua vez, buscam reproduzir maneiras cristalizadas de representar a existência humana. As Instituições Ideológicas religiosas constituem-se uma dessas agências, no sentido de que procuram inculcar seus valores como representantes de um determinado grupo. Tais atributos baseiam-se em instrumentos aglutinadores de pessoas desempenhando papel determinante na organização social dos moradores locais. Sinalizam a existência segundo argumenta Mauss (2015) de que a religião enquanto instituição produtora de ideologia, passa a atuar como um fato social total tornando-se, assim, definidora de prática sociais humanas por meio de seus ritos, mitos, regras morais cujos discursos estão envoltos numa linguagem específica que condiciona a existência de sujeitos e, conseqüentemente, como construtoras de uma cultura religiosa motivadora de processos identitários.

A essa lógica Bourdieu (2007) chama de *habitus* e consiste na inculcação de comportamentos que são assimilados e apropriados na vida social pelos sujeitos como na realização de um rito de culto religioso. O *habitus* pode ser entendido como um processo de endoculturação<sup>15</sup>. Segundo Miceli são:

sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar com estruturas estruturantes [...] deve ser encarado como “ um sistema de disposições duráveis e transferíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças as transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças ás correções

---

<sup>15</sup> De acordo com o dicionário on line (<https://www.dicio.com.br>) é o processo constante de aprendizagem e de assimilação do conhecimento, em que o indivíduo aprende o modo de vida e a cultura da sociedade em que nasceu (valores, preceitos, crenças, saberes); tem início na infância, posteriormente na escola, seguida por outros grupos ou níveis sociais. É de origem do grego endo 'dentro' + cultura + ção.

incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por este resultado. Com efeito, o *habitus* constitui um princípio gerador que impõe um esquema durável e, não obstante, suficientemente flexível a ponto de possibilitar improvisações regulares [...] (MICELI, 2007, p. XL- XLI)

Nesse aspecto, argumento que as Igrejas são tidas como Instituições religiosas produtoras de *habitus* internalizados pelos agentes religiosos via discursos e diversos instrumentos mediadores portadores de poder e de eficácia simbólica, que em sua prática ritual, reproduzem as ideologias que são internalizadas como condutas de vidas. Atuam também como demarcadoras de um território simbólico no campo religioso e social, definindo, por exemplo, que sujeitos podem transitar por ele.

Considerando que nenhum território é estático e sim construído nas relações sociais, podemos dizer que o território da Vila de Maiauatá compõem-se de uma cosmologia de *Ilhas Simbólicas* representadas pelas diferentes matrizes religiosas e diferentes formas de ser fiel, como observamos na Festa de São Sebastião. Essas ilhas são interligadas pelo movimento contínuo de pessoas que dão significado a elas. Nesse sentido, possibilitam mediações culturais que ampliam os espaços religiosos e geográficos, como aborda Agier (2011), ao analisar os movimentos encontrados no sentido de fazer cidade e expansão territorial, por meio das mediações culturais, que neste estudo relaciona-se a cultura religiosa.

A propósito, a respeito dessa necessidade simbólica e resguardadas as proporções, o trabalho de Mary Douglas (1996) aponta que é no mundo da religião onde mais se aflora as representações dada à capacidade de simbolização representante e definidora da crença de cada matriz religiosa. Podemos acrescentar que as mesmas representações não se encontram isoladas nem estáticas posto tratar-se de construções culturais imersas em constantes mediações e tensões ou disputas simbólicas, de modo a ampliar seus domínios religiosos no contexto cultural.

Marcel Mauss (2015) demonstra que as Instituições, inclusive as religiosas, travam constantes conflitos simbólicos e ideológicos e rivalizam entre si, interna, entre os especialistas do sagrado e, externamente, entre as Instituições Ideológicas, por meio de seus discursos e ritos no sentido de afirmar e assegurar sua hierarquia pessoal e institucional. Essas regras são criadas, recriadas e inventadas pelos grupos religiosos e nutridas em cada geração, por meio de “contratos” e “autorizações” firmados entre os grupos, via discursos religiosos experienciados por diferentes gerações, que constrói o que podemos chamar de tradição religiosa, que atuam como heranças históricas e culturais passadas de geração em geração no

campo religioso. No caso da religião, atuam, no dizer de Mauss (2015, p. 112), como uma espécie de “ascendente moral dos homens por meio das ideias e dos usos; é a esfera em que age a força espiritual emotiva e física da necessidade social”, pois argumenta aquele autor:

Uma vez criada, a tradição é aquilo que se transmite. Os fatos morais tradicionais não constituem todas as tradições. Há outras que perpetuam entre os tempos da vida social geral a continuidade necessária e outras ainda que desempenham esta função geral para as atividades mais especiais. Costuma-se dizer que as práticas rigorosamente coercitivas só se encontram no direito, na moral, na religião. Efetivamente, estas são, antes de tudo, consuetudinárias nas sociedades indígenas, e são elas que obrigam em grande parte o conjunto dos homens e das coisas. (MAUSS, 2015, p.113)

É através da tradição que algo é dito e o dito é entregue a outra geração, pois, para o autor, o homem é conduzido pelo sentido da palavra, assim, compreende a tradição como os valores onde estamos inseridos, que vão além das opiniões ou formas de conhecimento e compõe os valores que constituem uma dada sociedade ou grupo social.

Tendo por base o contexto apresentado acima até o momento estudado, notam-se os agentes religiosos vivendo o campo religioso, como campo de forças onde se encontram agentes altamente especializados e treinados com suas “verdades discursivas”, transitando internamente e externamente em meio a Instituições, está a todo o momento em conflito na busca de espaços e destaques em relação ao outro, uma vez que “o princípio da rivalidade e do antagonismo está na base de tudo” (MAUSS, 2015, p. 328), podendo apontar como exemplo os agentes do sagrado: Padres, Bispos, Diácono, Ministros da Eucaristia, Curandeiros, Donos de Santo de Festas particulares, Pastores, entre outros que atuam como representantes das forças culturais religiosas na Vila de Maiauatá. Agentes que, ao afirmarem seus discursos religiosos, representam aspectos de resistência em relação à outra cultura religiosa marcando sua diferença.

Nesse sentido, o homem religioso, como animal simbólico, constrói significado para a sua existência e por isso necessita ser interpretado e compreendido em seu contexto cultural. Observamos que a condição humana dos maiauataense apresenta-se entrelaçada a uma gama de representações criadas e ressignificadas por eles próprios de modo a dar sentido a sua existência. Representações que se configuraram de modo específico às tradições reinventadas no presente. Geertz (1982) apoiado em Weber afirma que essas representações constroem e

são construídas no âmbito da cultura, que, para o autor, amarra o homem a uma trama de significados que ele mesmo tece, elenca que a mesma compõe um padrão de significados construídos historicamente, incorporados em símbolos.

De acordo com as proposições de campo religioso e as funções das Instituições religiosas dispostas na Vila de Maiauatá podemos argumentar que esse campo, em específico, é uma amostra do que está sendo visto no Brasil. Na Vila, vê-se um campo religioso permeado por disputas e pelo monopólio da relação com as práticas vinculadas ao sagrado. Pois, cada religião coloca-se como verdadeira e autêntica, tanto no que se refere a seus ritos e simbolismo quanto em suas formas de organizações burocrática ou não, vistas nas constantes críticas observadas nos registros de informantes, principalmente em torno das práticas do protestantismo e do catolicismo oficial e adeptos da Umbanda e Candomblé.

Mesmo com a visível expansão dos domínios territoriais do catolicismo oficial expressos nas construções de Igrejas, observa-se um certo declínio do catolicismo a despeito do crescimento das religiões de cunho protestante. A presença das religiões Afro-brasileira e indígena aparece fundida nas práticas de Candomblé e Umbanda, como se fossem apenas uma por suas práticas serem, de certa forma, vistas como complementares. Sua prática cotidiana já informa ter ela uma constituição que não se representa enquanto Igreja e sim lugares específicos para encontros rituais, como casas particulares, o que pode marcar como a que transita e promove mediações no campo religioso entre as diversas culturas religiosas, entretanto publicamente declaram-se adeptos do catolicismo oficial ou popular, ou não fazem distinção dessas vertentes. Sua prática cotidiana já informa ter ela uma constituição que não se representa enquanto Igreja.

Podemos sustentar que as diferentes instâncias de bens de salvação e de curas presentes no campo religioso maiauataense e outras práticas informais no local interligam-se de certa forma e, por outro lado, sofrem críticas, por isso e, principalmente, pelas constantes ligações com o campo econômico, como parte significativa de suas ações religiosas, justificando que, para o objetivo e funções sociais de tais crenças, possam se efetivar, precisam de recursos financeiros visando a sua execução e expansão no campo. Em relação ao protestante, os recursos estão vinculados à obrigação bíblica do pagamento do dízimo segundo se afirma. Em relação ao catolicismo santoral de base popular, estas tornam-se meio de captação de recurso, como encontrado no relato de uma informante a respeito da organização do programa de divulgação da festa.

[...] tem que colocar a prestação de conta da festa do ano anterior no cartaz da festa deste ano, que é pro devoto ver a importância de sua colaboração, a gente tem que respeitar e sempre valorizar o devoto, porque, se não fosse ele, a paróquia não tinha como pagar os funcionários que ela tem. A pessoa que cozinha pro padre, pessoa que trabalha na secretaria, ajudar nas outras comunidade, é assim, o devoto merece ser bem tratado, merece todo o respeito [...]

Esta informante destaca a importância de manter uma relação de clareza com os devotos dizimistas e outros que contribuem financeiramente com a Igreja. Pois o fator econômico é, também, um dos pontos geradores de tensão, no campo religioso. A ação de “prestação de contas” é um meio de evitar tais tensões no catolicismo local e manter transparência e confiança entre os fiéis. p

Vale destacar que, em Maiauatá, a tradição do cristianismo de cunho católico desempenhou e desempenha um importante papel na expansão territorial e organização social do lugar tendo como um de seus principais meios impulsionadores, a realização do ciclo festivo em homenagem a Santos específicos festejados, com destaque para a já citada Festa de São Sebastião. É apontada como símbolo da vida social religiosa dos católicos maiauataenses tendo como pano de fundo as premissas religiosas que transitam entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular. A festa representa e apresenta a dimensão da vida pública e a dimensão da vida privada. Essas mediações se dão também, por meio dos diversos elementos religiosos, como missas, círios, procissões, etc. que atuam como instrumentos da relação entre Deus e os fiéis. Inseridos no contexto da festa, ganham uma dimensão maior como uma condição da catolicidade local.

Os estudos traçados até o momento mostram que o campo religioso que se configurou na Amazônia maiauataense se fundamenta em diferentes culturas religiosas que buscam marcar presença, se firmar e ampliar seus domínios religiosos, por meios de diferentes rituais como um “sistema cultural de comunicação simbólica” (PEIRANO, 2003, p. 11). Nesse processo, as diferentes culturas religiosas por apresentarem um caráter dinâmico, colocam-se em movimento no campo religioso de modo a firmar sua diferença com prática verdadeira, para isso, buscam por meio de ações institucionalizadas ou não, a discursos particulares, cooptar adeptos para ampliar seu “rebanho”. Essa busca é geradora de tensões, pois motiva conflitos entre as diferentes ideologias religiosas. Conflitos que fazem surgir, também, as *identidades de resistência*, como aborda Castells (1999) quando sinaliza a resistência como modo de marcar sua diferença, nesse caso, no do campo religioso. Tais identidades de resistência

também são construídas nas mediações entre as culturas religiosas, onde os sujeitos religiosos não são totalmente dominados pelas ideologias religiosas que buscam construir *identidades cristalizadoras*, eles transitam por diversas culturas de modo espontâneo, sem imposições. O que já nos leva a argumentar que no campo religioso da Vila de Maiauatá há uma construção de *identidades católicas de resistência religiosa e popular*, tendo como elemento estruturante a Festa de Santo.

## CAPÍTULO II

### É TEMPO DE FESTA NA VILA!

Neste capítulo, apresento a festa de São Sebastião como representativa do ciclo festivo do catolicismo oficial e popular de Maiauatá, por ser importante fato social na construção da *identidade religiosa de resistência* e sentido de pertencimento ao lugar, pois a festa contribuiu para a expansão do território simbólico e geográfico da Vila. Abordo aspectos teóricos das festas de Santo na Amazônia, em seguida, aspectos das especificidades da festa de São Sebastião da Vila de Maiauatá, inclusive, da reinvenção da festa no imaginário popular e da importância dos 94 anos de devoção ao Santo como meio, também, de pensar a Vila na perspectiva de Cidade Ribeirinha.

#### 2.1 Festa de Santo na Amazônia

Neste tópico elenco aspectos teóricos da festa de Santo na Amazônia apontando a tradição de estudos em torno do tema e sua importância para se pensar a festa de Santo como importante elemento estruturante da identidade religiosa católica, em determinado campo religioso.

Os estudos sobre festas religiosas na Amazônia constituem tema com forte tradição no meio acadêmico, por provocar discussões que envolvem diferentes concepções de abordagens. Transita pela sociologia, antropologia, psicologia, ciências da religião e outras áreas do conhecimento que abarcam o tema de modo interdisciplinar. Como produto da cultura, expressa uma forma de representação da existência humana no mundo.

Em viagens pelo Brasil, com o intuito de conhecer as diferentes manifestações festivas, o autor do clássico livro “Festas e Civilizações”, discorre que ao entrar em contato com as práticas do Candomblé pelas mãos de Roger Bastide, aponta as festas brasileiras como ilhas em um arquipélago de locais festivos, “festas minúsculas, disseminadas por todo o país, em que as práticas africanas, indígenas e cristãs mesclam-se segundo químicas cada vez mais diferentes” (DUVIGNAUD, 1983, p. 31). Para o autor, essas festas minúsculas ganham um significado particular e existem independentemente de outras manifestações festivas de caráter político, como o Carnaval e a festa de Nossa Senhora Aparecida instituída em 31 de Maio de 1931 como a padroeira dos brasileiros.

Para Maués & Pantoja (1995) as festas religiosas representam um dos elementos estruturantes da identidade católica. Elas são frutos do campo religioso aqui instaurado que se tornou tradição, festejar é antes de tudo conservar histórias e memórias que são reinventadas no presente. As festas vinculadas a devoção em diferentes Santos aparecem em contexto amazônico mergulhado num *corpus* de crenças, entrelaçadas a diversos elementos culturais de origem africanas, indígenas, além das de cunho protestante e neopentecostal. Acrescenta-se a elas, a presença de elementos do imaginário popular oriundos de mitos, lendas, e do folclore amazônico, que ligados à devoção aos Santos representam característica peculiar nesse sistema de crenças, talvez não percebidos, nesses parâmetros, em outros pontos do Brasil.

Ai reside a importância de ir a busca de ampliação dos debates em torno das festas religiosas de caráter santoral na Amazônia, por apresentarem aspectos específicos, em cada ponto em que é representada: de uma religiosidade inventada pelo povo local, no transitar entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial e a outras crenças acima referidas, já sinalizando ao que denominamos neste estudo de *híbrido*<sup>16</sup> religioso amazônico que se encontra em constante processo de reformulações e invenções pela força do popular.

Para Higué (1984, p. 24) “a festa é um rito narrado, são as repetições de comemorações ao Santo, as manifestações de crenças, devoção, fidelidade que o coloca envolto em atos heroicos e transformador da vida cotidiana de quem com ele exerce uma relação de troca”. O ato de festejar é representativo da crença ao Santo que assume ora características humanas ora sobrenaturais, sendo visto como portador de poderes milagrosos que são acionados via promessas, para resolver os problemas existenciais do fiel devoto. Este fato informa o peso simbólico que o Santo exerce no cotidiano cultural dos devotos e em seus imaginários sociais.

Na busca de compreensão de tais representações sociais presentes nas festas, como culto aos Santos do catolicismo, pude detectar o desenvolvimento de uma tradição de estudos da religião que defino em três níveis: os estudos desenvolvidos no/sobre âmbito nacional, os de cunho regional amazônico e os estudos das teorias sociais. Os três influenciam-se mutuamente.

Em nível de Brasil percebemos que a tradição de estudos da religião serviu de referência a abordagens regionais, tendo como principal percussor Procópio Ferreira (1973) com a obra

---

<sup>16</sup> Neste estudo o termo será tratado de acordo com as abordagens realizadas por Zilá Bernd nos estudos da literatura. Segundo a autora, estamos diante de um processo fertilizador se entendermos que híbrido se refere a “um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva, e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura”. (Bernd, 1995); (Burke, 2003).

“Católicos, Protestantes e Espíritas”, desenvolvida a partir das religiões instituídas no Brasil, compondo um campo religioso tido como plural. Significou o pontapé para uma série de estudos na área, por trazer reflexões sobre as transformações que estavam ocorrendo, como a quebra da hegemonia do catolicismo em face de presença do protestantismo, evidenciando a existência de uma diversidade religiosa brasileira. Influenciado pela perspectiva Weberiana analisou a religião em sua relação com a modernidade no sentido de compreender os significados da vida religiosa para os brasileiros, inaugura análises em torno da religião em uma perspectiva ideológica competitiva. Já sinalizava a existência de um catolicismo, chamado por ele de rural e urbano, no qual o culto e as festas aos Santos mesclavam-se entre o domínio clerical e popular.

Já os estudos de Carlos Rodrigues Brandão expressos na obra “Os Deuses do Povo” (1986) uma nova perspectiva de estudos da religião é lançada, tomando como objeto de estudo a religiosidade popular, como uma forma de compreensão da cultura popular. Elaborou seus estudos a partir da concepção de religião enquanto forma de resistência com caráter contra-hegemônico no sentido de recuperação e criação de novas formas religiosas. Para o autor, a religião popular lança mão do sagrado por sua utilidade e prática, serve para resolver os problemas do dia a dia, por meio de promessas e milagres.

Roger Bastide contribuiu, também, com essa tradição de estudos nacionais, com as pesquisas desenvolvidos em torno da religiosidade afro-brasileira na obra “Religiões Africanas do Brasil” (1971). Analisou o Candomblé como uma forma de preservação do patrimônio étnico dos antigos escravos, que para o autor foi incorporado de modo natural à cultura brasileira. Na conclusão de seus estudos, constatou que se tratava de uma religião complexa e hierarquizada, diferenciada das concepções cristãs por apresentar um mundo místico autônomo onde o negro foi inserido ao catolicismo por imposição do senhor, mas levando os Santos de cor para as devoções como uma espécie de identificação e resistência. Mais tarde os estudos de Raimundo Nina Rodrigues (1932) demonstraram a existência de um chamado *sincretismo* religioso entre os Deuses africanos e os Santos católicos.

No âmbito amazônico, destacam-se os estudos de Eduardo Galvão em seu renomado livro Santos e Visagens (1955) onde o autor ao construir seu objeto de estudo em torno da vida religiosa de uma comunidade amazônica, já apontava a função que a religião desempenhava na estrutura da sociedade da época. Em seu estudo, observou a existência de uma religiosidade popular voltada para a festa de Santos como culto e ritual e aponta que as festas eram conduzidas por irmandades compostas por pessoas de prestígio na comunidade envoltas em

uma religiosidade católica que podemos apontar hoje, não como sincrética, mas como produto hibridismo das crenças de tradições ibéricas, indígenas e afro-brasileira, mostrando uma religiosidade permeada de ideias, também, influenciadas por aspectos do imaginário construído em torno da natureza como: lendas e causos. Por serem de natureza histórica e social, imprimiam às instituições religiosas um caráter regional. Seus estudos contribuíram para a compreensão da função social da religião na Amazônia e o quanto ela é condicionada por fatores socioeconômicos atuantes no todo cultural. Constatou que os Santos na comunidade de Itá, nome fictício do *locus* de sua pesquisa, assumiam o caráter de “proteção da comunidade e do bem estar geral” (GALVÃO, 1955, p. 6) onde os bichos e visagens seriam entidades de um mesmo universo de crenças.

Os diversos estudos de Heraldo Maués em torno do fenômeno religioso na Amazônia também já expressam essa concepção híbrida e são tidos também como referências aos estudos na área, dentre os quais é possível destacar a obra intitulada: “Uma outra “invenção” da Amazônia: religião, história e identidade” (1999) onde também desenvolve reflexões em torno da composição do campo religioso do catolicismo na Amazônia, seu processo de constituição envolto ao controle e conflitividade. Elenca que, apesar da tensão há a evidência de aspectos de complementaridade de crenças do catolicismo santoral com outras práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras.

Isidoro Alves (1980) em “O Carnaval Devoto” desenvolveu estudos e pesquisas, de bases estruturalista, em torno da festa em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará, tida por seus devotos como a padroeira representante geral de todo o universo de crença na Amazônia, pois portadora de poder. Segundo o autor, as devoções a Santa são representadas em um ciclo ritual que reúne grande número de pessoas, hoje, não só do Estado, mas de outras partes do Brasil e do mundo. O ápice é a realização do Círio de Nazaré. É o ritual mais importante da cosmologia da festa que se tornou tradição, também é visto como significativo exemplo de fé, momentos de realizar e “pagar” promessas e também de devoções. A festa é apontada pelo autor como cercada de conflitividade entre o catolicismo popular e clerical, atravessa gerações e permanece viva, sendo ressignificada no imaginário social amazônico a cada momento histórico. A Santa é o carro chefe das devoções católicas na Amazônia, também nos dias atuais, onde coaduna em torno dela diferentes culturas religiosas.

Além deles, destaco o estudo de Pierre Sanchis (1986) intitulado “Uma identidade católica”? No qual provoca inúmeros questionamentos e instiga novos estudos sobre as diferentes formas de se pensar a construção de uma identidade católica. Para o autor, a

identidade, por ser social e histórica, atua no âmbito do psicológico como uma ferramenta do simbolismo e da eficácia simbólica; o catolicismo é uma religião sacramental, baseada no mistério de Cristo como uma verdade incompreensível. Discorre suas análises em torno do catolicismo oficial apontando que, a construção de uma identidade católica é produto histórico e social moldado por estratégias políticas e institucionais.

Com base nos estudos citados podemos dizer que as Festas de Santo no catolicismo, uma vez condicionadas aos domínios da religião oficial, pretendem forjar identidades obedientes, porém os estudos já sinalizam os aspectos de resistência das crenças oriundas do catolicismo popular festivo em construir uma identidade religiosa que transita nesses diferentes espaços religiosos com proposição sacro-profana como as observadas na festa de São Sebastião na Vila de Maiauatá a ser tratada neste estudo.

Este estudo teve como embasamento além das contribuições de algumas das perspectivas apontadas acima, as proposições de Pierre Bourdieu (2007), marcando a presença de teóricos da teoria social. Seus estudos foram em torno da perspectiva de *campo e habitus* que em contexto religioso os agentes altamente treinados lutam entre si, de modo simbólico e ideológico num campo específico, para manter seus domínios utilizando-se de instrumentos diversos para acumulação do capital religioso. Para autor, a função própria e funcionamento do campo religioso é mediada:

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação, e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa o mundo natural e sobrenatural, ou seja, obviamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social. De um lado (I), este capital religioso, depende do estado, em um dado momento de tempo, da estrutura das relações objetivas entre a *demanda religiosa* [...] e a *oferta religiosa* [...], de outro lado (II), este capital religioso determina tanto a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos, como as funções que tais instâncias cumprem na divisão do trabalho religioso, e em consequência, na divisão do trabalho público. (BOURDIEU, 2007, p. 57)

Diante de tais aspectos podemos argumentar que o campo religioso em Vila de Maiauatá pode configurar-se mediado por forças simbólicas significadas por agentes religiosos

altamente capacitados que lutam pelo monopólio dos bens de salvação, onde os leigos tornam-se objetos de dominação por meio de discursos promotores de práticas específicas a cada manifestação religiosa que se fazem presentes no campo. Nesses aspectos, as lutas travadas simbolicamente e entre os especialistas do sagrado, pressupõem processos de afirmação identitária no sentido de estimular o pertencimento de leigos a determinado grupo que se apegam a diferentes rituais específicos a cada Igreja, de modo a fortalecer suas crenças.

É exatamente essa força da cultura religiosa encontrada nas devoções aos Santos e em destaque neste estudo a São Sebastião que se torna importante dar a conhecer, pois informam momentos de ressignificação popular, como fato social específico que atravessa a vida daquela população, principalmente em tempos de sua realização festiva, pois serve de base para processos de construção de identidades sociais e religiosas de resistência. No caso do catolicismo, neste estudo, os diferentes rituais contidos na festa em homenagem a São Sebastião, são contemplados como construtores daquela identificação.

## **2.2 A Festa de São Sebastião**

Aqui analiso a festa de São Sebastião enquanto demarcadora de um tempo suspenso inventado por nativos e que hoje se tornou tradição. Tempo que quebra a normalidade da vida cotidiana e uma outra vida é vivida de forma nostálgica. Vida que tem o poder de transformar a Vila de Maiauatá em um grande palco onde atores e espectadores se confundem e as hierarquias da oficialidade da igreja são quebradas pela reinvenção carnalizante das devoções festivas em torno do Santo.

O tempo de festa religiosa em Vila de Maiauatá é aquele no qual a normalidade da vida cotidiana é posta em suspensão. Tempo em que o cotidiano é desafiado pelo exercício do rompimento e também reinventado pelo imaginário social, por práticas e representações, que dão novos sentidos e significados aos festejos, a cada geração. É o tempo inventado para se festejar os Santos de devoção. É quando na Vila ocorre o que Bakhtin chama de “transposição para a arte do espírito das festividades populares que oferecem ao povo um breve ingresso de uma esfera simbólica de liberdade utópica”. (STAM, 1993, p.170). A Vila se carnaliza como uma atitude de seus moradores perante o contexto local e regional.

Nesse lugar, é o tempo em que a vida cotidiana é desafiada, por quatro vezes, em um ciclo festivo anual oficial empolgante, teatral e também carnalizante. A primeira festa a desafiar o cotidiano, é para festejar São Sebastião. Este é, para os Maiauataense, um tempo

específico, que se entrecruza a outros tempos do cotidiano e estabelece relações de espera e organização para se viver o momento festivo. Antes da festa, há vidas cotidianas que se forjam, no dia a dia, entre diversos tipos de trabalhos e compromissos envolvendo o econômico, o político e o social, momentos estes considerados tempos de espera e preparação para o tempo de festa, principalmente a de São Sebastião.

A festa em homenagem ao Santo acontece em um tempo específico todos os anos. Pois é regra o dia da festa do Santo ser comemorado no dia 20 de janeiro, desde o momento de sua invenção festiva em Maiauatá. É o tempo de festa que identifica o povo da Vila de Maiauatá. É quando ela é transformada, simbolicamente, por via do popular, que ao se apropriar das comemorações religiosas em torno do Santo a reinventa e transforma a Vila em um grande palco teatral que extrapola o âmbito do Sagrado e ganha as pontes do vilarejo, possibilitando que diferentes modos de viver a vida religiosa sejam representados por diferentes atores e espectadores que dão novos sentidos e significados a festa do Santo.

Observo que a festa de São Sebastião apresenta um sentido de teatralização da existência coletiva dos maiauatenses nas perspectivas propostas por Duvignaud (1983) quando discorre que a festa realiza-se por meio de uma cerimônia social, onde se põe em cena a ação de um drama. Assim, a festa do referido Santo é circunscrita por diferentes cerimônias sociais organizadas em cenas formais, oficiais ou não oficiais, podem ser vistas como momentos teatralizantes, que visam por meio dos atos discursivos e práticos envolverem a todos os espectadores em cenas pré-estabelecidas, atos de repetições e invenção de novos elementos festivos. A festa é para Duvignaud (1983) uma maneira de representar-se no mundo, de desenhar a existência, tornando-a uma realidade concreta. As representações significadas por meio das festas são definidas para o mesmo autor pela tradição, onde os personagens desse teatro executam gestos prescritos, conquistados ou herdados ou que se reinventam a cada geração. Com isso, posso inferir que a festa em homenagem a São Sebastião é um importante fato social que para Mauus (2003) é permeado por diferentes trocas cerimoniais coletivas que representam e identificam um povo, pois se constituiu tradição.

A cerca de quase um século, os janeiros em Maiauatá são tempos marcados por esta festa, uma cerimônia festiva que carrega em si momentos de trocas simbólicas entre os moradores da Vila entre si e deles, com povos visitantes. Trocas, que possibilitaram o recriar de novas maneiras de festejar o Santo ao longo dos tempos, pois a vida religiosa atravessa a vida cotidiana e esta é fortemente marcada pelo religioso. Assim aconteceu quando a Vila ainda

nem era chamada de Maiauatá e sim de Vila Concórdia onde a vida religiosa fora promotora de novos laços de sociabilidade e desenvolvimento geográfico.

Para o economista Rosário Pantoja, descendente de nativos e primeiros devotos do Santo no lugar, em entrevista na rádio Maiauatá no ano de 2018, a devoção festiva ao Santo teve origem com um nativo chamado Sebastião Pantoja, morador da chamada Casa Grande, localizada nas proximidades territoriais de onde hoje, se localiza a Vila, no chamado Igarapé Arauaí. De forte devoção ao Santo o nativo se destacou como o principal impulsionador da tradição festiva a São Sebastião, naquele local.

O Igarapé Arauaí é considerado, pelo economista, o ponto de terra ribeirinho que, habitado deu origem a Vila de Maiauatá. As margens desse igarapé habitavam as primeiras famílias nativas e descendentes de indígenas. Organizavam-se em sua maioria em casas de palafitas e apresentavam uma organização social de subsistência e primitivas trocas comerciais de gêneros em sua maioria alimentícios. Neste contexto, o rio se destaca como principal fonte de sobrevivência, trânsito de pessoas e também para práticas religiosas como: os círios fluviais, com utilização de canoas, cascos ou outros meios de transporte aquático comum à época, geralmente produzido artesanalmente em material de madeira.

Nesse contexto de origem a devoção a São Sebastião, uma questão se destaca, a presença da “Casa Grande”, de posse de Sebastião Pantoja. A casa atuava como o território de encontro daquele povo para diversas práticas de sociabilidade, inclusive as religiosas. Era lá que a vida social e religiosa daquela população ganhava forma e significado, era o palco da cerimônia, do teatro e do carnaval, representados em reuniões, rezas, diversões, festas religiosas coletivas onde o cotidiano era reinventado.

A casa tornava-se o palco, onde as identidades religiosas eram construídas em meio a diversos Santos de devoção, era lá que a identidade religiosa se forjava, se construía, em uma coletividade de atores e espectadores. Nesse palco, a diversidade de Santos festejados é representante do caráter virtual das identidades e de posicionamentos identitários diante de um jogo de identidades, pois haviam, segundo Lobato (2004) diversos cerimoniais com ladainhas e festas em louvor também ao Divino Espírito Santo, São Miguel Arcanjo, Nossa Senhora do Carmo, São João e, também, à São Sebastião, o que mostra o caráter diverso das devoções em um mesmo grupo religioso. Porém, era destaque a devoção a São Sebastião como o Padroeiro da Casa Grande. O Santo de devoção particular do Coronel Sebastião Pantoja que, pelo modo de organizar o palco das festas e orações destacou-se no lugar, se estendendo aos moradores

do Rio Arauaí e lugares adjacentes, o que deu visibilidade à devoção que passou a compor a identidade religiosa daquela população e um coletivo religioso.

A vida religiosa expressava-se pela religiosidade popular. Apresentava-se como o principal aspecto da cultura local, por ser importante ponto de sociabilidade. A vida marcada pela devoção a diversos Santos demonstra importante fato social e cultural, no contexto amazônico, que tinha a função de reunião e sentido de comunidade, não só pelo simbolismo e significado em si mesma, mas pela prática da vida religiosa cotidiana e de momentos extraordinários de festejos dos Santos, os tempos das festas.

Podemos apontar que, a religiosidade popular, em muito contribuiu com a expansão geográfica e desenvolvimento local. A partir dela, construiu-se as primeiras estivas<sup>17</sup> com troncos de açazeiros, com a função de diminuir as distâncias entre as pessoas no interior do Arauaí e aumentar as possibilidades de interações sociais, inclusive, passaram a ser usadas para a prática dos ritos religiosos e mais tarde para estabelecimento de contato entre o povoado da Vila. Tais estivas, com o passar do tempo, foram substituídas por pontes de madeira e hoje, construídas em concreto, as que, nos tempos de festas, tornam-se palco por onde os rituais religiosos e também festas populares são teatralizadas.

A religiosidade local também contribuiu com o aparecimento das primeiras mercearias e o desenvolvimento do comércio com pequenas feiras como necessidade dos próprios nativos. Com o estabelecimento de novos moradores, vindos de outras regiões do país tais como: Nordeste, além de descendentes de portugueses, outros modos de sociabilidade e vida religiosa católica se instaura e complementam as já existentes, aparece em cena a religiosidade oficial. Moradores, que passam a pensar o lugar em uma perspectiva desenvolvimentista, criando os primeiros espaços para suprir suas necessidades como escolas, trapiches, novas pontes, expansão do comércio, plantações de canaviais e instauração de engenhos para a produção de açúcar e água ardente, capelas religiosas, iluminação pública, entre outros, considerados essenciais para a sobrevivência e expansão do vilarejo.

Essa forma de organização Segundo Lobato (2004) levou Maiauatá no passado ao patamar de potência comercial com destaque na Amazônia tocantina, pela plantação de cana de açúcar, produção de aguardente em grandes engenhos, fábrica de refrigerante chamada de “Alegria”. Segundo o mesmo autor, com o passar dos tempos assistiu-se o declínio desse comércio devido a implantação da Justiça do Trabalho no município e em municípios vizinhos

---

<sup>17</sup> Espécie de ponte construída por trocos de açazeiros que cortados ao meio, funcionava como uma espécie de tábua, organizada, lado a lado pregadas ou amarradas por fibras, compunham um assoalho propício para o trânsito de pessoas. Eram também utilizadas como assoalhos e paredes de algumas residências populares.

como Abaetetuba. Outro fator, que contribuiu positivamente para o desenvolvimento local foi a potencialidade do rio, considerado como um entreposto comercial, possibilitando que muitos viajantes aportassem na Vila para abastecer as embarcações ou esperar amanhecer para seguir viagem o que, também, fomentava o comércio local. Um informante rememora esses tempos em sua relação com o tempo das festas religiosas. Veja o fragmento:

[...] Eu lembro daquela época, em que minha mãe fazia pastel pra vender, a gente ficava no porto, na ponte grande, esperando os barcos encostarem, a gente vendia todos os pastéis, rapá, as vezes eu ia buscar mais em casa. Eu ficava pela “cabeça da ponte” olhando se vinha barco para encostar. A gente conversava com os viajantes, eles falavam da vida deles, eu lembro. Eu andava com as bandejas de pastel no ombro, cheia de pastel. Era com isso que agente conseguia sobreviver, comprar uma roupa nova para quando chegasse o tempo de festa [...] (Fonte: Diário de Campo)

Vimos que o informante acima retoma a importância do rio para a prática comercial e sobrevivência dos moradores locais. A troca de experiências, diálogos culturais entre viajantes e moradores, como vendedores de pastéis, já sinalizam o contato entre diferentes modos de vida que, de certa forma contribuem para mudanças no modo de vida local. Uma realidade social que chama atenção é a aquisição de recursos financeiros por meio da prática da venda de pastéis para “comprar roupas” para se usar nos tempos das festas. Vê-se que no tempo de preparação para as festas de Santo, o fiel trabalha, organiza a casa, vestimentas novas, para quando chegar o tempo das festas, esteja tudo pronto e assim viver o momento especial.

As preocupações econômicas e com gêneros de primeiras necessidades para atender a população trouxeram consigo o estabelecimento de uma organização religiosa oficial no vilarejo que mais tarde culminou no estabelecimento da Comunidade Eclesial de Base, dada a importância da Vida religiosa. O povo fervoroso no catolicismo popular deixou-se agregar pela oficialidade da Igreja expresso na instituição do catolicismo como a principal religião do lugar representado pela construção da Igreja em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré, Santa de devoção oficial da Vila, que fora instituída como a padroeira. Na Vila, as devoções do catolicismo popular, em sua maioria, foram aos poucos incorporadas ao catolicismo oficial, outras extintas e algumas relegadas à marginalidade, como já apontamos no primeiro capítulo deste estudo.

As proposições expostas mostram que as mudanças provocadas pelos moradores trouxeram, também, a perspectiva de construção de novos modos de sociabilidade e religiosidade, onde o catolicismo popular e o catolicismo oficial passaram a atuar em um

mesmo contexto de devoções a princípio de modo aparentemente harmônico e mais tarde permeado por tensões. Exemplo disso é a devoção a São Sebastião que, iniciou-se como o Santo de devoção particular de Sebastião Pantoja, que ao expandir sua “fama” por meio da festa em homenagem ao Santo agregou cada vez mais adeptos e hoje faz parte do ciclo de festas religiosas oficiais da Vila de Maiauatá. São Sebastião é considerado atualmente, o Santo com festejos glamorosos, onde em sua festa a população ao se reapropriar dos festejos dá novo sentido as comemorações ao Santo gerando novas tensões com a oficialidade da Igreja.

Sebastião Pantoja é considerado o principal representante da afirmação da *Identidade Festiva* em devoção ao Santo, pois a festa que promovia era mediada por festa “dançante”, como chamam os moradores, com direito ao uso de bebidas alcoólicas e danças. Para Lobato (2004) Sebastião Pantoja, defendia a instituição da festa do padroeiro da localidade desde os tempos da Casa Grande. A festa em homenagem ao Santo apresentava modos específicos de organização comuns naquela época direcionados pelo dono do Santo, que pode ser considerado como um especialista do sagrado por ser o condutor das normas festivas. Nesse sentido a devoção inicia:

Com a construção da casa grande em 1925 [...] a festividade do Santo padroeiro, onde celebrava uma novena anualmente, havendo distribuição das noites de festas a diversos mordomos, como principalmente: à tarde, o levantamento do mastro belamente embandeirado e com a efígie do Santo no alto do mastro, que, de acordo com as normas, era feita uma cerimônia com acorde de música e muitos fogos, quando se procedia o levantamento e fixação no solo local, antes era reservado, seguindo-se o baile dançante, porém, com a exigência de traje- paletó e gravata. O dia do Círio marítimo em cascos, reboques ou igarités, devidamente embandeirados, acompanhados de música e muitos fogos, e o dia 20 de janeiro, dia da festa comemorado com grande brilhantismo.

As festas dançantes eram realizadas com muito respeito; haviam três grandes salas ornamentadas com bancos ao redor, os quais eram destinados às damas, e na varanda, tinham os bancos destinados aos cavalheiros, sendo determinadamente proibido os cavalheiros sentarem nos bancos das damas [...]

A festa de São Sebastião foi administrada ou coordenada pelo Coronel Sebastião Pantoja, até o ano de 1935. (LOBATO, 2004, p. 72-73)

Nesse trecho, o autor nos informa que a festa de São Sebastião completou, neste ano de 2019, noventa e quatro anos de realização em Maiauatá. Também indica aspectos devocionais e padrões que definiam como aquele povo, naquele contexto cultural, manifestava o sentido da devoção. O palco para as orações e festejos era a Casa Grande e o rio, enquanto palco móvel, por onde transitavam as pessoas expressando suas religiosidades. Mesmo sem a presença de

uma Igreja oficial e de especialistas do sagrado, fortes aspectos de padronização se observa, tanto nos modos de organização das ladainhas e bailes como de uma liderança que conduza a festividade e a tornava cada vez mais atrativa para moradores do vilarejo, já possibilitando seu crescimento. Podemos afirmar que, as manifestações religiosas, sejam elas populares ou oficiais, são cercadas de ritos com cerimoniais que representam o modo específico de organização do grupo que a realiza sinalizando o caráter particular e diferenciador da cultura.

Essa percepção foi, também, observada quando a festa de São Sebastião passou a ser coordenada pelo genro de Sebastião Pantoja, o empresário Anilo Martins Cardoso, após a morte de Sebastião Pantoja. Segundo Lobato (2004) Anilo Martins, no ano de 1936 deu um novo formato às devoções religiosas e festivas do Santo, quando realizou a transferência da mesma para a Capela de Nossa Senhora de Nazaré em Vila de Maiauatá.

Neste local, já de maior concentração populacional, a festa passou a ser realizada com bastante animação, sendo que as cerimônias religiosas eram celebradas na Igreja e as festas dançantes em outro espaço chamado de “Salão Bar da Alegria” e, mais tarde, no “Salão Paroquial” ligado à Igreja. Mesmo com o deslocamento do Santo de devoção a festa ganhara mais adeptos, pois englobava a população local e dos rios próximos. Vemos a presença da separação de espaços, sagrados para a realização dos atos religiosos e os espaços profanos para a realização de festas dançantes. Essa dualidade ainda é regra nos dias atuais, algumas vezes ainda mais fortes, pois quando a realização da etnografia da pesquisa deparei-me com uma parede construída em Madeira em uma parte da praça, com a finalidade de impedir que pessoas embriagadas, na “ponte grande”, transitassem pelo espaço da Praça de Nazaré, ainda considerado sagrado.

No registro da informante, nos tempos de Anilo Cardoso, a festa de São Sebastião, eram muito boas e animadas:

[...] seu Anilo Cardoso ia buscar as pessoas nas suas casas, no seu barco, trazia muita gente dos rios perto da Vila, para vim participar da festa de São Sebastião, tinham Conjunto de música [...] a gente dançava a noite inteira no Bar da Alegria, era bar da Alegria o Nome ali onde agora é um supermercado [...] bõ a gente bebia se divertia muitos até o amanhecer, bons tempos aqueles, hoje tudo tá mudado, muitas festas já não tem tanta animação, mais a de São Sebastião ainda é muito divertida, mas não é mais como antes, bons tempos aqueles [...] Agente dançava até o amanhecer, não tinha confusão nenhuma, a gente ia para dançar e se divertir (Fonte: Diário de Campo)

Na fala da informante observamos a memória festiva e o caráter dinâmico de sua realização, enquanto fato da cultura que conserva alguns elementos culturais ao passo que

agrega outros, renovando-a. Os aspectos da memória festiva e as modificações ocorridas no modo de organização e efetivação da festa, desde Sebastião Pantoja, Anilo Cardoso à Comunidade Cristã de Maiauatá, demonstram isso. Pois, com a morte de Anilo Cardoso, outra dinâmica foi dada a festa, uma diretoria composta pelos devotos a coordenou, até a constituição da Comunidade Cristã da Vila de Maiauatá que conduz a festa, junto ao grupo de devotos do Santo.

O deslocamento das devoções ao Santo para a Vila passa por modificações em aspectos comemorativos expresso em festas dançantes e ritos sagrados. Deslocamento esse que, ao ser realizado nos mostra o caráter dinâmico da devoção ao Santo que foi modificando-se a cada geração e o registro do reconhecimento de sua importância e significado para a população local que deu e continuará dando, novo sentido à devoção. Passou pelo que Gilbeto Velho (2003) denomina de processos de metamorfose, onde as transformações são constantes agregadoras de novos elementos.

Apontamos esse momento como um estopim para a popularização da festa, que ganha proporções maiores a cada ano de realização. A partir de então, a Vila passa a ser o novo território de encontro, palco para a festa de São Sebastião, o território de construção de novas e virtuais identidades. Tornou-se o ponto de encontro, a referência para a realização de cultos e festas coletivas agora, não mais na Casa Grande e sim na Igreja Matriz de Nazaré como território Sagrado e na Barraca da Santa, bares e salões de propriedade particular as festas dançantes, como território do profano, alguns ainda controlados pelo sagrado. Oração e festas acompanharam a forma de ser devoto de São Sebastião em Maiauatá. Oração, diversão, alegria com forte envolvimento popular são importantes características das festas religiosas do catolicismo popular e oficial em Maiauatá. É um fato social que atravessa a vida daquela população e atua como identificador da população católica local, logo como construtor de identidades religiosas.

A tradição festiva das devoções ao Santo é herdada, em grande parte, do contexto apresentado acima, pois como fato cultural vai gradativamente se modificando, porém, conservando aspectos importantes. Na atualidade, o grupo de pessoas que coordena a festa de São Sebastião junto à Paróquia de Nazaré tem um sonho: construir a Igreja do Santo na localidade do Rio Arauaí, como já vimos, onde se originou e afirmou a devoção ao Santo. Porém, as condições do terreno, doado por um devoto, são mínimas para a construção, por ser área de várzea e apresentar riscos de desmoronamento, mas o sonho continua, outras possibilidades serão criadas.

Entender essa festa é entender aspectos das heranças religiosas como fato da cultura local, vividas no entrelaçar de várias formas de sociabilidade que expressam diferentes modos de dar significado e sentido à vida daquela população. O culto e a festa a São Sebastião já demonstrava, sua importância ritual no que podemos chamar de *cultura católica maiauataense*, pois imersa de significado e portadora de sentido, criado por aquela população e recriados pelas gerações presentes e futuras.

### **2.3 A reinvenção da festa: do ‘sujo’ à festa na “balsa”**

A festa de São Sebastião é hoje, no ciclo festivo, aguardada pela população local, em dois sentidos: a festa religiosa e a festa popular. Como princípio dessa apropriação da festa religiosa, a população católica local inventou a Festa do dia do Sujo, que acontece no dia 21 de janeiro, um dia após o encerramento da festa oficial. Neste dia, ganha destaque o bloco de carnaval chamado de Bicho Folharal, nome que faz referência aos indígenas e a flora e fauna amazônica. O bloco é a alavanca principal, criada pela população, para o início do prolongamento da festa de São Sebastião, é como um ciclo paralelo e complementar por ainda acontecer em nome do Santo impulsionado pelos populares. Novos mecanismos de apropriação da festa foram inventados e passaram a compor esse ciclo paralelo que elenco mais à frente.

Dia 21 de janeiro é o dia em que o extraordinário dos festejos populares acontece, quando as pontes da Vila tornam-se território de encontro entre a população local e visitantes, para festejar o Santo de uma maneira lúdica e carnavalizante. Para Bakhtin (2008) o carnaval é a “segunda vida” do povo por possibilitar uma inversão social e a quebra da normalidade inclusive eclesiástica. É isso que ocorre em Maiauatá, nos 21 de janeiro, uma suspensão do tempo comum e rotineiro da vida cotidiana e da festa. É quando o povo promove celebrações coletivas que estimulam o verdadeiro sentido de comunhão, os marginalizados colocam-se lado ao lado às elites, confundindo-se a ela. É um carnaval subversor, coletivo, democrático e longe de aspectos alienantes.

Às primeiras horas do dia assistem-se pessoas amanhecidas dos festejos religiosos do dia anterior, outras saindo de suas residências, já vestidos com uma roupa reservada para este dia, para ser suja ou rasgada. Há pessoas que guardam a roupa de um ano para outro, como uma espécie de uniforme da festa. É costume, rasgar as camisas dos homens durante esse momento carnavalizante, é uma das regras deste dia. As pessoas vão acordando, os ônibus e barcos chegando, pessoas desembarcando, os bares abrindo, as músicas paralelas começam a

tocar e aos poucos as pontes do vilarejo vão sendo ocupadas, pelos moradores locais e turistas. Pessoas advindas de diversos municípios, tais como: Abaetetuba, Igarapé Mirí, Barcarena, Cametá, entre outros, e também da capital do Estado, Belém. Há os atores que se envolvem nos festejos, há os espectadores, que assistem de longe e protegidos para não serem sujados, pois ao sair pelas pontes do vilarejo, outra regra é ser sujado.

O povo vai aos poucos dando sentido a Festa do dia do Sujo, são famílias inteiras, adultos, crianças, jovens, idosos e até o animal de estimação entra na brincadeira. O cotidiano se rompe, a normalidade do dia a dia é suspensa, tornando a festa representativa da quebra dos modos oficiais e hierárquicos de festejar o Santo, observados nos dias de festejos oficiais. Nestes dias, as estruturas pedagógicas e hierárquicas colocam-se evidentes, principalmente na organização dos momentos de cerimônias como: os círios, as procissões, as novenas, as missas e todos os outros rituais que acontecem no espaço do sagrado, a Igreja como o lugar de encontro e comunhão é também representativa de hierarquias, pois, conduzidos pelos especialistas do sagrado, como atores e pelos devotos como espectadores, na maioria das vezes, passivos.

Esses lugares são demarcados por regras, proibições que, via discursos direcionam a vida prática dos fiéis devotos. Os autores “mandam” e os espectadores “obedecem” e juntos realizam tarefas em prol da festa do Santo. A festa oficial apresenta além de objetivos de expansão religiosa e agregação de novos fiéis, o objetivo de captação de recursos financeiros para o crescimento e manutenção dos espaços religiosos, pagamento de funcionários e aquisição de bens materiais para a Igreja.

Já na Festa do dia do Sujo, as hierarquias e a normalidade cotidiana se quebram, os atores e espectadores se confundem, a passividade desaparece. Quase tudo é permitido, as regras e padrões são mínimos como: o mastro com a bandeira do bloco Bicho Folharal, a bandinha de música e a pintura do corpo e rostos das pessoas participantes. Expressa, também, momentos de liberdade, onde por um dia outra vida é vivida, outra vida é forjada por detrás dos corpos e rostos cobertos por tintas, nessa festa, muitos não se reconhecem, o que abre margem para uma certa “liberdade”. Não se sabe quem é rico, quem é pobre, quem é negro, branco, homossexual ou transexual, as diferenças são encobertas pelas diferentes cores de tintas.

Podemos dizer que, é a festa mais democrática do lugar, ninguém paga para participar, é uma festa gratuita. Esta festa é promovedora de afrouxamentos das relações como contrária às hierarquias da festa oficial. Veja o relato, exposto em rede social, de uma informante, antiga

moradora do lugar, hoje moradora de Macapá, que retorna para Maiauatá nos tempos de festa de São Sebastião.

O sujo da nossa vila é a festa mais democrática e mais rica em termo de diversidade cultural, racial, social e sexual que conheço. Lá todo mundo é preto, branco, vermelho, amarelo e até colorido, tudo depende da cor q vc vai se pintar. Ninguém é feio nem bonito, pq mal da p ver a fisionomia da pessoa, ninguém se preocupa c a grife da roupa q tá usando pq em geral todos usam sua pior roupa kkkkk. Ninguém sabe quem é homem ou mulher, gay, lésbica transexual ou simpatizante, alguns até aproveitam a oportunidade p revelar sua verdadeira identidade. Ninguém é pobre e nem rico pois ninguém tem lugar diferenciado nessa festa, N tem camarote, nem área vip, todo mundo tá na pista. É só chegar se sujar, tomar umas  e sair p galera kkkkkkk. Mas atenção vamos brincar c moderação pois adoramos a vida bucólica e simples da nossa amada [Vila Maiauatá](#). N conhece essa festa? Tá esperando o quê piquenozinho     . (Fonte: diário de campo)

A informante, além de expressar sua opinião e admiração pela festa, demonstra o cuidado nesse período com as bebidas alcoólicas e aponta a festa do sujo como um ponto demarcador dos tempos de festas e tempos comuns que precisam ser vividos de modo responsável, pois, depois da festa a normalidade da vida cotidiana é retomada, para ela de forma bucólica e simples. Vale destacar que a informante, depois de expressar sua opinião a respeito das festas, estimula os leitores de sua rede social a participarem desse momento que para ela é caracterizado como a festa mais democrática e rica em termos culturais que ela conhece.

A gênese da Festa do dia do Sujo possui várias versões: para alguns, foi inventada no âmbito religioso por “barraqueiros”, pessoas que trabalhavam voluntariamente na festa religiosa, que enquanto limpavam a barraca de Nazaré, no chamado dia da varrição, tomavam bebidas alcoólicas e quase embriagados, sujavam-se com maisena, trigo e assim, teria se espalhado pelo vilarejo essa forma de festejar o Santo. Para outros, foi criada por famílias locais que reunidos em sua residência para comemorar o Santo levaram para as pontes um grupo de pessoas, já sujas de diversos materiais como tintas e amido de milho, e com folhas de açazeiros nas mãos, dando origem também ao boco Bicho Folharal, que passara a sair todos os anos pelas pontes do vilarejo. Outra versão aponta que a festa é representativa de herança cultural indígena em pintar os corpos e fazer festa dançando com folhas de açazeiros nas mãos. Portanto, independente dos pressupostos de sua gênese, o que vale destacar é sua importância histórica, social e cultural para se analisar a vida religiosa e a religiosidade dos maiauataense. Essa festa,

inventada no âmbito do catolicismo popular, também, dá sentido à vida religiosa daquela população, pois estabelecadora de relação direta com a festa oficial.

No passado, o território de encontro, a concentração dos festejos do dia do Sujo, era a praça central do vilarejo, com extensão na Barraca de Nazaré em frente à Igreja Mariz. Com as proibições da Igreja dessa prática festiva, devido seu modo de realização, o encontro foi deslocado para a entrada do local da Vila, via rodovia. Esse deslocamento em nada diminuiu a importância da festa, pelo contrário, ampliou seu brilhantismo, que passou a ter apoio da prefeitura de Igarapé-Miri, dado o grande envolvimento popular, com a organização de um palco central e várias atrações musicais, para promover diversão ao povo até o entardecer quando o bloco “Bicho Folharal” passa arrastando a multidão, com o mastro carregado sobre os ombros dos diversos brincantes, que se revezam, até o ponto central da Vila, onde ocorre o ritual e a cerimônia representativa da ligação e complementaridade da festa do sujo à festa de São Sebastião.

O ritual envolve o desfile do bloco, como uma espécie de procissão onde o Santo é substituído pelo mastro e por diversas pontes, pessoas dançando, gritando, sorrindo, viu-se que a felicidade, a transgressão é evidente, ao chegar ao ponto central, cava-se um buraco na terra para enterrar o mastro com a bandeira do bloco na parte superior. O mastro fica nesse lugar até o ano seguinte, onde será trocado por outro após a repetição do ritual. O desfile é embalado pelo som de uma bandinha de carnaval, que também toca o Hino de São Sebastião espontaneamente de modo carnalizante.

Ao redor do mastro, a cerimônia religiosa acontece: os brincantes fazem um grande círculo, uns pisando na lama, outros sobre as pontes e juntos rezam em voz alta a oração do Pai Nosso, em uma sinfonia diferente, com aspectos de carnaval. Um informante que compõe a equipe de pessoas que direcionam o bloco sinaliza a importância de que esse momento ritual da Festa do Sujo: “é uma brincadeira que não pode parar é quando todo mundo se reúne e a vila vira só uma festa em nome de São Sebastião, e viva São Sebastião”.

As fantasias pintadas no corpo encobrem as identidades aparentes dos brincantes. Pinturas que atuam como máscaras, escondendo os rostos, muitos não são reconhecidos, é quando o extravasamento é permitido, outra vida é vivida em paralelo à normalidade da vida cotidiana, brinca-se, sorri, quando muito sujos, utilizam o rio para se limpar e o corpo outra vez pintar. É o momento do tempo festivo em que, a formalidade do religioso é deixada em segundo plano, o puro, o sagrado é substituído pelo impuro, pelo profano, pelas bebidas e danças. Nesse sentido, esta festa em Maiauatá pode ser relacionada, com o seguinte trecho:

[...] O carnaval em nosso sentido, é mais do que um festejo ou um festival, é a cultura oposicionista dos oprimidos, o mundo oficial visto de baixo, não é simples quebra de etiqueta, mas a derrubada antecipatória, simbólica das estruturas sociais opressivas. Do lado positivo, ele é a coletividade estática, a alegre afirmação da mudança, um ensaio geral da utopia. Do lado negativo, crítico, é um instrumento desmistificador de tudo que, na formação social, impossibilita a coletividade: a hierarquia de classe, a repressão sexual, o patriarcado, o dogmatismo e a paranóia. (STAN, 1993, p. 172.)

Para o autor as festas carnavalescas podem constituir a vivência de um universo paralelo onde se tornam possíveis rebeliões simbólicas, esses carnavais, chamados de reais possibilitam que as festas aconteçam de modo situados, e expressem uma realidade particular. Fatores estes, que não aparecem nos estudos desenvolvido por DaMatta (1997) sobre o carnaval brasileiro. Para este autor o carnaval é mediado por aspectos padronizantes e unitários, como algo que caracteriza os brasileiros de modo geral. Em seus estudos desconsidera as diferenças contextuais dos carnavais brasileiro.

No caso de Maiauatá um carnaval fortemente ligado às tradições da festa de São Sebastião, ele adentra o ambiente oficial e se afasta em parte dele, no ambiente popular, mas ambos os ambientes atuam de forma complementar, a existência de um depende da existência do outro no contexto de Maiauatá, tornando-o diferente de outros carnavais. A exemplo, podemos citar o ato do dia do sujo que acontece no Município de Abaetetuba-PA. É uma festa carnavalesca, desvinculada das festas religiosas da cidade por acontecer no calendário da segunda-feira de carnaval da cidade. Apresentam aspectos semelhantes, como a pintura corporal, o sentimento de comunhão e diversão, mais o sentido e significado da festa distanciam-se pelas práticas populares contextualizadas.

No dia seguinte, 22 de janeiro, a festa continua, por ocasião de São Sebastião, inventou-se há poucos anos, mais um dia de festa. Essa invenção fora realizada por empresários locais que por ocasião da festa, levaram os modernos costumes de blocos com os chamados Abadá. Sua venda é representativa de lucro, a festa do Santo passa a ser tida como objeto de expansão de negócios. O povo se agregou a ela, participa ativamente, enquanto mais festas, mais a normalidade da vida é quebrada. Os corpos e rostos, que no dia anterior foram cobertos pelas tintas, agora vestem outra roupa, outra fantasia adquirida por quem pode pagar demonstrando a volta da hierarquia econômica no carnaval da Vila e o fomento desse comércio de lazer. Os moradores locais, no tempo comum, organizam-se financeiramente, para que nesse tempo, possa também, ter recursos financeiros para pagar o Abadá e não ficar fora da festa, agora em

salão particular. No ano de 2017 um salão de festas chamado “Estaleiro”, foi construído em poucos meses para ser o palco de encontro daqueles que possuem essa fantasia, pois o dono do salão de festas “Remanso” havia falecido e a família enlutada não promoveria a festa. Ao vestir o Abadá, veste-se a hierarquia social, a desigualdade, a seleção de pessoas. Neste dia, o destaque é o Bloco os Cachaças; Eu não presto, mas eu te amo e Bolli Bolli. Esses blocos, também, saem pelas pontes em procissão carnavalesca, pessoas dançando, pulando, cantando ao som de músicas populares que embalam o desfile. Isso é uma constante entre os blocos, até o ponto de encontro, a casa de show Estaleiro, Remanso, a Quadra do Zé Maria ou recentemente a Balsa.

A indústria da diversão festiva em Maiauatá inventou a Festa na Balsa, ponto de encontro do bloco “Eu não presto, mas eu te amo”, onde o rio ressurgiu, não só para tirar a tinta do corpo ou trânsito de pessoas, mas como um palco móvel para ainda se festejar São Sebastião, a balsa fica no vai-e-vem em frente à Vila, o povo que pode pagar para nela ingressar, divertir-se ao som de bandas musicais, regado a bebidas e muita dança.

Neste ano de 2019, surge o mais recente bloco que estende as homenagens ao Santo e encerra a festa é o bloco infantil Bolli Bolli Kids, com a intenção de já envolver as crianças no contexto da festa popular, utiliza-se abadá, fantasias e também saem em desfile pelas pontes do vilarejo. Em anúncio na rádio local, em carro som móvel e em redes social, divulgavam-se a festa com o seguinte discurso: *hoje tem BOLLI BOLLI KIDS, encerrando a festividade, banda de fanfarra palhaços e uma grande queima de fogos na praça matriz, dando encerramento a nossa festividade e VIVA SÃO SEBASTIÃO. Este já era o dia 23 de janeiro.*

Esta extensão da festa oficial, por mais três dias promovida por via do popular, é considerada o “Primeiro grito de carnaval do Baixo Tocantins”, a festa carnavalesca que abre o ciclo do carnaval tocantino. Festa de Santo e Festa de carnaval colocam-se lado a lado como um ato de complementaridade. O novo ano para os maiauatenses só começa depois do tempo de Festa de São Sebastião. É considerada por eles, uma referência religiosa e festiva. Podemos apontar que a apropriação e ressignificação promovidas pelo aspecto popular da festa de São Sebastião contribuiu para que a Igreja local tenha atribuído ao Santo o título de Co-padroeiro do lugar, como disse uma informante “ele é o padroeiro escolhido pelo povo, sem desmerecer é claro a nossa Padroeira”.

Título advindo de sua importância histórica, envolvimento popular e contribuição atual para movimentar o contexto social, cultural, econômico e principalmente religioso de Maiauatá. Sua festa contribuiu para o turismo e expansão de atividades econômicas da Vila.

Entendemos que a festa é, também, representativa de uma forma de fuga da realidade por alguns dias, em especial os dias de festa popular, e entre oração e diversão uma vida se forja e teatraliza-se. Pois, o contexto atual de Maiauatá, com sua expansão geográfica e populacional, reflete os problemas sociais, econômicos e políticos das grandes metrópoles brasileiras, com destaque para o crescimento da violência em seus múltiplos sentidos: comercialização e consumo de entorpecentes, assaltos, assassinatos, desemprego, entre outros que assolam o lugar diariamente.

Nos dias de festejos do Santo, pelo grande fluxo populacional advindo da presença de visitantes, o poder público demanda barreiras de policiamento constantes na entrada do local e no interior da Vila, nestes dias a violência tem uma diminuição, porém acidentes com embarcações, afogamentos ainda são constantes, devido estado de embriaguez e o perigo que o rio se torna para pessoas neste estado. Após a festa o cotidiano se normaliza, o policiamento diminui, os problemas retornam e a população se fecha em dias comuns, é como se naquele tempo de festa, os problemas sejam esquecidos e a integridade da população garantida. Um informante discursa sobre a festa do ano de 2019.

[...] Rapá, este ano a festa foi muito porreta, muito bacana mesmo, tudo organizado, não se via uma confusão, todo mundo se divertiu pra caramba, tinha polícia pra todo canto. Na festa do sujo, na festa de aparelhagem, a balsa foi muito firme. Cara foi a melhor de todas, muito divertida, gente, gente, gente de tudo lugar. Eu só não me divertir mais, porque tinha que trabalhar, aproveitar a festa para ganhar meu dinheirinho, porque é só uma vez por ano que dá esse movimento grande aqui na Vila, e sabe como é, né?! A gente tem que aproveitar [...]

Em nenhum momento da fala do interlocutor, são lembrados os problemas que assolam o lugar, as dificuldades cotidianas. A festa para ele é demonstrativa de diversão, momentos de alegria e de lucrar com o que ele chama de “movimento da festa” advindo do grande fluxo de pessoas que transitam pelos diferentes espaços do vilarejo. Destaca a organização do lugar, nos tempos de festa, em uma tranquilidade controlada pelo policiamento oferecido pelo poder público que torna a festa segura para todos se divertirem. Porém a pesquisa demonstra que é uma tranquilidade aparente e temporária, acabaram-se as festas, esse policiamento diminui e as tensões sociais das relações cotidianas vem à tona, tornando o dia a dia da vila mediado por constantes problemas promovedores, também de desordem.

A festa oficial é hoje, exclusivamente conduzida por ritos oficiais onde a equipe de coordenação, composta em sua maioria de devotos voluntários, atuam como mediadores da

festa. Organizam as programações religiosas e programações sociais que envolvem dinâmicas inventadas para estimular a arrecadação de recursos financeiros. Acontecem no contexto da barraca de Nazaré e envolvem bingos, vendas de lanches, jantares, leilões, entre outros. Ritos oficiais que vão atuando como momento de preparação e purificação até a quebra desses rituais com a vivência do ciclo de festas complementares que iniciam no dia 21 de janeiro e vai até o dia 23 que quebram a normalidade da vida religiosa, como já descrito.

Os contextos festivos não oficiais como bares e casas de festas realizam programações particulares, aproveitando o período festivo para obter lucro. Essas festas atuam como práticas proibidas pela igreja, pois nesses ambientes, além de danças e diversões, bebidas e outros tipos de práticas são permitidas e usadas livremente pela população que frequentam os espaços, considerados impuros, porém frequentado por grande número de pessoas de todas as faixas etárias.

Com esse fluxo de festas populares, promovidas pela própria população e por empresários e o grande envolvimento popular, observamos que a oficialidade dos festejos, vem de certa forma, perdendo espaço e diminuindo a participação popular. Segundo um informante, antigo morador do local, que viveu intensamente o tempo de festa de São Sebastião no passado e esteve presente no ano de 2018, é possível perceber que:

A comunidade, a igreja, tem que tomar alguma atitude, tem que ver o que fazer, porque a Festa do Sujo está ganhando mais repercussão do que a festa da Igreja, a gente vê pela participação também na barraca, na igreja pouca gente, mas na festa do sujo, a Vila enche. Vários fatores também podem ser causadores dessa questão como: a violência na estrada, uso de drogas. Mas porque mesmo com isso na festa do sujo dá mais gente? A comunidade tem que fazer alguma coisa porque senão toda essa tradição de São Sebastião vai se acabar, a festa do sujo parece que está engolindo a festa de São Sebastião, ela está sendo mais atrativa já [...] um outro fator que pode ter prejudicado a festa, também, pode ter sido a retirada de bebidas alcoólicas das festas, porque com a bebida o povo se reunia na barraca e participava mais da festa do Santo, assim não, eles não participam porque vão beber nos bares perto da praça.

O interlocutor demonstra a preocupação com a festa oficial em homenagem ao Santo, principalmente no que se refere a participação e envolvimento popular. Faz uma analogia entre o passado e o presente, lembrando que as formas de organização passadas eram mais atrativas e hoje apesar da diminuição da distância entre as pessoas, a festa oficial apresenta-se mergulhada em um possível declínio que pode levar ao seu desaparecimento. Este é o “medo” do interlocutor! Entretanto, em sua fala não há a percepção do aspecto complementar entre a

festa oficial e popular e sim de uma barreira entre a festa de São Sebastião e a festa do dia do Sujo.

Outro informante, um dos coordenadores da Festa na Balsa, demonstra a mesma preocupação do informante anterior:

[...] Quantos anos, tem a festa de São Sebastião? Nós temos que nos juntar com a comunidade para alavancar a festa da Igreja, rapá, tá muito devagar. Pouca gente participando. Temos que formar um grupo de filhos de Maiauatá para ajudar, e quando chegar o centenário da festa a gente conseguir entregar pro povo de Maiauatá a Igreja de São Sebastião. Bora fazer essa articulação? Temos que ajudar de alguma forma. Eles já têm o terreno, mas não é um bom terreno, égua se a gente conseguir isso dá para fazer uma grande festa no centenário [...]

Este informante também sinaliza a diminuição da visibilidade dos festejos oficiais do Santo diante da grande visibilidade dos festejos populares. Coloca a necessidade de ajuda e união com a comunidade para revigorar a festa e para a construção da Igreja, como símbolo de reconhecimento religioso do Santo, quando o centenário de sua festa chegar e também de ampliação da festa popular, quando ele diz: dá para fazer uma grande festa, referindo-se ao centenário. A esse respeito, outra informante discorre que: “eles é que estão acabando com a festa”. Fazendo inferência a grande organização de *empresários da diversão* que aproveitam a ocasião da festa de São Sebastião para realizar festas particulares usando a devoção ao Santo. Talvez a preocupação do informante, coordenador da Festa na Balsa, seja um modo de reconhecer sua provável “culpa” pelo enfraquecimento dos festejos religiosos.

Vale ressaltar que a festa, como já vimos anteriormente, é fruto de uma metamorfose, dada de acordo com o contexto histórico que se vive e com um tipo específico de devotos. Se antes a festa era realizada dentro da dinâmica do catolicismo popular envolvendo orações e bailes dançantes, com utilização de bebidas alcoólicas, hoje passou por um processo de apropriação pela Igreja e constantes transformações que buscou, principalmente, higienizá-la retirando os aspectos considerados impuros na dinâmica da oficialidade da Igreja.

Hoje, um dos padrões estabelecidos pelo catolicismo oficial que gere o contexto da festa é representado pela proibição da venda de bebidas alcoólicas, expressa pelo decreto 100 da CNBB. Ele propõe rupturas nos modos comumente em que as festas religiosas eram organizadas. Decreto objetiva purificar as festas religiosas, embasadas em objetivos e metas definidas pela Igreja, tais como: a luta contra a violência, o alcoolismo, a desestruturação familiar, entre outros, considerados impuros pela Igreja. Além disso, em Maiauatá, o Padre

atual, no ano de 2018, criou um guia prático chamado *Festas de Padroeiro*, mostrando como organizar as festas religiosas de maneira técnica e os elementos fundamentais de sua composição, é mais uma forma específica da Igreja local de padronizar aspectos organizativos, inclusive ritos e cerimônias oficiais, deixando poucas margens para invenções.

Os processos de padronização, por não obterem certa aceitação popular pode ter contribuído para a diminuição do fluxo de pessoas nos festejos oficiais da Igreja que buscava na festa momentos de fuga da realidade, também pelo uso de bebidas alcoólicas, como já sinalizou um informante. Essa padronização, porém, não diminui a fé e a crença no Santo pelos católicos de Maiauatá. O que pode ter acontecido, foi a criação de novas possibilidades de festejar o Santo expressa pela população de modo mais livre, onde quase tudo é permitido, onde a criação religiosa e festiva é possível.

A população local, ao inventar novas formas de festejar o Santo, como a Festa do Sujo, demonstra sua capacidade criativa em reunir pessoas devotas ou não em momentos de rezas e diversão, que mesmo consideradas impuras pela Igreja, representam aspectos importantes da religiosidade dos maiauatense, é uma forma de festejar inventada pelo popular frente à festa oficial, o que representa a quebra de identidade legitimadora e a construção de identidade de resistência religiosa. Ambas, em Maiauatá, conseguem caminhar lado a lado, os processos de reinvenção demonstraram, que apesar da expansão das festas populares, a festa oficial em homenagem ao Santo ainda é importante para a população local. A existência de uma pressupõe a existência de outra. Os diferentes modos de atualizações dos ritos é que dão novos sentidos aos festejos.

A festa em homenagem a São Sebastião em seus diferentes modos de devoção movimenta o campo religioso local, é uma ameaça para outras manifestações religiosas e constitui-se importante fato religioso que identifica aquela população. Ela contribuiu também para mudanças estruturais no contexto geográfico de Maiauatá. Hoje, a Vila é equivalente as grandes metrópoles, também, nas vivências cotidianas, que nada tem de bucólicas, como disse uma das informantes. É um lugar em que o movimento de pessoas, acesso a tecnologias e a modernidade apresentam-se evidentes. Os modos de vidas modificam-se acompanhando novos modos de expressão de fé, religiosidade, devoção e sociabilidade. Há quem a chame de cidade de Maiauatá, eu a chamo de Cidade Ribeirinha, pois construída sobre “estacas” de madeira e sapatas de concreto às margens do rio. É o lugar entre o rio, as pontes e a estrada, onde o novo e o velho, o rural, o urbano e o ribeirinho se encontram e diferentes relações sociais são estabelecidas, inclusive pela via do religioso.

## 2.4 De vila à cidade ribeirinha

Neste momento do estudo discorro em torno da concepção da Vila de Maiauatá enquanto uma Cidade Ribeirinha, por apresentar especificidades espacial local que ligadas ao processo de modernização deram outra dinâmica ao lugar. Nesse contexto, a Festa de São Sebastião é considerada importante ponto impulsionador desse processo por estabelecer relação entre a religião e o crescimento geográfico do lugar que a coloca em uma categoria de cidade simbólica, construída nas relações e vivências sociais de seus moradores.

As Vilas surgem em contexto brasileiro como fruto da ocupação territorial e apresentavam diversos objetivos, inclusive religiosos. Compunha-se de pequenos agrupamentos de pessoas onde a religião era importante fato popular que mais tarde tornou-se oficial pela presença de pequenas capelas e depois Igrejas com forte padronização religiosa na maioria católica.

À luz da teoria de Haesbaert (2004, p. 95-96) o território maiauataense pode ter sido “constituído ao longo de um *continuum* que vai da dominação político econômica mais “concreta” e “funcional” à apropriação mais subjetiva e/ou “cultural simbólica”, ou por apenas uma dessas esferas”. Nosso estudo mostra que essa ocupação se deu nos dois sentidos. Nesse aspecto, Saint-Clair (2010) aponta que “no início do século XVII com fortes e missões religiosas, que posteriormente se tornaram vilas, marcam o padrão de ocupação do europeu cristão, tentando impor o seu domínio sobre o espaço e sobre o pensar e agir dos povos que aqui habitavam”.

A Vila de Maiauatá, como vimos, foi ocupada seguindo esses objetivos, que foram promotores de sua expansão geográfica e que representou a expansão religiosa. Sua geografia é característica dos espaços de ocupação da Amazônia e o rio assume importância fundamental, pois as primeiras residências foram construídas de frente para ele, mostrando sua significância e contribuição para os processos de mediações culturais. Mais tarde, outras construções deram as costas para o rio, mas não diminuiu sua importância, como aponta Marcos Lima (2008) ao observar o contexto amazônico de Manaus.

Mesmo com as inúmeras mudanças, seu povo ainda vive uma relação direta com o rio, pois o mesmo continua tendo muita importância para inúmeros fins, entre eles as manifestações religiosas que ainda acontecem nos rios, como os Círios. Nesse contexto de mudanças, a devoção aos Santos Católicos, também passaram por transformações que, já foram identificadas e analisadas neste estudo.

Assim, se concretiza a importância do rio para aquele local, pois de acordo com Saint-Clair (2010) o contexto amazônico é “dentrítico” onde para o autor “os rios representam a possibilidade de ir e vir dando conexão entre essas cidades e o mundo”, porém enfatiza que essa realidade depende do ponto geográfico em que se encontra na Amazônia, pois não é uma realidade geral. Nesse sentido, apesar da Vila apresentar características urbanas e citadinas, seu espaço geográfico e organização política a impede de ascender a título de cidade, mesmo os moradores manifestarem visivelmente um modo de vida urbano atrelado ao rural, ribeirinho... como um híbrido cultural no sentido de resimbolização com aponta Zilá Bernd<sup>18</sup>

A geografia Maiauataense foi agregando diversos símbolos arquitetônicos como: estradas, pontes, postes, Igrejas católicas e protestantes, praça, barraca da Santa, salões de festa, entre outros, que significaram importantes pontos de expansão territorial e cultural. Destacamos as pontes, uma especificidade do lugar, como promovedoras de trânsito, mediações culturais e ponto de encontro de pessoas de diferentes áreas e também de religiões. Por entre elas ocorre também o trânsito religioso.

Hoje, a Vila tem sua economia voltada para diversas áreas, onde a extração e venda do fruto do açaizeiro (açaí) advindo de áreas ribeirinhas adjacentes assume destaque. O lugar funciona como *ponto de passagem do açaí*, que também são comprados por atravessadores em Maiauatá que revendem para os caminhoneiros, ou estes já negociam direto para os produtores que em seguida são levados para as fábricas ou cooperativas que trabalham com o refino do produto para a comercialização. Os pescados são vendidos na feira do lugar, há um mercado de peixe nas margens do rio que serve como depósito, pois os vendedores de peixe não se habituaram a ele, continuam a vender na “beira” da ponte, onde os mesmos são depositados em recipientes de isopor, postos em gelos, os consumidores visualizam, tocam o peixe para poder comprar. Há também inúmeras lojas com destaque para roupas, fruteiras, farmácias, pequenos supermercados, lojas de móveis, sorveterias, marcenarias e oficinas, onde as relações comerciais ainda são feitas para além do pagamento à vista ou parcelado no cartão de crédito, o “fiado” para pagar no final do mês ou de várias parcelas é muito evidente, a confiança entre o vendedor e comprador ainda é percebida, o nome do devedor é anotado em caderno como comprovante da compra. Maiauatá apresenta especificidades locais, inclusive religiosas que englobam sua geografia, comércio, relações sociais e culturais representativas da identidade de lugar, que diz quem são e como vivem seus moradores.

---

<sup>18</sup> Dicionário de termos literários. Carlos Ceia. Org. (Universidade de Lisboa)

A Vila, segundo Rosário Pantoja, em uma entrevista na rádio Nazaré no ano de 2018, é para ele “A princesinha do Baixo Tocantins”, pois de beleza natural exuberante, um pôr do sol que só quem já viu das pontes, às margens do rio consegue descrevê-lo como um milagre da natureza que encanta e conquista o espectador. Lá, tanto o novo quanto o velho se encontram, compondo uma harmonia de artefatos arquitetônicos: casas de palafitas com belíssimas casas de alvenaria, Igrejas de palafitas com Igrejas de alvenarias, “barraca da Santa nova e barraca velha”, pontes de madeiras e pontes de concretos, carros de madeiras com bicicletas, motos, moto táxis, kombys e outros automóveis mais modernos.

O passado e o presente, o rústico e o moderno encontram-se e dão a Maiauatá uma característica diferenciadora de outros aglomerados urbanos que se concentram às margens dos rios amazônicos. Hoje, a Vila de Maiauatá encontra-se imersa em características urbanas e citadinas, ribeirinha e rural em um encontro, que nos levou a chamá-la de “Cidade Ribeirinha”, construída sobre estacas, em terreno de várzea na Amazônia Tocantina. Tanto no passado quanto no presente, um ponto se destaca como principal meio de mediação cultural: a vida religiosa em torno da Festa de São Sebastião, que acompanhou o crescimento do lugar transformando-a e sendo transformada por Ela.

No cotidiano, a Vila segue a normalidade de movimento de um vai e vem de pessoas, necessário à subsistência, andam sobre as pontes, a maioria de pé, outros em suas motocicletas e bicicletas, vão em diferentes direções para cumprir compromissos trabalhistas, escolares, religiosos, consultas médicas, entre outros, ou apenas para passear, dar uma volta, como costumam dizer. O movimento do comércio, das lojas, feiras e mercados são mais evidentes no período matutino, seguindo uma normalidade. As relações comerciais acontecem, entre os moradores locais e destes com os moradores das ilhas vizinha. Estes veem realizar suas transações comerciais com vendas de peixes, camarão, frutas. No período da tarde, como dizem os moradores “tudo é mole”, ou seja, as vendas são “fracas”, por acontecerem num fluxo menor.

O movimento cotidiano é representativo do tempo de preparação para as festas religiosas. Nesse tempo de espera, os devotos se organizam para que quando o tempo de festa chegar, não tenham compromissos que possam coincidir com os festejos, que tenham roupas e calçados novos para usar, dinheiro para gastar, disposição para participar das diferentes cerimônias. É como se naquele tempo de festa, suas vidas parassem e só retornassem ao normal depois dos tempos de festas. Como registrou uma informante no ano de 2018:

[...] um dia a minha subrinha me convidou para ir para o Rio de Janeiro, disse que já tinha comprado até a minha passagem, eu disse a ela: devolve. Porque a viagem caiu certinho no tempo da festa de São Sebastião. Eu disse, não, não vó. Depois da festa, se tu quiser, eu vu, mas durante a festa, nem pensar. (Fonte: Diário de Campo)

A informante sinaliza o tempo de espera e de organização para a vivência das festas religiosas, inclusive a de São Sebastião bem como, informa o peso simbólico que ele ocupa em seu imaginário social. Neste período, o cotidiano se modifica e transforma a Vila de Maiauatá em um território festivo, em uma cidade imaginada, inventada a partir das relações sociais ali estabelecidas. Território em que a comunhão religiosa é expressa por diferentes representações nas maneiras de festejar o Santo, transformando a Vila no lugar e território de encontro e de mediações entre as culturas, inclusive religiosas.

O campo religioso configurado na Vila de Maiauatá, já mostrado no primeiro capítulo, caminha lado a lado como o desenvolvimento de uma concepção de lugar e sentido de pertencimento que pode ser ligada, também, a noções de cidade. Esta, enquanto produto das experiências e necessidades humana, em contexto amazônico, apresenta significado para além do processo de urbanização e industrialização. Ela é fruto de um processo de ocupação com base na dominação política, econômica que se utilizou dos pressupostos religiosos, principalmente da ideologia do catolicismo romano para esse fim. Nesse contexto, defendemos que, a religião em suas diversas matrizes é uma forte componente no processo de transição de Vilas a cidades, seja elas simbólicas ou não, por representar importante fato sócio cultural que constrói a identidade dos sujeitos em lugares específicos como: a cidade ribeirinha, Vila de Maiauatá.

As cidades emergem como instâncias sociais imbricadas em diferentes representações da realidade, como meio de pensar a cultura e os sentidos que as pessoas dão a ela. Uma das formas significativas de representação é expressa através da religião, pois ela atravessa a vida cotidiana, deixando marcas, constrói símbolos e práticas sociais na vida humana. Ela atravessa a história, mantém seu significado na contemporaneidade, como produtora de valores construtores de identidades.

A Vila de Maiauatá pode ser apontada como produto do entrelaçar entre o desenvolvimento de uma concepção de cidade em sua relação com a religião, pois, pensar a religião é pensar a própria condição de vida de seus moradores. Vimos que ao redor da vida religiosa em Maiauatá desenvolveu-se o sentido de pertencimento e identidade de lugar que coadunam para a concepção de cidade como produto das experiências internas e influências

externas advindas do processo de globalização. Essa percepção sinaliza que, a cidade ao se configurar, um novo modo de olhar a religião é expresso. Como ocorrido em contexto amazônico, quando a cidade de Belém do Pará, emerge como uma instância social, fundada em 12 de janeiro de 1616. Com a função de proteção do território teve nas premissas religiosas do catolicismo sua principal aliada. Atuavam como fortificações de cunho militar e tinham na construção de Igrejas, do catolicismo tornado oficial, importante aliada para a efetivação do projeto de controle e dominação de povos e cultura nativa. Destacando, em contexto amazônico, a relação cidade e religião como relação de saber e poder que resultaram em diferentes concepções de cidades e de religião, com especificidades em relação ao restante do país.

Para Negrão (1984, p.10) a religião é legitimada por seu “sistema de crenças e práticas construída pela ortodoxia da Igreja e a religiosidade enquanto um conjunto de práticas e crenças manifestas pelo povo”. Enquanto práticas ortodoxas a religião católica, dentro de uma perspectiva sociológica, construiu meios de legitimação, dentre eles a elevação de cidades que atuaram como modo de expansão, efetivação e centralidade dos valores religiosos, que podemos apontar, que em contexto amazônico culminou em uma religiosidade popular com características híbridas. Para Dias (2012) a cidade foi vista por alguns estudiosos como um empreendimento ao desenvolvimento dos povos e com um papel fundamental nas transformações sociais.

A religião exerceu e exerce um papel fundamental em todas as formas de organização social, da tradicional a moderna e contemporânea. Mostra que o modelo de sociedade reflete o papel e intencionalidade da religião, como observado na sociedade Feudal, onde sua organização em estamentos pressupunha a nobreza e ao homem camponês uma religiosidade vista por seu valor mágico e pragmático, a perspectiva de racionalização desse modelo religioso mostrava-se distante. Nesse contexto, a nobreza expressava uma religiosidade profética onde a fé era atrelada a atos heroicos, o que justificava as chamadas guerras santas. O surgimento da cidade medieval, segundo Dias (2012) foi o momento em que se assistiu um desenvolvimento religioso pautado em premissas éticas. As cidades da época passaram a ser o centro das devoções religiosas em uma concepção de oposição ao campo, dada à expansão do cristianismo nos centros urbanos, o que possibilitou o desenvolvimento de uma religiosidade nos moldes congregacional, devido o vínculo das tribos serem cada vez menor.

O processo de aparecimento da burguesia e das primeiras cidades emancipadas do poder Feudal, especificamente ocorrida na Itália, culminou no surgimento das cidades

portuárias europeias. Estas, tornaram-se centros comerciais que passaram a influenciar o desenvolvimento de uma religiosidade independente do modelo Feudal, pois caracterizada por relações comunitárias livremente criadas. Para Dias (2012, p. 26) esse modelo de cidade foi embasado em “compromissos morais e de coerção social. Nessa sociedade, o tempo era lento, sem grandes mudanças, e a religião constituía-se o centro do pensamento”. É nesse contexto que a religião institui a Igreja enquanto Instituição Ideológica com objetivos e metas definidos em relações de saber e poder. Essa instituição passa a definir uma concepção de verdade vinculada em premissas de Sagrado e Profano, bem como, em concepções de pecado como um fator envolto no medo em burlar as concepções sacralizadas instituídas.

A Igreja apresenta um modo específico de organização, que serviram como base de controle da religiosidade expressa pelo povo. Como expressão desse controle é a centralidade do poder religioso na pessoa de Papa, Bispos, Padres, entre outros, que passaram a atuar como reguladores da vida em sociedade dos homens religiosos. Esse fator representou o estopim para a reforma protestante, na Inglaterra, que se configurou como um modo de resistência ao controle institucional papal e assim contribuiu para a pulverização desse controle. Inaugurou um intensificar de novas formas de instituições religiosas de poder e controle social e ideológico, inclusive de posições anti-religiosas, anti-clerical e até mesmo de ateísmo e agnotismo.

Neste contexto, também ocorrem as transformações das propriedades rurais e das terras comunais desocupadas em propriedade privada, geradora de expulsão dos camponeses, do crescimento da pobreza rural e conseqüentemente da pobreza urbana, devido a promoção do inchaço populacional das cidades. A religião tornada oficial, por já fazer parte de um sistema de opressão não dava respostas satisfatórias para o povo, inclusive devido as grandes taxas de dízimos religiosos cobrados da população. Outras revoluções como, a francesa, eclodem e, junto com os pressupostos iluministas, passaram a tecer novas críticas a igreja oficializada, o que culminou em um abalar dos pressupostos de fé daquele momento, onde a religião sofre a acusação de esconder a realidade ao se tornar instrumento de domínio e opressão de povos.

Nesse contexto, as cidades reassumem o papel de espaço, onde as diferentes formas de expressão da vida se encontram, é onde as coisas acontecem, entre elas as relações de saber e poder imbricadas nas manifestações religiosas. Em Dias (2012, p.36) vemos que ao seguir as premissas Weberianas discorre que as religiões seriam como as mediadoras entre as classes sociais e as práticas econômicas. Aponta que o cristianismo começou sua carreira como doutrina de artesões itinerantes, sendo uma religião com característica especificamente urbana

e antes de tudo burguesa. Podemos discorrer que a religião se afirmou, configurou, abalou e reconfigurou-se expressando e adquirindo outros significados a partir da cidade, como usualmente a conhecemos.

As abordagens historiográficas em torno do fenômeno religioso e configuração do catolicismo em sua relação com a concepção de cidade vistas até aqui, expressam visões de mundo tratadas pelos diferentes autores aqui citados e tanto outros que desenvolvem estudos e pesquisas que obviamente não temos a pretensão de concluir aqui, apesar de deixarem lacunas que atuam como um instigar de estudos posteriores. Como os estudos da Nova História Cultural<sup>19</sup> onde novos elementos de análise passaram a ser incorporados nas análises entre religião e cidade como: cidade simbólica, representações e sentido religioso, símbolos religiosos como objetos portadores de poder e saber, entre outras análises que possibilitaram invenções e reinvenções no cenário teórico.

Portanto, em Vila de Maiauatá é possível perceber essas premissas onde observamos um desenrolar de um lugar povoado a partir da religião que hoje apresenta novas características advindas da modernidade, sem perder suas características peculiares: uma vila ribeirinha e rural agora com características urbanas e cosmopolitas. Esses diferentes contextos, são entrelaçados por uma vida religiosa que tem na festa de São Sebastião um ponto de interseção dentro ao campo religioso lá instaurado.

A proposta de análise em torno da perspectiva de cidade, para além da concepção de “Cidade de Pedra” também abordada nos estudos de Pesavento (1999) onde a cidade é representada apenas pelos seus aspectos estruturais reais, arquitetônicos e estáticos. Aponto as formas de representações sociais específicas de cidade construídas a partir do imaginário popular dos moradores de Vila Maiauatá Igarapé Mirí/PA, onde o discurso a coloca em uma categoria de cidade imaginada e inventada a partir de seu cotidiano social por meio de alguns de seus símbolos e textos presentes no lugar e frutos de apropriações discursivas como: placa pública, placas de indicação de bairro/rua, compreensão dos espaços públicos e privados e assim buscar identificar o significado desses símbolos para a construção da concepção de Cidade Ribeirinha.

As imagens produzem espaços no pensamento, que produzem discurso e textos no plano simbólico para além do que é dito, no contexto da modernidade urbana. Nesse sentido, a cidade expressa o domínio do homem sobre a natureza, conflitos, desdobramentos em uma

---

<sup>19</sup> Surge em um contexto de análise da sociedade a partir de estudos com análise nos aspectos culturais, inclusive seus aspectos de representação e simbolismos.

conotação do social. Situo esta análise dentro das abordagens antropológicas que vê a realidade social como linguagem e texto para assim, decifrá-la. Aponto essa análise como um desvendar, por dentro da concepção de cidade existente no ambiente pesquisado, que vai além do que usualmente se concebe a cidade. Observei que as construções discursivas são apropriadas por alguns grupos como modo de dominação, marcando a tensão, aceitação e negação, dentro do campo simbólico de representação da cidade enquanto categoria construída simbolicamente.

A sociedade contemporânea é caracterizada por Gilberto Velho (2013) como uma sociedade complexa, em que tudo acontece ao mesmo tempo de modo entrelaçado, e sua caracterização se dá a partir do seu nível de desenvolvimento material, industrial e de novas tecnologias que, surgiram como modo de marcar o nível do desenvolvimento da humanidade. Entretanto, essas novas formas de sociabilidade impressas na contemporaneidade nos remetem a estudar essas sociedades nas perspectivas das micro-realidades e expressões do social. Assim, como as pessoas representam sua existência no contexto da sociedade complexa? Qual o significado dessa existência?

A vida social humana só é possível através de um vasto simbolismo já firmou Durkheim. Ela é permeada de representações como produto cultural, de modo a dar significado a sua existência. As diversas categorias que compõem a vida social são significadas pelas representações atribuídas a esses símbolos, como as diferentes formas de se conceber “cidade” que apresento neste estudo. Assim, aponto a ligação deste estudo em relação à concepção de cidade como fruto do imaginário e das representações sociais e, portanto, como bem descreve Oliven (1984, p. 14), não se deve falar sobre a cidade, mas sobre diferentes tipos de cidades que variam no tempo e no espaço.

Na análise antropológica, a vida social se ordena através de costumes, onde se fundamenta a cultura. Esses costumes imprimem significados atribuídos culturalmente, ordenadores das condutas sociais por meio de um sistema de representações individuais e padrões coletivos. Partindo dessa perspectiva, destaca-se a linguagem e o discurso como elementos constitutivos da cultura imbricados ao processo de representação e significação da vida social. Levo em consideração esses dois elementos como construtores de condicionalidades e organizadores da ação humana sobre o mundo, compartilhando os estudos de Eunice Durham (1984). Nesse sentido, abordo o significado da linguagem enquanto constitutiva de representação da concepção de cidade, esta como categoria discursiva construída a partir do imaginário social como forma de produzir a realidade.

A capacidade de simbolização humana instigou os estudos de Durkheim em buscar a origem do simbolismo, enquanto que Lévi-Strauss quis entender o sentido do simbólico na vida social, ou seja, o seu significado. Pesavento (1999, p. 8) escrevendo a partir do ponto de vista da história cultural reforça esta perspectiva. Veja a este respeito:

Assumir uma postura que implica admitir que a representação do mundo é, ela também, parte constituinte da realidade, podendo assumir uma força maior para a existência que o real concreto. A representação guia o mundo, através do efeito mágico da palavra e da imagem, que dão significado à realidade e pautam valores e condutas. Estaríamos, pois, imersos num “mundo que se parece”, mais real, por vezes, que a própria realidade e que se constitui numa abordagem extremamente atual, particularmente se dirigida ao objeto “cidade” [...]

Nessa perspectiva, a cidade, enquanto sua materialidade, constitui-se o lugar por excelência onde as coisas acontecem e tratá-la através de suas representações é buscar desvendar os significados atribuídos pelo imaginário social. Mas, como tratar a Vila Maiauatá enquanto cidade se sua materialidade não é característica da cidade? É justamente o que propomos neste tópico, descrever a Vila enquanto cidade construída pelo imaginário popular por meio dos discursos e de seu substrato de realidade vivida.

Essa problematização coloca-se de modo mais relevante dentro de uma concepção das sociedades complexas contemporâneas, onde a cidade apesar de sua complexidade é atravessada por uma multiplicidade de olhares que se entrecruzam na abordagem do real, no sentido que Alan Mons (1992) chama de “transparência mediática” relacionada ao visível e outra no sentido metafórico em busca de seus significados, inclusive “inventando” um real que vai além de sua materialidade, construindo outro sentido. Nessa ótica, o sentido é produzido na e pela vida coletiva. Colaborando aqui a sociologia Durkheimiana que aponta a representação como produto da vida coletiva, com a vida mental do indivíduo, comparando as representações individuais e coletivas como substrato de independência relativa, que se interpenetram.

As representações assumem caráter de realidade à medida que são vivenciadas pelos sujeitos, Durkheim elenca que para que isso ocorra basta admitir a sua existência como fenômenos reais dotados de propriedades específicas e que se comportam de modo diferente entre si conforme tenham ou não propriedades comuns. Assim, elenca que a representação é concebida não pela noção de consciência, combinados com os grupos sociais que se inter cruzam entre sociedade e seres sociais. Mas a representação é associada à ideologia?

A ideologia diz respeito ao universo simbólico, enquanto categoria de análise de acordo com Eunice Durham (1984) apresenta uma afinidade com a concepção de mito, enquanto objetos simbólicos portadores de sentidos e, por apresentar uma eficácia no campo social expressos em regras que os homens tecem sobre sua própria conduta. Os mitos também assumem um caráter de mediador e normalizador das práticas sociais, mediadores de condutas da vida social. Nesse aspecto, as noções de linguagem e discursos assumem sentido que expressam significados da ação e a visão de mundo de determinado grupo e cultura.

Embora as práticas sociais façam sentido para os atores, embora esse sentido possa ser recuperado através da construção-explicação de sistemas simbólicos, embora os agentes sejam capazes de formular as regras que regem sua conduta, os sistemas, enquanto tais, não são verbalizados e não precisam estar presentes na consciência dos homens para operar. Com relação a esse problema, menos que uma teoria, os antropólogos tendem a operar com uma metáfora: a cultura é como a linguagem (Durham, 1984, p. 74).

Assim, a linguagem é parte da cultura que traduzida em discurso contribui para a construção de universos de significação. Para a antropologia, a linguagem torna-se texto e coloca-se como desafio de decifração na busca de significados. Essa dinâmica de relações na medida em que fazem parte da cultura são utilizados como sistemas simbólicos que ordenam a conduta coletiva, que são absorvidos e recriados na prática social concreta.

Nesse sentido, a cidade enquanto uma expressão da ação humana para a vida em sociedade foi analisada além de sua materialidade, no que se refere às características físicas, e sim envolta em um sistema de representações que atravessam a vida individual e coletiva em busca de significar e resignificar a sua existência, como o discurso representado nas ações de seres sociais de uma Vila situada no contexto amazônico com características peculiares construindo uma crença coletiva que expressa uma cadeia de significados do imaginário de seus moradores.

As transformações reais e simbólicas foram frutos de contatos com outras culturas advindas do processo de globalização que Milton Santos chama de técnico-científico-informacional, o qual, para o autor, constroem sistemas de representações, onde a cultura global é absorvida pela cultura local de modo a interpelar os sujeitos sociais, e questioná-lo a se posicionar diante do mundo, modificando o seu contexto a partir da agregação de outros costumes. Podem ser observadas no local, com maior intensidade, na expressão da constante inserção de inúmeras fábricas de produção de palmitos em potes que, clandestinas ou regularizadas, localizadas às margens dos rios, geram empregos informais, movimentam a

economia, exploram mão de obra, poluem o meio ambiente e geram relações de poder e dominação nem sempre observada pela população local.

Os novos valores, advindos também pelo modo de vida das cidades, que de acordo com Agier (2015, p. 484) “é feita essencialmente de movimento”, se intensificaram a partir da abertura da estrada PA 407, a qual é interligada por diversas pontes, ainda de madeira, que dá acesso à sede do município e demais cidades.

As inúmeras influências que afetaram os moradores da Vila Maiauatá provocaram mudanças e suas identidades transformadas, agregando outras possibilidades de manifestação indenitária como aponta Agier (2001) e Patrick Charaudeau quando aborda que “a identidade é uma questão de construção permanente sobre uma base da história”. Nesse contexto, constato que a Vila apresenta uma justaposição de realidades influenciadas por diversos contextos, citadino e ribeirinho que se entrelaçam no interior da Vila, o que coloca a população local enquanto impulsionadora de uma territorialidade e um sentido de pertencimento que, se põem em constantes construções e desconstruções, afirmações, negações, negociações, criando particularidades. A luz das teorias estudadas, o “fazer cidade” vai além de um reconhecimento político territorial, estão nas relações de construções sociais e espaciais que os atores sociais estabelecem entre si, articuladas às interpelações recebidas pelo processo de globalização.

No que diz respeito à estrutura, suas ruas são pontes, antes de madeira, agora de concreto, por onde transitam pessoas, hoje com suas motos e bicicletas, carros em seu interior somente de madeira usado pelos homens conhecidos como “carregadores de mercadorias” que descarregam caminhões e barcos e levam pelas pontes as encomendas aos comerciantes. Apesar da estrada que ainda é em grande parte de barro, com poucas condições de tráfego, e as linhas de ônibus e peruas particulares, sua via de acesso principal ainda é o rio e furos por meio de “barcos, canoas, rabetas e rabudos<sup>20</sup>”, particulares ou de linha.

Neste lugar, há um significativo aglomerado populacional, no qual, o rural e o urbano se entrelaçam, caracterizando a Vila Maiauatá, como um espaço singular no contexto amazônico, como um contexto híbrido, entre o que estava e o que chegou, entre o rio e a ponte, entre o rio e a estrada, entre a palafita e casa de alvenaria, entre o sagrado e o profano, e entre outros pares que convivem, dialogam, disputam simbolicamente e constroem suas peculiaridades. A Vila se constitui enquanto o ponto de encontro do povo local com o povo das ilhas vizinhas e da cidade, não só para as Festas Religiosas, mas também para a busca de diversos serviços comerciais, atendimento de saúde, escolas, entre outros, que se localizam

---

<sup>20</sup> Meios de transportes mais utilizados pelos ribeirinhos.

principalmente às margens do rio, tornando-se também um espaço de construção de identidades.

A construção identitária perpassa por modos de vida imaginários com expressão real, utilizados como *estratégias discursivas* pelos governantes, como aponta Charaudeau (2013) como meio de dar vida à imaginação. Os moradores locais vivem em seu cotidiano, a cidade enquanto construção simbólica e cultural, e para abordar essa Cidade Ribeirinha construída pelo imaginário social, destaco a linguagem textual, exposta em placa pública na entrada da vila via rodovia, assinado por um vereador local que expressa diferentes intencionalidades. Veja a fotografia abaixo:



**Fotografia 7:** Placa pública **Fonte:** diário de campo.

Esta fotografia demonstra a construção simbólica e discursiva da Cidade de Maiauatá e o que a diferencia de outras cidades do Estado do Pará, ela é a mais hospitaleira. Tal característica é absorvida positivamente por seus moradores e por visitantes que dão sentido a esse discurso. Aqui também, podemos perceber a intenção da construção de uma visão positiva do lugar que esconde a realidade de cidade existente por traz do discurso. Assim, o princípio da cidade como um discurso é algo que foi inventado, e que se atualiza no imaginário popular dos moradores da Vila, bem como, com a concepção do mito da hospitalidade.

O discurso da Vila enquanto cidade se atualiza a cada geração, pois é um discurso narrado, vivido no costume de seus moradores e não na disposição geográfica, o que demonstra que a cidade é também construção humana simbólica. Ela compõe o imaginário dos moradores,

mas um imaginário com aspectos de vivência. Os moradores vivem a cidade no dia a dia, adequando-a a sua maneira, ressignificando-a a partir de suas necessidades. É em Maiauatá que as coisas acontecem e tornam-se referência para os moradores das ilhas vizinhas. Essa vivacidade é apropriada e difundida, também, pelo poder público municipal, quando sinaliza as pontes da Vila de Maiauatá e a distribui em bairros como mostra a fotografia abaixo.



**Fotografia 8:** Placa indicativa de bairro e rua (Fonte: diário de Campo)

Notamos que o discurso expresso no texto homenageia antigos moradores e na parte inferior faz inferência ao vereador que doou e mandou instalar a placa identificadora da rua. Isso é uma constante observada em Maiauatá. No entrecruzar das pontes foi possível perceber certa sinalização pintada no chão como: pare e siga em frente, dobrar para a direita ou esquerda, indicadas por setas, nas pontes também foram percebidas a presença de lombadas para diminuir a velocidade de motos, que já transitam pelo interior da Vila.

O discurso, também expresso em textos, utiliza como estratégia a difusão da ideia de cidade incorporada no imaginário da população. Para Pesavento (1999, p. 8-9), “o imaginário como sistemas de ideias e imagens de representação coletiva, teria a capacidade de criar o real [...]” que em Maiauatá se configura nas ações e vivências de seus moradores. É a partir dessa construção imaginária que o real se ressignifica, que a cidade se reconfigura, diante da dinâmica atual. Para a autora a cidade é objetivo de múltiplos discursos e olhares que não se

hierarquizam, mas se justapõem, compõem ou se contradizem sem, por isso, serem uns mais verdadeiros ou importantes que os outros. Assim, compreendo que em Vila de Maiauatá vive-se a cidade, o ribeirinho, o rural, o urbano. Vive-se em um *continuum* cultural e ritual, vive-se em um contexto híbrido de significados em constante transformação.

Nessa perspectiva, apontamos a Cidade Ribeirinha de Maiauatá, também como uma narrativa discursiva. A cidade imaginária ou inventada nas práticas cotidianas, que vão de encontro às concepções de cidade que promulgavam a sua existência a partir do desenvolvimento do comércio, autonomia administrativa e estágios de lealdade entre os indivíduos, como teorizou Max Weber.

A proposição de cidade proposta aqui se afasta de um “determinismo cultural elencado por uma história linear sobre a cidade e suas ideologias” como aponta os estudos de Oliven (1984, p. 38). É uma cidade alinear, onde os pressupostos para a sua concepção não estão no mercado e nem na urbanização. Estão no imaginário, construído a partir de contatos com elementos colocados pelo processo de mundialização de tecnologias e culturas, pelo consumo que hibridizam o lugar e vida cotidiana. É como aponta as abordagens de Agier (2015, p. 484) onde o fazer cidade se dá essencialmente de movimento, na composição entre o que estava e o que chegou, entre a tradição e as novas invenções advindas do processo de globalização que, Milton Santos chama de técnico-científico–informacional, aqueles que para o autor, constroem sistemas de representações, onde a cultura global é absorvida pela cultura local, de modo a interpelar os sujeitos sociais, e questioná-lo a se posicionar diante do mundo, modificando o seu contexto a partir da agregação de outros costumes.

A Cidade Ribeirinha de Maiauatá, na contemporaneidade, apresenta uma vivência cidadina simbólica e real a partir da inserção em seu contexto de inúmeras tecnologias e práticas discursivas que deram outra dinâmica ao lugar. Constituiu-se a partir do discurso, textos e imagens pelo e no imaginário social vivido que é ressignificado a cada geração de moradores e pelas influências externas a que são afetados.

O fato de sua hospitalidade é uma construção discursiva que dá nuances de identidade de lugar como um modo de se representar e posicionar diante de outras vilas e cidades do contexto regional e nacional. Diante de dados obtidos dos informantes, antigos moradores e/ou visitantes esporádicos.

[...] a Vila é conhecida como um lugar hospitaleiro, onde os visitantes são bem recebidos, não são hospedados em hotéis, há apenas um, e sim na casa de familiares, parentes, conhecidos ou amigos, quando chegam às residências, o espaço de recepção nem sempre é a sala de estar e sim a cozinha

onde todos ficam à vontade e lhes é servido o que tem de melhor em sua casa para o visitante degustar [...]

Essas visitas acontecem na maioria das vezes no período e feriados e das Festas Religiosas oficiais e populares que movimentam o cotidiano. Diante desses elementos, desenvolveu-se a tradição dos fatores que compõem a identidade do lugar: a cidade ribeirinha; a hospitalidade, ou seja, o modo de ser e principalmente a Festa de São Sebastião que, constituiu-se a partir da geografia do lugar e tornou-se objeto central desse estudo, de modo a compreender como esses fatores interligados são capazes de contribuir para a construção da identidade religiosa daquela população.

A partir do exposto apresento a seguir dados obtidos a partir de entrevistas realizadas com alguns informantes que desempenham diferentes funções sociais em Maiauatá ligadas a funções religiosas. Nesse sentido, as perguntas foram sendo realizadas, mediada, pelos seguintes questionamentos: a Vila apresenta características de cidade? Há elementos do cotidiano em que observam tal concepção? E assim percebi que as construções discursivas representadas no imaginário social popular em torno do que pensam sobre a Vila enquanto Cidade Ribeirinha, são em grande parte frutos da difusão e apropriações discursivas como estratégias de políticos partidários de modo a intensificar a ideia de construção de outro imaginário em torno da Vila: o de “paraíso”, como apontou um dos informantes.

Uma informante, professora de 41 anos, integrante da coordenação da comunidade católica de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, discorre que a Vila apresenta sim características de cidade e aspectos de urbanização, tanto no imaginário social, quando na vivência cotidiana, pois quando falamos que a Vila é a cidade mais hospitaleira do estado do Pará, estamos colocando-o no plano do simbólico em uma categoria de cidade, fruto da imaginação e invenção de seus moradores. Quando apontamos que a Vila tem características urbanas, a relacionamos em seus aspectos materiais como o contato com tecnologias de internet, Tvs a cabo, diferentes modos de consumo da população, inclusive a utilização de meios de transportes modernos, entre outras que a ligam a essa concepção de Cidade Ribeirinha. Para a informante:

[...] Aqui na Vila o rural e o urbano se misturam no cotidiano, na própria estrutura da vila. Vila as margens do rio, com pontes que o povo chama de ruas asfaltadas que na verdade são passarelas produzidas de concreto. Pontes e travessas que são divididas e emplacaram em bairros, travessa, avenidas e rua. Mesmo sendo esse distrito, uma Vila [...]

Diante disso, a informante nos dá pistas de que a Vila de Maiauatá, mesmo sendo um distrito demonstra em sua organização aspectos urbanos e estruturais de cidades, o que a torna específica, pois, suas pontes foram erguidas sobre “sapatas” espécie de sustentação em material de concreto que a população chama de rua, por onde ocorre o trânsito de pessoas para diferentes fins, inclusive religiosos.

Outra informante, empregada doméstica de 47 anos, também componente da Pastoral da Criança da Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré da Vila, demonstra que a cidade de Maiauatá é vivida no comportamento das pessoas, nos diferentes modos de ser e de representar o lugar em que vivem, inclusive diante de outros contextos de cidade, bem como em relação aos reflexos dos problemas que os grandes aglomerados urbanos enfrentam:

[...] os moradores se comportam como se tivesse na cidade, muitos quando vão para fora da vila falam que é cidade, eu sempre digo que não, é um município, pois precisa de saneamento básico um correio que funcione adequadamente, por exemplo, aqui só chega carga pequena, há apenas serviços de caixa que prestam atendimento de banco, não temos rede de esgoto, mais de 70% da população não tem fossa e a água não é tratada. Vem de um poço direto sem tratamento, ou seja, não tem COSAMPA estamos arriscados a pegar muitas doenças desconhecidas, pela poluição ambiental, doenças que matam em 72 horas como, por exemplo, a meningite, de vez em quando morre um de meningite [...]

Outro informante, historiador, nascido e criado em Maiauatá, residente há alguns anos na capital do Estado colabora com a pesquisa apontando a relação da Vila enquanto um espaço geográfico com a construção de identidade de lugar que sofre modificação com o tempo, bem como pela difusão discursiva da ideia de paraíso, fato este, que esconde as mazelas sociais.

[...] a Vila apresenta uma identidade atrelada à territorialidade que se modificou no decorrer do tempo vem apresentando problemas sociais advindo desse discurso que lá é um paraíso, mas que a gente sabe que há muita exploração, então questionar essa ideia que se construiu e ao mesmo tempo buscar meios de saná-los é importante [...] muitos exploram o território e não dão nenhum retorno [...] querendo ou não isso meche com a identidade do local [...]

O informante, trabalhador autônomo de 39 anos, colaborador da Comunidade de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, informa que: *“a Vila em nada se compara com uma cidade, é*

*uma diferença muito grande a começar pela tranquilidade*". Esse imaginário em torno do lugar, oculta os muitos problemas e mazelas sociais que o local apresenta, como problemas típicos das grandes metrópoles na contemporaneidade, já apontados por outra informante. O acesso a serviços se dão em grande parte de modo informal, onde a indústria, principalmente de produção de palmito, explora a mão de obra de homens e mulheres pela necessidade de sobrevivência como já cita o informante anterior.

A educação encontra-se atrelada a Secretaria de Educação do Município de Igarapé-Mirí, que reproduz os modelos vigentes com pouca ou nenhuma autonomia. Os índices de violência vêm aumentando a cada dia, hoje já há assassinatos, roubos, assaltos, entre outros problemas advindos do processo de violência em massa.

O lugar tem sido alvo de grandes problemas no que se refere à corrupção atrelada a administração pública que apesar de ter dois prefeitos oriundos de Maiauatá, pouco ou nada se conseguiu com relação às melhorias de vida para aquela população. A ideia de cidade em Maiauatá construída discursivamente foi apropriada pela administração pública no sentido de reforçar no imaginário dos moradores o lugar como um "paraíso", sinalizando suas pontes como ruas, divididas em bairros, atribuindo às mesmas, nomes de moradores ilustres, vereadores em meio a nomes de Santos. No sentido de difundir que ali se vive bem, se vive em paz se vive o urbano e a cidade no que ela tem de melhor, a mais hospitaleira do Estado do Pará.

Diante disso, situamos que os discursos mesmo sendo construtores de identidades podem ser apropriados por aqueles que pretendem utilizá-los como produtores de ideologia, no sentido de dominação e controle por meio da construção de um mito em torno da ideia de paraíso como característica da Vila de Maiauatá, como o informante já demonstrou. Para outros, ela ainda é um lugar da tranquilidade. Percebemos que, cada ser social, morador de Maiauatá constrói sua visão do lugar, de acordo com a sua representação subjetiva que articulada às representações coletivas dão significado ao que me propus a chamar de Cidade Ribeirinha, com suas tensões, aceitações, negações e contradições vistos em diversos contextos, inclusive religioso.

O estudo já aponta que a realidade social é permeada de representações e símbolos que dão significados a existência humana. Essas representações por fazerem uso da linguagem e discursos constroem a realidade social e ordenam a conduta humana. Enfatizamos que os discursos constroem o imaginário de cidade no lugar pesquisado e que se materializa no cotidiano nas ações dos atores sociais e nesse sentido, quando esse discurso é apropriado como

modo de dominação torna-se uma ideologia a favor de um grupo, o político ou o religioso, de modo a ocultar outras práticas e mazelas sociais vividas no cotidiano dos moradores, estes por sua vez, inventam aspectos de resistência política e religiosa que ressignifica tais discursos. Para Oliven (2007, p.15) “a cidade é o local em que convivem diversos grupos com experiências e vivências em partes comuns e em partes diferentes”. Tratar o discurso é também elucidar como ele é apropriado por determinados grupos, configurado, reconfigurado e ressignificado dando sentido a seus respectivos *modos vivendi*.

Diante do que expusemos neste capítulo, que os 94 anos de realização da Festa de São Sebastião em Maiauatá são representativos da história e memória da Vila enquanto território de encontro religioso e festivo. Ambas construtoras da identidade religiosa que se configura num entrelaçar religioso oficial e o popular, o que torna a vida religiosa em Maiauatá específica, pois atrelada a identidade de lugar, falar da festa de São Sebastião é falar de Maiauatá enquanto um lugar específico no contexto amazônico, que chamamos de Cidade Ribeirinha, pois construída pela vivência no cotidiano de seus moradores em um entrelaçar de múltiplos contextos que se reconfiguram a cada geração.

## CAPÍTULO III

### NEGOCIANDO A IDENTIDADE RELIGIOSA

Neste capítulo analiso os elementos de negociação da identidade religiosa a partir da Festa de São Sebastião que atuam em uma relação de dependência e oposição entre as práticas do catolicismo oficial e popular. Destaco o Santo e a festa de São Sebastião como sustentáculo da força da cultura religiosa católica em Maiauatá, pois seus rituais e cerimoniais festivos envolvem trocas simbólicas expressas em promessas e milagres que atuam como contratos estabelecidos entre os devotos e o Santo. Destaco a força da religiosidade popular como ponto de resistência religiosa que atrelados a concepções de lugar, mito, história e memória atuantes da tradição, sinalizam que, a identidade religiosa é representante de uma construção moldável inclusive a partir de pontos de resistência. Discuto esse processo de construção identitária a partir da festa do Santo, como instância da ordem das negociações e das mediações simbólicas entre uma religiosidade imposta e uma religiosidade inventada pelo popular que caracteriza e identifica quem são os maiauataenses.

#### **3.1 Os santos no catolicismo: o principal elemento de negociação de identidade**

Neste tópico, abordo os Santos e Santas no catolicismo elencando seu papel enquanto ícone de crença e de devoção que aliados a discursos e práticas colaboram significativamente para a construção identitária do ser católico em Maiauatá. Considerado com poderes sobrenaturais atuam como um meio de dar sentido à existência humana. É um ponto de apego temporário, onde os fiéis depositam esperanças. Mesmo em um contexto de modernidade e de afloradas formas de racionalização, a devoção aos santos no catolicismo ainda se coloca em grande escala levando em tempo de Festas Religiosas multidões as ruas, principalmente em contexto amazônico, como demonstração pública de crença. Estabelece com os devotos um sistema de trocas simbólicas em momentos de aflições da vida cotidiana em busca de soluções de problemas. Demandam uma hierarquia nas devoções e também são utilizados como elemento diferenciador da fé católica de outras denominações religiosas, constituindo-se um significativo símbolo para a construção da identidade religiosa.

Como vimos no capítulo I, o campo religioso brasileiro se configurou mediado por diversas crenças ligadas a questões étnicas, culturais e linguísticas aqui instauradas desde os primórdios da colonização, quando rezada a primeira missa do catolicismo em terras

brasileiras. Este fato significou a materialização de um projeto de construção de identidade católica nacional imposta, que trazia em seu bojo a devoção aos Santos e diversas formas de festejá-los e cultuá-los.

Falar de identidade religiosa no contexto atual, como prática instável constitui um desafio e uma aventura num campo do saber repleto de múltiplos sentidos. Para Manuel Castells (1999, p. 29) toda sociedade busca, “encontrar consolo e refúgio na religião. O medo da morte, a dor da vida, precisam de Deus e da fé n’Ele, sejam quais forem suas manifestações, para que as pessoas sigam vivendo. De fato, fora de nós Deus tornar-se-ia um desabrigado”. O autor mostra que nós é que damos sentido à existência divina, no acreditar e na crença em sua existência como modo de dar sentido à vida.

No Brasil as proposições de Castells ganham terreno fértil, pois passamos de uma imposição religiosa católica ao desvelar de um campo religioso híbrido, representativo da religiosidade brasileira, que se mostra imerso em relações de poder, por vezes, simbólica e relações de saber. Nestas, residem múltiplas possibilidades de conhecimento e memórias as quais enquanto cultura constitui força motivadora de processos identitários, ambas geradoras de tensões, diálogos e mediações culturais que interpelam os sujeitos sociais também em crise por refletir a sociedade atual. Para tanto, estabelecem relações de *Trocas Simbólicas* com os Santos, pautadas em contratos estabelecidos por meio de promessas representativas da fidelidade ao Santo.

Os Santos (imagem) do catolicismo são representações de pessoas humanas que dedicaram suas vidas na defesa do cristianismo e na propagação dessa crença, inclusive atuantes no processo de conversão. Entretanto Maria, a mãe de Jesus, é para os católicos a mãe de todos os santos e de todos os católicos. Assume uma posição de rainha soberana e apresenta-se em diversas formas e títulos de origem popular ou oficial, tais como: Nossa Senhora Auxiliadora, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora da Paz, Nossa Senhora de Lourdes, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora de Caravaggio, Nossa Senhora da Boa Viagem, Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora da Carpição, Nossa Senhora do Bom Sucesso, *etc.* Já outros santos para serem considerados como tal, são fruto de um processo de defesa das convicções cristocêntricas no passado romano onde foram perseguidos, na maioria das vezes, como é o caso de São Sebastião, foram mortos por sua crença em Cristo.

Mesmo com sua vivência humana, atuam como um importante ícone para a crença católica. Nas igrejas católicas de Maiauatá os Santos são posicionados nas laterais e apenas o

Santo ou santa festejada assume o lugar de destaque, assim como a imagem representativa de Maria e de Jesus Cristo. Os Santos são considerados pela oficialidade da igreja como mediadores da relação entre Deus e os homens, já para os devotos, há também esse estabelecimento. Segundo DaMata (1986) as regiões mais longínquas do Brasil foram onde se desenvolveu fortemente o catolicismo de cunho popular, como na Amazônia. Neste sentido, o Santo constitui-se o elemento central do catolicismo popular. Por meio dele a vida se organiza, o ciclo de vida pessoal ligado ao ciclo da natureza recebia o acompanhamento dos pedidos e devoções para que se realizassem a colheita, o plantio era acompanhado na fé ao santo.

A devoção popular sobre os santos vai além da noção pregada pela igreja. Os santos são pessoas – isto é, seres individuais, dotados de liberdade, vontade, qualidades próprias e uma biografia-habitam o céu, estando junto de Deus, e por isso, tem poderes sobrenaturais. Mas ao mesmo tempo também estão presentes na terra através de suas imagens, que equivalem a própria pessoa do santo. É como se a imagem tivesse viva (Oliveira, 1983). Na experiência popular se busca uma figura humana capaz de ouvir seus apelos e resolver seus problemas (Passos, 2002). Por isso a relação pessoal entre o fiel e a imagem do Santo, com ela se conversa, se enfeita, acendem-se velas e são agradecidos os milagres alcançados. A imagem sai à rua participa de procissões, recebe e faz visitas. A imagem do santo tem lugar de evidência no culto popular. (TAVARES, 2013, p. 37)

Nesse sentido, podemos dizer que a devoção se dá pelo estabelecimento de uma relação de troca direta e de contratos estabelecidos com a imagem que nem sempre necessita da Igreja como mediadora. Essa relação é estabelecida principalmente por meio da promessa realizada que consiste em um trato entre o devoto e ele, onde o devoto faz um pedido de cunho particular ou coletivo, o santo tem a obrigação de conceder o pedido e o devoto a obrigação de pagar a promessa. Quando o pedido é concedido, ocorre a concessão do milagre, o qual atua como a graça alcançada pelo Santo considerado com poderes sobrenaturais, que representa o acreditar na devoção.

A relação de troca analisada a partir dos estudos de Marcel Mauss (2003) como um fato social total embasado em uma espécie de contrato cercados de significados estabelecidos culturalmente por determinado grupo por meio do qual definem posições e relações sociais. Para o autor, a vida social como sistema em que tudo se mistura está envolta em uma economia natural em que os indivíduos estabelecem trocas e contratos não só de bens econômicos e materiais, mas de ritos, danças, festas, entre outras, onde o mercado é apenas um dos pontos centrais, mas não determinante. Esses contratos são estabelecidos de forma voluntária com um pano de fundo de obrigatoriedade que o autor chamou de “sistemas de prestações totais”.

Ao analisar o Potlatch, visto como rito de troca: a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir podem ser apresentadas em um mesmo patamar de importância como no caso da relação com os Santos atribuída em torno da promessa, o milagre e o pagamento da promessa. Ao estabelecer a relação com os Santos os devotos representam o sacrifício embasado num contrato simbólico entre devoto e Ele. As promessas representam a firmação de um contrato entre o homem e o Santo e a consequente realização do pedido. Quando o acordo não é realizado, ambos podem sofrer represálias, a imagem do Santo pode ser castigada e o fiel pode ser punido pelo Santo o que dá um teor de cuidado e medo em fazer as promessas, porém há quem considere que quanto mais difícil a promessa mais o fiel terá a garantia de ter seu pedido alcançado. Uma informante aponta que:

[...] promessa não é brincadeira, promessa é coisa séria, não devemos brincar com o Santo. Eu tenho medo! Um dia eu fiz uma promessa pra Nossa Senhora de Nazaré [...] fui abençoada e mais que depressa fui pra Belém no dia do Círio. Paguei minha promessa, me livre do compromisso. Eu tenho medo! Quem não pensa assim, o Santo castiga [...] Tem uma pessoa aqui na Vila que foi castigada. Ela não podia ter filhos, pediu [...] pra que se ela engravidasse ela nunca que ia mandar se operar para parar de ter filhos. Minha filha, ela teve um filho atrás do outro. Quando ela não aguentou mais, mandou se operar e aí que foi, ela caiu doente, no fundo de uma rede, que médico nenhum conseguia descobrir o que ela tinha. Foi a promessa que ela quebrou [...] ela só levantou do fundo da rede quando ela começou a festejar o Santo todo ano lá pro sítio. Olha menina se ela não se esperta ela ia morrer [...] com Santo não se brinca, não se brinca [...]

A informante sinaliza que a promessa é um importante elemento de negociação que constrói a identidade religiosa, pois mediado por um acordo de fidelidade entre o fiel e o Santo. Para Guimarães (1983) ao tratar sobre o catolicismo popular em especial na obra *Os Homens de Deus*, reflete que as promessas:

[...] tinham como finalidade conseguir a proteção generalizada do santo, que desta maneira assegurará o bem-estar de todos [...] Promessas que correspondiam a uma situação de crise individual\_ como uma estiada muito longa ou uma praga nas plantações\_ eram cumpridas por meio de danças aos santos “brincalhões” ou por rezas, novenas e procissões aos outros santos. Estando marcado pelo calendário religioso, as festas de santo ficava ligada às diversas fases do ciclo anual de produção agrícola. (GUIMARÃES, 1983, p. 58-59)

O fragmento traz a evidência que as promessas são representativas de uma relação de troca e um sacrifício pessoal tanto do pedido feito ao Santo, quanto da dívida a saldar e a

efetivação do pagamento ao Santo, especialmente quando se tratava de ex-votos, também chamado de promessa. Nos dias atuais, as devoções aos Santos ainda estão relacionadas a algum problema da vida pessoal, trabalho, saúde que no caso detectado em Miauatá será apresentado mais adiante. Para Guimarães (*op. cit*, p. 93) “por meio das promessas e da devoção aos santos, procurava-se justamente transformar a incerteza e indeterminação em certeza e determinação”. Assim, podemos argumentar que se constitui um ponto de apego temporário de modo a buscar certo conforto ou sentido para a vida dos devotos.

Para Mauss (2003) “a finalidade dessas trocas de dádivas é antes de tudo moral, seu objetivo é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas, e, se a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo [...]” o que possibilita dizer da importância da relação e de sua eficácia simbólica face aos dilemas existenciais da vida social. Trata-se de misturas de almas e coisas firmando o contrato e as trocas.

Esses contratos se estabelecem em uma relação íntima e particular entre ambos, como forma de resolver problemas do dia a dia do devoto relacionados à saúde, falta de emprego, entre outros que assolam a vida do devoto. O Santo passa a fazer parte da família do devoto, ganhando um altar, ou oratório enquanto um lugar de destaque, sagrado na casa. A ele é dado oferendas, acende-se velas, enfeita-os com flores em sinal de agradecimento dos milagres atendidos, pedidos de novas bênçãos, o que dá significado a existência dos devotos. Alguns altares são compostos de vários Santos mostrando a pluralidade das devoções. Se um Santo não resolver o problema outro pode fazê-lo. Veja a fotografia abaixo:



**Fotografia 9:** oratório (Fonte: diário de campo)

Foi comum no campo de pesquisa, ao adentrar residências, deparar-me com oratórios seguindo esse modelo. Nele, o Santo de devoção mais fervorosa destaca-se em tamanho maior e em posição central. A relação com cada um é estabelecida de acordo com a necessidade do devoto. O milagre torna-se o símbolo do poder sobrenatural dos Santos que sinaliza o produto da relação de troca e independem da instituição religiosa, pois as promessas são oriundas também de devoções particulares que mostram a relação direta entre devotos e Santos e sua utilidade para resolver problemas do cotidiano.

A intervenção divina não era constatada apenas quando aos pedidos (causas) seguiam-se suas realizações (efeitos). Certos acontecimentos poderiam ser definidos como graça alcançada mesmo que esta não tivesse sido solicitada. O efeito, nesse caso, era relacionado com a devoção ao santo, pela qual se explicaria sua intervenção (Guimarães, *op. cit.*, p. 97)

Vê-se que a obtenção de graça do santo para com o devoto vai além dos pedidos realizados ou das promessas feitas. É como se o santo ou santa protetora maior do devoto estivesse sempre de prontidão vigiando e guardando a vida do fiel e intervindo nas horas certas. É por meio dos cultos públicos aos santos que as promessas e milagres são externalizados e difundidos, enquanto testemunho de fé e de poder do santo via diferentes linguagens, discursos e testemunhos. Tais discursos funcionam como mediadores de fé com outros fiéis o que pode contribuir para a divulgação do poder do santo dentro de um campo específico o que contribui para a adesão de mais adeptos dado seus poderes de ordem sobrenatural e prática.

Os cultos públicos no catolicismo popular e oficial são representativos de Festas Religiosas enquanto um rito de agradecimento e comemoração do poder do Santo onde se reafirma a fidelidade do devoto, servindo de testemunho para outros fiéis. Ocorrem no caso de Maiauatá, nos momentos do rito da missa, onde se concentram significativo número de pessoas. As festas apresentam-se suas diversas facetas pedagógicas e elementos estruturantes cercados de relações de poder e saber que se diferenciam em cada Santo festejado.

Nesse sentido, quando da realização da pesquisa etnográfica em Maiauatá, vivi momentos de registros de testemunhos de milagres que mostraram o quanto o acreditar nos poderes milagrosos dos Santos é representativo da devoção por meio da realização do pedido. A figura do Santo, sua memória, festa, exemplo de vida e poderes sobrenaturais para os católicos, constitui-se principais elementos de mediação que contribui para a identificação com o Santo e para construção de identidade de modo negociado, como assisti na Vila.

### 3.2 História, memória e tradição: aspectos de resistência religiosa em São Sebastião

Neste ponto do estudo, faço reflexões em torno de quem foi Sebastião antes de se tornar Santo. Apresento os aspectos de resistência religiosa Dele, na defesa do cristianismo e de sua capacidade discursiva em converter pessoas. Discorro sobre seus martírios e o simbolismo de sua imagem que se tornou ícone de veneração de devotos que acreditam em seu poder sobrenatural. O santo é tido como combatente da fome, da peste e da guerra, para os Maiauataenses é o principal representante da religiosidade popular por sua festa promover uma devoção mediada por alegria e diversão.

Sebastião, de sobrenome desconhecido, nasceu na cidade de Nordona no império romano, hoje sul da França, no ano de 250, em uma família que professava a fé cristã em tempos de suas proibições em território romano sobre o comando do Imperador Diocleciano, período em que ocorreu grande perseguição aos cristãos romanos, que eram considerados pelo imperador perigosos para o Estado. Ser ou tornar-se cristão constituía um ato de heresia contra o rei que adorava outros deuses.

Sebastião mesmo assumindo a fé no cristianismo sem o conhecimento do imperador alistou-se no exército romano, tornando-se soldado e destacando-se como homem de confiança do imperador chegando a assumir o cargo de comandante de sua guarda pessoal. No exército e nas cadeias encontrou o lugar propício para a prática do cristianismo, levando os ensinamentos de Jesus a prisioneiros de guerra e convertendo-os ao cristianismo, às escondidas do imperador. Destacava-se pela capacidade de persuasão discursiva no sentido de converter pessoas ao cristianismo, utilizando como base textos das sagradas escrituras.

O contexto em que se têm relatos do primeiro milagre atribuído a Sebastião, enquanto ainda vivia foi na prisão. Ocorreu quando soube que dois defensores do cristianismo Marcos e Marcelino haviam sido presos e aconselhados por seus pais e parentes a desistir do que acreditavam, Sebastião foi até a cadeia a fim de estimulá-los a perseverar na religião cristã.

Santo Ambrósio de Milão relata que, enquanto ele consolava os dois prisioneiros condenados, uma grande luz encheu a prisão e Jesus apareceu-lhe rodeado por sete anjos. Ele deu o beijo de paz no rosto de São Sebastião e garantiu-lhe que sempre estaria a seu lado.

Estava presente neste momento Zoé, esposa do funcionário imperial Nicóstrato. Ela estava muda havia seis anos e, presenciando o momento, postou-se aos pés de Sebastião, tentando por sinais dizer o que desejava.

Sebastião disse: “se tiveres fé, cristo pode curar-te”. Então fez o sinal da cruz sobre ela e imediatamente ela voltou a falar.

“ Teu Deus te curou. Não serei mais se não de teu Deus”

Tanto ela quanto o marido se converteram ao cristianismo. Esse exemplo foi imitado pelos pais de Marcos e Marcelino, pelo carcereiro Cláudio e mais dezesseis pessoas. Todos receberam o sacramento do Batismo das mãos do sacerdote Policarpo na casa de Nicóstrato. (MENGALI, 2008, p. 41)

O relato exposto foi o estopim que culminou no massacre e martírio de mais cristãos, inclusive Zoé, Marcos e Marcelino e na posterior morte de Sebastião. Seu Martírio começou a ser traçado quando um Cristão convertido de nome Torquato que para fugir da prisão delatou Sebastião ao imperador que ordenou que os soldados o trouxessem a sua presença. Ao ser questionado sobre a possibilidade de ser cristão, Sebastião disse a verdade “com toda a honra e orgulho. Eu confirmo que sou realmente cristão, mas não sou seu inimigo [...]” (MEGALI, 2018, p. 49). O imperador tentou fazê-lo mudar de ideia, mas como não conseguiu enfurecido entregou Sebastião aos flecheiros e ordenou que poderiam atingi-lo sem matá-lo para que sua morte fosse lenta e agonizante. Então amarraram-no em um carvalho e o atingiram com flechas.

Leve este traidor daqui e o entregue aos arqueiros. Quero que ele seja atado a uma árvore no jardim em honra ao Deus Apolo e que seu corpo seja crivado de flechas. E, preste atenção, eu não quero que nenhum órgão vital seja atingido. Quero que este inflame e morra lentamente. (MENGALI, *op.cit*, p.51)

Sebastião foi alvejado com as flechas que atingiram quatro pontos vitais: bexiga, artéria braquial, artéria femoral e o coração. Ao perder sangue Sebastião desmaiou, julgando que sua morte estava consolidada, os soldados foram dar a notícia ao imperador. Ao anoitecer, uma mulher cristã chamada Irene, foi às escondidas resgatar o corpo de Sebastião para sepultá-lo, então percebeu que ele ainda estava vivo, o enrolou em um pano e levou para ser cuidado. Após um tempo Sebastião já curado, apressava-se para continuar a converter pessoas ao cristianismo e foi às escondidas até o imperador pedir que parasse de perseguir os cristãos e o convertesse ao cristianismo.

O imperador ficou espantado e ao negar os pedidos de Sebastião, chamou os soldados, que armados com chibatadas, porretes e bolas de chumbo, açoitaram Sebastião até à morte e decapitá-lo, e para ter certeza que seu corpo não seria encontrado mandou jogá-lo no esgoto de Roma. O martírio e a morte de Sebastião ocorreram no dia vinte de janeiro de 288 aos seus 38 anos de idade.

Foi então que segundo relatos, ele aparece em sonho para uma mulher chamada Luciana e indica onde ela encontraria seu corpo. Sebastião foi encontrado nas correntezas do rio Tibre e foi sepultado nas catacumbas fora dos muros romanos. Apesar de o imperador usar esse fato

como exemplo para aqueles que pretendiam se tornar cristão, a história de Sebastião se espalhou por toda a Roma. Mais tarde, com a ascensão ao trono do imperador Constantino que professava a fé cristã, foi considerado o terceiro padroeiro de Roma, após São Pedro e São Paulo, onde foi construída uma basílica em sua homenagem e trasladado para lá, seus restos mortais. Diz-se que durante o traslado a peste e epidemias que assolavam Roma desapareceram. Sebastião é considerado o padroeiro contra a peste, a fome e a guerra. O nome *Sebastós*, em grego, significa “divino”, venerável, o mesmo que Augusto em latim.

Sebastião é considerado pela Igreja católica um mártir, aquele que foi capaz de morrer, mas não de negar a fé em Cristo, herói da fé cristã. Sua fama de heroísmo, de sofrimentos e milagres se espalhou entre as igrejas e ele foi ganhando prestígio de santidade, que marcada pelo entusiasmo popular, foi considerado Santo canonizado primeiramente pelo povo.

Ao renunciar a própria vida pela fé, Sebastião transformou-se num dos grandes heróis e mártires do cristianismo. Ganhou do Papa Caio o título de defensor glorioso da igreja de Cristo. Os cristãos de sua época passaram a venerá-lo como exemplo de coragem e amor ao próximo. Deram ao homem de sobrenome desconhecido um título digno de seus feitos. E ele passou a ser chamado de São Sebastião. (MENGALI, 2018, p, 78)

No Brasil a tradição das devoções a São Sebastião foram mais um exemplo de transplante de devoções romanas em terras brasileiras onde foi ressignificada e ganhou novas características em terras da Amazônia paraense. A nível de Brasil tornou-se padroeiro da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, criada por Estácio de Sá, em homenagem a Dom Sebastião I o qual era militar com fervor religioso. Diz a lenda, que em 1º de novembro de 1555, quando Franceses e portugueses aliados a indígenas lutavam pela posse da terra, São Sebastião teria aparecido com uma espada nas mãos entre os portugueses e índios, lutando na batalha que culminou com a expulsão dos franceses das terras que ocupavam no Rio de Janeiro, o que teria acontecido no dia 20 de janeiro, dia em que o Santo é lembrado como protetor da humanidade contra a fome, a peste e a guerra.

Sua igreja foi erguida onde hoje é o bairro da Urca, ainda por Estácio de Sá, onde o santo é homenageado mediado por diversos ritos. É cultuado também na cidade de Pirenópolis (GO), Vila do Abraão- ilha Grande-RJ, Alcobaça e Trancoso (BA), Maracaju (MS), Catingueira (PB), Região do Marajó (PA), Abaetetuba (PA), Vila de Maiauatá (PA) e tantos outros lugares desse mosaico cultural religioso brasileiro.

Na Amazônia paraense em específico na Ilha do Marajó a festa ao santo ocorre em 14 dos 16 municípios, sendo a de Cachoeira do Ararí a mais antiga. Os festejos ao santo foram considerados como Patrimônio Cultural do Brasil de acordo com o DPI (Departamento de Patrimônio Imaterial). O Santo foi para lá levado pelos missionários e colonizadores portugueses. É considerado o padroeiro dos vaqueiros, pescadores, seringueiros e agricultores, homenageado com características específicas de devoção ao santo, envolvendo, folias, imolações, ladainhas, levantamento de mastros, entre outros, que se tornou fundamental para a afirmação da identidade cultural marajoara, simbolizando a importância desse Santo.

Em Maiauatá a devoção ao santo surge com os nativos que ocuparam essa porção de terra, estabelece uma forte relação com os aspectos territoriais e profanos das festas de santo brasileiras, aconteciam em antigas Casa Grandes que continham barracões construídos já para este fim. É festejado na vila por volta de um século envolvendo um grande número de pessoas que transitam entre diferentes espaços de devoções sagrados e profanos, onde o cotidiano é suspenso, principalmente no dia da festa, o ápice dos festejos oficiais. Como já vimos no capítulo anterior.

### 3.2.1 Ver, dar a ver: o simbolismo da imagem de São Sebastião



**Fotografia 10:** imagem de São Sebastião: (Fonte: Diário de Campo)

Ver é o que está em nossa presença e dar a ver é aquilo que não está como se tivesse, o ver também está na experimentação, nas sensações, no tato [...] (MONDZAIN, 2015). Como

modo de representação, as imagens de santos do catolicismo produzem identidade e sentimentos de pertencimento por carregarem informações e atuarem em processos de educação, ou seja, no contexto religioso, atuam como uma linguagem por carregarem em si inúmeros significados capazes de expressar conhecimentos, emoções, mortalidade e imortalidade que a técnica de produção e reprodução de imagens não é capaz de banalizar. Ter uma imagem de santo em casa, não substitui o prazer de vê-las em períodos festivos, em círios que englobam grande número de pessoas, pois cercada de significados. É um sentimento que só é possível imaginar por aqueles que os experienciam enquanto expressão de uma religiosidade que resiste diante de críticas em tempos modernos. Portanto, o discurso que é aí construído remete desde já a um sentido de identificação religioso.

Olhar para uma imagem, representativa de uma vida, há séculos atrás, pressupõe uma compreensão da mesma enquanto constitutiva de uma linguagem universal que se ressignifica a cada contexto em que se insere. Para os católicos tem grande significado, para outros pode ser cercada de críticas. O olhar como instrumento de construção de conhecimento destaca-se diante do mundo promovendo um significado único que nem as palavras podem expressar. As descrições do que os outros veem configuram imagens mentais que, com o tato, possibilitam a construção de significados concretos. O ver não deve ser relacionado só com o enxergar e sim em relação ao sentimento, emoções, expectativas e perspectivas que nos transportam de espectadores comuns para espectadores emancipados. É como se fizéssemos uma passagem de um estágio a outro.

O modo em que Sebastião foi martirizado, em um duplo martírio, tornou-se tema da arte medieval que o representou enquanto um jovem amarrado em uma árvore, perfurado por flechas, que apresentam diversas interpretações. Tendo sido este, considerado o primeiro martírio sofrido, foi o que recebeu destaque de artistas renascentistas na representação de sua morte. Analisar a imagem de um Santo é buscar nele inúmeras representações que atuam como sustentáculo de identidades, sendo que para tal faz-se necessário que se compreenda não só a origem das devoções mais o simbolismo da imagem de São Sebastião representativo das devoções que atravessou séculos.

A árvore em que foi amarrado, um carvalho, é representativa de um significado no cristianismo de força atribuída ao Santo: “no cristianismo primitivo, o carvalho era símbolo de perseverança, da tenacidade e da persistência, por causa da dureza dessa madeira nobre” (MENGALI, 2018, p. 86), a árvore, tornou-se, assim, o símbolo impulsionador da força e coragem do Santo em não renunciar a fé em Cristo diante do sofrimento que o levou à morte.

A interpretação da imagem pode ser realizada em diversas formas e objetivos que vai da arte a perspectiva religiosa. Nosso interesse é compreendê-la em seu significado na segunda perspectiva.

**Sua face:** representativa na imagem, apesar do sofrimento das flechas alvejadas, demonstra uma expressão serena e seu olhar em direção ao céu é representativo da entrega do corpo e alma a Deus, um sinal de fé diante do sofrimento.

**O corpo seminu:** é representativo da humilhação sofrida diante do Império Romano e do despir-se do homem pecador para vestir-se em Cristo forte e vencedor.

**O pano:** cobrindo as partes íntimas do Santo simboliza o duplo martírio.

**A aura:** simboliza sua santidade, testemunhada por vários cristãos da época.

Ao observar a imagem de São Sebastião vê-se que ela se afasta do símbolo de virilidade e masculinidade observada, por exemplo, em São Jorge, o Santo do Dragão. Vê-se um homem em condição de passividade, forte, mas indefeso, amarrado a uma árvore, atingido por flechas. Não se tem representação de seu segundo martírio que o levou a morte. Foi o Santo que converteu as pessoas com o poder da palavra e não da força nem a luta, aquele que convenceu com o diálogo, o Santo apresentava em sua forma humana o poder de persuasão, o poder do discurso como emblema do pertencimento ao cristianismo.

### **3.3 Identidade religiosa: um discurso em construção**

Neste tópico desenvolvo análise em torno dos discursos presentes nos rituais da festa de São Sebastião que a identificam como esteio construtor da identidade religiosa do catolicismo popular em Maiauatá. A devoção ao Santo é representativa de forte comoção popular e torna a sua festa um destaque no campo religioso de Maiauatá pelo simbolismo em que ela se apresenta envolta. Mostro que quem dá sentido e constrói esse simbolismo são as representações inventadas pela população local, como memória social que constroem uma identificação religiosa entrelaçada entre o oficial e o popular.

Ao afirmar o sentido de pertencimento ao cristianismo, disse Sebastião: “Antes de ser oficial do imperador, sou soldado de Cristo” Frase que define a construção da identidade cristocêntrica do Santo, de acordo com uma visão religiosa, pois para defender suas convicções foi capaz de trair o imperador romano e aceitar sua morte sem qualquer medo e rejeição. Ela tornou-se exemplo de fé no catolicismo na Igreja Ortodoxa.

No Brasil a inserção do mito de origem das devoções ao Santo deu-se na batalha de 1567, quando nascera a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Este acontecimento foi que colaborou para a construção e atualização da identidade católica nacional como demonstrado nos estudos de Isaia (2014) quando analisa Os Projetos de Identidades Religiosas Brasileiras. Nos dias de hoje, teríamos nós tamanha coragem em nome da fé cristã? No mínimo seríamos chamados de loucos. Muitos extremistas matam e se suicidam em nome da fé. Qual o sentido dessa? Tornar-se santo por tal ato?

São Sebastião é mais um Santo que passou a ser venerado e comemorado com festas em solo brasileiro, como exemplo de transplante de devoções romanas observados desde o período colonial que se aclimataram na Amazônia, somando-se a outras formas de devoções já vivenciadas por nativos locais. Em Maiauatá essa devoção quase secular é fruto da junção entre as crenças de nativos e portugueses viajantes que se instalaram no local e deram uma dinamicidade às devoções, ao passo que foram apropriadas pela igreja católica local.

A fidelidade ao Santo pelos devotos de Maiauatá entrecruza com a fidelidade a outros Santos definidos pela política da igreja local, como a Nossa Senhora de Nazaré, a padroeira, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora de Fátima e outros tantos santos de devoções particulares familiares como Nossa Senhora da Conceição e São Miguel e também a práticas de pajelanças, já indicando a existência de um campo religioso católico híbrido de crenças, como ponto de apego temporário gerador de constantes negociações compósitas da identidade católica.

Essa forma de crença conforme analisada neste estudo é um ponto importante que compõe o campo religioso maiauatense que conflita e dialoga com outras manifestações religiosas de igrejas evangélicas da Assembleia de Deus, Igrejas Neopentecostais, Adventistas do Sétimo Dia e outras congregações provenientes de criações mais atuais que compõe o campo religioso constituído em Maiauatá. A dimensão da multiplicidade de sentidos encontrados nessa cosmologia da festa pode ser refletida no registro feito por um historiador, expresso abaixo.

Meus saudosos janeiros em Maiauatá  
Vê São Sebastião passar  
Quanta alegria me dá  
A festa mais esperada do meu povo de Maiauatá  
É conterrâneo chegando, se abraçando de lá para cá.  
Vem gente de Igarapé-Mirí, Abaetetuba, Moju e Cametá.  
Mas não posso me esquecer do povo da Capitá.  
É a festa do Sujo que me faz proclamar que o Carnaval chegou

E temos que nos enfeitar, joga bisnaga de um lado, e lama por todo o lugar.  
Nesse dia ninguém vê a ponte é gente na lama, nada de se equilibrar.  
Barraca há bingo, leilão e brega para nos animar, festividade do Santo  
Que devemos sempre homenagear.  
Os badalares do sino anunciam que a missa já vai terminar, corre, corre, pra barraca.  
Pois o bingo já vai começar. Vamos Rapá depressa que depois vamos pro trapiche  
Até o dia raiá.

José Luiz Franco (Loy)  
(Fonte: diário de campo)

No discurso do historiador encontramos a memória da festa como emblema da identidade religiosa maiauataense que se emoldura de vários elementos. De lugares geográficos, pessoas, de elementos estruturantes como a tensão entre o sagrado eclesiástico e o sagrado popular, daquele que “passam o tempo de festa” num tempo determinado, e dele, o historiador, juntamente com outros participantes devotos de São Sebastião, os quais carregam consigo a lembrança da festa, estando, portanto, expresso os diversos sentidos dos quais se reverte à memória da festa do Santo e de como esses acontecimentos e lembranças são diretamente vinculadas à identidade religiosa assumida pelos seus devotos. Este entendimento vem ao encontro ao que Michael Pollak (1992) discorre quando trata da memória e da identidade social. Considera o trabalho da memória como construção que leva em conta os lugares, os acontecimentos, as pessoas. Mostra a memória, não como uma coisa morta e sim como uma criação do vivido, elementos que vão construindo um *corpus* de identificação social, como resultado de uma construção social.

Desta forma a festa é representativa de múltiplos sentidos que envolvem o território, o sentido de pertencimento e os diferentes rituais envolto no Santo, que são reinventados a cada ano de realização da festa de São Sebastião. Ela tem a capacidade de agrupar grande número de pessoas que outros Santos do local não conseguem, é comemorado intensamente, é a festa esperada por todas, é a festa que vai de encontro com a hierarquia da igreja, como sinaliza esse informante “é a melhor festa, por que muita gente vem pra vila brincar o carnaval na festa de São Sebastião”. É a festa onde o sagrado e o profano se entrelaçam de maneira específica, pouco vista em terras amazônicas.

A festa de São Sebastião e seus diferentes rituais e simbolismos, constitui-se um dos principais esteios da identidade católica dos Miauataenses, construída em uma tensão entre o catolicismo popular e clerical. Dentre os esteios construtores da identidade religiosa a festa popular se destaca não como um fato isolado, mas como um fato religioso entrelaçado a outros

para existir. É como uma relação de dependência que dá sentido ao simbolismo da festa como construtora da identidade religiosa.

Nos dias fixados em calendário litúrgico para a efetivação da festa, segundo o plano da Igreja, ocorrem momentos em que os elementos de negociação da construção de identidades tornam-se bem evidentes como os rituais: das missas, dos círios e procissões durante a programação religiosa onde a promessa e testemunhos de milagres são evidentes; as vendas de bingos, leilões e as festas populares e particulares em homenagem ao Santo.

Há que se destacar o rito da missa como o ápice dos processos de negociações da identidade religiosa durante a programação religiosa da festa. Durante a Festa de São Sebastião a Igreja é ornamentada de forma exuberante com as cores características do Santo, branca e vermelha. Flores, cortinas, músicos, vestimentas dos especialistas do sagrado, tudo se mostra muito bem organizado para receber os fiéis, que adentram o espaço da igreja, a maioria vestindo a camisa com a estampa do santo, vendida pela própria igreja, muitos visitantes de outras cidades, antigos moradores vão para o local nesse período e se fazem presentes também no rito da missa.

O santo apresenta-se exposto em um “andor”, espécie de altar móvel, em um lugar em destaque na lateral da igreja, enfeitado por flores vermelhas, envolto por fitas, com nós que simbolizam os pedidos e promessas dos devotos que se aproximam para beijá-la, tocá-la, como modo de negociar a realização de algum pedido. São linguagens e discursos silenciosos, mas que produzem um efeito de poder sobre os devotos, pois cercados de regras e imposições.

O contexto de negociação espacial cercado de regras, proibições e imposições ganha destaque quando o discurso do ritual da missa se inicia em linguagem falada e em gestos, as leituras bíblicas, os sacramentos, as homílias, a hora de sentar, levantar e ajoelhar, os momentos em que a história e memória do Santo são trazidas à tona e tornadas elemento de interpelação, constituem-se momentos de negociação constante via discursos e práticas que incorporados pelos devotos contribuem para reforçar sua identificação, sua religiosidade. No rito da missa as relações de saber e poder colocam-se presentes, pois a repetição desse ato constitui-se uma pedagogia religiosa permeada de relações de convencimento, persuasão e comoção daqueles que participam do cerimonial.

Para Charaudeau, segundo Silva (2013), o discurso “determina o sentido das ações humanas” é por meio dele que as identidades são construídas, seja um discurso falado, escrito ou expresso por meio de imagens. Nessa perspectiva, os questionamentos giram em torno dos condicionantes do ato da linguagem para a busca de sentidos. Correspondem os aspectos

constituintes dos seres sociais, que implicam em suas identidades. O autor aponta a existência de elementos linguísticos e extralinguísticos como proponentes do discurso, destaca em sua teoria do discurso o *contrato de comunicação* e *estratégias discursivas* analisadas, a partir de elementos linguísticos e extralinguísticos, como social e historicamente condicionados.

O contrato de comunicação aparece evidente no discurso religioso relacionado aos aspectos linguísticos referentes ao espaço do Sagrado, a igreja, que além de definir o território sagrado determina o que se diz e como se diz, por meio do discurso. Nesse espaço, só é permitido falar das premissas sagradas para que os fiéis possam se tornar iguais ou mais próximos da divindade, outros comportamentos não são permitidos, mas sabe-se que acontecem. Essas limitações ocorrem devido à existência de um contrato de comunicação que veio se efetivando historicamente com a permissão dos fiéis, ou seja, pela existência de uma cooperação simbólica entre os especialistas do sagrado e os fiéis. Vale lembrar, que esse contrato não é algo fixo e sim estável, podendo haver quebras e resistências.

Silva (2013, p. 241), analisando as teorias de Charaudeau, discorre que para o autor, esse contrato de comunicação são modos de “designar certos condicionantes nos atos da linguagem e também modos de especificar o caráter relacional da interação linguística. Silva (*op. cit*) aponta que para Charaudeau e também Maingueneau o contrato de comunicação é a condição para que os parceiros de um ato de linguagem se compreendam e interajam construindo sentido como meta essencial de qualquer ato de comunicação. Já as *estratégias discursivas*, no discurso religioso, vão além de um simbólico contrato de comunicação firmado. Aparecem elementos que buscam persuadir e seduzir os fiéis para aderir aos propósitos religiosos

O círio e procissões, momento em que a imagem do Santo ornamentada em andor, espécie de altar móvel, foi levada em cortejo sobre as pontes do vilarejo pelos guardas de Nazaré, carregado nos ombros de quatro deles. O povo devoto segue a imagem em meio a cantos religiosos, orações, palmas, louvores e preces que também denunciam problemas sociais, apontando a atualização da religião. Essa caminhada ritual é representativa da identificação pública dos devotos com o Santo, é o momento que se afirma a identidade religiosa e marca pontos de diferenças entre as diferentes matrizes religiosas. A caminhada ritual, também aponta uma hierarquia, já apresentadas nos estudos de Isidoro Alves cujo tema é O carnaval Devoto (1980) onde desenvolveu um estudo sobre o círio de Nazaré em Belém do Pará, sendo primeiro a imagem do santo que se apresenta, depois os coroinhas com a cruz,

em seguida os especialistas do sagrado e por último a população que segue o santo, mostrando uma relação de poder pedagógica autorizada pelos devotos.

A população que assiste o Santo passar o recebe sob aplausos, param o que estão fazendo para louvar o Santo, se na feira, bar ou comércio, param por um instante, rezam e continuam sua vida normal. É como se a oficialidade da Igreja levasse o Santo pelas pontes do vilarejo, para ser visto pelo povo, abençoá-los. Durante a caminhada, também observei relações de saber, poder e imposição religiosa, pois quando sua passagem as músicas consideradas profanas, que já convidava os devotos para a festa dançante após a procissão, são silenciadas, por um instante, para a imagem do Santo passar. Essa foi a procissão de encerramento da festividade, ocorrida no início da noite do dia 20 de janeiro, sobe a luz de velas mostraram que relevante número de devotos que se fizeram presente, a maior procissão que presenciei sob as pontes de Maiauatá durante o ciclo festivo. Ela foi encerada com as bênçãos do padre em frente à Igreja matriz de Nazaré.

A fé no Santo é percebida também na realização de promessas e dos milagres atribuídos a ele como fruto do processo de negociação entre os fiéis e o Santo. Sebastião, nome dado a um garoto em Miaiauatá pelo fato de sua mãe adotiva ser devota do Santo e quando o adotou enquanto criança apresentava suspeita de doença mental, herança de sua mãe biológica. A criança apresentava uma saúde muito frágil e como um ato de fé sua mãe adotiva pediu a Ele, em promessa, que o curasse e possibilitasse ser uma criança saudável. Assim aconteceu, a criança cresceu saudável, sem problemas mentais. Hoje, já constituiu família e sua mãe adotiva atribui a graça ao Santo, para quem fez a promessa, por isso ela o tem como um protetor e todos os anos participa com fervor da festividade e de outros grupos pastorais como apostolado de oração de forma a pagar a graça alcançada de modo constante.

Observei que o discurso como construtor da identidade faz-se presente com a intencionalidade de fortalecimento da identidade católica, principalmente em aspectos memorialísticos, em torno do santo, servem de exemplo cristão para os fiéis. Logo estes junto à força motriz dos santos, também atuam como elementos de articulação para a construção da identidade católica. O rito da missa marca o início e o fim do festejo e atua por meio de discursos e sacramentos que repetidos continuamente e somados a outros fatores contribuem para a construção constante de um eu católico, de modo a dar sentido e significado a sua existência.

Diante do exposto a figura do Santo para os católicos constitui-se um dos principais elementos de negociação e articulação da identidade católica, pois, por meio dele se acredita

chegar até Deus como modo de buscar um apoio e sentido para a vida. Por outro lado, a festa popular em torno da devoção a São Sebastião recebe destaque como merecedora de se dizer que para além da devoção ao Santo, sua memória e história, a Festa Popular constitui-se importante elemento, que ao lado das programações religiosas oficiais, constitui importante elemento que compõe o esteio de construção da identidade religiosa daquela população. Santo e festa, devoção, promessa e milagre fazem parte de uma cosmologia de simbolismos representantes e construtores da identidade religiosa.

A busca de sentido para a existência humana constitui-se um fator constante, já apontava Max Weber em seus estudos sobre religião. A religião passa a ser para alguns, pontos de apegos de modo a significar sua existência. No caso do catolicismo, o apego aos santos e santas e a seus poderes sobrenaturais constituem um fator que pode dar sentido a vida de quem a ele adere. Sentido por meio da fé, que representa um acreditar no poder do Santo como um mediador da vida, no caso de São Sebastião, um exemplo de coragem e de cura.

Com isso apontamos que a Festa de São Sebastião, enquanto um ato de comemorar é um dos significativos rituais simbólicos que representa homens e mulheres católicos de Maiauatá. Coloca-se como um artefato humano, criado e resignificado no âmbito da cultura Maiauataense de modo a dar sentido à existência pessoal e social dos moradores locais. A festa apresenta-se como objeto instável, onde a ela são agregados diversos elementos específicos de acordo com o momento histórico e social em que acontece mostrando que a identidade católica que se constrói a partir dela, pode ser apontada de acordo com que elenca Patrik Charaudeau (2013) quando aborda que “a identidade é uma questão de construção permanente sobre uma base da história”. As representações vão ao sentido de reelaboração da história e da cultura promovedoras de mudanças onde às identidades aparecem embasadas em um sentido político e cultural em constantes reformulações.

Para Casteliss (1942, p. 22) a identidade é “a fonte de significado e existência de um povo” onde o significado é produzido com base em atributos culturais pelos atores sociais de modo individual ou coletivo, podendo haver identidades múltiplas. Nesse sentido, o autor aponta que do ponto de vista sociológico toda e qualquer identidade é construída em contextos marcados por relações de poder e propõe uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades circunscritas abaixo:

**Identidade legitimadora:** introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos

atores sociais, tema este que está no cerne da teoria de autoridade e dominação de Sennett e se aplica a diversas teorias do nacionalismo.

**Identidade de resistência:** criada por autores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios deferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos, conforme propõe, Calhoun ao explicar o surgimento da política da identidade.

**Identidade de projeto:** quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem um nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social [...] (CASTELIS, 1942, p. 24)

Com isso, o autor sinaliza que nenhuma identidade pode constituir-se seguindo uma essência, é construída permanentemente segundo determinações do contexto histórico e cultural moveis e em constantes processos de construção. A identidade legitimadora é para o autor aquela que origina a sociedade civil, que promove atores sociais estruturados e organizados que mesmo de modo conflitante reproduzem a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural. A identidade de resistência leva a formação de *comunas* ou comunidades, apontando que este seja o tipo mais importante de construção de identidade em nossa sociedade, por dar origem a formas de resistências coletivas diante de uma opressão inclusive ideológicas e institucionais. A identidade de projeto é para o autor uma forma de produzir sujeitos construtores de significados. A construção da identidade passa a ser um projeto de vida diferente que pressupõe a transformação da sociedade como prolongamento desse projeto.

Essas concepções de identidade são percebidas na Vila e manifestam-se em espaços de negociações, a identidade legitimadora é percebida nos ritos oficiais religiosos e sociais da Igreja, a identidade de resistência nos ritos inventados pelo catolicismo popular e a identidade de projeto vinculada a reinvenções criadas no catolicismo popular, o que mostra que no contexto estudado, o que existe são identidades religiosas múltiplas que compõe a força da cultura religiosa dos maiauataenses. Nesse aspecto, as identidades construídas em âmbito religioso ao passo que buscam manter sua tradição, necessitam se reconfigurar devido às exigências do contexto atual, assim, a identidade religiosa se modifica a partir do contato com outras formas de representação, afastando-se do caráter uno.

A esse respeito, Silva (1997, p.15-16) nos informa que a “identidade deve ser vista apenas como um referencial, jamais como algo portador de uma substancialidade” e esse referencial identitário é para o autor sustentado nos rituais, que atuam como mediadores da

identidade na medida em que possuem o poder de legitimar posições sociais e inverter situações, devido atuar no nível do discurso e no nível do comportamento. A partir dessa compreensão, apontamos a identidade religiosa configurada a partir da Festa de São Sebastião em Maiauatá, enquanto uma posição assumida pelos diferentes atores sociais de modo temporário em que ela é representada e de acordo com a concepção do catolicismo difundida no local. A identidade oscila, se reestrutura, se forma e transforma de acordo com a concepção religiosa assumida pelos sujeitos religiosos. Portanto, é uma identidade de resistência religiosa por afastar-se do caráter de fixidez de discursos cristalizadores que não permitem invenções.

O discurso religioso do catolicismo, enquanto um dispositivo capaz de transformar e moldar um contexto social e seus agentes, produz ideologia na busca de controle dos seus sobre outros. O discurso e suas intencionalidades enquanto uma dimensão da representação e um instrumento capaz de imprimir sentido a existência daquele grupo, pois molda sua maneira de agir e pensar. Diante disso, torna-se um meio eficaz capaz de construir identidades. Para Hall (2014, p. 112) a identidade é o ponto de encontro entre os discursos e as práticas sociais que nos instigam a assumir uma posição enquanto sujeitos sociais discursivos. Assim, a construção da identidade, inclusive religiosa está atrelada a concepções de constantes formações, transformação, também, via discurso.

Para o autor, identidade e discurso são categorias com influências múltiplas que precisam ser analisadas em articulação com o mecanismo psicológico e social. Neste ponto, o autor dialoga com Charaudeau (2015) apontando que a identidade não é algo fixo e sim um artefato que se molda a partir das influências históricas e discursivas. Assim, somos construídos identitariamente por meio do discurso que se materializa na linguagem e constrói significados. No âmbito do discurso religioso, agregam-se as crenças e os ritos como signos fundamentais da construção da identidade religiosa. Esses signos constituem-se no que chamamos de espaço sagrado, estes, por vezes, tidos como oposição aos discursos populares. A atenção voltada para os estudos do discurso, trouxeram à tona seu poder diante das diferentes esferas sociais e sua implicação na construção de identidades. Portanto, a festa de São Sebastião constitui-se um rito envolto em diversos discursos que coadunam para a construção da identidade religiosa.

Esses estudos são para Van Dijk (2013, p. 322) “uma abordagem, posição ou atitudes nos estudos dos textos escritos ou falados”, esses estudos se configuram de modo interdisciplinar, utilizando-se de diferentes métodos para realizar suas análises e pesquisas. Os discursos tornam-se aparatos sociais e políticos que legitimam ou não as relações de poder, envoltas em textos falados ou escritos. Aí subjaz a relevância das abordagens, principalmente

no contexto atual em que as tecnologias da informação, advindas do processo de globalização, tomam o discurso como forma de manipulação por meio do poder da palavra, no sentido de impor sutilmente maneiras de viver. Esses fatores trazem a reflexão em torno da autonomia ou assujeitamento dos seres sociais diante das “chuvas discursivas” que molham os sujeitos, implicando na construção de suas identidades. Autores como Foucault já norteavam suas análises em torno do discurso, relações de poder e construção do sujeito. Bourdieu com os conceitos de *habitus* e *campo*, analisados em sua relação com a linguagem e ação social, vieram se tornando relevante nas abordagens sobre o discurso. Tais abordagens foram apropriadas por estudiosos inclusive da Análise Crítica do Discurso. No catolicismo popular se utiliza de diferentes estratégias discursivas para manter sua posição de destaque.

Nesse sentido, a linguagem religiosa se manifesta de diferentes formas expressas em símbolos e rituais como mediadores do discurso. São esses mediadores discursivos que se configuram como pressupostos de construção da identidade religiosa. A religião se configura na atualidade como uma maneira de estar no mundo manifestando-se de diferentes formas e categorias, inclusive nas festas de Santo como elemento central de captação de fiéis no catolicismo.

Para Geertz (1926, p. 68) uma religião é “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens [...]”. Nesse sentido, o catolicismo popular pressupõem maneiras específicas de organização que perpassam por crenças e ritos que demarcam o lugar do sagrado, Igreja, e do popular. Apontando, assim, a existência de uma complementariedade entre o sagrado e o profano e de acordo Mircea Eliade (1992) ninguém vive totalmente somente no espaço profano, pois se observa uma relação com o sagrado, mesmo sendo mínima possível.

Apresentamos até aqui, alguns elementos rituais que cercados em uma cosmologia simbólica e discursiva contribuem para a construção da identidade religiosa por serem representantes de discursos e práticas mediadas por relações de saber e poder que dizem quem são os católicos de Miauatá. Abaixo traço reflexões em torno dos elementos que coadunam para a construção da identidade religiosa manifestos na festa de São Sebastião.

### **3.3.1 Cultura e identidade na festa de São Sebastião**

A festa de São Sebastião, como já vimos, acontece na mediação entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular. Apesar de termos observado o aspecto de resistência religiosa

do catolicismo popular, que se destaca com importante fato identificador daquela população, ele não representa o fim da festa oficial, pelo contrário a complementariedade de ambos na festa de São Sebastião coloca a identidade religiosa dos maiauataense em constante situação e questionamentos, configurando um processo de construção identitária permanente, pois a ela estão sendo agregados novos elementos a cada ano em que novas invenções populares são criadas, frente às poucas criações do catolicismo oficial.

Nesse sentido, a identidade religiosa que se configura no contexto da festa de São Sebastião é uma posição assumida por diferentes grupos religiosos, inclusive católicos, umbandistas, candoblezeiros, entre outros atores religiosos no contexto sociocultural de Maiauatá que se identificam com a história, memória e tradição da festa do Santo. Tradição que é o principal elemento construtor da identidade, pois reafirmada a cada ano de realização.

A identidade religiosa construída em meio a uma cultura religiosa festiva de tradição a um Santo do catolicismo é uma fato social que merece destaque no contexto atual, chamado por Giddns de modernidade tardia, que se caracteriza por sua instabilidade e efemeridade, e de modernidade líquida por Zigmunt Baumam, onde nesta sociedade, tudo se dilui com facilidade, aponta este autor que: “tudo é ilusório, onde a angústia, a dor e a insegurança social causadas pela vida em sociedade exigem uma análise paciente e contínua da realidade e do modo como os indivíduos são inseridos” (BAUMAN, 2005, p. 9). Isso demonstra que a identidade religiosa é um ponto de apego temporário que está constantemente posta em situação e em processo de construção. Trata-la nesta perspectiva, pressupõe um olhar atento subsidiado por análises que discutem os sujeitos para além de reducionismos, onde as identidades se constituem como reflexo do contexto atual, colocando-se em uma posição de efemeridade em processos constantes de construção e reconstrução. Nesse sentido, o autor abaixo colabora elencando que:

As identidades são vistas como construções, como projetos, cujos percurso temporal trai o sonho da impressão de um sinete indestrutível de seus agentes. Não existe projeto de nomeação da realidade imune a diacronia, está sempre disposta a mostra que a fixidez voluntarista está contraposta ao decurso temporal, às transformações históricas.

As identidades religiosas não fogem a essa fluidez histórica, contraposta a fixidez ilusória dos projetos identitários. Essa dualidade entre projetos redutores da realidade e transformação histórica é particularmente visível no mundo contemporâneo caracterizado pela simultaneidade das informações e pela diluição de fronteiras dos projetos indenitários. (ISAIA, 2014, p.175/176)

Nesse sentido, o autor chama a atenção para a necessidade de compreensão das constantes transformações sociais e indenitárias dada às influências históricas e sociais, apontando um sujeito religioso, como vimos no capítulo I, que se caracteriza por sua hibridez religiosa, não se fecha em seu mundo religioso para vivê-lo. É um sujeito que se coloca em constante mediação cultural entre as forças religiosas, como necessidade de existência. Portanto, para a oficialidade da Igreja, este é um fator inaceitável, pois prima por identidade cristalizadora.

Os sujeitos religiosos em Maiauatá influenciados pelo processo de globalização de informações e de vivências passam a construir-se em sentido particular e global, como uma espécie de composição que reflete multiplicidades, um encontro de singularidades, de diversas identidades, inclusive religiosas, em apenas um ser. Essa constelação identitária coloca-se em situação por apresentar-se como uma forma de dar sentido à vida, via devoção a um Santo e sua festa. Esse processo são para Isaia (*op.cit*, p.177) criações, que deveriam ser compreendidas enquanto construções sociais, humanas antes de tudo, aliada a seu aspecto simbólico.

No contexto da Amazônia Maiauatense, observo uma posição ainda mais adversa de representação da composição do eu religioso, não só pelas diversas particularidades já elencadas neste estudo que provocam tensões, mas pela existência de identidades religiosas que se apresentam em constante construção marcadas por mediações, trânsitos, invenções e reinvenções religiosas. O que sinaliza a necessidade de olharmos para o mundo religioso com desprendimento das visões que buscam homogeneizar o pensamento social por meio de uma verdade religiosa. Vimos que a representação da realidade foi por muito tempo marcada por uma visão historicista, enquanto visão do passado onde identidades foram forjadas em uma concepção de homogeneidade que se fundamentava em impor um padrão para todos os povos e culturas. Essa empreitada teve como um de seus fundamentos principais às premissas religiosas, onde a alteridade passava a ser considerada lapso de subversão.

Nesse sentido, a identidade religiosa também passa a ser considerada uma situação em processo de construção permanente, quando coloca em xeque tais concepções religiosas cristalizadoras de identidades que criam barreiras simbólicas que impedem as mediações culturais e o trânsito dos sujeitos religiosos. Assim, a festa popular em homenagem a São Sebastião é representativa de resistência religiosa frente a processos condicionantes, pois construída na mediação de diferentes manifestações discursivas representada em linguagens, textos e imagens. A esse respeito (MORENO, 2014, p.8)

A identidade é uma categoria social discursivamente construída. Expressa e precedida por diferentes linguagens: escritas, corporais, gestuais, midiáticas. Mais incisivamente do que a noção de cultura, a identidade implica a produção de discursos portadores de signos de identificação. Nem sempre um grupo com uma cultura em comum percebe-se, denomina-se reconhece-se ou é objeto de discursos identitários. A identidade estaria ligada, desta forma, à representação da cultura de um ou mais grupos humanos.

Para o autor, a construção social da identidade acontece sempre num contexto de relações de poder. Em Maiauatá, isso foi percebido nas tensões que marcam a diferença do grupo do catolicismo popular com o catolicismo oficial e deste com outras matrizes religiosas. Ao vivenciar a tradição da festa em louvor a São Sebastião argumento que ela é também uma linguagem e um discurso que veio sendo incorporado ao longo do tempo pelos maiauataenses católicos ou não e que se constitui um dos mais importantes elementos de articulação da identidade religiosa daquele povo. As devoções ao Santo ultrapassam as barreiras do sagrado, onde o popular constrói novos discursos e linguagens como fator de identificação com Ele.

Assim, podemos lançar o seguinte questionamento: como essa identidade religiosa se configura e coloca-se em situação? Em primeiro lugar podemos argumentar que a identidade se configura na tríade: história, memória e tradição da devoção festiva ao Santo. A história do dele e a memória festiva que se constituiu tradição, logo, sentido de pertença. Portanto, atuam como principais elementos articuladores da construção da identidade religiosa. Essa tríade, por acontecer no contexto cultural da existência humana, já sinaliza o caráter constante de mudanças, construções e reconstruções. Em mim existem muitos “eus”, que se manifestam de acordo com minha necessidade de representação. Esse eu, é compósito de diferentes identidades e cultural socialmente construídas, condicionadas por influências local e extra local.

Para Penalva & Schneider, precisamos compreender a necessidade de desenvolver análises que discutam as mobilidades e travessias de uma cultura de fronteiras principalmente quando se discute as concepções de identidades. Apoiado nas premissas de Hall (1999) elenca que a identidade é um conceito demasiadamente complexo que:

Comportando-se como muitos outros fenômenos sociais, torna-se praticamente impossível oferecer afirmações conclusivas ou julgamentos seguros sobre o mesmo. Cada um de nós é constitutivo por elementos múltiplos que não se resumem a referentes empiricamente verificáveis, como o sexo ou cor da pele. Pertencemos a uma tradição, a um grupo, a uma nacionalidade e somos atravessados por várias dessas pertenças ao mesmo tempo. Esse sentimento de pertencimento frequentemente muda ao longo da

nossa vida, conforme nossos trajetos e momentos históricos. (PENALVA & SCHEIDER, 2012, p. 17)

Os autores propõem a necessidade de pensarmos a identidade em seu caráter de efemeridade, pensando nas fissuras, nas negociações, no movimento e na relação com o outro que presume constantes reconstruções, colocando-as sempre em situação e questionamentos. Em Maiauatá assiste-se atores que se consideram católicos e atuantes nos serviços comunitário, que além de serem devotos de São Sebastião, possuem outros santos de devoção, frequentam com vigor benzedeadas, terreiros de umbanda e candomblé, como elementos que também compõem sua identidade religiosa.

Isto mostra o caráter híbrido e metamórfico da construção identitária dos Maiauataenses, que se configura em meio a diversas faces de crenças que vão de encontro à concepção da história religiosa, enquanto construtora de um saber, que por muito tempo forjou identidades homogêneas, dentro de uma concepção de linearidade do tempo. A identidade religiosa é posta em situação, quando se forja diante da diferença e constrói novos modos de um ressimbolizar religioso, como assistimos na festa de São Sebastião.

A memória da festa constrói identidade quando possibilita uma tomada de consciência do passado. Para Lee Goff (2003, p. 476) “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”. Apoiado nas premissas do autor, podemos dizer que a memória da festa de São Sebastião caminha lado a lado com a história da vida e da festa do Santo.

A história de São Sebastião, o mito de origem das devoções a nível mundial e em Maiauatá, compõe-se de elementos identitários que por seu caráter de constantes repetições ritualísticas, expansão devocional, invenção e reinvenções tornaram-se tradição que veio se firmando como uma das maneiras evidentes de expressar a religiosidade daquele povo. Assim, essa festa religiosa torna-se um importante *lugar da memória* como descreve Pierre Nora (1993, p. 13) “os lugares da memória são, antes de tudo, restos”. Restos que ganham novo sentido no presente e demonstra que existe um passado vivido no presente que permanece vivo na memória e é reatualizado a cada ano que acontece a festa. É como um mosaico, pedaços de recordações montados no presente vivido, enquanto outras memórias, são inicialmente construídas de acordo com o contexto atual e o modo como os atores religiosos instigam a representação de sua existência criativa.

Então podemos entender o porquê durante a pesquisa etnografia, amigos e pessoas mais antigas do lugar em momentos de conversações discursavam que antes o tempo das festas era melhor, as crianças brincavam de roda nas tardes de festejos dos Santos, por volta das quatro horas da tarde, o Sr. Dagó, conduzia sua aparelhagem com nome de Som Espacial, tocando diversas músicas, geralmente cirandas de roda, onde crianças, meninos e meninas dançavam de mãos dadas em grandes rodas, até o pôr do sol e o início da celebração do Santo. Disseram que, tínhamos barquinhas de madeiras seguradas por cordas em armações de madeiras onde nos embalávamos pagando certo valor, entre outras atrações que marcaram gerações, hoje está tudo mudado, antes era muito bom.

O que costumam a compreender é o caráter dinâmico da cultura local que mantém elementos do passado ao passo que introduz novos elementos em um contexto específico. É o que acontece durante as festas, elementos foram mantidos e outros foram substituídos por fatores mais modernos. As barquinhas foram substituídas por piscinas de bolinhas coloridas, parques de diversões foram levados para o local, patinetes, bicicletas e outros brinquedos modernos sendo introduzidos na praça, tornaram-se mais atrativos para as crianças de hoje do que as cirandas de roda. É o tradicional e o moderno se encontrando e construindo novos significados.

A esse respeito Rita De Grandis (1995) discorre sobre a necessidade de compreender o tradicional e o moderno em processos de complementariedade e não de dualidade. A autora elenca que

Anteriormente se havia presumido que o tradicional seria marginalizado e finalmente eliminado por completo pelos processos e efeitos da modernização. Contudo, Garcia Canclini refuta este pensamento demonstrando que o tradicional, em vez de desaparecer sob a modernidade/modernização, se transforma, adaptando-se a ela. Além disto, a modernidade/modernização não é uma operação unilateral como a aculturação, mas uma operação de interação entre ambas as ordens simbólicas e materiais, através das quais o moderno se apropria do tradicional e vice-versa, a esta dinâmica cultural denomina processo de hibridação, isto é, uma ação de imbricação íntima entre forças e relações econômicas com práticas culturais pertencentes a lógicas representacionais diversas. As culturas populares se transformam, adaptando-se de maneira mais ou menos involuntária e fragmentária, frente as pressões das forças econômicas. (GRANDIS, 1995, p. 24)

Apoiando-se na autora, argumentamos que a festa de São Sebastião se constitui, também, de um encontro entre o tradicional e o moderno, mediado por forças simbólicas religiosas atreladas a outros aspectos que atravessam a vida dos maiauataenses como: o político

e econômico. Portanto, o tradicional e o moderno são regados pela memória que se atualiza no presente. A esse respeito Isaia (p.201) aponta que a sociedade é essencialmente uma memória que traz para o presente um passado mítico. Seguindo essa reflexão Nora discorre que a memória é:

[...] a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconscientes de suas reformulações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, sucessivas de longas latências e repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado. Porque é efetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensíveis a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções (NORA, 1993, p. 9)

Nesse aspecto podemos apontar que a festa de São Sebastião enquanto um lugar da memória encontra-se no cruzamento ente história e memória, entre o absoluto e o relativo, entre o popular e o institucional, entre o tradicional e moderno. A história de vida de São Sebastião é um dos esteios que rememorados atuam como definidores das crenças religiosas.

As festas por sua vez, são os momentos em que a história e memória dos Santos são trazidas à tona, festeja-se sua importância por meio de diversos ritos que durante a festa de São Sebastião ganha um caráter extraordinário tais como: as promessas e milagres demonstradores dos poderes do Santo são evidenciados no rito da missa e representativos de um contrato simbólico entre os devotos e o santo no círio, na procissão, na noite temática, no diálogo constante de alguns religiosos católicos com outras religiões como o candombé e a umbanda que são parte constitutivas dessa história memória e da tradição festiva, representam os principais elementos de articulação da construção da identidade dos católicos de Maiaiautá presente no esteio de construção da identidade religiosa: a tradição da Festa popular em homenagem a São Sebastião.

Portanto, o campo religioso na Vila constitui-se o campo da cultura, no sentido de que ela está vinculada a tudo que faz parte da vida e do cotidiano dos sujeitos e devotos do Santo e que essa identidade religiosa é construída exatamente pela força dessa cultura que se manifesta por meio da cultura enquanto um conjunto de símbolos que imprimem os sujeitos em ação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo demonstrou que a festa oficial e popular em devoção a São Sebastião constitui importante fato da demonstração da força da cultura religiosa católica configurada em Vila de Maiauatá Igarapé-Miri-Pa. Esta força é percebida quando o catolicismo popular se apropria da festa do Santo e a ressignifica à sua maneira. O fato gera tensão com o catolicismo oficial e estremece o campo religioso em Maiauatá, pois as representações daí decorrentes englobam não só o católico, e sim outros agentes religiosos professores de crenças diferenciadas. O poder dessa cultura está, portanto, diretamente vinculada a instituições produtoras de ideologia, e se as tensões são evidentes, o trânsito e as mediações entre essas culturas religiosas também se fazem presentes.

A cultura religiosa construída em torno da festa de São Sebastião tornou-se tradição em cuja ideia já está subsumida a de pertencimento e de identificação social e, assim, passou a desenhar o processo de construção da identidade religiosa daquela população que a partir da festa ela construiu, ou seja, um sentido de identificação com o lugar, aqui denominado de Cidade Ribeirinha.

A festa de São Sebastião por possuir diferentes momentos rituais apresenta-se mergulhada em diversos discursos que se coadunam para a construção da identidade religiosa. Os discursos estão imbricados na imagem e significado do Santo, nos diferentes ritos cerimoniais, na relação de troca simbólica estabelecida entre o devoto e o Santo, na festa popular inventada e reinventada pela população. Esta, por sua vez, é considerada o principal ponto de tensão em que a identidade de resistência religiosa se configura, pois mostra que o agente religioso em Maiauatá não é um sujeito condicionado pelas estruturas das instituições religiosas, e sim um sujeito religioso híbrido e em metamorfose.

Este é o significado da dimensão religiosa na atualidade para os maiautaenses: ser católico ou devoto de São Sebastião é aquele que vai ao terreiro, ao culto evangélico e a missa, aquele que reza e dança, reza e se embriaga, reza e pinta o corpo, aquele que aceita e nega a hierarquia religiosa em um constante vir a ser. Esse é o perfil da população em Maiauatá a qual a partir da cultura que a cerca constrói suas identidades em meio a resistências e tensões, como a curandeira que vai à missa, o católico que frequenta o terreiro de candomblé, o adventista que vai à missa, o católico que é devoto de vários Santos, o ministro da eucaristia que diz ter o corpo fechado por uma curandeira, entre outros, que constituem identidades religiosas em constante processo de arranjos e rearranjos culturais conforme demonstrados na pesquisa.

Esses fatores é que consubstanciam a força cultural a partir da qual emanam as constituições identitárias religiosas multifacetadas no contexto do campo religioso maiauaense. A festa de São Sebastião continua a ser o esteio da identidade religiosa local porquanto, é a partir e por meio dela e de seus elementos simbólicos como a memória, a história e a tradição que reconfiguram a existência de um discurso religioso e são criados diferentes arranjos a compor a identidade religiosa da população local. Isto reforça a fidelidade ao Santo e o sentido simbólico de sua festa, compreendida principalmente na dimensão de festa popular, onde o afrouxamento das regras sociais possibilitam incluir outras práticas em seu contexto numa espécie de inversão social. Logo, o discurso mediado entre a devoção e a festa do Santo é um discurso de resistência religiosa face ao discurso hegemônico que se mostra como encapsulador das práticas devocionais populares.

Podemos concluir que quando colocamos a identidade católica em situação, ou seja, como forma discursiva relacional no sentido de demonstrar que a importância do processo é apreender o jogo das identidades, procuramos indicar, de acordo com os achados da pesquisa etnográfica, que um dos principais elementos de negociação de sua composição é o simbolismo do Santo. Este atrelado a práticas discursivas com conotações históricas e memorialísticas articulados via promessas, ritos da missa, círios, procissões e as práticas de milagres, são tidos como legitimadores do poder do Santo e de um contrato simbólico tacitamente estabelecido entre o crente e o Santo. Estes objetos simbólicos atuam como geradores da tradição cultural da festa, cultura esta que atrelada a relações de saber e de poder se coadunam como elementos de construção permanente da identidade católica e religiosa de viés popular e híbrida.

Vimos que em Maiauatá, o simbolismo e as representações do Santo, ultrapassam as barreiras religiosas voltadas a seu poder sobrenatural, representantes de milagres. O sentido de devoção ao Santo também é ressignificado pelas festas populares. Lá o popular entra em cena com sua maneira específica de festejar o Santo. Ressalto que uma devoção festiva depende da outra, a expansão de uma, não representará o fim de outra. Elas caminham lado a lado se reconstruindo a cada momento histórico, criando novas maneiras de devoção ao Santo, específicas à população de Maiauatá que, há quase um século, identifica a existência daquela população inscrevendo-a no mapa religioso e cultural da região do Baixo Tocantins.

Com o estudo podemos argumentar que a festa de São Sebastião da Vila de Maiauatá reflete a existência do jogo da constituição de identidades entre os diferentes atores religiosos e instituições, entre a aceitação e negação, entre o sagrado e o profano. Processo relacional

realizado pelos diferentes sujeitos religiosos que compõem e transitam pelo campo religioso local. Nele, as formalidades e hierarquias são quebradas pela religiosidade popular que mostra sua força como discurso de resistência.

Portanto, neste jogo de resistência religiosa e de reinvenção dos festejos, mostra-se que em Maiauatá a história de vida do Santo, o mito do martírio e a memória da festa na Vila, são elementos constitutivos do imaginário social. Eles validam esses festejos e possibilitam reconhecer que a festa religiosa e, principalmente seu aspecto popular e carnalizante no sentido de sua espontaneidade, tornem-se a principal força religiosa do lugar e marcadora de diferença no campo religioso em face de outras geografias religiosas como, por exemplo, os professores de cultos evangélicos. Nisto reside seu caráter tradicional tornando-se principal emblema de identificação da população local e principal esteio de suas identidades, sobretudo a religiosa.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2011.

\_\_\_\_\_. **Do direito à cidade ao fazer cidade: o antropólogo, a margem e o centro**. Mana vol. 21 n. 3. Rio de Janeiro Dec. 2015.

\_\_\_\_\_. **Distúrbios indenitários em tempos de Globalização**. Mana. Vol. 7. Rio de Janeiro Cot. 2001.

ALVES, Isidoro. **O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré**, em Belém. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1980.

\_\_\_\_\_. **A festiva devoção no círio de Nossa Senhora de Nazaré**. Estudos Avançados N°. 19 (54), 2005.

AMAZÔNIA VIVA. **Religião**: como os missionários moldaram a história de Belém. O Liberal: edição N°. 65. Janeiro, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução: Plínio Dentzien Jorge. Rio de Janeiro. Editora: Zahar, 2001.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rebelais. 8ª edição: Hucitec, 2008.

BERND, Zilá. **Dicionário de termos literários**. Carlos Ceia. Org. (Universidade Nova de Lisboa) s/d.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**: introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. Tradução: Fernando Thomaz. Editora Bertrand, Rio de Janeiro. 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo. Editora: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Ser católico**: dimensões brasileiras: um estudo sobre a atribuição através da religião. IN: Brasil X EUA: Religião e Identidade Nacional. Viola Sachs (org.). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BOUGLÉ, C. **Prefácio**. In: Sociologia e Filosofia. Tradução J.M. de Toledo Camargo. Rio de Janeiro. Editora: Forense, 1970.

CARMO, João Clodomiro do. **O que é Candomblé**. Editora brasiliense, 1987.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHARTIER, Roger. **A história Cultural**: entre práticas e representações. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro. DIFEL, 1990.

DAMATTA, Roberto. **Explorações: ensaios de sociologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986 (p. 139-147).

\_\_\_\_\_. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª edição Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE GRANDIS, Rita. **Processos de hibridização cultural**. IN: Imprevisíveis américas: questões de hibridização cultural nas américas. Zilá Bernardes e Rita De Grandis (Orgs.). Porto Alegre: Sagra: DC Luzzatto: ABECON, 1995.

DIAS, Agemir de Carvalho. **Sociologia da Religião: introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso**. São Paulo: Paulinas, 2012.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Tradução: Zilda Zakia Pinto. São Paulo. Editora: perspectiva, 1996.

DURKHEIM, Emile. **Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução Pereira Neto. Revisão. Pereira Neto. José Joaquim – São Paulo. Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. **Sociologia**. Org. José Alberto Rodrigues, coordenador Florestan Fernandes. Editora ática. 4ª edição. 1988

DURHAM, Eunice R. **Cultura e Ideologia**. Revista de ciências Sociais RJ. Vol. 27, n. 1, 1984.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Tradução: Raposo Fontenele. UFC: Tempo brasileiro, 1983.

FAIRCLOUGH, Normam. **Discurso e mudança social**. Brasília: Edição UNB, 2017.

FERNANDES, Rubem César. **Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!** IN: SACHS, Viola. Brasil X EUA: Religião e Identidade Nacional. Viola Sachs (Org). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERREIRA, Antônio Bruno Cavalcante. **Discurso e ideologia: um olhar sob o enfoque da análise do discurso**. IN: Ensino/ Faculdade de Belém. V. 1, n. 2 Ago – Dez, 2012.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia**. São Paulo. Ed. Ática, 2007.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**. São Paulo. Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação da cultura**. 1ª edição. Rio de Janeiro: LCT, 1982.

GIDDENS, Anthony. **As ideias de Durkheim**. São Paulo. Editora: Cultrix, 1978.

GUIMARÃES, Alba Zaluar. **Os homens de Deus: um estudo dos Santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro. Editora: ZAHAR, 1983.

HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade?** IN: SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro Vozes, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. Tradução: Thomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 3 Edição. Rio de Janeiro: DP & A, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HIGUET, Etienne. **O misticismo na experiência católica**. IN. Religiosidade Popular e misticismo no Brasil. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

ISAIA, Artur Cesar. **Brasil**: três projetos de identidade religiosa. IN: Identidade Brasileiras: composições e recomposições/Org. Cristina Carneiro Rodrigues, Tânia Regina de Luca, Valéria Guimarães-. ed. – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. (Desafios Contemporâneos).

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. 15ª ed. RJ. Jorge Zahar, 2002.

LE GOFF, Jacques. **Memória**. IN. História e Memória 5ª edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003 (p. 419-476).

LIMA, Marcos Castro de. **A cidade o urbano e o rio na Amazônia**. Revista ACTA geografia, Ano II nº 3, jan/jun.de 2008. p, 107 – 117.

LOBATO, Eládio. **As festas religiosas centenárias de Igarapé-Miri**. Belém, 2004

\_\_\_\_\_ **Centenário da festa de Nazaré e Maiauatá**. Belém, 2000.

\_\_\_\_\_ **Memórias dos 280 anos da festa de Nossa Senhora Santana em Igarapé-Miri**, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Prefácio de Sir James George Frazer. 1984-1982. Traduções de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardiele Mendonça. Revisão de Eunice Ribeiro Durham. 2ª ed. São Paulo: Abil Cultural, 1978.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **A etnografia como prática e experiência**. Horizontes Antropológicos. V. 15, nº 32, porto alegre, julho de 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **De perto e de dentro**: notas para uma etnografia urbana. Revista Brasileira de Ciências Sociais v. 17, nº 49, São Paulo, junho de 2002.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra invenção da Amazônia**: religiões, histórias e identidades. Belém: Editora Seju, 1999.

\_\_\_\_\_ **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico**: a religião. Estudos Avançados. n 19 (53), 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

\_\_\_\_\_ **Ensaio de Sociologia**. Tradução Luís João Gaio e Guinsburg. São Paulo: perspectiva, 2015.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. Série princípios. Editora: Ática S.A, 1986

MONS, Alan. **La métaphore social**. Paris: PUF, 1992.

MONDSAIN, Marie-José. **Homo Espectador**: ver, fazer a ver. Prefácio e tradução: Luís Lima, 2015.

MENGALI, Jeferson PE. **São Sebastião**: o mártir que desafiou o imperador ao se declarar soldado de cristo. 1. ed. São Paulo: Planeta, 2018.

MICELI, Sergio. **A força do sentido**. In: PIERRE, Bourdieu. **A economia das trocas simbólicas**. (Org.) Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MORENO, Jean Carlos. **Revisitando o conceito de identidade nacional**. IN: Identidade Brasileiras: composições e recomposições/Org. Cristina Carneiro Rodrigues, Tânia Regina de Luca, Valéria Guimarães-. ed.– São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. (Desafios Contemporâneos).

NEGRÃO, Lísias. **A religiosidade do povo**: visão complexa do problema. IN: NEGRÃO, Lísias, Negrão. **A religiosidade do povo**. São Paulo. Editora: paulinas, 1984.

NORA, Pierre. **Entre história e memória**: a problemática dos lugares. Proj. História. São Paulo. Dez. 1993.

OSWALD DE ANDRADE. **Manifesto Antropófago**. Ano 374. (Revista de Antropofagia, Ano 1, No. 1, maio de 1928.)

OLIVEIRA, Luciano Amaral. **Van Dijk**. IN: OLIVEIRA, Luciano Amaral (org.) Estudos do Discurso: perspectivas teóricas. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.

OLIVEIRA, Angela Maria. SANTOS, Maria de Fátima de Souza. TRINDADE, Zeidi Araújo (Org.). **Teoria das representações sociais**. IN: Memoriam de Serge Moscovici. Brasília: Technopolitik, 2014.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Editora: brasiliense, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. USP, 1996. V 39 n° 1.

OLIVEN, Rubens George. **A antropologia de grupos urbanos**. 6. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **A cidade como categoria sociológica: Urbanização e mudança social no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1984.

PANTOJA, Vanda & MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Cultura e natureza**: sobre representações e identidades na Amazônia brasileira. Observatoriogeograficoamericalatina.org.mx, 1940.

PIERUCCI, Antônio Flavio. **De olho na modernidade religiosa**. Revista: Tempo Social. V. 20. N°. 2, 2008.

POLAK, Michael. **Memória e identidade social: Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. V. 5. N°.10, 1992.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar, 2003.

PENALVA, Gilson & SGHNEIDER, Liane. **Identidade e Hibridismo na Amazônia Brasileira**: um estudo Comparativo de Dois Irmãos e Cinzas do Norte, de Milton Hatoum. Revista Brasileira de Literatura Comparada, n. 21, 2012.

PESAVENTO, Sandra Jathay. **A pedra e o sonho**: caminho do imaginário urbano. In: PESAVENTO, Sandra Jathay. O imaginário da cidade: visões literárias do urbano. Paris, Rio de Janeiro, Porto alegre: editora universidade/UFRGS, 1999.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil**, 1932.

SALES, Vicente. **O negro no Pará**: sob o regime de escravidão. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas. UFPA, 1971.

SANCHIS, Pierre. **Uma “identidade Católica”?**. Comemorações do ISER. Ano 5, nº 22, Novembro, 1986.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna**. Estudos avançados, 2012.

Saint-Clair. Cordeiro da Trindade Júnior. **Cidades na Floresta**: os “os grandes objetos” como expressões do meio técnico-científico informacional no espaço amazônico. Revista IED, n. 50, set/mar, 2010 (p. 13-58).

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: Editora Falângola, 1997.

SILVA, José Octacílio da. **Charaudeau**. In: OLIVEIRA, Luciano Amaral (org.) Estudos do Discurso: perspectivas teóricas. São Paulo: Parábola Editorial. 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção Social da identidade e diferença**. IN: SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2014.

STAN. Robert. **Mikhail Bakhtin e a crítica cultural de esquerda**. In: O Mal-estar no pós-modernismo: teorias e práticas. E. Ann Kaplan (Org.); tradução, Vera Ribeiro: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1993.

TAVARES, Thiago Rodrigues. **A religião vivida: expressões populares da religiosidade**. SACRILEGENS –Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. UFJF, V. 10, Nº. 2, P. 35-47. Jul - dez. 2013

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Biografia, trajetória e mediação**. In: VELHO, Gilberto & KUSCHNIR, Karina (Org.). Mediação Cultural e Política. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

\_\_\_\_\_. **Observando o familiar**. In: Individualismo e Cultura: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1980.

# Anexos

**QUESTIONÁRIO DE PESQUISA DIRECIONADO AO DIÁCONO DA PARÓQUIA  
DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ DA VILA DE MAIAUATÁ**

Não respondido

1. Qual o sentido das festas religiosas para a construção da identidade católica, ou sentido de pertencimento ao catolicismo do povo de Maiauatá?
2. Porque festejam os Santos? O que fazem durante as festas? Como fazem? Quem faz? Qual a finalidade das festas?
3. Como explicar a relação existente entre o devoto e o Santo dentro do catolicismo de Maiauatá?
4. Como se dá a relação da Igreja Católica com as festas de Santos particulares que ocorrem em residências, como a festa de São Miguel e a festa de Nossa Senhora de Sant'Ana?
5. Considerando que em Maiauatá, existe um campo religioso, que veio se configurando ao longo do tempo, onde outras religiões, além da católica, de cunho protestante vieram se estabelecendo no lugar. Como podemos situar o lugar do catolicismo nesse campo?
6. As Festas Religiosas em homenagens aos Santos, atuam como um dos importantes elementos diferenciadores do catolicismo frente a outras religiões? Qual ou quais delas se destacam dentro do campo do catolicismo e qual ou quais promove o maior envolvimento popular a ponto de suspender a normalidade do cotidiano de Maiauatá?
7. Considerando que em Maiauatá existe um ciclo de festas, destas três são marianas. Em quais pontos a festa de São Sebastião contribui para a construção da identidade dos católicos de Maiauatá?
8. Dos Santos festejados pela oficialidade da igreja, somente São Sebastião ainda não possui igreja. Quais motivos?
9. Como você analisa ou vê as festas populares (sujo) e particulares (promovidas por empresários) que acontecem na Vila um dia após o término da Festa de São Sebastião? Há alguma relação ou interesse com a festa de São Sebastião?
10. Existe uma relação, direta ou indireta, do catolicismo com outras religiões, em Maiauatá? Se sim quais. Se não, por quê?

11. Como você analisa as constantes trocas de religiões por algumas pessoas?

12. Como você analisa o contato de alguns católicos com outras religiões como Umbanda, adventistas e de cunho protestante?

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA**

Alvo das perguntas: informantes

1. Como você define a sua religiosidade?
2. Você é adepto de que religião? Você considera possível ser adepto de mais de uma manifestação religiosa?
3. Qual seu Santo de devoção?
4. Enquanto Católico, qual o sentido dos Santos?
5. Enquanto evangélico, qual o sentido dos Santos do Catolicismo e suas festas?
6. Porque festejar um Santo e qual o sentido da festa?
7. Como você enquanto bezendeira se sente diante das diferentes matrizes religiosas que compõe o campo religioso maiataense?
8. Onde estão os limites entre uma religiosidade oficial católica e a religiosidade popular santoral?
9. O que de fato marca a cultura religiosa católica, presente na festa de São Sebastião e que se diferencia do catolicismo oficial?
10. Que sentidos de identificação social ela assume comparada a identidade católica oficial?

### **ALGUNS REGISTROS FOTOGRÁFICOS ETNOGRÁFICOS**



Vista da Vila de Maiauatá: primeiro registro fotográfico.



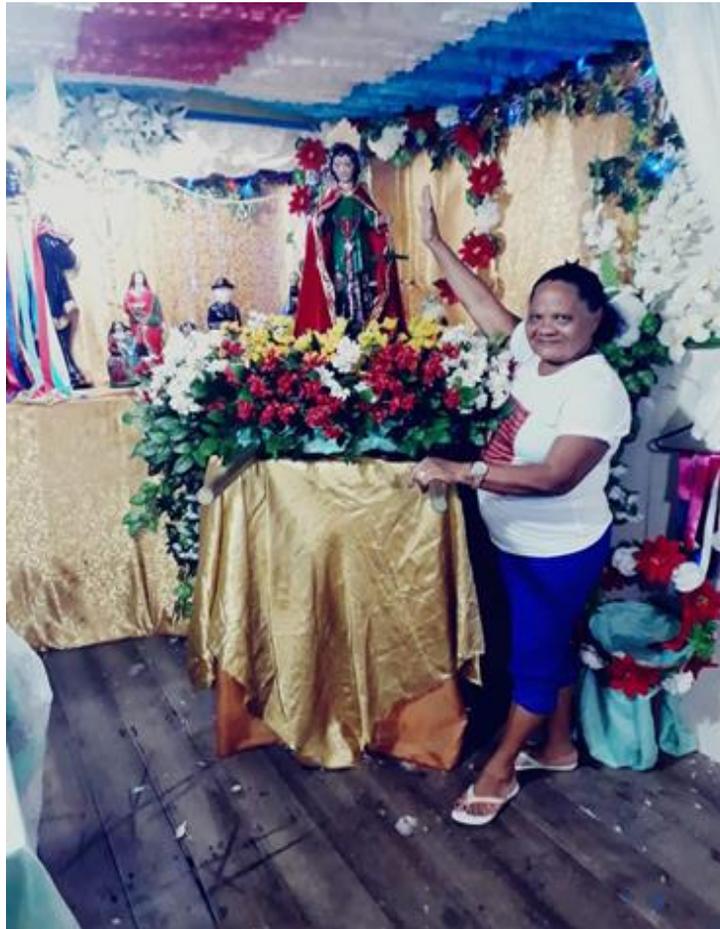
Círio fluvial de Nossa Senhora de Nazaré



Círio Nossa Senhora de Fátima



Círio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Festa de São Miguel



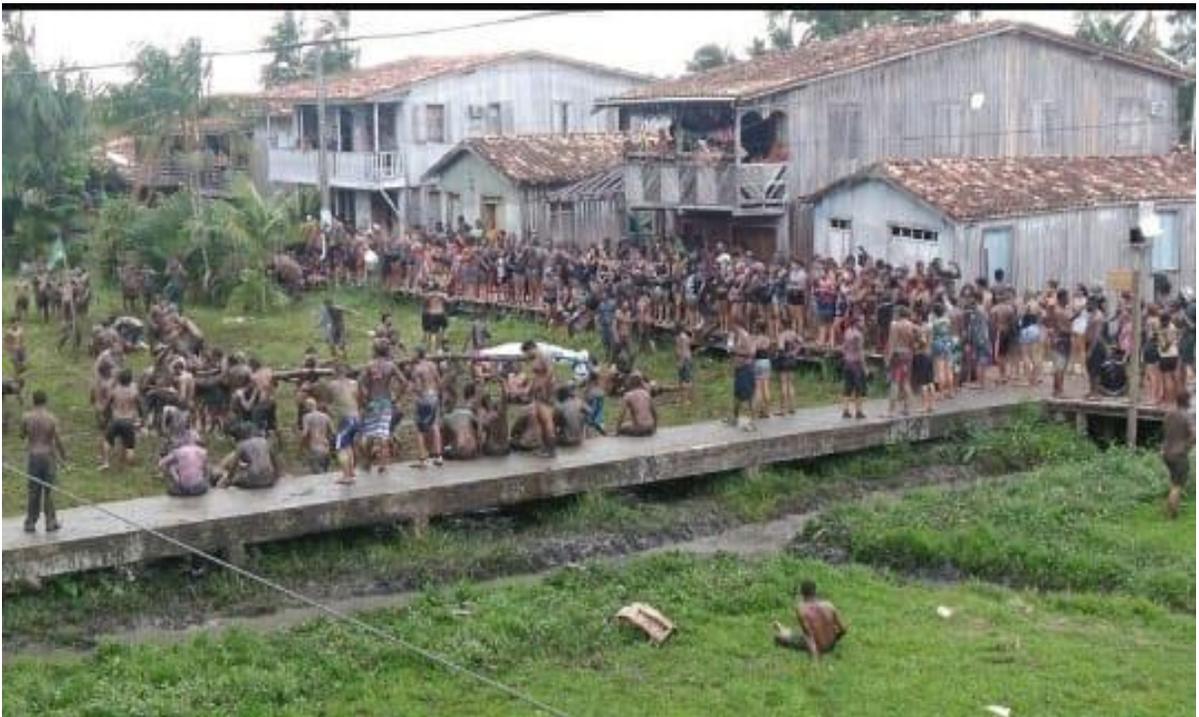
Círio de São Sebastião



Pontes e suas demarcações



Festa do Sujo





Festa na Balsa