



História Unicap  
ISSN 2359-2370

# A festa de Sairé: uma narrativa de resistência da cultura borari em Alter do chão (PA)

*Sairé feast: a narrative of resistance in the borari culture in ater do chão - PA*

**Claudia Laurido Figueira\***

figueiralaurido123@gmail.com

**Benedito Tadeu dos Santos\*\***

tadeustos@yahoo.com.br

## **Resumo:**

O presente artigo discute os significados do Sairé, a partir de quatro autores (João Daniel, Herbert Smith, Câmara Cascudo e Nunes Pereira), articulados as narrativas de lideranças que participam do ritual religioso da festa. Além disso, pretende-se analisar a relevância da mulher como condutora do símbolo e discutir os elementos da cultura indígena no ritual. A metodologia utilizada foi a história oral, que considerou a memória individual dos interlocutores. O estudo concluiu que a Saraipora e o símbolo do Sairé representam elementos da cultura Borari ressignificados na Festa do Sairé.

## **Palavras-chave:**

Saraipora; Tradição; Rito Religioso.

## **Abstract:**

*This article discusses the meanings Sairé fom the point of view of four authors/writers (João Daniel, Herbert Smith, Câmara Cascudo e Nunes Pereira) connected with narratives of leaders who take part of the religious ritual in the Sairé feast. Besides, it is intended to analyze the relevance of women as the Sairé symbol bearer and discuss the elements of indigenous culture in the ritual. The methodology used in this work was story telling which took into account the individual memory of the interlocutors. It was deduced from this study that the saraipora and the symbol of Sairé represent the elements of the Borari culture which are ressignified in the Sairé Feast.*

## **Keywords:**

*Saraipora; Tradition; Religious Rite.*

\*Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

\*\*Mestrado em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

## Introdução

A história da vila de Alter do Chão<sup>1</sup> está relacionada à Festa do Sairé, que ocorre todos os anos na segunda semana do mês de setembro. A festa, proibida em 1943 pelos padres franciscanos<sup>2</sup>, foi reativada em 1973 pelos festeiros<sup>3</sup>, que a organizam e continuam realizando em parceria com o poder público. O ritual religioso do Sairé é conduzido por rezadeiras e foliões que entoam canto ao Divino Espírito Santo e à Virgem Maria durante as quatro noites da festa<sup>4</sup>. Outra parte da festa é composta de danças regionais e do Festival dos Botos. Este último, incluído na programação, em 1996<sup>5</sup>

Este artigo tem o propósito de analisar os significados atribuídos ao Sairé e a importância da saraipora, condutora do símbolo da festa, a partir de quatro autores: de João Daniel, Herbert H. Smith, Câmara Cascudo e Nunes Pereira; e das narrativas de lideranças que participam do Sairé. As entrevistas foram transcritas respeitando a linguagem dos (as) interlocutores (as), por considerar relevante manter suas expressões que marcam a cultura local. Entende-se que a história oral “(...) é uma ciência e arte do indivíduo. (...) conversas com pessoas sobre a experiência e a memória individuais” (PORTELLI, 1997, p.15).

As reminiscências da festa articuladas com outras fontes fornecem uma imagem do passado, não necessariamente como ocorreu, mas indicam alguns fios que podem ser unidos, de forma a constituir um quadro explicativo possível, pois “(...) nunca se explica plenamente um fenômeno histórico fora do estudo de seu momento” (BLOCH, 2001, p. 60).

## A festa do Sairé, mastros e ladainhas: práticas de uma religiosidade proibida em alter do chão

Atualmente, em Alter do Chão, atua de forma efetiva o movimento indígena dos Borari que, desde 1990, articula-se politicamente na defesa da demarcação e regulamentação territorial<sup>6</sup>; o uso consciente do meio ambiente e o reconhecimento de suas manifestações culturais, dentre elas a Festa do Sairé. A questão da terra em Alter do Chão está relacionada ao programa turístico do Governo Federal da década 1970. Por meio desse programa a vila foi inserida como ponto turístico e atraiu especuladores imobiliários que pressionaram muitos moradores a venderem suas propriedades, provocando o deslocamento destes para áreas em torno da vila. Segundo Ioris,

---

<sup>1</sup> A vila de Alter do Chão está localizada à margem direita do rio Tapajós a 38 km distante do município de Santarém (PA). De acordo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Alter do Chão é distrito da cidade de Santarém desde 1911. Vivem no Distrito cerca 8.078 habitantes, destes 1.298 moram na área urbana, denominada de setor 1.

<sup>2</sup> A Província Franciscana do Sagrado Coração de Jesus, sediada nos Estados Unidos, enviou para Santarém a pedido de D. Anselmo Pietrulla quatro franciscanos: Tiago Ryan, frei Junípero Freitag, Severino Nelles e Tadeu Prost que assumiram em 1943 a região do Tapajós.

<sup>3</sup> O rito religioso do Sairé é organizado por um grupo de moradores da vila escolhidos no final da festa composto pelo juiz, juíza, saraipora, procurador, procuradora, capitão, alferes, troneira, foliões, mordomos, mordomas.

<sup>4</sup> A Festa do Sairé inicia na segunda semana do mês de setembro. A abertura é realizada na quinta- feira com a levantação dos mastros. A programação da festa continua na sexta, sábado e domingo. A ladainha é rezada todas as noites no horário das 18:00 às 19:30. Após esse horário ocorrem as danças regionais e o Festival dos Botos.

<sup>5</sup> O poder público municipal introduziu mudanças na Festa do Sairé, que incluíram a transferência da festa para o mês de setembro e a inclusão do Festival dos Botos Tucuxi e Cor de Rosa.

<sup>6</sup> Através da portaria 776 de 04 de julho de 2008 Alter do Chão foi identificada como terra indígena. A portaria foi publicada em 09 de julho do mesmo.

A partir da década de 1970 o baixo Tapajós começou a enfrentar significativas mudanças. Elas foram promovidas pelas políticas de incentivos ao desenvolvimento de uma indústria madeireira regional, criadas pelos governos militares no âmbito do projeto geopolítico para expansão das fronteiras econômicas na Amazônia, que visava ampliar a ocupação e acelerar o desenvolvimento econômico (IORIS, 2010, p. 231).

É frequente nas narrativas dos entrevistados a questão da venda das propriedades: “Tudo isso era nosso até lá beira. Nós vendemos. Foi o tempo que ela (esposa) adoeceu muito. (...) Aí ficamos só com esse pedaço aqui”<sup>7</sup>. Os imóveis localizados próximo ao rio Tapajós foram os mais cobiçados pelos donos de hotéis, pousadas e restaurantes que aproveitaram os momentos vulnerais (doença e morte de genitores) dos moradores para propor a compra dos imóveis. No entanto, alguns resistiram às ofertas dos especuladores, como foi o caso de seu Antonio Vieira e dona Luzia Lobato: “Já veio muita gente pra comprar aqui. Eu disse não dou 80 mil nesse terreno aqui. Eu vou vender aqui, pra onde é que eu vou?”<sup>8</sup>; “morador antigo só eu nesse pedaço. Por ali todos venderam. Foram embora. Estão longe de água”<sup>9</sup>.

Destituídos de suas terras, os moradores de Alter do Chão recomeçaram suas vidas nos “bairros”<sup>10</sup>, áreas próximas à vila que não tinham estrutura básica como água encanada. Hoje esses bairros também são alvos dos especuladores que adentram áreas de preservação e são constantemente denunciados pelas lideranças indígenas.

Diante dessas ameaças, os moradores de Alter do Chão, passam a se auto identificar Borari e se articularam com os movimentos indígenas da Flona do Tapajós e das 13 comunidades situadas na área da Resex Tapajós-Arapiuns, que iniciaram o processo de reafirmação étnica e cultural no final da década de 1990, assim, Taquara, Marituba e Bragança passaram a se reconhecer como Muduruku e as comunidades da Resex Tapajós-Arapiuns, com etnias consideradas extintas, como Arapium, Maytapu, Tapaiú, Tupinambá, Cara-Preta e Arara Vermelha (LORIS, 2010, p. 221).

O movimento ocorrido na região do Tapajós e Arapiuns pode ser compreendido como processo de etnogênese em que os grupos a partir da “reconstrução de suas identidades indígenas e de antigas tradições culturais, retomaram rituais, língua, pinturas corporais e construíram novas formas de organização política centrada em bases étnicas” (IORIS, 2010, p. 222),

Nessa perspectiva, os Borari em Alter do Chão, reconstróem e socializam história e mobilizações na pintura corporal através de oficinas de grafismo realizadas na Mostra de Arte Indígena do Tapajós<sup>11</sup> (MUTAK). Na figura 1 imagem da oficina de grafismo em cuiá e a direita desenho do grafismo Borari. Segundo as lideranças, o grafismo representa o jaboti e significa força e resistência, ideias que reafirmam a luta dos Borari no processo de reconstrução de sua identidade. As oficinas de grafismo são estratégias educativas que questionam as narrativas do colonizador que demonizaram as pinturas, seus rituais e códigos.

<sup>7</sup> Heitor Sardinha. Entrevista realizada em 2013, em Alter do Chão.

<sup>8</sup> Antônio de Jesus Vieira. Entrevista realizada em 2013, em Alter do Chão.

<sup>9</sup> Lusía Santos Lobato. Entrevista realizada em 2012, em Alter do Chão.

<sup>10</sup> Os “bairros” que surgiram em torno de Alter do Chão são denominados: União 1, União 2, Jacundá, Pefú e Carauari.

<sup>11</sup> No MUTAK os indígenas da região do Tapajós e Arapiuns participam do evento apresentando suas artes, rituais, grafismo e debatem sobre questões do movimento.



**Figura 1:** Oficina de grafismo em cuia

Fonte: Arquivo de Neila Borari, 2019.

O processo de reafirmação étnica e cultural dos Borari traz à tona questões da História do Brasil que precisam ser revistas, visto que o passado colonial relatado na perspectiva do colonizador desconsiderou as narrativas das etnias indígenas. São histórias “em suspenso” na expressão de Beltrão, reivindicadas pelos movimentos indígenas contemporâneos. São versões do passado, que precisam ser incluídas nas narrativas históricas do Brasil. Nesse sentido, pode-se analisar a Festa do Sairé para evidenciar elementos da religiosidade Borari amalgamados às práticas de um catolicismo popular que resultaram das experiências adquiridas pelos indígenas nas missões, fundadas por João Felipe Bettendorff<sup>12</sup> em 1661.

As missões constituíram espaços de intervenção e integração das diferentes etnias indígenas descidas dos sertões e tinham a função, dentre outras coisas, de integrar os nativos na lógica do sistema colonial capitalista, assim, as “missões cumpriram duplo papel, o de assegurar o alargamento das fronteiras coloniais lusitanas e o de promover um movimento para homogeneizar cultural e linguisticamente indígenas de diversos e distintos grupos étnicos” (IORIS, 2010, p. 225).

A expulsão dos inacianos em 1750 provocou a redução de padres na região Amazônica. Em 1760, havia 155 jesuítas para atender a uma região tão vasta e tendo que cumprir tarefas nas “missões, fazendas e colégios da Companhia”, como destaca Cypriano (2007, p. 100). Assim, os poucos clérigos enviados à região realizavam visitas às paróquias somente na época das festas dos padroeiros. Diante dessa realidade, os indígenas da região do Tapajós, dentre eles, os Borari<sup>13</sup> teriam “no limite do possível conservado ou recriado crenças e costumes dos tempos tribais ou das missões e desenvolvido modos de vida adaptados à sua realidade” (VAZ, 2010, p. 72).

Em Alter do Chão, algumas práticas e crenças foram recriadas na festa de Nossa Senhora da Saúde como as ladainhas rezadas em latim, a esmolação de santos, os mastros e a Festa do Sairé. Essas práticas religiosas foram

<sup>12</sup> O Jesuíta João Felipe Bettendorff nasceu em 25 de agosto de 1625 em Luxemburgo. Foi ordenado em 1659 e chegou ao Estado do Grão Pará do Maranhão em 1661 para fundar missões jesuíticas na foz do rio Tapajós. Foram fundadas as seguintes missões: Arapiuns, de São Inácio, de São José, dos Tapajós e dos Borari.

<sup>13</sup> A Aldeia Borari era administrada pelo missionário dos Tapajós e em 1730, antes da expulsão dos Jesuítas contava com 235 índios. Foi separada da Aldeia dos Tapajós em 1738 e em 1757 a missão Borari passou a chamar-se Vila de Alter do Chão.

denominadas pelos padres da época de profanas, por isso desde 1904<sup>14</sup> houve intenção de excluí-las das cerimônias católicas. Dom Frederico Costa<sup>15</sup> foi um dos que reforçava a imagem de paganismo e profanação e na sua terceira carta pastoral<sup>16</sup> proibiu, principalmente, as esmolações de santos. Segundo Santos,

(...) o prelado adota medidas coercitivas proibindo as esmolações e determinava que nenhuma pessoa podia esmolar para fins religiosos, sem licença expressa, por escrito, do Ordinário da diocese ou do Vigário e prescrevia ser absolutamente proibido levar imagens ou coroas nas esmolações (SANTOS, 1978, p. 66).

Percebe-se que as práticas de esmolações levaram o prelado a adotar medidas coercitivas que, possivelmente, não surtiram efeito, em decorrência do curto tempo que esteve em Santarém, pois em 1906, foi transferido para Manaus para assumir a nova prelazia.<sup>17</sup> Em 1941, o chefe do Departamento de Segurança do Estado, Salvador Borborema encaminhou ao Dom Frei Anselmo Pietrulla a portaria nº 41, a qual proibia a realização de festas religiosas sem a autorização eclesiástica. O documento destacava o “caráter estritamente religioso” das festas, proibindo as “ladainhas, os mastros votivos, as procissões com a condução de imagens de santos da Igreja Católica”. Segundo a portaria:

Resolve:

1º) determinar a todas as autoridades policiais do interior do Estado que proibam, terminantemente, que se realizem festividades religiosas com apresentação de imagens de Santos, sem autorização expressa de autoridade eclesiástica do lugar. (...)

3º) contra os infratores, as autoridades policiais lavrarão, quando couber, auto de flagrante delito ou inquérito policial, cujos autos serão entregues ao Juízo de Direito da Comarca, tudo de acordo com a Lei das Contravenções e Código de Processo Penal. Cientifique-se e publique-se.<sup>18</sup>

O documento indica dois aspectos: as festividades religiosas deveriam estar sob o controle da Igreja; segundo, as infrações passam a ser caso de polícia. De acordo com Leal (2011, p. 69), Salvador Borborema representava o projeto ideológico católico no Pará, pois a família Borborema defendia os ideais ortodoxos da Igreja Católica e, por meio da portaria, o chefe de polícia oficializava a perseguição às religiões de matriz afro indígenas. Embora a portaria indique caminhos para entender a proibição da Festa do Sairé em 1943, não se pode esquecer que havia uma política eclesiástica no Pará,<sup>19</sup> pautada na romanização que vislumbrava disciplinar práticas religiosas leigas consideradas desviantes da

<sup>14</sup> A Prelazia de Santarém foi criada em 21 de setembro de 1903 pelo Papa Pio X, na condição de Prelazia “Nullius” e para assumi-la, o referido Papa nomeou no dia 26 de março de 1904, o Cônego Frederico Benício de Sousa Costa para Prelado de Santarém. A Prelazia de Santarém abrangia a extensão de 794.313 km<sup>2</sup>, que incluía parte da região do Pará e Amapá e estava dividida em 19 paróquias distribuídas em zonas geográficas.

<sup>15</sup> Assumiu a prelatura em 29 de setembro de 1904 e permaneceu até setembro de 1906 quando foi empossado Bispo de Manaus.

<sup>16</sup> Dom Frederico Costa produziu oito Cartas Pastorais, que datam do dia 08 de outubro de 1904 a 24 de maio de 1906.

<sup>17</sup> Após a transferência de Frederico Benício assumiu a prelazia de Santarém Frei Amando Bahlmann, missionário da Ordem dos Franciscanos da Província de Santo Antônio do Brasil Setentrional, que atuou como prelado entre os anos de 1907 a 1940. O substituto de Frei Amando Bahlmann foi Dom Frei Anselmo Pietrulla O.F.M., que permaneceu em Santarém até 1968.

<sup>18</sup> A portaria nº 41 do Departamento de Segurança do Estado do Pará, 1942. Arquivo da Cúria de Santarém (PA).

<sup>19</sup> Os Bispos Dom José Afonso de Moraes Torres (1844-1859) e Dom Antônio de Macedo Costa (1861-1890) foram responsáveis pelo processo de romanização no Estado do Pará.

ortodoxia da Igreja Católica, “(...) a chamada “romanização” que tem seu início na segunda metade do século passado e, de certo modo, prossegue até as vésperas do Concílio Vaticano II” (MAUÉS, 1999, p. 157).

Nesse contexto, a paróquia de Alter do Chão tinha papel relevante no tocante às questões religiosas na região do Tapajós, visto que, comunidades<sup>20</sup> situadas ao longo do rio Tapajós e Arapiuns participavam ativamente das programações religiosas realizadas na vila, como narraram dona Eunice Wanchon e seu Vilésio Pedroso respectivamente: “aí pra várzea não tinha igreja, aí pro Arapiuns por aí tudo vinham pra cá no tempo da festa. É por isso que tinha movimento pra batizado”<sup>21</sup>. “E aí a gente começou a vir. Vinha participar. Vinha assistir as festas. Depois que terminava a festa pegava o barquinho ia embora pra o Tapari”.<sup>22</sup>

Com a chegada dos “padres americanos” em 1943, várias mudanças foram implementadas em Alter do Chão e uma delas foi a transferência da paróquia para Belterra<sup>23</sup>. Além disso, os padres proibiram os mastros, as ladainhas, as esmolações de santos e a Festa do Sairé, práticas consideradas profanadas e que estavam presentes na festa da Nossa Senhora da Saúde. Dona Eunice Wanghon lembrou as histórias narradas por sua mãe sobre esmolação: (...) minha mãe dizia e eu me criei sabendo que era assim, a Nossa Senhora visitava as comunidades de Aramanai, Cajutuba e Jari. Ficavam esperando a santa chegar. Ganhava gado. O pessoal vinha pra cá”. A festa da Nossa Senhora da Saúde começa com as esmolações.

As comunidades esperavam os foliões que levavam a imagem da santa para receber os donativos, abençoar as famílias e a produção da roça. Essa experiência e a Festa do Sairé foram proibidas em 1943 pelos padres franciscanos, mas os moradores de Alter do Chão continuaram erguendo os mastros e rezando as ladainhas nas festas de santos realizadas nas colônias, longe, do controle da Igreja Católica. Essas experiências foram ressignificadas e introduzidas na Festa do Sairé em 1973.

## **Sairé: de “dança de meninos e meninas” ao “canto de procissão de mulheres”**

Os menores meninos e meninas têm sua dança particular, a que chamam o sairé, em que regularmente não entram homens mais do que os tamborileiros esses não estão metidos nas danças (...) consiste o sairé em uma boa quantidade de meninos, todos em fileira atrás uns dos outros com as mãos nos ombros dos que lhe ficam adiante, em três, quatro ou mais fileiras; (...) ou menina, quando o sairé é de hembras, das mais taludas pegando com ambas as mãos nas bases de um meio arco, o qual em várias travessas está enfeitado com algodão, flores, e outras curiosidades, e no remate em cima prendem uma comprida fita (...) (DANIEL, 2004, p. 289).

Na descrição acima, João Daniel definiu Sairé como “dança de meninos e meninas” e também a identificou com o símbolo, meio arco enfeitado com “algodão, flores e fita”. Para Câmara Cascudo, Sairé é um “instrumento inventado pelos Jesuítas para perpetuar e firmar mais a religião entre os índios. (...) Simboliza o dilúvio e as três pessoas da

<sup>20</sup> Suruacá, Pindobal, Aramanai, Jari, Cajutuba, Uricurituba comunidades que participavam das festividades em Alter do Chão.

<sup>21</sup> COSTA, Vilésio Pedroso. Entrevista realizada em 2013 em Alter do Chão.

<sup>22</sup> WANGHON, Eunice Sardenha. 20 de agosto de 2013. Residência de sua irmã em Alter do Chão.

<sup>23</sup> Belterra foi área cedida pelo governo brasileiro à Companhia Ford em 1934, destinada à produção de seringa. Em meados de 1945, a região foi repassada para o governo brasileiro e somente em 1995 tornou-se município. Em 1943, com a chegada dos franciscanos da Congregação do Coração de Jesus. Belterra tornou-se paróquia da região do Tapajós.

Santíssima Trindade. É dança e canto religioso na Amazônia. É uma saudação aos missionários” (CASCUDO, 2002, p. 226).

Percebe-se que Câmara Cascudo compreendeu o Sairé a partir da perspectiva cristã. Atribuiu aos Jesuítas a invenção para fins catequéticos e concebeu vários sentidos: “dança”; “canto”; “saudação aos missionários”; “dilúvio” e “as três pessoas da Santíssima Trindade”. Cascudo não conseguiu definir o que realmente seria o Sairé e não admitiu o protagonismo indígena nesse processo. Segundo Eduardo Hoornaert (1990, p. 58), é de amplo conhecimento que os missionários utilizavam cantos, dança e instrumentos musicais como métodos pedagógicos para ensinarem a cultura cristã aos meninos, mas é preciso considerar também que os Jesuítas se apropriavam de símbolos indígenas para atrair a atenção dos aldeados, pois “procuravam cumprir seu ideal cristão, avançando e recuando, conforme as condições que se lhes apresentavam” (ALMEIDA, 1996, p. 5).

Nesse sentido, o processo evangelizador constituiu uma via de mão dupla e os indígenas também ressignificaram as práticas cristãs, pois,

(...) o ingresso dos índios numa missão religiosa tinha significados diversos (...) os índios iam em busca do mal menor, procurando sobreviver da forma que lhes era possível, recriando estratégias e culturas próprias na nova situação colonial (ALMEIDA, 1996, p.5).

O processo de evangelização ocorreu, mas não como os Jesuítas planejaram. Eles tiveram que adaptar, às vezes recuar, para conseguirem dar continuidade ao projeto colonizador. A tolerância diante de práticas indígenas fazia parte do cotidiano das missões. Por isso, não seria estranho, os Boraris acomodarem símbolos aos elementos cristãos no Sairé, substituindo os meninos e meninas pela mulher mais idosa. Não se sabe em que momento isso ocorreu, mas é possível identificar a presença da mulher como condutora do símbolo no século XIX. Na obra “Brazilthe Amazonas and the Coast”, Smith registrou a seguinte cena:

No domingo à noite, as mulheres anciãs se reveram no Sairé, uma cerimônia inventada ou adaptada pelos primeiros missionários jesuítas. As mulheres passam de casa em casa, duas delas na frente carregando uma estrutura em forma de arco, com uma cruz sobreposta e lindamente bem acabada. Uma fita, amarrada na cruz, é levada por uma terceira mulher, que sempre vem atrás. Convidados a entrar, os dançantes se sentam em um tapete, e, em silêncio respeitoso, são lhes servidos doces e água ardente (SMITH, 1879, p. 395).

Diferentemente de Cascudo, o naturalista não afirmou categoricamente que o Sairé seria invenção dos missionários, relativa, ao considerar que poderia ser uma “adaptação” do ritual indígena. Mas, é possível imaginar que Smith observou a cena com certa estranheza, pois como europeu do século XIX percebeu as culturas indígenas como exóticas. Na figura 2 é possível inferir que Smith se concentrou na imagem das mulheres conduzindo o símbolo do Sairé, descreveu, mas não compreendeu os códigos culturais presente na cena.



**Figura 2:** O Sairé

Fonte: Hermert Smith, 1879, p. 394.

Em 1950, Nunes Pereira realizou pesquisa em Alter do Chão e, após ouvir relatos de três moradores antigos<sup>24</sup>, descreveu que o símbolo do Sairé: “era conduzido por uma mulher e antes da procissão o Sairé ia até a frente da Igreja, regressando a seguir para o barracão” (PEREIRA, 1989, p.71).

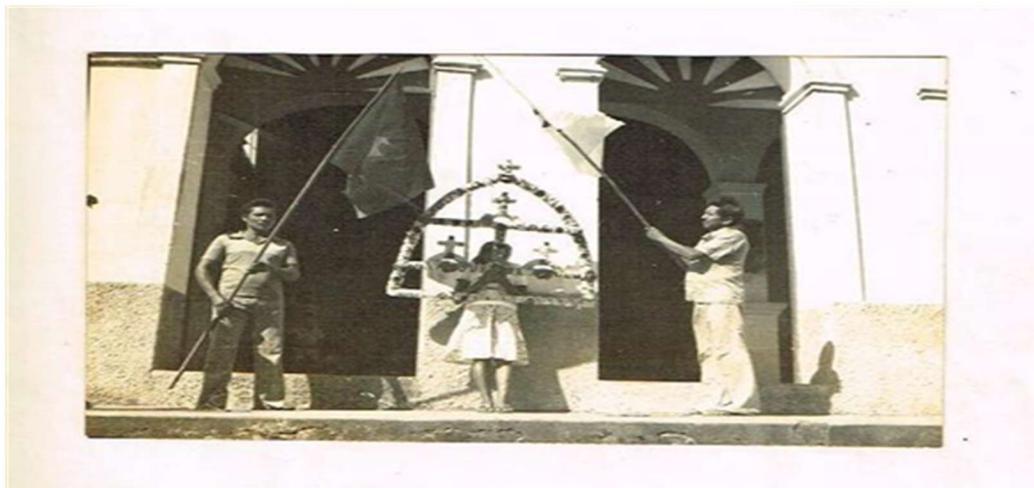
Na descrição do rito, os moradores também informaram que a mulher que conduzia o símbolo e saía do barracão para buscar os personagens do Sairé<sup>25</sup>. Percebe-se que a mulher é a personagem principal da festa, é a partir do movimento dela que os demais personagens entram no ritual. Embora o Sairé não entrasse na igreja da Nossa Senhora da Saúde, os santos católicos eram representados por duas bandeiras: “Os alferes empunhavam – uma bandeira branca e uma bandeira vermelha, cada uma, correspondendo (...) aos santos São José e Nossa Senhora da Saúde” (PEREIRA, 1989, p. 70).

Na figura 3, a imagem traduz uma narrativa de resistência que expõe o entrelaçamento de práticas do catolicismo popular<sup>26</sup> e indígena representada pela Saraipora, a mulher que carrega o símbolo do Sairé centralizado entre as duas bandeiras do Divino Espírito Santo. A Saraipora é símbolo da resistência, é a “contra narrativa ao apagamento da memória indígena” (IORIS, 2019, p.44).

<sup>24</sup> Manoel Duarte Sardinha, Francelina de Braga e Antônio Perez Pimentel foram os três moradores de Alter do Chão que concederam informações sobre o Sairé a Nunes Pereira.

<sup>25</sup> Os personagens do Sairé citados pelos moradores antigos eram: capitão, alferes, sargentos, gaiteiro; tamborinhos; juiz, juíza, procurador, procuradora, mordomos; mordomas.

<sup>26</sup> O conceito de catolicismo popular está embasado na perspectiva de Maués que a define como “conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não-especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes” (MAUÉS, 1999, p.171).



**Figura 3:** Saraipora, o símbolo do Sairé e as bandeiras do Divino Espírito Santo em frente à Igreja da Nossa Senhora da Saúde em Alter do Chão.

Fonte: Instituto Boanerge Sena, 1976.

É relevante questionar o porquê de as mulheres mais idosas passarem a conduzir o símbolo do Sairé. Smith, Nunes Pereira e Câmara Cascudo ressaltaram a presença da mulher como personagem central do ritual da festa destacando-a junto ao Sairé, mas não compreenderam o seu significado. Para compreender o significado da mulher como condutora do símbolo da festa é necessário entender o papel das mulheres indígenas na região do Tapajós.

### **Saraipora: o sentido de resistência e a força da tradição oral**

(...) de sorte que ainda convertidos e domésticos mais depressa acreditam o que lhes dizem as velhas do que o que lhes pregam os missionários. E se alguma velha levantou a voz e diz morram os missionários, tenham estes paciência, porque lhes será muito difícil escapar; e pelo contrário quando os índios amotinados querem matar algum europeu, basta uma para os aquietar. Deste grande respeito que tem aos velhos e velhas nasce o terem em grande veneração os seus contos, que vão passando por tradição de uns aos outros, como é notícia do dilúvio universal, e outra (DANIEL, 2004, p. 269).

A descrição de João Daniel foi enfática ao destacar os atributos das mulheres mais velhas que desafiaram o poder dos missionários, que, “não foram eficazes para romper ou substituir a tradição que essas mulheres passavam oralmente” (CYRPIANO, 2007, p. 133).

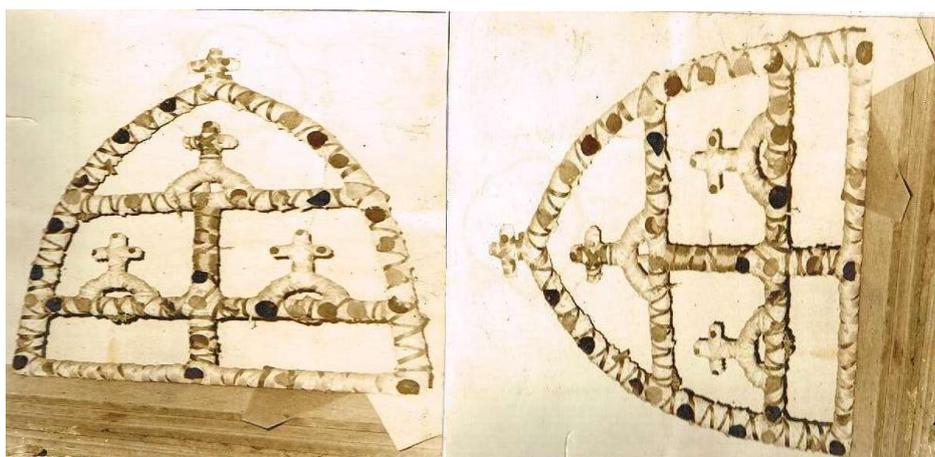
Dessa forma, na cultura dos indígenas na região do Tapajós, as mulheres mais velhas tinham relevância porque socializam a tradição às novas gerações através dos contos. Essa experiência pode ser evidenciada em 1973, quando o Sairé foi reativado. Dona Maria de Nazareth Branco destacou, em sua narrativa, a importância das mulheres no processo de lembrar a festa: "A primeira pessoa que nos recebeu querendo ajudar foi a mulher do seu Satuca e depois foi a mãe da nega, da Cecília. Elas duas que contaram mais ou menos pra gente"<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> BRANCO, Maria de Nazareth Sardinha. 20 de agosto de 2013. Residência da entrevistada em Alter do Chão.

Essa experiência de narrar histórias consistia em uma prática comum em Alter do Chão. Dona Lusía Lobato relembrou momentos em que sua avó contava histórias: “Ela contava muitas histórias pra gente. Depois da reza a gente sentava por cima do tupé ou ia pra rede. Ela contava história do sol, da lua. Ela contava história do curupira, do mapinguari, da cobra grande”<sup>28</sup>.

O ato de contar história tinha um ritual. Primeiro, seguiam-se, rigorosamente, os ensinamentos cristãos, rezava-se. Em seguida, a maior parte do tempo era destinada aos contos dos antigos em que personagens do imaginário amazônico como “curupira, mapinguari e cobra grande” sobressaiam nas narrativas carregadas de significados. Isso constitui um ato de resistência. Não negavam os ensinamentos cristãos, mas também não deixavam de lado a tradição dos antepassados, por isso, a cultura indígena se atualiza e não é posta no esquecimento.

Outra narrativa significativa acerca da importância das avós como “salvadoras da memória” consiste na versão de Osmar Vieira Oliveira, ao explicar que sua avó contou que o “Sairé era a festa da lua” e que “os antigos faziam a festa na lua crescente”<sup>29</sup>. Se o símbolo do Sairé for invertido no sentido horizontal, observado na figura 4, o mesmo aproxima-se da imagem da lua crescente; essa evidência indica que a Festa do Sairé seria a festa da lua adaptada com ritos e símbolos do catolicismo popular.



**Figura 4:** Símbolo do Sairé

Fonte: Instituto Boanerge, 1976.

A lua exercia fascínio entre os indígenas aldeados que viviam às margens dos rios Tapajós e Arapiuns. O Jesuíta João Daniel registrou uma cena no qual ele descreveu o fascínio dos indígenas pela lua:

E na verdade tem ocasiões em que festejam muito a lua (...) Tudo isto presenciei (...) não só batizados, mas também ladinos; (...) entre as mais ações de alegria, estendiam os corpos, puxavam-se os braços, mãos, e dedos, como quem lhe pedia saúde e forças em tanto que eu cheguei a desconfiar que estavam idolatrando (DANIEL, 2004, p.322).

<sup>28</sup> LOBATO, Lusía dos Santos. 01 de outubro de 2013. Residência da entrevistada em Alter do Chão.

<sup>29</sup> OLIVEIRA, Osmar Vieira de. 29 de agosto de 2013. Residência do entrevistado em Alter do Chão, PA.

João Daniel observou com certa estranheza e decepção o comportamento dos índios, considerando-os idólatras por festejarem a lua. Esse ato de idolatria pode ser compreendido sob outra perspectiva, como “(...) um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destroçada no plano da vida material dos índios” (FAINVAS, 1995, p. 31).

É instigante pensar que os indígenas continuaram a cultuar antiga tradição em segredo ou discretamente. Sobre esse aspecto, é relevante a narrativa de Osmar Oliveira: “(...) a minha tia Eugênia disse que tem muitas coisas sobre o Sairé que não se deve falar (...), agora nós não sabemos o que são essas coisas”<sup>30</sup>. É possível que “essas coisas do Sairé que não se deve falar” seja antiga tradição de culto à lua que não desapareceu, mas foi mantida na Festa do Sairé como persistência a antigos ritos e crenças, pois é preciso não esquecer que “(...) os indígenas não perderam sua condição de agentes sociais ativos, capazes de frustrar os valores impostos pelos religiosos se **imprimir nos rituais religiosos suas crenças**” (grifo nosso) (BRUIT, 1992, p. 79).

## Considerações finais

O papel das mulheres indígenas da região do Tapajós foi importante na socialização das tradições às gerações futuras. As indígenas tinham a autoridade da palavra. Eram narradoras da tradição. As experiências dessas mulheres continuam em curso, pois seus apelos não foram rejeitados. Os ecos de suas vozes ressoam nas histórias contadas por mulheres que viveram e vivem em Alter do Chão. Elas são representadas pela Saraipora, que traduz o sentido de resistência e a força, divulgadas no grafismo Borari, em processo de etnogêneses que emergem em Alter do Chão, para tornar-se “instrumento de luta, bandeira política da autonomia na batalha cotidiana pelo reconhecimento de direitos” (BELTRÃO, 2013, p. 11).

Os primeiros organizadores da Festa do Sairé, em 1973, conseguiram “reconstruir” símbolos, rituais e personagens por meio das lembranças das mulheres antigas da comunidade, por isso, essas memórias estão relacionadas ao puxirum, aos mastros; ao barracão do Sairé; ao tarubá. Atualmente o movimento dos Borari busca nas narrativas dessas mulheres os sentidos para recontar as histórias recuperando o protagonismo Borari e se inspirando nas experiências para atender um “chamado daqueles que se foram o chamado para não esquecerem a sua cultura, as suas origens; e o não esquecimento é exercício que se conforma em ações culturais e performances rituais” (IORIS, 2019, p. 56).

<sup>30</sup>OLIVEIRA, Osmar Vieira de. 29 de agosto de 2013. Residência do entrevistado em Alter do Chão, PA.

## Referências

- ALMEIDA, Regina Celestino. Um Tesouro Descoberto: Imagens do Índio na Obra de João Daniel. In: Revista Tempo, Rio de Janeiro, Vol. 3, n° 5, 198, p. 147-160, outubro, 1996.
- BATES, Henry Walter. Um naturalista no rio Amazonas. São Paulo: Ed. Ataliaia, 1979.
- BELTRÃO, Jane. Pertencas, territórios e fronteiras entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns versus o Estado brasileiro. In: Antares: Letras e Humanidades, Caxias do Sul, Volume 5, n°10, p. 5-27, jul-dez 2013.
- BLOCH, Marc. Apologia da história ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRUIT, Héctor. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. In: VAIFAS, Ronaldo (org.) América em tempo de conquista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p.79.
- CÂMARA CASCUDO, Luis. Dicionário do folclore brasileiro. São Paulo: Global, 2001.
- CYPRIANO, Doris Cristina Castilhos de Araújo. Almas, corpos e especiarias. A expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira. Rio de Grande do Sul: Instituto Ancietano de Pesquisas, 2007.
- DANIEL, João. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. V.1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- HOORNAERT, Eduardo. O cristianismo moreno do Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- IORIS, Edvriges Marta. Chamado do Pajé: regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no baixo Tapajós. In: Revista Ciências da Sociedade (RCS), Santarém, Vol. 3, n. 5, p.39-60, Jan/Jun 2019.
- IORIS, Edvriges Marta. Identidades negadas, identidades construídas: processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia. In: Ilha, Florianópolis, Vol. 11, n. 2, p. 220-264, novembro. 2010.
- LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Nossos intelectuais e os chefes de mandinga: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Salvador, Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos ), Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Uma outra “invenção” da Amazônia. Religiões, histórias, identidades. Belém: Cejup, 1999.
- MOREIRA, Carlos de Araújo Neto. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo. História da igreja na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, p.58.
- PEREIRA, Nunes. O sahiré e o marabaixo. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética na história oral. In: Projeto História. São Paulo, n° 15, p. 13-49, abr.1997.
- SANTOS, João. Monsenhor Frederico Costa: 1°. Prelado de Santarém. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1978.
- SMITH, Herbert. The Amazons end the coast. New York: Charles Scribener's Sons, 1879.
- VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.
- VAZ FILHO, Florêncio Almeida. A emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia. Salvador, Tese (Doutorado), Universidade Federal da Bahia, 2010.

*Submissão: 08/04/2020*

*Aceite: 06/07/2020*