

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Adriene dos Anjos Noronha

**FESTAS DEVOCIONAIS EM MAZAGÃO VELHO (AP):
crenças e rituais na história de uma sociedade**

Belo Horizonte

2017

Adriene dos Anjos Noronha

**FESTAS DEVOCIONAIS EM MAZAGÃO VELHO (AP):
crenças e rituais na história de uma sociedade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira

Belo Horizonte

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

N852f Noronha, Adriene dos Anjos
Festas devocionais em Mazagão Velho (AP): crenças e rituais na história de uma sociedade / Adriene dos Anjos Noronha. Belo Horizonte, 2016.
115 f.

Orientador: Rodrigo Coppe Caldeira
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Festas religiosas. 2. Ritos e cerimônias. 3. Crenças. 4. Devoção. 5. Catolicismo. I. Caldeira, Rodrigo Coppe. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 398

Adriene dos Anjos Noronha

**FESTAS DEVOCIONAIS EM MAZAGÃO VELHO (AP):
crenças e rituais na história de uma sociedade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião e Cultura

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof.^a Dr.^a Sylvana Maria Brandão de Aguiar – UFPE (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 24 de março de 2017.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que me apoiaram e contribuíram para a realização deste trabalho: família, amigos, orientador, professores, colegas, funcionários do Arquivo Público do Estado do Pará e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

Pela inspiração e ensinamento, agradeço, de forma especial, àqueles que fazem parte da história aqui contada.

[...] em matéria de religião, assim como de arte, não há povos “mais simples”, há somente povos com tecnologias mais simples do que as nossas. A vida “imaginativa” e “emocional” do homem é sempre, e em qualquer parte do mundo, rica e complexa. (TURNER, 1974, p. 15).

RESUMO

Este trabalho apresenta uma pesquisa sobre a religiosidade em Mazagão Velho (AP), expressa por meio das festas devocionais que ali ocorrem, buscando compreendê-las como um elemento histórico de coesão social. Para tanto, parte-se do estudo da mentalidade formada no Brasil colônia com sua ideologia de expansão da fé cristã. É nesse contexto que toma forma o catolicismo popular. A localidade escolhida como base para este estudo apresenta especificidades que a tornam um caso único. Ela traz a memória das antigas lutas entre cristãos e mouros ainda no Marrocos, onde foi primeiramente fundada, sendo posteriormente transferida para o Brasil no século XVIII. Além disso, apresenta um rico processo de interação com os indígenas e africanos, caracterizando-a como uma sociedade multicultural. Essa história ainda é marcada pela degradação social ocorrida no final do século XVIII. Contudo, mesmo passando por diversos reveses, a comunidade subsistiu e mantém-se viva até os dias atuais. Como principal prática social, destacam-se as festas devocionais, que são eventos coletivos que congregam elementos, como as crenças e os rituais que expressam a vida em sociedade. Também fazem parte dessas festas as manifestações culturais surgidas a partir do encontro das culturas ali presentes. Para entender essa longa história, a ideia de coesão social foi essencial. Neste sentido, a pesquisa buscou mostrar que essa comunidade manteve sua existência graças à coesão social ali formada e sustentada pela religiosidade que se manifesta, de maneira mais efetiva, por meio das festas em devoção aos santos católicos em um ciclo que se renova a cada ano. Para tanto, o trabalho foi realizado por meio de uma abordagem interdisciplinar, com uma análise que compreende tanto uma perspectiva histórica quanto uma abordagem sociológica. Para isso, houve a observação de algumas festas *in loco*, a pesquisa documental e a pesquisa bibliográfica. Conclui-se que as festas devocionais são eventos sociais fortemente marcados pela tradição histórica do local. Ademais, a continuidade histórica dos acontecimentos mostra que, diante dos problemas passados pela localidade, a sociedade encontrou forças na união de seus moradores, nas tradições e na memória de seus antepassados, fortalecendo-se por meio da realização das festas devocionais.

Palavras-chave: Mazagão Velho. Crenças. Rituais. Festas devocionais. Coesão social.

RÉSUMÉ

Ce travail présente une recherche concernant la religiosité à Mazagão Velho (Amapá), exprimée par le biais des fêtes dévotionnelles y ayant lieu, en cherchant à les comprendre comme un élément historique de cohésion sociale. Pour ce faire, nous partons de l'étude de la mentalité formée sur la période coloniale au Brésil, avec son idéologie de l'expansion de la foi chrétienne. C'est dans ce contexte que prend forme le catholicisme populaire. La localité choisie pour étayer cette étude présente des spécificités qui en font un cas unique. Elle porte la mémoire des anciennes luttes entre chrétiens et maures encore au Maroc, où elle a vu le jour, étant par la suite transférée au Brésil, au cours du XVIIIe siècle. En outre, elle présente un riche processus d'interaction avec les indigènes et les africains, ce qui la caractérise comme une société multiculturelle. Cette histoire est marquée, en outre, par la dégradation sociale qui a eu lieu à la fin du XVIIIe siècle. Cependant, malgré tous les revers qu'elle a dû subir, la communauté subsiste et se maintient vivante jusqu'à présent. Les fêtes dévotionnelles sont sa principale pratique sociale, il s'agit d'événements collectifs qui rassemblent des éléments tels que les croyances et les rituels qui expriment la vie en société. Les manifestations culturelles ayant émergé à partir des différentes cultures qui s'y sont retrouvées font également partie de ces fêtes. Pour comprendre cette longue histoire, l'idée de cohésion sociale a été essentielle. Dans ce sens, la recherche a cherché à démontrer que cette communauté a maintenu son existence grâce à la cohésion sociale qui y a été formée et qui se maintient à travers la religiosité qui se manifeste, de manière plus effective, par le biais des fêtes en dévotion aux saints catholiques dans un cycle qui se renouvelle chaque année. Pour ce faire, le travail a été réalisé par le moyen d'une approche interdisciplinaire, avec une analyse qui comprend aussi bien une perspective historique qu'une approche sociologique. Pour autant, nous avons effectué l'observation de certaines fêtes *in loco*, la recherche documentaire, ainsi que la recherche bibliographique. Nous en concluons que les fêtes dévotionnelles sont des événements sociaux fortement marqués par la tradition historique locale. En outre, la continuité historique des événements démontre que, tenant compte des problèmes auxquels la communauté a dû faire face, sa société a retrouvé des forces

dans l'union de ses habitants, dans les traditions et dans la mémoire de ses ancêtres, en se rendant plus forte à travers la réalisation des fêtes dévotionnelles.

Mots-clés : Mazagão Velho. Croyances. Rituels. Fêtes dévotionnelles. Cohésion sociale.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A RELIGIOSIDADE NA SOCIEDADE COLONIAL AMAZÔNICA.....	18
2.1 A relação entre Estado e Igreja Católica no Brasil colonial	18
2.2 As missões religiosas na região da Amazônia: o exemplo dos jesuítas.....	27
2.3 As festas devocionais e o fortalecimento da religiosidade popular	35
3 A SAGA DE MAZAGÃO: DO IDEAL DE EXPANSÃO DA CRISTANDADE AO CONTEXTO RELIGIOSO DA REGIÃO DA AMAZÔNIA.....	43
3.1 O passado marroquino de Mazagão e sua transferência para o Brasil	43
3.2 A sociedade de Mazagão no Brasil	52
3.3 A ruína da cidade e da sociedade.....	61
4 FESTA, RELIGIOSIDADE E COESÃO SOCIAL	70
4.1 As festas em Mazagão: do esplendor da ópera à fiel devoção religiosa	70
4.2 A festa do Divino Espírito Santo: fé e devoção como herança cultural	81
4.3 A festa de São Tiago: palco para a luta entre cristãos e mouros	90
5 CONCLUSÃO	98
REFERÊNCIAS.....	102

1 INTRODUÇÃO

No estuário do rio Amazonas, ao sul de Macapá, à beira das curvas do rio Mutuacá, existe uma localidade chamada Mazagão Velho, ali fundada em 1769. Esse local possui um intenso calendário de festas em devoção aos santos católicos. São festas coletivas, organizadas pela própria comunidade, durante as quais são realizados vários rituais que expressam a crença dos moradores, e também diversas manifestações culturais. Além dessa particularidade, Mazagão Velho apresenta um rico passado histórico, que nos leva a um ponto mais distante do mapa, ao Marrocos na África.

A vida religiosa de Mazagão Velho é marcada por festas que fazem parte do calendário litúrgico da Igreja Católica Romana. Não há padre no local e a participação de membros efetivos da Igreja Católica se dá apenas na realização da eucaristia e outros sacramentos; tudo o mais é organizado pelos próprios moradores, que, na maioria das festas, fazem questão de não aceitar recursos financeiros do poder público.

Ao longo de um ano são realizadas cerca de vinte festas, as maiores com duração média de dez dias. Algumas festas são mais relevantes para a comunidade, envolvendo grande número de atividades, diversos dias e muitas pessoas na organização de cada evento. Esse é o caso da Festa de Nossa Senhora da Piedade, da Festa de São Tiago e da Festa do Divino Espírito Santo. A programação de cada evento é marcada por procissões terrestre e fluvial, levantamento de mastro, alvoradas, círio, novena, missas. Contudo, expressões da cultura local, como as danças e as músicas, associadas ao toque de instrumentos musicais, também se manifestam. Exemplo disso é o marabaixo, o batuque, o vominê e o sairé, formando, assim, uma rica cultura em torno da qual a sociedade mazaganense se reúne, com influências indígena e africana.

Por trás de tantas festas, o povoado de Mazagão Velho nos revela uma rica e peculiar história de ter sido a única cidade transferida da África para o Brasil na segunda metade do século XVIII. Para entender as festas e suas influências sobre a sociedade em Mazagão Velho, foi preciso regredir no tempo e mostrar que o que acontece hoje é fruto de uma longa história iniciada no Marrocos.

A transferência da cidade, ou seja, de seu corpo político e social, ocorreu por meio de um projeto de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que tinha intenções de fortalecer as fronteiras do Brasil com o povoamento daquela região. Nele estava previsto que toda a população da praça-forte de Mazagão fosse retirada do litoral do Marrocos e inserida em uma nova localidade no Grão-Pará, na área em que hoje fica o estado do Amapá, criando a Vila Nova de Mazagão.

Porém, o projeto fadou-se em insucesso, as péssimas condições de vida fizeram com que diversos súditos clamassem à rainha pelo abandono daquele local. Mas a localidade não se desfez totalmente, a exemplo de outras vilas fundadas no norte do Brasil. Alguns moradores continuaram ali e, no século seguinte, outros se mudaram para lá, como os escravos africanos e seus descendentes. (VIDAL, 2008).

A localidade perdeu o *status* de vila e posteriormente ganhou o nome atual, Mazagão Velho. Vila Nova de Mazagão foi construída em uma área primitivamente habitada pelos indígenas, que posteriormente foi ocupada pelos colonos portugueses vindos da Mazagão¹ no Marrocos e, por fim, pelos escravos africanos e seus descendentes, gerando, assim, uma rica cultura da qual as festas devocionais são um dos principais exemplos.

A localidade passou por inúmeros reveses ao longo de sua história, foram situações que poderiam ter dissipado toda a sua população e feito com que ela desaparecesse, principalmente por questões relacionadas à ordem política, econômica e geográfica. Contudo, a comunidade subsistiu e mantém-se viva até os dias atuais.

A hipótese traçada para a pesquisa cujos resultados aqui se apresentam reside neste ponto de sua história, ou seja, de que essa comunidade manteve sua existência graças à coesão social ali formada e sustentada pela religiosidade que se manifesta, de maneira mais efetiva, por meio das festas em devoção aos santos católicos em um ciclo que se renova a cada ano. A partir dessa premissa, este trabalho tem como principal objetivo empreender um estudo sobre a religiosidade em Mazagão Velho, por meio das festas devocionais, para compreendê-la como um elemento histórico de coesão social.

¹ Neste trabalho, Mazagão é o nome usado para se referir à cidade que existia no Marrocos; Vila Nova de Mazagão para a cidade que foi fundada no Brasil em 1769; e Mazagão Velho é o atual nome da localidade, que hoje é distrito de outra cidade também chamada Mazagão. A população estimada do município para 2016 é de 19.981 (IBGE, 2016), sendo a população para a sede do distrito de Mazagão Velho calculada em torno de 700 pessoas.

A motivação para a realização deste trabalho teve início com o conhecimento daquele local, passando pela intrigante existência de mais de vinte festas devocionais ao longo do ano e pela inédita história de ter sido uma cidade transferida do Marrocos para o Brasil ainda no período colonial.

Além disso, até agora, as pesquisas acadêmicas sobre a história de Mazagão Velho tiveram como base sua documentação administrativa, encontrada em arquivos do Brasil e de Portugal², centrada mais na questão da transferência da cidade do Marrocos para o Brasil. Também foram realizados estudos³ sobre algumas festas locais, principalmente sobre a festa de São Tiago, que são trabalhos mais descritivos, com análise pouco aprofundada e sem preocupação em torno de uma reflexão teórica. Após o levantamento bibliográfico sobre o tema aqui apresentado, foi possível notar que ainda existia espaço para uma pesquisa que abordasse a religiosidade do povo de Mazagão Velho por meio de uma perspectiva histórica, já que é uma comunidade pouco conhecida e, sobretudo, pela riqueza de sua cultura pouco estudada. Essa peculiar história, de uma cidade fundada dentro do ideal de expansão da fé cristã, passando pelo projeto de colonização portuguesa, pela degradação da localidade e finalmente por uma estabilização que encontrou forças na religiosidade popular, por meio das festas devocionais, torna-se um interessante objeto de estudo para o pesquisador de Ciências da Religião. Diante de dados históricos tão ricos, surgiu meu interesse em aprofundar os estudos sobre essa comunidade, tendo como objetivo principal entender a ocorrência das festas religiosas a partir da coesão social formada diante de uma grave crise política e social.

Isso vai ao encontro dos objetivos dos estudos em Ciências da Religião, pois de acordo com Hans-Jürgen Greschat (2005, p. 47), a pesquisa nessa área se estabelece sobre duas bases: a história da religião e a fenomenologia da religião. Seguindo os interesses da história da religião, o autor afirma que esse tipo de

² Neste sentido destaca-se o trabalho de Laurent Vidal, "Mazagão: a cidade que atravessou o Atlântico", que no Brasil pesquisou no Arquivo Histórico do Exército, Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Pará, Fundação Biblioteca Nacional, Instituto Histórico e Geográfico do Pará, e em Portugal a pesquisa ocorreu no Arquivo Histórico Militar, Arquivo Histórico Ultramarino, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Arquivo da Universidade de Coimbra, Biblioteca Nacional de Lisboa e no Tribunal de Contas.

³ Entre os principais estudos produzidos está o de Geraldo Peçanha de Almeida que publicou o livro "Mazagão Velho: diásporas negras, performance e oralidade no baixo Amazonas". Ronne Franklim Carvalho Dias escreveu a dissertação "Mazagão Velho: imagem-mundo de uma festa, um baile e suas máscaras".

estudo é feito em cortes longitudinais, que reconstróem o desenvolvimento de um objeto religioso entre dois pontos de seu contínuo histórico. Além disso, coaduna com o caráter interdisciplinar das Ciências da Religião, partindo de um método de estudo e análise que compreende tanto uma perspectiva histórica quanto uma abordagem sociológica.

O referencial teórico para este trabalho pode ser entendido a partir da inter-relação de três questões principais: catolicismo popular, festas devocionais e coesão social. O catolicismo popular aparece em diversos estudos e ligadas a ele, como elementos de forte expressão cultural, estão as festas devocionais. Riolando Azzi (1977; 1987; 2008) e Eduardo Hoornaert (1974; 1992; 2008) destacam-se como pesquisadores da religião que trabalharam tanto a história da inserção e da atuação da Igreja Católica no Brasil, enquanto instituição, quanto o desenvolvimento de uma religiosidade popular. Em seus estudos, o aspecto festivo do catolicismo tradicional e do catolicismo popular está presente dentro de um contexto de estreita relação entre Igreja Católica e Estado estabelecida ainda no período colonial. Contudo, contrapondo a historiografia religiosa de cunho eclesiástico no Brasil, há estudos de sociólogos e antropólogos que contribuem para uma visão mais abrangente das festas devocionais, apontando-as como formas de sociabilidade em sociedades com múltiplas influências culturais. Esse é o caso de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968; 1988), Rubem César Fernandes (1982; 1984), Carlos Rodrigues Brandão (1974; 1978), e Carlos Alberto Steil (1996), estendendo-se a estudos mais recentes realizados por José Ramos Tinhorão (2000), Edilece Souza Couto (2008), e Léa Freitas Perez (2002; 2011; 2012).

A ideia de coesão social foi o fio condutor para a realização deste estudo. Para isso, a pesquisa foi guiada pela análise de Émile Durkheim (1989) e seus estudos sobre a religião em sociedades primitivas, mais especificamente aquelas tratadas na obra “As formas elementares da vida religiosa.” Como apontado por Raquel Weiss, na segunda metade da década de 1890 a concepção de religião de Émile Durkheim se amplia e passa a ser “considerada um fenômeno social, que teria como função manter a unidade do grupo e garantir as ideias fundamentais que, no caso das religiões primitivas, eram essenciais, para garantir a sacralidade dos clãs [...]” (WEISS, 2012, p. 96). Tanto nessas sociedades como em Mazagão Velho “os valores religiosos orientam as condutas e favorecem o estabelecimento de uma disciplina moral entre os indivíduos, constituindo a principal fonte de um tipo de

coesão social [...]” (MACHADO, 2013, p. 205). Assim, podemos entender que a religiosidade, por meio das festas, é um elemento organizador e agregador dessa sociedade. Desde o momento de sua fundação e depois com a sua transferência, a crença de seus habitantes fortalece e marca sua existência por meio de cultos, ritos e homenagens, que são lembrados a cada ano em cerimônias sagradas, relembrando constantemente a proveniência daquele local.

Para a realização deste trabalho, a pesquisadora esteve presente, enquanto observadora, nas festas do Divino Espírito Santo e de São Tiago. Levou-se em consideração que a festa é um testemunho histórico, já que os acontecimentos do passado são lembrados por meio da realização dos rituais e da afirmação das tradições. Oportunamente, foi feito o aprofundamento desses temas em estudos já realizados por outros pesquisadores e disponíveis em livros, dissertações e documentários com depoimentos dos moradores.

Também foi feito o trabalho de gabinete com pesquisa bibliográfica e documental. A pesquisa bibliográfica foi feita como forma de nortear a pesquisa e proporcionar consistência teórica e conceitual necessária para a concretização deste trabalho. Além disso, ela foi fundamental para a contextualização da dissertação, para entender a relação entre o Estado e a Igreja Católica no período colonial e as atividades das missões religiosas, assim como para compreender como as festas fortaleceram a religiosidade popular. Além disso, os livros forneceram o conhecimento necessário sobre a história de Mazagão ainda em África e sua transferência para o Brasil.

Há que se destacar o trabalho realizado por Laurent Vidal (2008), imprescindível para atingir os objetivos propostos na pesquisa. O autor analisou a documentação relativa a Mazagão e Vila Nova de Mazagão existente em Lisboa, em Coimbra, no Rio de Janeiro e em Belém. E também visitou El Jadida⁴, no Marrocos, e Mazagão Velho, no Amapá. Ele discute as questões da cidade em espera e da cidade em deslocamento, além de abordar as dificuldades de Vila Nova de Mazagão e sua degradação.

Os documentos da época da transferência e instalação de Vila Nova de Mazagão no Grão-Pará foram consultados no Arquivo Público do Estado do Pará (APEPA), localizado em Belém. O uso de trechos desses documentos obedeceu às

⁴ Hoje, a antiga Mazagão marroquina tem o nome de El Jadida. Em 2004 foi tombada pela Unesco como patrimônio cultural da humanidade.

regras de normas técnicas para transcrição e edição de documentos manuscritos. Portanto, a ortografia, a acentuação e a pontuação estão de acordo com a escrita original. Eles foram essenciais para a compreensão daquela sociedade. A documentação disponível⁵ é composta por: listas relacionando as famílias embarcadas nos navios; testemunhos das viagens; cartas entre governadores e administradores; relatos dos problemas enfrentados; dados sobre a construção das casas e estabelecimento das famílias; dados sobre a construção da igreja; relatos de festas; listas de mantimentos; relatórios da produção agrícola; documentação camarária sobre assuntos diversos; petições para abandonar a vila; entre outros assuntos.

Esses registros escritos guardam uma parte da memória da história dos mazaganenses e, por serem tão diversificados, podemos entendê-los como testemunhos coletivos. Os documentos deixaram de ser produzidos quando Vila Nova de Mazagão perdeu seu *status* de cidade. Portanto, não foram encontrados documentos do século XIX. Procurando compreender a verdade histórica, a pesquisa buscou “tirar dos documentos tudo o que eles contêm e em não lhes acrescentar nada do que eles não contêm.” (LE GOFF, 1990, p. 463). Assim, foram analisados criticamente os dados acerca da composição social de Vila Nova de Mazagão, da condição de vida dos moradores, os problemas e a decadência, e todos os indícios sobre as festas e a vida religiosa daquela comunidade. Como complemento para esses dados também foram pesquisados relatos de viajantes dos séculos XVIII e XIX, como do missionário jesuíta João Daniel (1976), do bispo franciscano Caetano Brandão (1818) e do naturalista Henry Walter Bates (1979). E de meados do século XX há o importante trabalho etnográfico de Manuel Nunes Pereira (1951).

Os três capítulos que se seguem foram escritos de maneira a cumprir com os objetivos traçados na pesquisa e cada um está subdividido em três partes. O primeiro é intitulado “A religiosidade na sociedade colonial amazônica” e apresenta, como ideia geral, a mentalidade que se formou no período colonial no Brasil, sendo a ela atribuída a fundamentação da sociedade. Tal mentalidade parte da ideia de expansão da fé cristã concebida pelos portugueses, que acreditavam ser os responsáveis pela divulgação do cristianismo. Para isso, foi importante pesquisar o

⁵ Cerca de 800 páginas de documentos foram analisadas. Outros tantos documentos existentes não puderam ser consultados por causa do mau estado de conservação em que se encontram.

contexto histórico de ocupação da região amazônica. Destaca-se neste mesmo período o papel dos reis, considerados representantes divinos e com autoridade necessária para determinar os caminhos políticos, econômicos e religiosos a serem seguidos. Também os missionários tiveram relevante participação no processo de expansão do cristianismo, pois agiram na conversão dos nativos. Assim, o mundo indígena passou pelo processo de aculturação a partir do contato com os europeus, que inseriram as crenças cristãs, os cultos aos santos e as festas devocionais no mundo amazônico. Houve, portanto, uma interiorização das crenças. Como em outras partes do Brasil, e a exemplo do que já acontecia em Portugal, surge o que alguns estudiosos chamam de catolicismo popular, de caráter coletivo, cuja maior expressão é a festa.

O segundo capítulo é denominado de “A saga de Mazagão: do ideal de expansão da cristandade ao contexto religioso da região da Amazônia.” O texto volta ao início da Idade Moderna com as navegações de Portugal, de cujo contexto ideológico faz parte o mesmo objetivo traçado para a ocupação do Novo Mundo, ou seja, a expansão da fé cristã. Contudo, apresenta o combate aos infiéis mouros. É dessa luta que surge a fundação de Mazagão no Marrocos, sua história de resistência e derrocada, com o abandono da cidade e posteriormente a transferência para o Brasil. Por meio da análise de documentos e da transcrição de pequenos trechos desses registros foi possível entender que Vila Nova de Mazagão era uma sociedade multicultural, com contatos frequentes com outras localidades e que passava por graves problemas sociais. Após o processo de decadência, a sociedade passou por uma grande transformação em sua configuração, pois novos habitantes chegaram e novas culturas foram agregadas. Como apontado por Riolando Azzi (1987), a subsistência de um grupo social acontece a partir da formação de uma consciência coletiva. Neste caso a consciência estava ancorada no passado, na própria história trazida pelos mazaganenses, que foi sendo repassada para os novos moradores e que hoje eles consideram como sua. A partir dessa coesão social, as festas devocionais foram se fortalecendo.

Na continuidade, o capítulo 3, que tem por nome “Festa, religiosidade e coesão social”, busca mostrar a importância das festas devocionais no contexto de decadência e posteriormente o seu fortalecimento até os dias atuais, que apresenta um ciclo de festas que vão se sucedendo ao longo do ano. É lembrada a grande festa de aclamação da rainha Dona Maria I, realizada em 1777. O seu caráter

suntuoso e exuberante, com óperas, desfiles, máscaras e figurinos, estabelece a ideia ainda hoje existente da dádiva e da contra dádiva (MAUSS, 1974). Mas, se antes a grande homenagem era para a pessoa que estava no poder, hoje é para o santo de devoção. A partir desse ponto é estabelecida uma relação com as festas atuais para mostrar como ao longo do tempo elas se transformaram em forte elemento de coesão social. Entre as principais festas estão a do Divino Espírito Santo, herança dos antepassados portugueses, e a de São Tiago, que relembra o intercessor das conquistas cristãs ainda na África. Ambas são compostas tanto pelos elementos religiosos, como os rituais, quanto por manifestações culturais de origens distintas, expressando a diversidade cultural existente naquele local.

Após os capítulos segue a conclusão, fazendo uma retomada dos principais pontos do trabalho aliados ao referencial teórico e aos objetivos aqui traçados. Esta dissertação encerra-se com as referências das produções consultadas e usadas no estudo, inclusive toda a documentação citada e transcrita ao longo do texto.

2 A RELIGIOSIDADE NA SOCIEDADE COLONIAL AMAZÔNICA

2.1 A relação entre Estado e Igreja Católica no Brasil colonial

No século XVI, Portugal vivia sob um catolicismo rígido que havia se consolidado no período medieval a partir da concepção de um Estado cristão. Paralelo a isso, o tempo iniciado com a Idade Moderna mostrou que o Estado português estava fortalecido em termos econômicos e políticos, o que o fez se lançar na empreitada atlântica em busca de novas rotas comerciais.

A viagem em busca de ouro e especiarias⁶, que visava chegar às Índias Orientais, levou os navegadores não ao destino pretendido, mas a um Novo Mundo, obrigando-os a lidar com o desconhecido. Mas, antes, eles precisaram enfrentar uma longa travessia marítima para chegar a uma terra cheia de possibilidades. As incertezas eram permeadas por lendas e histórias fantásticas advindas do imaginário europeu que a realidade tratou de desmentir. Nesse contexto, “a monstruosidade achava-se muito ligada ao desconhecido geográfico, que a experiência das navegações e dos descobrimentos acabou lançando por terra.” (SOUZA, 1986, p. 55).

A expansão portuguesa já havia feito possessões no norte da África, com destaque para Ceuta (1415), e conquistado ilhas no Atlântico, como os Açores (1427), de onde, posteriormente, saiu grande número de colonizadores. Mas as viagens mais longas só foram possíveis pela excelente localização do reino às margens do oceano Atlântico, pelos recursos financeiros disponíveis, pelas técnicas avançadas de navegação e pelo aperfeiçoamento de instrumentos náuticos. Isso garantiu a chegada da maioria das naus e caravelas à costa do lugar que viria a se chamar Brasil.

Nas embarcações que partiram de Portugal, além de navegadores e militares, havia religiosos, cuja presença era recorrente nas navegações durante a conquista de novos territórios. O povo português, liderado por um rei considerado representante divino, acreditava que tinha a missão de expandir a fé cristã. Assim, “todos, padres e leigos, tomavam essa tarefa como sua, firmes na ideia de que o Reino de Deus se estabelecia através de Portugal.” (DOMEZI, 2015, p. 41).

⁶ As especiarias eram os condimentos usados nos alimentos, com grande destaque para a pimenta, que atingia altos valores nos mercados.

As primeiras ações dos religiosos no Novo Mundo, descortinado pelos portugueses, já mostravam a intenção de expansão da fé cristã e da evangelização dos nativos. A instalação de uma cruz e a celebração de uma missa marcaram o território como cristão⁷, sendo este, portanto, o grande marco da conquista temporal e espiritual. (TINHORÃO, 2000, p. 19). À nova terra os portugueses chamaram, em um primeiro momento, de Vera Cruz, nome relacionado ao símbolo máximo do cristianismo, a cruz, que, posteriormente, foi amplamente divulgada com a atividade missionária dos jesuítas.

A presença de indígenas foi registrada desde o primeiro momento. E embora eles tenham sido os primitivos ocupantes desta terra, esse fato foi desconsiderado pelos portugueses ao não reconhecê-los como donos do território. Os nativos atraíam a atenção dos europeus e a preocupação dos religiosos que presenciavam cerimônias de cura, rituais antropofágicos e banquetes canibais, como aqueles descritos por André Thévet e Jean de Léry⁸.

A partir da ideia de que “o português é por nascimento e por direito cristão, e o aborígene é pagão e infiel” (AZZI, 2008, p. 157), podemos entender que existiu, nitidamente, uma tensão entre o mundo cristão dos europeus e o mundo daqueles chamados de selvagens, principalmente por seus costumes e crenças. Relembrando a ideia do viajante do século XVI, Pero de Magalhães de Gândavo, Mary Del Priore e Renato Pinto Venâncio afirmam que “o fato de eles não possuírem nem fé, nem lei, nem rei transformou-se pouco a pouco em justificativa para desprezá-los.” (2001, p. 31).

Os nativos eram desprezados, pois não eram reconhecidos como homens, como iguais, e, assim, eram chamados de gentios. Em suas análises acerca da conquista da América, Tzvetan Todorov (2003) explica que os conquistadores não conseguiam compreender os valores e as diferenças dos indígenas e os

⁷ A primeira missa no Brasil aconteceu na praia de Coroa Vermelha, onde hoje é o município de Santa Cruz Cabralia, no litoral da Bahia, no dia 26 de abril de 1500 e foi realizada pelo padre Henrique de Coimbra. Como relatado por Pero Vaz de Caminha, “ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. Mandou a todos os capitães que se aprestassem nos batéis e fossem com ele. E assim foi feito. Mandou naquele ilhéu armar um esperável, e dentro dele um altar mui bem corregido. E ali com todos nós outros fez dizer missa, a qual foi dita pelo padre frei Henrique, em voz entoada, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes, que todos eram ali. A qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção.” (CAMINHA, p. 5).

⁸ O franciscano André Thévet e o calvinista Jean de Léry, ambos de origem francesa, observaram e relataram a cultura e os costumes dos indígenas no Brasil do século XVI. André Thévet é autor de “As singularidades da França Antártica”, e Jean de Léry escreveu “Viagem à terra do Brasil”.

consideravam como seres bestiais. Inexistia, portanto, a alteridade e impunha-se uma relação de superioridade e inferioridade. Os outros, neste caso, os indígenas, eram tratados como estranhos, inimigos e até mesmo como obstáculos. Suas perspectivas de mundo, sua relação com a natureza, seus mitos e suas divindades, ou seja, a pluralidade religiosa na qual viviam confrontava-se com uma outra ideia de mundo que foi trazida por aqueles que não eram desta terra. Os portugueses fundamentavam sua existência a partir do mito judaico-cristão de criação de um mundo divino, onde os homens foram inseridos para serem fiéis a Deus. Assim, “a terra era um ‘dom’ de Deus, e os cristãos que nele acreditavam e o serviam eram considerados os únicos com direito a esse ‘presente divino’.” (AZZI, 1987, p. 32).

Diante dessas situações, formou-se na colônia uma sociedade cristã, uma cristandade, na qual a justificativa para a conquista estava fundamentada na doutrina católica, pois “a fé católica era a única aceita e oficialmente reconhecida.” (AZZI, 2008, p. 156). Pelo olhar dos europeus, era preciso que a civilização cristã se impusesse neste Novo Mundo para acabar com o estágio primitivo vivido pelos nativos. Nessa empreitada era imprescindível realizar o trabalho de catequização, o que justificava, para os portugueses, a presença dos religiosos.

Contudo, era necessário colonizar o território. Alfredo Bosi esclarece que o termo colonização e suas variantes derivam do verbo latim *Colo*, que “significou, na língua de Roma, eu moro, eu ocupo a terra, e, por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo.” (BOSI, 1992, p. 11). Era preciso ocupar a terra e fazê-la produzir. Portanto, as conquistas espiritual e material estavam interligadas. Tzvetan Todorov reforça que “os cristãos vêm ao Novo Mundo imbuídos de religião, e levam, em troca, ouro e riquezas.” (TODOROV, 2003, p. 58).

Em um primeiro momento houve a exploração das riquezas naturais facilmente disponíveis, como o pau-brasil. Posteriormente, quando a colônia já havia sido parcialmente povoada pelos portugueses, nas áreas litorâneas desenvolveu-se a cultura da cana-de-açúcar, produção que, em um primeiro momento, só foi possível graças à mão de obra indígena disponível na terra. Mas ainda havia uma imensa parte do território a ser ocupada e que estava povoada somente pelos indígenas, onde, do ponto de vista dos europeus, os religiosos deveriam agir para combater os infiéis e seus costumes. Nesse sentido, vale a compreensão de que, na visão dos europeus, “os territórios conquistados pelos portugueses tornam-se

cristãos, as terras habitadas pelos indígenas são ainda domínio do mal.” (AZZI, 2008, p. 158).

Na região amazônica, distante do litoral e onde havia o predomínio de uma densa floresta tropical, a ocupação pelos portugueses demorou mais para acontecer. Os registros históricos apontam que os primeiros europeus a explorarem essa região foram os espanhóis, em meados do século XVI, percorrendo todo o rio Amazonas. (PORRO, 1992). Dessa primeira aventura foram feitos relatos, nunca comprovados, da existência de criaturas fantásticas, como as mulheres guerreiras chamadas de amazonas. Outras expedições aconteceram nos dois séculos seguintes, mapeando a região e gerando estudos sobre a fauna e a flora local, e também sobre a presença indígena. (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

A interiorização pelos portugueses e a ocupação da região amazônica ocorreu, de fato, a partir de meados do século XVII. Movidos pela defesa da região, em oposição à presença de holandeses, franceses e outros invasores, os portugueses foram construindo fortes e criando feitorias⁹. Mas o domínio daquele território só foi possível pelo desenvolvimento da economia local, que se deu com a extração e o comércio das drogas do sertão¹⁰ e que atraiu moradores vindos de outras regiões do reino, gerando novos núcleos colonizadores. (HOORNAERT, 1992).

Entre as principais vilas fundadas na região da Amazônia estão Belém, em 1616, Manaus, em 1669, e Macapá, em 1758. Enquanto isso, ao longo do rio Amazonas e de seus afluentes, se instalaram aldeamentos criados por missionários. Assim, no século XVIII havia “algumas fortalezas e cerca de 70 estabelecimentos missionários, que incluíam os aldeamentos e as fazendas das missões.” (ARAÚJO, 2012, p. 45).

A ideia de fundação de cidades visava, além da povoação por colonos, atrair os indígenas, que, saindo das aldeias se integrariam ao mundo urbano, passando a fazer parte de uma civilização. Renata Araújo (2012) chega a essa conclusão a partir da análise de cartas e documentos redigidos em meados do século XVIII sobre a criação de vilas na Amazônia. Também, muitos aldeamentos foram transformados em freguesias e vilas, contribuindo para o projeto civilizacional idealizado por

⁹ As feitorias eram os entrepostos onde eram armazenadas as especiarias e demais gêneros.

¹⁰ As drogas do sertão eram os produtos extraídos da floresta amazônica, como plantas, frutas secas e especiarias.

Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal¹¹, que encontrava sustentação nas ideias de um mundo cristão já presentes no território brasileiro desde o primeiro século de ocupação portuguesa.

Isso ocorreu somente após a presença de missionários religiosos nessa região, que trabalharam em prol da catequização, contribuindo para o projeto de integração indígena e para o empreendimento colonial. Como afirmado por Eduardo Hoornaert, “assim como acontecera na colonização do litoral nordestino, assim também na Amazônia a ação missionária foi insistentemente solicitada pelo próprio governo português.” (HOORNAERT, 1992, p. 56).

Os missionários estavam a serviço da Igreja Católica e ao mesmo tempo do Estado. Isso coadunava com os propósitos da administração do Brasil colonial, que estava dividida entre essas duas instituições. A política portuguesa, representada pelo absolutismo, organizava-se em torno de um Estado com poder centralizado, militarizado e dotado de ordem jurídica, cujo governo era exercido por um monarca que possuía o direito divino, ou seja, era um homem considerado sagrado, coroado por Deus e devidamente reconhecido como tal pela autoridade romana. Nesse sentido, não só os missionários, mas toda a população da colônia estava a serviço do rei, e servindo ao rei estavam servindo também a Deus.

Analisando as monarquias inglesa e francesa, Marc Bloch nos esclarece que até o século VIII os reis eram cristãos comuns, eles não eram considerados sagrados. “Foi a Bíblia o que enfim forneceu o meio de reintegrar na legalidade cristã a realeza sagrada das idades antigas.” (BLOCH, 1993, p. 75). Apenas na alta Idade Média tiveram início os rituais de consagração dos reis e imperadores. Riolando Azzi esclarece que, naquele tempo, “o Antigo Testamento constituía uma fonte poderosa de confirmação da sacralidade real, sobretudo através das grandes figuras de Davi e Salomão.” (AZZI, 1987, p. 38).

A monarquia sagrada não foi uma condição apenas dos reis católicos. Analisando a obra de James Frazer¹², Marina de Mello Souza explica que, em diversas culturas, “os reis eram também sacerdotes, e muitas vezes foram

¹¹ Sebastião José de Carvalho e Melo foi secretário de Estado de Portugal durante o reinado de Dom José I (1750-1777) e ficou mais conhecido pelo seu título de Marquês de Pombal. Durante sua gestão executou diversas reformas administrativas que geraram reflexos na vida política, econômica e social em Portugal e no Brasil. Sobre este assunto ver a obra de Francisco José Calazans Falcon intitulada “A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada”.

¹² James Frazer é autor de “O ramo de ouro”, obra clássica da antropologia sobre as crenças, os rituais e as práticas mágicas e religiosas de sociedades primitivas.

reverenciados, não apenas como intermediários entre os homens e os deuses, mas como deuses eles mesmos, detendo poderes divinos, influenciando o tempo e as colheitas.” (SOUZA, 2006, p. 25). Conclui a autora que “o administrador supremo recebia a fidelidade de seus súditos no duplo caráter de rei e deus.” (SOUZA, 2006, p. 25).

A questão da fidelidade dos súditos está aliada à necessidade do reconhecimento do governante como um ser sagrado. Émile Durkheim (1989) elabora a ideia de que a sociedade é a responsável pela criação das coisas sagradas, e dessa maneira é também responsável por sacralizar certos homens, que por sua vez exerceriam uma autoridade moral sobre toda sociedade, reafirmando o princípio divino que acreditavam possuir. Analisando essa força intrínseca da sociedade e sua ação sobre alguns eleitos, ele diz que:

Se ela vem entusiasmar-se por um homem, se acredita descobrir nele as principais aspirações que a marcam e os meios de satisfazê-las, esse homem será colocado acima dos demais e como que divinizado. Ele será investido pela opinião de majestade perfeitamente análoga àquela que protege os deuses. Foi o que aconteceu com tantos soberanos em quem os contemporâneos tinham fé: se não se tornavam deuses, eram pelo menos vistos como os representantes diretos da divindade. (DURKHEIM, 1989, p. 267).

Marco Antônio Lopes também aponta para essa ideia ao afirmar que, “Pela concepção de Bossuet¹³, o rei é um ser híbrido, misto de humano e divino. Assim, deve submeter-se à religião, mas como rei escolhido por Deus estará sempre acima de tudo, desde que se deixe guiar pelas rédeas da moral.” (LOPES, 2000, p. 178).

Em Portugal, a procedência divina dos reis tem origem com Dom Afonso Henriques no século XII. Conta a lenda que desde pequeno ele era agraciado com aparições que lhe apontavam seu caráter sagrado, sendo que “a aparição mais importante foi a do próprio Cristo na batalha de Ourique¹⁴, a fim de confiar a Afonso Henriques o trono de Portugal e ao mesmo tempo predestinar o povo português para ser o porta-voz da mensagem de fé às diversas nações do mundo.” (AZZI, 1987, p. 17).

¹³ Bossuet é autor de “Politique tirée des propres paroles de l’Ecriture Saint”, onde defende a ideia da sacralidade dos reis. Jacques Bossuet, Cardin Le Bret e Jean Bodin foram os grandes teóricos do direito divino nos séculos XVI e XVII.

¹⁴ Esta batalha se deu entre cristãos, liderados por Dom Afonso Henriques, e mouros. Ela ocorreu no atual território de Portugal em 25 de julho 1139, dia consagrado a São Tiago.

Há que se considerar as diferenças entre as monarquias inglesa e francesa, estudadas por Marc Bloch (1993), e a monarquia portuguesa. Nas duas primeiras, os reis eram seres consagrados em uma cerimônia na qual recebiam as insígnias reais, coroa e cetro, e era confirmado o poder santificador por meio da unção. Já na monarquia portuguesa, os reis eram aclamados. Contudo, a soberania, por meio de uma graça divina, era declarada. (SOUZA, 2006, p. 31). Com essa condição, o reino se colocava como predestinado a divulgar a fé de Cristo.

Embora os súditos não pudessem manifestar a sua vontade na escolha de um rei, a sociedade estava imbuída de respeito por ele e reconhecia a legitimidade real, pois acreditava ser ela de proveniência divina, voltada para uma missão sagrada e orientada pela vontade de Deus. “Dentro desse horizonte mítico-religioso, a autoridade passa a ser considerada como a fonte principal da organização social.” (AZZI, 1987, p. 37). Destarte, a ordem moral precedia a ordem política. A partir dessa concepção, os súditos acreditavam em seu rei cristão e as ações na colônia, em prol de uma verdadeira civilização, seguiam seus desígnios. Nesse sentido, “o rei é um herói civilizador, devendo estar em alerta para a manutenção de uma ordem terrena desejada por Deus, e por Ele confiada aos reis.” (LOPES, 2000, p. 174).

Sendo o reino português profundamente religioso e sacralizado, ele carregava consigo, desde as conquistas no norte da África, o objetivo de expansão da fé cristã. As ideias de uma missão divina nas terras de além-mar e da intenção de propagação do cristianismo podem ser observadas nos primeiros documentos produzidos sobre o Brasil. Na carta de Pero Vaz de Caminha (1500), fica entendida a necessidade de salvar a gente da terra. Isso também ocorreu nas cartas do rei Dom João III (1521-1557), como naquela que foi enviada ao primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Souza, e que diz: “a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica.” (Dom João III apud SOUZA, 1986, p. 32). A bula *Super specula militantis ecclesiae*, do Papa Julio III, de 1551, também ressalta essa posição ao dizer que:

Quando o nosso caríssimo filho em Cristo João, pela bondade divina rei ilustre de Portugal e Algavares, querendo que fossem dilatadas as fronteiras da Religião Cristã na região do Brasil, que pelo seu valor e de seus antepassados foi sujeita ao seu poder, não sem grandes despesas e inúmeros trabalhos, e trabalhou para que nesses lugares fossem edificadas muitas igrejas, paróquias e capelas, onde se celebrassem o santo ofício da

missa e outros ofícios divinos, bem como para que fossem enviados aqueles lugares pregadores a fim de semear a palavra de Deus e reduzirem os ditos habitantes à luz da verdade [...]. (Papa Julio III apud AZZI, 2008, p. 166).

Essa ideia foi analisada por Riolando Azzi, que esclarece que:

Essa sacralização do reino lusitano fazia com que a “ordem religiosa” permeasse a “ordem natura e sócia”; daí atribuir-se uma dimensão de fé às realizações políticas e econômicas da Coroa. Tal contexto permite entender por que os textos oficiais apresentam sempre o projeto expansionista lusitano como essencialmente religioso, visando tanto o combate dos infiéis como a conversão dos gentios. A “dilatação da fé” e a “dilatação da cristandade” passam a ser consideradas como missão específica do projeto colonizador lusitano. O povo português se considerava assim como um povo escolhido por Cristo, e dedicado fielmente a seu serviço. (AZZI, 1987, p. 43-44).

O conceito de um mundo cristão e a ideia de Portugal como um reino divino também estiveram presentes no segundo século de ocupação colonial. O padre jesuíta Antônio Vieira escreveu ao rei Afonso VI (1656-1683) dizendo que:

Os outros reinos da cristandade, senhor, têm como objetivo a preservação de seus vassallos, para alcançarem a felicidade temporal nesta vida e a felicidade eterna na outra. E o reino de Portugal, além desse objetivo que é comum a todos, tem por seu objetivo particular e especial a propagação e a extensão da fé católica em terras pagãs, para que Deus o criou e fundou. (VIEIRA apud BOXER, 2002, p. 245).

Essas afirmativas deixam clara a posição de que a ideia de expansão do cristianismo precedeu a colonização, já que Portugal se compreendia como um reino divino e que era sua obrigação propagar a fé cristã. Portanto, “o Brasil nasceu à sombra da cruz. Não apenas da que foi plantada na praia do litoral baiano, para atestar o domínio português, ou da que lhe deu nome – Terra de Santa Cruz -, mas da que unia Igreja e Império, religião e poder.” (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2001, p. 36).

Contudo, mesmo com o reconhecimento de um Estado soberano regido por um rei representante de Deus e legitimado por seu povo, a administração voltada para uma economia mercantilista¹⁵, em uma colônia de proporções continentais, só seria possível com o funcionamento de um corpo administrativo local, mas que, por

¹⁵ Entre os séculos XV e XVIII, período do absolutismo, vigorou em alguns Estados europeus a economia mercantilista, que visava à exploração comercial sob o controle do Estado. Entre as práticas mais comuns estava o acúmulo de riquezas por meio da aquisição de metais, como o ouro e a prata, extraídos das colônias da América.

sua vez, enfraquecia o poder central. Assim, era “na Metrópole que se tomavam as decisões centrais, mas os administradores [...] ficavam muitas vezes se equilibrando entre as pressões imediatas dos colonizadores e as instruções emanadas da distante Lisboa.” (FAUSTO, 1995, p. 62).

Dessa maneira, não era possível haver na colônia o mesmo rigor que havia em Portugal. Em referência à região norte do Brasil, até meados do século XVIII, Eduardo Hoornaert aponta que “o rei de Portugal, distante e distraído, não intervém muito neste período, isso em contraste com o período pombalino, quando a administração do Estado central colonialista procurou tomar em mãos os destinos da Amazônia.” (HOORNAERT, 1992, p. 61).

Diante dessa situação, crescia o papel exercido pela Igreja Romana. Ademais, “não existia na época, como existe hoje, o conceito de cidadania, de pessoa com direitos e deveres com relação ao Estado, independente da religião. A religião do Estado era a católica e [...] os membros da sociedade deviam ser católicos.” (FAUSTO, 1995, p. 60). As ações da Igreja se estendiam a todo o reino de Portugal e garantiam a obediência ao poder político. Dessa maneira, a instituição religiosa aqui predominantemente atuante também se envolvia em questões políticas e econômicas. Isso ocorreu graças à presença de seus representantes, os missionários, que estavam mais próximos da população, cuidavam da educação e orientavam os fiéis.

Mas essas atividades coloniais que mesclavam as responsabilidades da Igreja Católica e do Estado só foram possíveis graças à aproximação dessas duas instituições determinada no acordo do padroado régio, que foi “uma ampla concessão da Igreja de Roma ao Estado português, em troca da garantia de que a Coroa promoveria e asseguraria os direitos e a organização da Igreja em todas as terras descobertas.” (FAUSTO, 1995, p. 60).

Como colocado por Riolando Azzi, “os monarcas se constituíram como verdadeiros chefes espirituais das novas terras, por delegação do papa.” (AZZI, 2008, p. 156). Por meio do padroado régio, foi possível a Coroa organizar a vida religiosa na colônia, tomando para si responsabilidades antes só atribuídas à Igreja Católica.

Sucessivos vigários de Cristo não viram nenhum mal em deixar à custa dos monarcas ibéricos a construção de capelas e igrejas, a manutenção da hierarquia eclesiástica e o envio de missionários para converter os pagãos,

em troca da concessão de amplos privilégios, tais como propor bispos para as sés coloniais vagas (ou então recém-fundadas), cobrar dízimos e administrar alguns impostos eclesiásticos. (BOXER, 2002, p, 243).

Ademais, a Igreja Católica Apostólica Romana passava por um período tenso, marcado pela Reforma e pela Contrarreforma, e associando-se ao Estado português ela conseguiu aumentar sua defesa contra o protestantismo, contra aqueles que eram considerados hereges e em prol da ampliação da cristandade. Com o padroado régio ficou reforçada a ideia de exploração econômica e de expansão da fé católica com interesses tanto do Estado como da Igreja. Nesse sentido, “uma das mais famosas leis da expansão mercantilista se verifica aqui: *Cuius regio, illius et religio* (o dono da região é igualmente dono da religião nela praticada).” (HOORNAERT, 1992, p. 56).

A procedência histórica do padroado pode ser encontrada no século IV, quando o cristianismo passou a ser a religião oficial do mundo romano, e onde “o governo religioso constituía um departamento de Estado.” (AZZI, 2008, p. 161). Em Portugal, essa condição foi fortalecida durante o período medieval, estreitando os laços com a Igreja Católica, principalmente por meio da Ordem de Cristo, originária dos templários e à qual pertenciam os reis portugueses. Já no século XV, ela obteve “a jurisdição espiritual sobre as ‘terras, ilhas e lugares’ até então descobertos ou a ser descobertos pelos portugueses.” (BOXER, 2002, p. 243).

Assim, podemos entender que o Brasil colônia estruturou-se sobre um forte traço cultural religioso que marcou toda a sociedade. De um lado o Estado representado pelo rei, considerado sagrado; de outro, a Igreja Católica, tendo entre seus principais representantes os missionários. E abaixo deles toda a população, sendo regida por essas duas instituições e suas estratégias para enfrentar os problemas dos primeiros séculos. A imposição da fé católica e a conversão dos nativos eram os principais meios de expansão da cristandade em busca da formação de uma terra verdadeiramente cristã. A partir dessas condições, o Brasil começou a construir a sua história.

2.2 As missões religiosas na região da Amazônia: o exemplo dos jesuítas

Cumprindo o ideal de expansão da fé cristã e dentro de um contexto de ocupação territorial, que encontrou como uma grande barreira a presença de

nativos, fez-se necessária a presença de religiosos no Brasil. O trabalho de conversão ao cristianismo era feito por meio da ação catequética. Dessa maneira, os religiosos pretendiam fundar o que João Lúcio D’Azevedo (1901), provavelmente inspirado nas análises bíblicas do padre Antônio Vieira, chamou de “Império Religioso”.

O caminho encontrado pelos missionários para desenvolver e obter êxito no processo de evangelização foi o de manter os indígenas concentrados em aldeamentos. Mesmo assim, grande parte dos nativos permanecia em suas aldeias, muitas das quais eram constantemente visitadas pelos missionários.

Para uma melhor administração desse espaço, houve uma divisão entre as diversas ordens que se distribuíram ao longo do rio Amazonas a partir da segunda metade do século XVII. Os carmelitas se instalaram no alto Amazonas; os mercedários e franciscanos na margem esquerda; e toda a margem direita foi ocupada pelos jesuítas. (HOORNAERT, 1992). Contudo, diante da ocorrência de problemas diversos e também das políticas impostas pela Coroa portuguesa, essa distribuição era reavaliada e novas divisões ocorriam, periodicamente, por meio de cartas régias. Assim, temos casos de um mesmo aldeamento ter sido administrado por mais de uma ordem religiosa.

Embora a região do Cabo Norte, onde hoje fica o Amapá, estivesse sob a responsabilidade dos franciscanos, não existe comprovação documental sobre a presença apenas desses missionários na área onde futuramente foi estabelecida Vila Nova de Mazagão, pois, sobre esse local também existem relatos da presença de jesuítas. Falando sobre as aldeias indígenas nessa região, Carlos de Araújo Moreira Neto relata que “algumas outras já tinham sido assistidas por missionários jesuítas e encontravam-se de momento abandonadas, como a aldeia dos Ururizes, no rio Madeira, e a aldeia do Cabo do Norte.” (MOREIRA NETO, 1992, p. 99).

Sucedendo essa situação, o monarca de Portugal, D. Pedro II (1693-1706), em 1693, redigiu uma carta remetida a Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho intitulada “Sobre mandar separar distritos e encarregar aos Padres de Santo Antônio as missões do Cabo Norte.” (EL REI apud MOREIRA NETO, 1992, p. 99). O conteúdo do documento previa a redefinição das áreas de atuação, que antes eram atendidas pelos jesuítas e foram passadas aos franciscanos. A área que compreende a atual região do Amapá ficou, nesse documento, destinada aos Franciscanos da Província de Santo Antônio:

Eu El Rei vos envio muito saudar. Considerando eu que os Padres da Companhia não podem satisfazer a todas as Missões de que são encarregados assim pelo que eles merepresentarão como por me pedirem especialmente que os houvesse de aliviar do que pertencem ao Cabo do Norte inculcando para ellas os Religiosos de Santo Antonio pela comunicação e entrada que tem com os Indios que ocupão estas terras. [...] Aos Padres de Santo Antonio mando assinalar por districto tudo o que fica ao norte do mesmo Rio das Amazonas, e o Certão chamado cabo do Norte para que percorrendo pela margem do dito Rio comprehendão os Rios de Jary, do Parú, e da aldeã de Urubucuará, que hé Missão dos Padres da Companhia e nella se limitará o districto dos ditos Religiosos de Santo Antônio quanto ao dito Rio das Amazonas ficando-lhe sem limitação todo o interior do Certão deste districto. (EL REI apud MIRANDA NETO, 1992, p. 99-100).

Sabemos, portanto, que a área do Cabo Norte era ocupada por tribos indígenas que foram catequizadas pelos missionários jesuítas e franciscanos. Embora os documentos pesquisados e os livros consultados não esclareçam todos os aldeamentos ali formados, há a informação de que no local onde foi instalada Vila Nova de Mazagão existia o aldeamento de Santa Ana do Rio Mutuacá, que fora formado em meados do século XVIII após o descimento de indígenas comandados por Francisco Portilho. (ARAÚJO, 1998, p. 267).

Mas a questão maior não é encontrar quem atuou na área específica da qual tratamos neste estudo, mas sim entender a conjuntura daquele momento e a partir daí compreendermos a mentalidade que regia essa época. Para isso, o melhor exemplo vem dos jesuítas. Mesmo sendo precedidos pelos franciscanos na chegada à região da Amazônia, eles se destacaram pela presença de um maior número de religiosos e pelos métodos de condução de seus trabalhos, que influenciaram consideravelmente as decisões reais sobre a política indigenista e a ação missionária extensiva, também, às outras ordens religiosas presentes nesse território.

A Companhia de Jesus foi criada por Inácio de Loyola, em 1540, com o objetivo principal de divulgar a fé católica por meio da educação, seguindo o espírito surgido no Concílio de Trento de “defesa dos sacramentos e o reforço da autoridade eclesiástica junto à massa de fiéis.” (VAINFAS, 2001b, p. 111). As ideias religiosas trazidas pelos missionários, a exemplo dos jesuítas, foram repassadas aos nativos e reforçadas entre os colonos, fortalecendo o objetivo primevo de El Rei, ou seja, o de expandir a fé cristã.

Os jesuítas tiveram uma vasta atuação no Brasil. Eles chegaram primeiro na Bahia em meados do século XVI, e posteriormente seguiram para São Paulo, se espalhando para outras partes do território, fundando igrejas e colégios nas grandes vilas. Assim como em outros locais, a entrada no mundo amazônico não foi pacífica, muitos religiosos foram mortos já no primeiro contato com os indígenas.

Apesar de melhor êxito diante das outras ordens, a empreitada dos jesuítas na região norte da colônia começou a melhorar, de fato, com a presença do padre Antônio Vieira a partir de meados do século XVII. Embora seu tempo de atuação tenha sido pequeno, ele deixou as bases para a expansão do trabalho missionário e contribuiu para a “construção de uma ordem social” (MOREIRA NETO, 1992, p. 69) por meio da organização de novas missões em diferentes pontos daquela região. Mesmo após a sua expulsão, os jesuítas continuaram atuando, mas é fato que sofreram punições, perderam privilégios e foram expulsos por duas vezes ainda no século XVII, retornando no final desse mesmo século até a definitiva expulsão por ordem do Marques de Pombal em 1759.

Carlos Moreira Neto (1992, p. 71) assinala que após um primeiro momento de tentativas de estabelecimento na Amazônia, os jesuítas se tornaram mais presentes a partir de meados do século XVII por causa da intervenção da Coroa portuguesa. É para esse sentido que aponta a carta do rei Dom João IV (1640-1656) enviada à Câmara do Pará e transcrita por Serafim Leite em seus estudos sobre os jesuítas no Brasil.

Eu El-Rei vos envio muito saudar. Ordenei aos Religiosos da Companhia da Província do Brasil, que, por serviço de Deus e meu, tornassem a esse Estado e fundassem nele as Igrejas necessárias com o intento de doutrinar e encaminhar ao Gentio dele a abraçar nossa Santa Fé, principal obrigação minha nas Conquistas. E, porque lhes será de grande ajuda vosso favor e assistência, vos encomendo muito e mando que lha deis em forma que tenha eu muito de vos agradecer. Escrita em Lisboa, a 23 de Setembro de 1652. Rei. O Conde de Odemira. Para os oficiais da Câmara do Pará. (EL REI apud LEITE, 1942, p. 222).

Entende-se, portanto, que existe uma continuidade das pretensões iniciais de ocupação do território associada à expansão da fé cristã por meio da construção de templos e da conversão dos nativos. Como afirmado anteriormente, esses objetivos tornaram-se mais efetivos a partir da atuação de Antônio Vieira, que também teve papel fundamental na defesa dos indígenas.

A Coroa portuguesa pregava a escravização dos nativos para obter ganhos com o trabalho forçado, já o padre jesuíta defendia a liberdade desses nativos. Contudo, não era uma liberdade plena, pois eles continuavam aldeados, colaborando nas atividades missionárias e acima de tudo passando pelo processo de catequização por meio da imposição de uma fé que até então não lhes pertencia. Isso é demonstrado no Regulamento das Aldeias, documento redigido por Antônio Vieira, que defendia a ideia de que, “quanto mais larga fosse a porta dos cativos lícitos, tanto mais escravos entrariam na Igreja e se poriam a caminho da salvação.” (VIEIRA apud D’AZEVEDO, 1901, p. 139).

Ronaldo Vainfas (2001c, p. 305) esclarece que os jesuítas enxergavam a humanidade nos indígenas, o que facilitou a integração deles no mundo cristão. Isso aconteceu após o reconhecimento da existência de alma nos nativos¹⁶, fato que permitiu a cristianização desses povos. Por outro lado, isso representou o fim de parte da cultura indígena, já que era preciso civilizá-los e trazê-los, portanto, para um mundo distante daquele em que mantinham suas tradições, seus costumes e suas crenças.

A questão era complexa, pois a Coroa portuguesa e os colonos sustentavam suas atividades de exploração e de lavoura com mão de obra escrava indígena. Assim, o antagonismo entre autoridades do governo e os jesuítas gerou acusações e conflitos. Isso levou o padre Antônio Vieira a elaborar um discurso em que condenava a escravidão indígena, proferido durante a Festa de Santo Antônio ocorrida em São Luís no Maranhão em 13 de junho de 1654, chamado de Sermão de Santo Antônio aos Peixes. Nele, de maneira eloquente, irônica e alegórica, o jesuíta estabeleceu uma crítica aos colonos ao falar aos peixes, se referindo à ambição e à ganância dos homens que corroía aquela sociedade (VIEIRA, 1996, p. 1-13).

¹⁶ O reconhecimento da alma nos nativos se deu após diversas discussões teológicas e da publicação da bula *Veritas Ipsa* pelo Papa Paulo III, na qual afirmava “Conhecendo que aqueles mesmos índios, como verdadeiros homens, não somente são capazes da Fé de Cristo, mas que acodem a ela, correndo com grandíssima prontidão segundo nos consta, e querendo prover nestas cousas de remédio conveniente, com autoridade apostólica, pelo teor das partes, determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as demais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e não devem ser reduzidos à servidão; declarando que os ditos índios e as demais gentes hão de ser atraídas e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da Palavra divina e com o exemplo de boa vida. [...]” (PAPA PAULO III, 1537).

Os desdobramentos dessa questão, que foi até mesmo defendida por Antônio Vieira em Portugal, se refletiram em novos rumos para a atividade jesuítica no Brasil, consolidada pelo Regimento das Missões. Essa lei, assinada em 21 de dezembro de 1686, aumentava o poder de ação dos missionários sobre os indígenas. Analisando o conteúdo desse documento, Sylvana Brandão explica que:

O Regimento de 1686, dividido em vinte e quatro parágrafos, determinava que a Cia. de Jesus e os padres de Santo Antônio conservassem todo o poder administrativo, político e temporal sobre as aldeias dos índios e institucionalizava a completa segregação dos indígenas, como evidenciam as determinações contidas entre os parágrafos 4 e 7. Neles se explicita a absoluta proibição de se entrar nas aldeias. Até mesmo pessoas do governo deveriam ter permissão dos missionários. (BRANDÃO, 2011, p. 111).

Nesse mesmo sentido, Carlos Moreira Neto ressalta que a Companhia de Jesus “assume definitivamente o caráter ‘empresarial’ de suas atividades na região amazônica. Sob esse novo signo ela irá prosperar, material e socialmente, como a mais prestigiosa instituição em operação nessa área até a crise final.” (MOREIRA NETO, 1992, p. 86).

Dessa maneira, a partir do final do século XVII, as missões foram adquirindo novas terras, construindo engenhos, explorando as riquezas da floresta, formando fazendas onde desenvolviam a pecuária e a agricultura e empregando nesses locais a mão de obra indígena e posteriormente a africana. É fato que todas essas ações contribuíram para prosperar os objetivos evangelizadores, mas, para além deles, elas também foram as responsáveis pelo desenvolvimento de um projeto econômico e político, já que os missionários se colocavam em uma posição de intermediários entre os indígenas e a administração da Coroa portuguesa.

A atividade missionária compreendia, em um primeiro momento, a concentração de indígenas em núcleos populacionais chamados de aldeamentos. Isso se dava após o descimento, ou seja, a realização de expedições para a busca dos nativos em suas aldeias e a alocação deles em um local administrado pelos missionários. De acordo com Beatriz Perrone-Moisés:

Os descimentos são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimentos lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios [...] de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem estar. A obrigatoriedade da presença de missionários junto às tropas de descimento é expressamente

estabelecida desde a Lei de 24/2/1587 [...]. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

Para os indígenas não havia escolha. Eles eram, de maneira coercitiva, deslocados de suas aldeias e concentrados em locais onde trabalhavam e onde se dava o processo de catequização, como parte do objetivo maior de conversão e propagação da fé cristã. Claramente, apesar das recomendações expressas na lei, houve embates, resistências e mortes. Mas o desconhecimento de toda aquela situação e o medo levou os nativos a seguirem o caminho traçado pelos religiosos, que conseguiam atraí-los mais facilmente do que os colonos que lhes impingiam a escravidão.

Para os religiosos, todas as dificuldades que encontravam e tudo pelo que passavam era visto como parte de uma missão que, em nome de Deus, da Coroa portuguesa e de sua Ordem, deveria ser cumprida. Já para os indígenas, esse processo significou o extermínio de muitas etnias e uma mudança completa em suas vidas. Ronaldo Vainfas destaca que “o sentido do aldeamento era, por princípio, radicalmente aculturador.” (2001a, p. 22). O processo de aculturação¹⁷ no Brasil colonial envolveu o contato dos povos nativos com outra cultura totalmente desconhecida e distinta daquela aqui existente, gerando mudanças profundas nos valores socioculturais de nossa primitiva sociedade a partir da inclusão de novos elementos.

A vida nos aldeamentos se dividia entre as atividades religiosas, o aprendizado e o trabalho, já que eram verdadeiras comunidades agrícolas. O caminho para a cristianização se dava partindo da compreensão da língua indígena e do pensamento dos nativos pelos missionários. Houve, então, uma apropriação desses elementos para serem usados em benefício do processo de conversão. Assim, por meio da língua geral, que envolvia a estrutura e o vocabulário tupi-guarani associado às ideias cristãs, os indígenas foram inseridos neste novo universo, podendo frequentar as missas e compreender os sermões.

Além disso, havia uma série de atividades que atraíam os nativos, como os autos teatrais, as músicas e as danças. Mary Del Priore ressalta que “os jesuítas foram os pioneiros em detectar de que forma o espetáculo audiovisual podia tornar-

¹⁷ A aculturação é uma forma de interação que ocorre a partir do encontro entre culturas diferentes com a inserção de novos elementos estranhos àquela sociedade podendo resultar em profundas modificações. Sobre esse tema ver a obra de Alfredo Bosi, “Dialética da colonização”.

se pastoral ou catequético.” (DEL PRIORE, 1994, p. 31). O modo de vida dos indígenas, em meados do século XVIII, foi analisado pelo missionário jesuíta João Daniel, que escreveu:

São geralmente amigos, e muito afeiçoados à música, e melodia dos instrumentos; e por isso um dos melhores imãs, não só para atrair à igreja e ofícios divinos os baptizados, e domésticos; mas também para tirar dos matos aos selvagens, e atrair ao grêmio da igreja, é a música, e suaves instrumentos. (DANIEL, 1976, p. 245).

O mundo católico, seus símbolos e personagens eram inseridos pouco a pouco no meio indígena. Os santos eram divulgados não só pela palavra falada, mas, também, pela imaginária, sendo muitos exemplares trazidos da Europa e outros tantos fabricados pelos próprios indígenas nas oficinas de escultura. As igrejas de Belém, a exemplo da de Santo Alexandre, eram repletas de imagens devocionais, muitas delas feitas por nativos que aprenderam o ofício com os missionários. Myriam Oliveira explica que os jesuítas representaram mais os santos homens em detrimentos das santas, mas que, “por outro lado, as cenas da infância e da Paixão de Jesus, assim como a figura da Santa Cruz, foram também comuns, como é natural nos programas iconográficos dessa ordem.” (OLIVEIRA, 2015, tradução nossa).¹⁸

O missionário João Daniel enfatiza que esse modo de divulgar a fé por meio das imagens era um recurso válido “para conhecerem vendo, o que não entendem ouvindo.” (DANIEL, 1976, p. 247). Ademais, a própria Igreja Católica reforçava a existência de imagens nas igrejas, entendendo a importância da representação de cada uma delas. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, determinavam que:

O uso das sagradas Imagens de Christo nosso Senhor, de sua Mae Santissima, dos Anjos, e mais Santos é aprovado pela Igreja Catholica, que manda as haja nos Templos, e sejam veneradas; não por que se creia que nelas ha alguma Divindade, porque devão ser veneradas; mas porque o culto, que se lhes dá, se refere somente, ao que ellas representão. (VIDE, 1853, p. 10).

Aos poucos, as devoções aos santos ganharam mais adeptos. As festas, momentos consagrados a eles, eram marcadas por um esplendor atrativo, passando

¹⁸ Por otra parte, las escenas de la infancia y la Pasión de Jesús, así como la figura de la Santa Cruz, fueron también comunes, como es natural en los programas iconográficos de esa ordem.

a fazer parte da vida daquelas pessoas. Impunha-se aos indígenas, portanto, todo o calendário cristão com seus dias sagrados, cujas festas eram “distribuídas em dois grupos distintos: as festas do Senhor (Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida) e os dias comemorativos dos santos (apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Virgem Maria e padroeiros).” (DEL PRIORE, 1994, p. 13).

Destarte, a vida cristã no Brasil colônia passou a ser regida pelo calendário católico. Formou-se, assim, um catolicismo de celebrações moldado de acordo com a estrutura eclesiástica aqui presente, com elementos exteriorizados, entre os quais a festa é um dos principais exemplos.

2.3 As festas devocionais e o fortalecimento da religiosidade popular

Na região amazônica, os missionários divulgaram o cristianismo e ensinaram a doutrina católica aos indígenas fazendo uso, também, das histórias da vida dos santos e de suas imagens. Em cada aldeamento era erguido um templo devotado a um santo.

Os jesuítas foram os responsáveis pela propagação de diversas devoções. Em um primeiro momento houve a devoção à cruz de Cristo, elemento obrigatório em qualquer aldeamento, até mesmo para marcar o território. Após a edificação dos templos, a cruz passou a fazer parte dos altares. Ligadas a Jesus também ocorriam as celebrações da Semana Santa. Registros do norte do Brasil datam o século XVII como início dessas atividades de caráter suntuoso. Serafim Leite aponta que “a procissão de Penitência ou dos Passos, que acompanha essas celebrações levou-a a toda a parte até às mais remotas Aldeias.” (LEITE, 1943, p. 240). Além disso, havia o dia em honra ao Divino Espírito Santo, o Corpus Christi, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e as festividades natalinas com a armação de presépios nas casas, colégios, fazendas e aldeias. (LEITE, 1943).

De acordo com Serafim Leite (1943), foi também no século XVII, com a presença do padre Antônio Vieira no Maranhão, que teve início a devoção a Nossa Senhora, posteriormente propagada para outras partes do norte da colônia. Com a instituição dessa devoção, foram fundadas diversas congregações marianas, a exemplo da Congregação de Nossa Senhora da Consolação do Socorro e

Congregação de Nossa Senhora da Boa Morte, ambas estabelecidas no Pará, respectivamente em 1671 e 1722.

No norte, [...] houve Casas dedicadas a Nossa Senhora de Belém, a Nossa Senhora da Vitória, a Nossa Senhora da Piedade, a Nossa Senhora do Pilar, a Nossa Senhora de Nazaré, a Nossa Senhora dos Remédios, a Nossa Senhora Mãe de Deus, e, com título, novo e sugestivo, a Nossa Senhora das Missões. (LEITE, 1943, p. 244).

Com os nativos interiorizando as crenças europeias e assimilando os símbolos católicos, os jesuítas cumpriam seu papel de catequização e garantiam a Portugal a ordem na colônia, pontos fundamentais para a colonização e exploração do território. Além disso, os colonos reforçavam sua religiosidade, ajudando, também, a propagação da fé portuguesa. Isso ocorreu, em parte, graças à popularização dos santos e a uma imediata identificação dos fiéis com esses protetores.

A cada santo era consagrado um dia de festa. As primeiras festas devocionais inseridas no mundo Amazônico pelos missionários, assim como em outras partes da Colônia, tinham caráter oficial e representavam o poder das principais instituições daquela época. Elas obedeciam tanto as tradições católicas como os interesses da Coroa portuguesa e podem ser entendidas como “uma quase prefiguração do futuro mecanismo cultural que viria caracterizar sempre a criação de formas de organização coletiva do lazer na colônia portuguesa da América.” (TINHORÃO, 2000, p. 15). Contudo, os traços do catolicismo popular, como a grande participação da população e a colaboração dos leigos nesses eventos, já começavam a se mostrar presentes.

O catolicismo brasileiro nasceu e se desenvolveu sob a proteção e a dependência do padroado português. Este aspecto histórico que ficou inalterado ao longo dos três séculos do período colonial, conferiu ao catolicismo brasileiro uma conotação particular: ele permaneceu, sobretudo, leigo, com um caráter claramente medieval. (AZZI, 1977, p. 127).

Essa mesma ideia de um catolicismo com fortes ações populares proveniente do mundo português medieval é defendida por José Ramos Tinhorão ao dizer que:

A intromissão progressiva de representantes das camadas situadas abaixo da dos detentores dos poderes político-econômico-administrativos locais em cerimônias religiosas de caráter coletivo, dentro e fora das igrejas, tornou-se possível pela herança medieval do cristianismo ocidental, que desde cedo

adotara a dramatização de episódios da história sagrada com fins de propagação, às maiorias, dos princípios do Evangelho, através de exemplos. (TINHORÃO, 2000, p. 67).

As pessoas se identificavam com a história dos seres sagrados, com o sofrimento de Jesus Cristo, com o martírio dos santos, com a bondade de Maria. É para essa direção que aponta a ideia de José Luís Gonzáles: “Pode-se dizer que na religião popular a sorte histórica de Cristo ajuda o pobre a entender a si mesmo e, vice-versa, as condições de vida do pobre o ajudam a entender o sentido da vida e da morte de Cristo.” (GONZÁLES, 1993, p. 26). É uma identificação que aproxima os fiéis do santo e que sacraliza a entidade.

Por outro lado, Maria Isaura Queiroz fala sobre o caráter de permuta entre os fiéis e os santos. A partir dessa ideia, “o culto dos santos, a festa, a novena, as orações têm por objetivo assegurar a boa vontade dos seres sobrenaturais e uma retribuição. A relação religiosa básica entre os homens e o sobrenatural é o do *ut des*: dou para receber em troca.” (QUEIROZ, 1968, p. 119).

A crença nessas entidades é algo pessoal, interiorizada nos sentimentos de cada pessoa, mas que pode ser expressa pela devoção. Assim, os fiéis procuram os santos para intercederem pelos mais variados problemas e esperam, até mesmo, por um milagre. Segundo Francisco Rolim:

Podemos dizer que naqueles que individualmente cultuam seus Santos subsiste um vínculo entre o Santo e os problemas temporais do fiel ou do devoto. Uns pedem saúde, curas de doenças. Outros imploram proteção [...] Juntam-se aos pés dos Santos dos devotos mais diversos, trazendo cada qual seu pedido de benefícios temporais. Este tipo de catolicismo está mais preso às crenças do que às normas, embora estas, transformadas em sua maior parte em costumes, subsistam. A crença é de que o Santo é o protetor. (ROLIM, 1970, p. 341).

Essa relação mais próxima cria, portanto, a necessidade de exteriorização dos sentimentos, que pode ser empregada nas orações, nas promessas, nas oferendas e na adoração das imagens e relíquias, ou seja, no compromisso do fiel para com o santo. Mas a devoção também é expressa de forma coletiva e é isso que move o encontro de fiéis que compartilham a mesma crença. A festa devocional é um dos principais exemplos dessa expressão religiosa, é o momento em que se realizam diversos cultos com a participação dos devotos nos rituais coletivos, como missas e procissões. Edilece Couto conta que festejar o santo é uma forma de

demonstrar gratidão, respeito e fé. (COUTO, 2016, p. 5). E complementa dizendo que:

A devoção, enquanto sentimento religioso, dedicação e consagração a uma entidade, tem caráter íntimo e individual. Mas, o devoto não se satisfaz com essas características da fé. É no espaço público das ruas – em procissões, cortejos e festas – e nos templos e santuários – na realização dos rituais – que costuma expressar veneração. (COUTO, 2008, p. 8-9).

Desde que foram instituídas no Brasil, as festas religiosas oficiais foram ganhando características populares. Um dos motivos para esse fato é o grande número de fiéis participantes. Além disso, os fiéis começaram a cultuar o seu santo de devoção em casa, a organizar a novena, a preparar os andores para a procissão. Enfim, eles passaram a ter maior participação e autonomia na organização dos eventos da Igreja Católica, reforçando a ideia de um catolicismo popular.

Diversos estudiosos sobre a cultura religiosa no Brasil, como Rubem César Fernandes (1982; 1984) e Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968; 1988) apontam para a presença de um catolicismo oficial e outro com características populares. A autora também aponta que essa dualidade não acontece somente no Brasil:

Tal dualidade não é exclusivamente brasileira, mas universal; em todos os países existiu sempre oposição entre de um lado as necessidades religiosas espontaneamente formuladas pela massa da população aliadas à conservação de antigas tradições religiosas e, de outro lado, a estrutura de uma hierarquia sacerdotal, sustentada por um dogmatismo mais ou menos rígido. (QUEIROZ, 1968, p. 104).

A população nem sempre pôde ter ao seu lado a presença de um sacerdote, assumindo, portanto, sempre que necessário, as atividades religiosas de uma localidade. “Há vários séculos a Religião Popular está nos povos antes de o sacerdote chegar e continuará depois de ele abandonar a paróquia. Os sacerdotes passam; o povo fica.” (GONZÁLES, 1993, p. 29). Isso foi e ainda é muito comum no Brasil por sua vasta extensão territorial e pelos milhares de pequenos povoados existentes. O mesmo ocorreu na Amazônia, primeiro por causa dos aldeamentos abandonados pelos missionários no século XVIII e também pelo surgimento de outros povoados e vilas. A quantidade de padres nem sempre era suficiente para administrar o grande número de fiéis, situação que favoreceu uma maior autonomia para os leigos. Perante essa situação,

Os leigos habituados a viver a religiosidade sem a interferência dos padres, consideravam que o papel do representante de Deus era realizar os sacramentos. As homenagens aos santos, com foguetório, banquete, quermesses, romarias, jogos e bailes, faziam parte das responsabilidades dos devotos. (COUTO, 2016, p. 5).

Um exemplo de atividade religiosa organizada pelos leigos são as festas devocionais, que na Amazônia foram ganhando características específicas por causa das influências indígena e africana. Por mais que os missionários tenham divulgado fortemente as celebrações seguindo uma configuração tradicional já existente na Europa, com o tempo pequenas modificações foram ocorrendo. Era impossível negar a força das práticas culturais dos indígenas dessa região e também aquelas trazidas, posteriormente, pelos africanos. Mas essa influência se deu mais nas danças, nas músicas e tudo o mais que acontece nos momentos de interação social e de extravasamento das emoções, pois, “embora ali estejam as crenças muitas vezes embebidas de elementos indígenas, a organização religiosa, as festas revelam claramente sua origem portuguesa.” (QUEIROZ, 1968, p. 106).

O missionário jesuíta João Daniel relata em sua obra que os nativos “são muito amigos de festas, danças e bailes” (DANIEL, 1976, p. 205) e para essas ocasiões usam os instrumentos de fabricação própria, flautas, gaitas e tambores tocados durante as danças de roda. Mas também ressalta que havia danças específicas, como o sairé, que ainda nos dias de hoje acontece durante as festas religiosas em algumas comunidades da Amazônia. No século XVIII o costume era dançar o sairé como homenagem aos santos e aos juízes da festa, muitas vezes durante a própria procissão. Sobre as festas, o missionário esclarece que:

Os dias porém mais solenes nos índios mansos, em que mais desbancam, são nas quatro festas mais principaes do ano, que são Natal, Páscoa de Ressurreição, Páscoa do Espírito Sancto, e dia do Orago da sua igreja, porque nestes dias o juiz, e mais mordomos se empenham até mais não poder. E posto que o dia do Orago seja o próprio, contudo também nas ditas páscoas há de arder a missão em festas, danças, bailes e beberronias, não só por comemoração, mas por muitos dias, e oitavas, sub poena [sub pena] de o juiz ser censurado, e motejado dos mais: porém já com a comunicação dos brancos fazem mais vistosas estas festas, e mais regulares, especialmente se tem algum, que os dirija. (DANIEL, 1976, p. 213-214).

Esse relato nos mostra que eram frequentes as festas nos aldeamentos, lugares em que ficavam os “índios mansos”, na expressão de João Daniel, ou seja, os indígenas catequizados que viviam entre os missionários. Eram festas que

seguiam o calendário litúrgico da Igreja Católica. Mas nem tudo saía de acordo com a vontade das autoridades, principalmente por causa da grande ingestão de bebidas alcoólicas. De acordo com o missionário, “de modo ordinário rematam estes festins nos efeitos e desgraças da bebedice, que são bulhas, pancadas, feridas, e mortes.” (DANIEL, 1976, p. 215).

As características do catolicismo popular na região da Amazônia, do qual a festa de devoção é um dos principais exemplos, também são encontradas em diversas outras partes do Brasil, tendo como proveniência a colonização portuguesa. Maria Isaura Queiroz chama esse catolicismo de rústico, em oposição ao catolicismo urbano, e explica que o “catolicismo rústico brasileiro sofreu influências fundamentais de dois fatores: do catolicismo popular português e da falta de sacerdotes.” (QUEIROZ, 1968, p. 109).

Quando os portugueses chegaram ao Brasil, essas festas já faziam parte de suas vidas sociais. Havia uma identificação com os santos, seres que protegiam a comunidade e a família. Cada pessoa podia ter seu santo de devoção e também orar por ele e ter um altar próprio dentro de casa. Mas o santo padroeiro do local era aquele que recebia as principais honras.

A vida em Portugal era regulada pelo calendário litúrgico, que cumpria rigorosamente as determinações de respeitar os dias designados às atividades religiosas, ou seja, domingos, dias de guarda e de jejum. Antônio Gouveia (2000, p. 318) explica que as constituições diocesanas de Portugal dos séculos XVI a XVIII determinavam o respeito a esses dias e também àqueles referentes ao orago de cada paróquia. Ele coloca que, “dos 365 dias do ano, 154 eram solenizados.” (GOUVEIA, 2000, p. 318). Assim, havia o controle da vida das comunidades por meio da sacralização do tempo.

Nesse contexto eram realizadas as festas de devoção, pois “a festa é a solenização de um aspecto da vida de Jesus Cristo, da Virgem Maria, dos Apóstolos ou de alguns santos [...]” (GOUVEIA, 2000, p. 318). O dia da festa era um dia sagrado que deveria ser guardado, ou seja, não era um dia para o trabalho, era o momento dedicado ao santo e às atividades religiosas a ele destinadas, como procissão, missas e romaria.

Muitas festas eram realizadas pelas confrarias e irmandades, que tanto em Portugal como no Brasil exerceram um importante papel na vida religiosa dos povoados e vilas. Elas eram organizações religiosas formadas por leigos que tinham

diversas responsabilidades, como a construção de capelas e igrejas, a confecção e ornamentação dos altares, os cuidados com as imagens sagradas, o amparo aos mais necessitados, a organização de solenidades, a participação em festividades diversas e a promoção da festa de seu padroeiro.

No quadro da sociedade portuguesa da Época Moderna, as confrarias e irmandades estiveram presentes em quase todas as grandes festas religiosas que ritmavam o calendário litúrgico, dinamizando os cultos promovidos pelas autoridades eclesiásticas. Desta forma, deram um precioso contributo para a vivência coletiva da fé e para o reforço dos tempos e das relações de sociabilidade entre os fiéis, principalmente através das múltiplas celebrações religiosas e festividades que organizavam ou em que participavam. (PENTEADO, 2000, p. 323).

A existência dessas associações permitiu aos fiéis maior autonomia nas atividades religiosas. Houve, assim, uma “valorização da religiosidade leiga.” (VAINFAS, 2001d, p. 316). Em algumas comunidades, em que a presença de sacerdotes não era frequente, as confrarias e irmandades foram as responsáveis pela condução das atividades ligadas à igreja local.

Sobre o catolicismo popular no Brasil, ao falarmos da identificação do fiel com o santo, das ações dos leigos diante da falta de um sacerdote e da existência de confrarias e irmandades, destacamos um elemento em comum: a realização das festas de devoção. Desde o tempo colonial, o Brasil apresenta uma religiosidade que tem como uma de suas características as festas devocionais marcadas pela grande participação de leigos na organização e promoção desses eventos.

Essas festas já ultrapassam séculos de existência. A sua proveniência acompanha o processo de colonização, do qual fez parte, também, a catequização dos nativos indígenas nos aldeamentos e a cristianização dos africanos trazidos como escravos pelas companhias de comércio. Assim, ainda hoje podemos acompanhar as festas que foram instituídas nesse tempo e outras que foram reapropriadas pelas novas gerações.

Ao longo do tempo, esses eventos foram se modificando, se atualizando diante das mudanças culturais e sociais operadas em nossa sociedade. Mesmo carregando uma antiga tradição religiosa, as festas ganharam novos sentidos, que são vivenciados pela comunidade que as celebra. Portanto, a festa devocional não se constitui apenas pelos elementos religiosos nela existentes. Também estão contidas nesse entendimento as atividades que compõem as expressões culturais

de uma sociedade, como a dança, o canto, os bailes, as folias, as comidas e as bebidas. Esse é o caso de Mazagão Velho, um povoado situado no município de Mazagão, no Amapá, onde a maioria de seus habitantes vive dentro de um grande ciclo festivo que percorre quase todos os meses do ano. Por trás dessas tradições, a localidade revela uma rica história que tem início no continente africano, mais precisamente no litoral do Marrocos.

3 A SAGA DE MAZAGÃO: DO IDEAL DE EXPANSÃO DA CRISTANDADE AO CONTEXTO RELIGIOSO DA REGIÃO DA AMAZÔNIA

3.1 O passado marroquino de Mazagão e sua transferência para o Brasil

O passado estrangeiro de Mazagão Velho envolve histórias de conquistas e derrotas. No século XIV, Portugal deu início às navegações em busca de novas rotas marítimas e contatos com o Oriente. Dessa iniciativa, surgiu a necessidade de fundar entrepostos comerciais ao longo de toda a costa da África para o abastecimento dos navios e apoio aos navegadores. Em maior número, as cidades foram erguidas, ou tomadas, no litoral do Marrocos.¹⁹ Isso garantiu aos portugueses o domínio do oceano Atlântico na área mais próxima da Europa.

Para além de uma economia em expansão, Portugal possuía um forte Estado cristão e, portanto, os interesses comerciais não eram dissociados dos interesses religiosos. A ideia de expansão da fé cristã fazia parte dos objetivos da Coroa portuguesa. Nesse contexto, surgiu a necessidade de combater o avanço do islamismo²⁰ por meio da invasão das terras habitadas pelos muçulmanos e da conquista desses territórios. Como apontado por Laurent Vidal, “essa política se inscreve no movimento de expansão da cristandade rumo às terras infiéis, na Reconquista²¹ que [...] as Coroas da Península Ibérica desenvolvem contra os reinos mouros.” (VIDAL, 2008, p. 16).

Nas justificativas usadas pelos reis para a invasão de novas terras, o principal argumento era a luta contra os infiéis visando à conversão ao cristianismo. A análise dos discursos reais acerca da entrada de Portugal no continente africano, no século XV, mostra a “predominância de um tipo de mentalidade muito próxima da do Antigo

¹⁹ Entre essas cidades estavam: Ceuta (1415), Alcácer-Ceguer (1458), Tânger (1471), Arzila (1471), Massat (1497), Agadir (1505), Castelo Real (1506), Safi (1508), Azamor (1513), Mazagão (1514), Mamora (1515) e Aguz (1519). (VIDAL, 2008, p. 17).

²⁰ “O islão é a religião revelada na península Arábica, no século VII, que pregava a submissão total a Deus, nominado em árabe por “Allah”. [...] Apoiado na revelação alcorânica, que o titulava de “Profeta de Allah”, Muhammad promoveu a unidade das tribos árabes da citada península através da substituição dos laços de consaguinidade pelos laços da fé, dando origem à formação do estado teocrático: o califado. Motivados pela *Jihad* (“o combate pela causa de Deus”), os muçulmanos, sob a direção dos califas (delegados do Profeta), moveram extraordinária expansão pela orla do mediterrâneo ao longo dos séculos VII e VIII.” (RIBAS, 2010, p. 63).

²¹ O termo Reconquista se refere ao processo pelo qual os cristãos lutaram em busca da retomada das terras ocupadas pelos muçulmanos desde 711 na área em que hoje ficam localizados Espanha e Portugal. A Reconquista teve início no século XI e seu marco final foi a recuperação de Granada em 1492.

Testamento, pois o objetivo das expedições, mesmo quando não é a antiga Terra da Promissão, é sempre um reino terrestre que se procura submeter ao povo cristão.” (THOMAZ; COSTA, 1990, p. 7). Além disso, Portugal tinha a autorização do papa de Roma para conquistar e explorar as terras na África e a permissão para lutar contra os muçulmanos e infiéis visando à expansão da fé cristã.²²

Nesse contexto foi fundada Mazagão, em 1514, na baía de Dukkala, no Marrocos, após diversas tentativas de tomada do território dos muçulmanos pelos portugueses. Desde o primeiro momento, o local passou por disputas e resistiu nas mãos dos portugueses graças à concentração de esforços e o envio de um grande número de soldados para essa praça-forte, enquanto outras, localizadas na mesma região, iam sucumbindo pouco a pouco. Analisando essa situação, Rafael Moreira explica que “foi assim que este posto militar fronteiriço entre a Cristandade e o Islão tornou-se a primeira cidade ideal do renascimento fora da Europa, mostruário de civilização ao mesmo tempo que ponta de lança expansionista ocidental.” (MOREIRA, 2001, p. 52).

Guarnecida por sua arquitetura de estilo militar²³, Mazagão se tornou uma fortaleza de difícil penetração. Contudo, por diversas vezes, sofreu o cerco dos muçulmanos. A vitória mais exaltada pelos cronistas ocorreu em 1562, quando, de acordo com os relatos lendários, cristãos e mouros fizeram uma batalha épica.

Apparecerão [...] os primeiros Mouros sobre Mazagão aos vinte e oito de fevereiro de 1562. Nos dous dias seguintes chegarão os mais, e o Príncipe Hamet General do Exercito; assentarão as suas tendas cingindo a Praça pelas três faces da terra, formando huma vistosa, e grande Cidade portátil; porque as tendas erão muitas, e de cores diferentes, os Soldados luzidos, e os Alcaldes custosamente trajados: o campo constava de trinta e sete mil e setecentos cavalos, a maior parte armados de lanças; outros arcabuzeiros e escopeteiros; mais três mil mancebos nobres lanceiros voluntários, os quaes em obsequio do seu Príncipe também mancebo o quizerão acompanhar, todos de gala, e armas guarnecidas de seda e ouro; mais três mil e duzentos e cincoenta cavalos da guarda do Xarife; os Cacifes das Provincias com treze mil e quinhentos bodreiros à sua custa; eles são gente de serviço; e quanto ao numero da Infantaria não se averiguou com certeza; mas a opinião commua teve, que excederão de cem mil homens; vinte e quatro peças de artilharia, dez grossas de bater, e huma tão monstruosa que atirava pelouro de cinco palmos e meio; também havia trabucos para bombas, que hoje são vulgares na guerra, havia mineiros, e engenheiros Europeos Elches²⁴ de varias Naçoens. (SANTOS, 1735, p. 73).

²² Essa questão foi debatida pela Igreja Católica e as determinações acerca do assunto constam na bula *Romanus Pontifex* assinada pelo papa Nicolau V. (IGREJA CATÓLICA, 1455).

²³ O projeto urbanístico e arquitetônico de Mazagão foi elaborado, entre outros, pelo engenheiro italiano Benedetto da Ravenna. A cidade possuía um formato octogonal com muralhas, torres e bastiões para a proteção contra os inimigos.

²⁴ Eram chamados de Elches os cristãos que haviam se convertido ao islamismo.

Os relatos²⁵ apresentam a necessidade da guerra em nome da posse do território. Mas os soldados não são definidos como árabes e portugueses e sim como mouros (identificados como os muçulmanos do noroeste da África) e cristãos, ou seja, fez-se em nome da religião uma guerra santa. O intuito da Igreja Católica, após os anos de reconquista na península ibérica, era frear uma nova expansão dos muçulmanos e para isso visavam não só à conquista do território, mas também à expansão da fé cristã. Manuel dos Santos reproduz o que escreveu o cronista do século XVI, Dom Manuel de Menezes, que, ao relatar uma das batalhas, ressaltou:

Em quanto esse combate durou andou hum frade de S. Francisco entre nós com hum Crucifixo levantado, e tão alto como as lanças; de maneira que os Mouros, e esses, que ali peleijarão o virão esforçando, e animando aos cristãos, dizendo-lhe ali por quem morrião, e peleijavão; que ele os esforçaria, e daria victoria contra os inimigos; e com isto não havia quem não peleijasse com tão esforçado animo por verem consigo a Nosso Senhor na Cruz com suas chagas, e os braços abertos para nos fazer mercê, e nos dar victoria como nos deu, e dará a todo o Cristão que em seu nome pelejar por sua santa Fé. (MENEZES apud SANTOS, 1735, p. 75).

A vitória nessa luta foi fundamental para a sobrevivência de Mazagão no Marrocos por mais duzentos anos. Ali, seus habitantes viviam fechados na fortaleza incrustada na beira do mar. A sociedade de Mazagão era composta principalmente por portugueses, sendo grande parte proveniente dos Açores, e seus descendentes ali nascidos. Mas, “para além da população lusa, Mazagão acolhia gente de outras etnias: árabes, berberes, mouriscos expulsos de Espanha e judeus sempre muito ligados ao comércio.” (SILVA, 2012, p. 172). Havia, também, escravos mouros, muitos dos quais capturados durante as guerras, e escravos da África subsaariana. Além disso, havia degredados enviados de Portugal para cumprirem, no exílio, suas penas. (VIDAL, 2008, p. 33). Ainda sobre a composição social de Mazagão, Laurent Vidal, após pesquisas no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa e no Arquivo Público do Estado do Pará, constatou alguns casos de mouros convertidos ao cristianismo:

²⁵ Entre os principais relatos está o de Manuel dos Santos, século XVIII, que no capítulo XII de “História Sebástica” apresenta uma crônica de D. Manoel de Menezes. Também existem obras valiosas de historiadores portugueses como Luís Maria do Couto de Albuquerque Cunha, que no século XIX escreveu “Memórias para a história da Praça de Mazagão”, e no século XX há a obra de Antônio Dias Farinha, “História de Mazagão durante o período filipino”. Além disso, a documentação sobre Mazagão é fartamente encontrada nos arquivos portugueses, com destaque para o Arquivo Histórico Ultramarino e o Arquivo da Torre do Tombo.

Encontramos também vários convertidos, como José Francisco da Cunha, “mouro, natural de Azamor, batizado na igreja de Mazagão em 11 de maio de 1752”; ou ainda Jozefa de Jezus, batizada em 1734 na igreja de Mazagão, Antônio José, “homem preto de nação mauritana”, ou ainda o jovem “mouro de nação reduzido a fé católica, por nome Jozé de Deos”. (VIDAL, 2008, p. 35-36).

Um expressivo número desses habitantes se dedicava às funções militares, muitos dos quais carregavam o título de cavaleiros da Ordem de Cristo. Outros se dividiam entre as atividades comuns para o funcionamento de uma cidade, ou seja, pedreiro, carpinteiro, ferreiro, padeiro, açougueiro, entre outros ofícios. Havia também aqueles que cuidavam da administração da cidade e das relações com Portugal, e ainda o corpo eclesiástico para as atividades religiosas. A cidade era abastecida por produtos cultivados nos campos da área externa da fortaleza e por mantimentos enviados de Portugal. Para a água havia a captação da chuva que era mantida na cisterna, uma monumental construção arquitetônica que ocupava os subterrâneos da cidade. (SILVA, 2012).

Em meados do século XVIII, os ataques dos muçulmanos se intensificaram. Mas os mazaganenses continuaram derrotando os inimigos, não mais com o mesmo vigor de antes, pois suas tropas já eram menores (SILVA, 2012, p. 168). Na década de 1760, a forte crise econômica que atingiu Portugal se refletiu em Mazagão, tendo como consequência a falta de recursos. Seus habitantes passaram por diversas necessidades, o abastecimento ficou comprometido, várias epidemias se abateram sobre a cidade e o envio de soldados para a defesa do local foi reduzido. As autoridades locais enviaram seguidas cartas ao rei de Portugal solicitando a retirada dos moradores. Em uma delas, a justificativa visava ao bem-estar dos moradores: “para poderem em terras melhores viver em abundância, e livres dos sustos em que sempre os tem tido neste bárbaro continente.” (AHU, cod. 522, fl. 258 apud VIDAL, 2008, p. 44).

A situação chegou ao limite em 1769. Um grande contingente de tropas mouras, lideradas pelo sultão Sidi Mohamed Ben Abdellah, concentrou-se nos arredores de Mazagão. Diante de uma situação de inferioridade, tanto no número de soldados quanto nos armamentos, o rei de Portugal, Dom José I, ordenou que todo o povo de Mazagão abandonasse o local. Contudo, a decisão não tinha a aprovação

de todos. Apesar das mazelas sofridas, muitos desejavam ficar, lutar contra os mouros e continuar a defender o estandarte cristão naquelas terras. Assim,

Diziam em altos brados, que não queriam obedecer a el-rei, que se haviam de sustentar entre aquellas quatro paredes, que tanto sangue e vidas lhes tinham custado e a seus ascendentes; que para honra da sua nação não haviam de abandonar aquella fortaleza; que nenhum d'ali arredaria pé, mas que haviam todos de morrer defendendo a religião de Jesu Christo, e a terra que lhes dera o ser. (CUNHA, 1864, p. 154).

Mas isso não foi suficiente para eles permanecerem em Mazagão. Ao todo, 2.092 pessoas abandonaram o local, sendo 1.863 membros de 425 famílias e mais 229 pessoas sem vínculos, 1.137 homens e 955 mulheres. (SILVA, 2012, p. 171)²⁶. A ordem era para retirar em primeiro lugar as mulheres e as crianças, depois os homens, e, em seguida, os objetos de maior valor, como as imagens sagradas, a prata e os ornamentos das igrejas, além dos livros de registros do governo e da paróquia. Tudo o mais que não pudesse ser carregado deveria ser jogado ao mar ou destruído, inclusive os principais acessos à cidade. Assim, no dia 11 de março de 1769, quatorze navios partiram de Mazagão rumo a Portugal levando militares, fidalgos, frades franciscanos, irmãs carmelitas, prisioneiros e degredados. (VIDAL, 2008, p. 47-52).

Toda uma sociedade que em nome da fé lutou contra os inimigos por mais de dois séculos teve que deixar seu espaço para trás. O destino dessas pessoas foi traçado pelo governo de Portugal. Em carta de 16 de março de 1769, o então governador da capitania do Grão-Pará, no Brasil, Fernando da Costa de Ataíde e Teive, foi avisado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, secretário de Estado da Marinha e Ultramar, sobre a decisão tomada pelo rei de Portugal de enviar os moradores de Mazagão para o Brasil. No documento, transcrito por Francisco Martins, também constam os motivos da evacuação dos habitantes de Mazagão, enfatizando a falta de perspectiva para a expansão do cristianismo e do insucesso no comércio:

Havendo S. Magestade há muitos anos conhecido o quanto inútil era sustentar a praça de Mazagão, e a grande despeza, que era obrigado a fazer para a sustentar, e não se seguindo fructo algum ao christianimo; porque era impossível o propagar-se por aquella porta, pelo ódio

²⁶ Dados obtidos a partir da consulta ao documento intitulado “Relação das famílias que vierão da Praça de Mazagão em 11 de Março de 1769”, pertencente ao Arquivo Histórico Ultramarino.

irreconciliável que aqueles bárbaros conservávão aos moradores da mesma praça, por cuja causa também não podia fazer progresso algum o comércio, e em consequência acharem-se aqueles miseráveis moradores condenados a uma perpétua penúria, sendo-lhes necessário até para terem uma pouca de lenha arriscarem as vidas, como todos os dias estava sucedendo [...]. (FURTADO apud MARTINS, 1938, p. 5-7).

Entre os motivos pelos quais o Brasil foi escolhido para receber os mazaganenses estava a necessidade de povoar a área da Amazônia para evitar as invasões de espanhóis, franceses, holandeses e ingleses que cobiçavam a região. Nesse sentido, aplicava-se o conceito de *uti possidetis*, ou seja, povoar para defender. A ideia das vilas se unirem para proteger a região de qualquer incursão indesejada pode ser observada neste trecho da carta de Mendonça Furtado: “com estas famílias ordena El Rei Nosso Senhor, que se estabeleça uma nova Povoação na Costa septentrional das Amazonas, para se darem as mãos com o Macapá, e com Vila Vistoza.” (FURTADO apud MARTINS, 1938, p. 7). A Vila de São José de Macapá foi fundada em 1758, já Vila Vistosa da Madre de Deus foi uma cidade criada entre Vila Nova de Mazagão e Macapá, às margens do rio Anarapeçu em 1767. Consta que foi edificada “com 112 casas armadas de madeira para os seus habitantes, Igreja preparada para os mesmos ouvirem missa, com casa de residência para o parócho, tudo feito em bela regularidade [...]” (AHU, 1767, cx. 818 apud ARAUJO, 1998, p. 269). Assim como ocorreu posteriormente com Vila Nova de Mazagão, Vila Vistosa da Madre de Deus entrou em degradação, mas, diferentemente, foi esquecida no tempo, sobrando hoje apenas vestígios arqueológicos do seu passado. Não houve motivo ou força de resistência que fizessem os moradores persistir nessa localidade.

Desde meados do século XVIII, havia uma política de criação de núcleos urbanos²⁷ (vilas e povoações) para a área do Estado do Grão-Pará e Maranhão²⁸. A ordem era retomar a posse dos antigos aldeamentos missionários²⁹, elevá-los a vilas e fazê-los prosperar por meio da agricultura e da extração dos bens da floresta.

²⁷ Esta política de povoamento e urbanização, de modo mais extensivo para grande parte da colônia, fez parte de um projeto de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, durante o reinado de Dom José I. Buscava-se “desenvolver um programa de reorganização econômica, social, administrativa, judicial, religiosa e, sobretudo política [...]” (FLEXOR, 2011, p. 69).

²⁸ Em 1621, o Brasil foi dividido em duas unidades administrativas: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão. Entre 1654 e 1751 esse último passou a se chamar Estado do Maranhão e Grão-Pará, tendo sua sede em São Luís. Em 1751 a sede foi transferida para Belém e o nome mudou para Estado do Grão-Pará e Maranhão, ficando com essa nomenclatura até 1774. Sua área compreendia os atuais estados do Pará, Amapá, Amazonas, Roraima, Maranhão e Piauí.

²⁹ Nesse período, os missionários eram vistos como um grande perigo para a Coroa portuguesa. Tanto que os jesuítas foram expulsos do Brasil em 1759.

Muitos desses locais eram habitados apenas por pessoas nativas e o “objetivo, na prática, era civilizar, educar e obrigar os índios a falar a língua portuguesa e integrá-los na sociedade dos brancos, num núcleo urbano para, assim, povoar e tomar conta do território.” (FLEXOR, 2011, p. 70). Outros locais da região amazônica foram povoados por açorianos, estando todos sob a administração portuguesa. Dentro dessa política, inseriu-se a proposta de transferir Mazagão para o Brasil, criando, então, a Vila Nova de Mazagão.

Entretanto, antes de conhecerem este Novo Mundo, os mazaganenses tiveram que ir para Lisboa, onde aguardaram os preparativos para cruzar o Atlântico. Conforme pesquisa realizada por Renata Araújo, os fidalgos ficaram “nas mercearias de D. Catarina e de D. Luís, em Belém, e os plebeus recolhidos nos baixos do Convento dos Jerônimos e, algum tempo depois da chegada, transferidos para o ‘Palácio da Quinta Velha’.” (ARAÚJO, 1998, p. 266). Contudo, uma parte dessas pessoas conseguiu autorização do governo para permanecer em Portugal, principalmente os fidalgos da alta nobreza. Outras pessoas, como homens solteiros e novas famílias se juntaram ao grupo que rumou para o Brasil. (VIDAL, 2008, p. 61-63).

A partida ocorreu em 15 de setembro de 1769. Após seis meses de espera, 1.642 pessoas foram embarcadas em dez navios³⁰. Laurent Vidal levanta uma importante questão acerca da história de Mazagão: o envio desses moradores para o Brasil não era como outros tantos ocorridos desde o início da colonização. Diferenciava-se dos demais, pois “não se tratava mais de soldados incumbidos de velar pela defesa da cruz e pela conversão dos infiéis, mas de povoadores destinados à valorização de um território e – se necessário – à garantia de sua defesa.” (VIDAL, 2008, p. 57). Contudo, mesmo visando à ocupação e defesa do território, a transferência não fez com que os mazaganenses se destituíssem de seus valores e de suas crenças. É fato que muita coisa mudou e eles tiveram que se adaptar a partir do encontro com uma nova cultura. Mas a religião, que era parte essencial de suas vidas, se manteve forte. Desde o Marrocos, essas pessoas

³⁰ Os referidos navios tinham por nome: Santa Anna Nossa Senhora da Glória, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Purificação, São José, Nossa Senhora das Mercês de Sua Majestade, Nossa Senhora das Mercês da Companhia, Nossa Senhora do Cabo, São Francisco Xavier, Santa Anna e São Joaquim. (AHU, cx. 82, d. 6720 apud VIDAL, 2008, p. 67). Os documentos com as listas de todas as pessoas embarcadas em cada navio podem ser consultados no Arquivo Histórico da Marinha, localizado em Lisboa, estando alguns deles disponíveis *on line* em: <<https://arquivohistorico.marinha.pt/>>.

criaram tendo como principal objetivo de suas vidas lutar pela fé cristã. Do lado ocidental do Atlântico, não eram mais os mouros os seus inimigos, mas a fé se viu tão ou mais necessária do que antes, pois suas vidas foram colocadas à prova de enormes dificuldades de sobrevivência.

Os relatos apontam que o primeiro contato dos mazaganenses com Belém foi amistoso. Depois do desembarque, em 19 de novembro de 1769, eles seguiram para seus alojamentos, que foram preparados pelos próprios moradores da cidade. Além disso, o governo havia reforçado o abastecimento de carne de sol, farinha e peixe em seus armazéns³¹. E logo se fez necessária a criação de uma paróquia para atender especificamente os mazaganenses. Afinal, como apontado por Laurent Vidal (2008, p. 111), era uma cidade vivendo dentro de outra cidade. Por isso, houve a necessidade de certas autonomias, se não no campo político, pelo menos no campo religioso. Assim, pondera o autor que:

A decisão de criar uma paróquia destinada exclusivamente aos mazaganenses, [...], dá testemunho do *status* de Mazagão para as autoridades coloniais: trata-se de uma cidade na cidade, [...]. E não se podia dar prova melhor disso do que lhe atribuir uma paróquia sem circunscrição territorial! Aliás, essa paróquia leva o mesmo nome da praça-forte marroquina. (VIDAL, 2008, p. 111).

Dessa maneira, foi criada a paróquia de Nossa Senhora da Assunção, mesmo nome que possuía no Marrocos, e a ela foi destinado o padre João Valente do Couto. Enquanto não seguia para o seu destino final, a paróquia ocupou a igreja de Santo Alexandre³², antes sob a responsabilidade dos jesuítas.

Com o passar do tempo, os problemas foram surgindo. Além dos frequentes atrasos nos pagamentos dos benefícios assistenciais devidos à população (soldos, praças, tenças, moradias e alvarás), esses vencimentos passaram a ser pagos, em parte, em escravos e terras. Isso ligava os mazaganenses ainda mais ao Brasil. A demora de vários anos para, finalmente, seguirem para Mazagão fez com que aquelas pessoas se integrassem às atividades cotidianas de Belém. Novas ocupações surgiram entre os mazaganenses. Os soldados começaram a assumir postos como escrivães e alguns tomaram posse como administradores em outras

³¹ Esses produtos eram provenientes de Parnaíba, cidade no norte do Piauí, próxima ao litoral. Esse local era muito próspero no beneficiamento e comércio de carne de sol por causa da criação de gado na região e pelo porto por onde zarpavam os navios carregados desses produtos e seus derivados.

³² A igreja de Santo Alexandre foi construída na primeira metade do século XVIII pelos jesuítas e encontrava-se sem atividades desde a expulsão dessa ordem em 1759.

povoações. Mas a maioria trabalhava com comércio, agricultura e ofícios diversos, como sapateiro, ferreiro, carpinteiro e pedreiro. E muitos dentre esses se casaram e constituíram família, em alguns poucos casos entre os próprios mazaganenses, em outros casos com pessoas que já moravam em Belém e região. (VIDAL, 2008).

Enquanto isso, Vila Nova de Mazagão ia se urbanizando. O local escolhido para seu estabelecimento foi um antigo aldeamento indígena denominado Santa Ana³³, localizado em uma área que hoje pertence ao estado do Amapá. O projeto topográfico e urbanístico ficou sob a responsabilidade do engenheiro italiano Domênico Sambocetti, com o apoio do capitão Ignácio de Castro de Moraes Sarmiento. (ARAÚJO, 1998).

O traçado urbano seguiu aquele remanescente do aldeamento. (FONTANA, 2005, p. 60). Maria Helena Ochi Flexor esclarece que para as novas vilas que foram criadas no Brasil no século XVIII, geralmente, “o planejamento era muito mais escrito que desenhado e as normas eram gerais para serem adaptadas a cada situação.” (FLEXOR, 2011, p. 84). Contudo, para essa autora, no caso de Vila Nova de Mazagão houve uma sofisticação creditada à presença de um engenheiro militar, já que poucos núcleos populacionais contavam com esses profissionais. Assim, ainda no papel, “Nova Mazagão apresenta todas as características de uma cidade colonial de formas regulares, pronta para acolher uma sociedade que deve se encaixar sem dificuldades em uma malha predefinida.” (VIDAL, 2008, p. 142). Mas, para o projeto de transferência ser concretizado, a cidade precisava ficar pronta. Portanto, “o canteiro de obras durará enquanto o número de lotes inicialmente previsto não tiver sido alcançado e enquanto as marcas do poder (civil, religioso e judiciário) não tiverem sido inscritas no espaço – casa de câmara, prisão, igreja, pelourinho.” (VIDAL, 2008, p. 172-173).

Porém, quando chegou o momento da partida para Vila Nova de Mazagão, muitos moradores não quiseram ir. Entre os motivos para permanecerem em Belém e seus arredores estava a prosperidade que esses locais lhes traziam e o sucesso

³³ “Esta povoação de Santa Ana tivera origem num conturbado descimento de índios feito por Francisco Portilho. [...] que é citado como “apóstata” no discurso de José Gonçalves da Fonseca, era um dos muitos “capitães” que faziam resgates e comércio de indígenas. Em 1753 resgatara 500 e os “descera” para Macapá. Proibido, por Mendonça Furtado, de concretizar negócio com os ditos índios, Portilho aceita formar uma povoação, que se instalou inicialmente na Ilha de Santana, próximo a Macapá. O próprio Mendonça Furtado participa da criação do povoado, feita em 1754. Deste primeiro sítio, que se terá revelado pouco saudável, mudou-se a povoação para as margens do rio Anarapecu, em 1756. A localização do rio Mutuacá era a terceira, da mesma povoação, feita já em 1769, no mesmo ano da decisão de transferência dos mazaganistas.” (ARAÚJO, 1998, p. 267).

em alguns empreendimentos. Além disso, alguns se casaram e constituíram família e novos laços afetivos foram criados na sede da capitania. Renata Araújo explica que:

Desde o início que os mazaganistas levantaram dificuldades à sua instalação na Amazônia. Boa parte deles pretendeu escusar-se da vinda de Lisboa. Depois, chegados à capital do Pará, alegaram variadas razões para não passarem ao Cabo do Norte. E ao serem levados, sem alternativa, para a nova vila, lá, uma vez mais, alegaram outros tantos motivos para saírem. Na razão directa do controlo que a Coroa pretendia exercer sobre a sua instalação estes estabeleciam a resistência. (ARAÚJO, 1998, p. 282).

Contudo, a recusa em cumprir o destino anteriormente traçado não dependia apenas da vontade de cada um. Esse era um caso de obrigação ao monarca de Portugal. Aos poucos, as pessoas começaram a ir para sua nova cidade. A primeira família, contando sete pessoas, foi a do ferreiro Lourenço Rodrigues, transportada em 04 de abril de 1770. Mas as habitações ainda não estavam prontas. Provavelmente, essas pessoas foram para lá como construtores. De modo mais efetivo, os mazaganenses começaram a ocupar sua nova cidade a partir de 1771.

3.2 A sociedade de Mazagão no Brasil

Ao longo da década de 1770, as famílias continuaram a ser transferidas de Belém para Vila Nova de Mazagão. Em 1773 foram muitos os registros de chegada de novos moradores, como podemos verificar neste extrato de uma correspondência do administrador: “receby uma carta de V. Ex^a; [...] e na forma que V. Ex^a. na mesma me determina, ficão acomodados as quinze famílias, que vierão nestas canoas as quaes mandei lançar na lista dos povoadores para vencerem ração de farinha [...]” (APEPA, 1773, l. 264, d. 52). Em outro documento foi relatado:

Receby uma carta de V Ex^a. de 29 de outubro pelas três canoas que transportarão dezesseis famílias. [...] O Exmo. Snr. Gal. antecessor de V Ex^a me ordenou por carta de 28 de junho que os povoadores que vierão da corte com o título de família agregada devem ter casa nesta villa. (APEPA, 1773, l. 264, d. 54).

Em maio de 1774, o superintendente confirma a chegada de doze famílias “pella canoa do cabo Sebastião Francisco, que com bom sucesso transportou a esta villa com doze famílias, as quaes ficam nas suas acomodações.” (APEPA, 1774, l.

264, d. 93). Ainda em dezembro do mesmo ano é confirmada a chegada de mais doze famílias transportadas pelo cabo da esquadra José Ferreira para as novas casas que ficaram prontas. (APEPA, 1774, l. 270, d. 83). Entre essas pessoas constam dois carpinteiros: Antonio José de Brito e Ambrosio Gomes. Esses moradores chegavam a Vila Nova de Mazagão conforme as casas ficavam prontas, pois “decidiu-se que cada família, devidamente indicada na partida de Lisboa, receberia em sua chegada uma casa, instrumentos e, durante o primeiro ano de residência, uma ração mensal de farinha de mandioca.” (VIDAL, 2008, p. 167).

Os povos nativos do Brasil, os indígenas, foram os responsáveis pelas primeiras construções em Vila Nova de Mazagão e muitos continuaram trabalhando na cidade. Eles não eram escravos, eram pessoas livres que recebiam pagamento pelo seu trabalho (APEPA, 1774, l. 264, d. 85), além de cotas de alimentos. Mas eram levados contra as suas vontades para o local, onde trabalhavam compulsoriamente. Destarte, gozavam de uma liberdade assistida que nem sempre teve o sucesso desejado pelos portugueses.

Assim, frequentemente, eles ocasionavam diversos problemas aos administradores; os principais eram os casos de fugas. Em certa ocasião, o superintendente escreveu: “remeto o mapa e relação do mês passado. Nele verá V^a. Ex^a. os poucos índios que tem este serviso, e agora menos há pela grande dezesão que eles continuamente fazem.” (APEPA, 1779, l. 350, d. 9). Os indígenas buscavam a liberdade no seu próprio meio, na natureza, e para isso ultrapassavam os limites estipulados pelos portugueses. Nessa época, os nativos que ali serviam já haviam sido catequizados pelos missionários que, anteriormente, habitaram a região. Interessante notar que a “Relação de todos os índios q’ se achão no real serviço da obra da Villa de Mazagão”, apresenta o nome de 88 pessoas, sendo todos os nomes de origem portuguesa. Entre os prenomes mais frequentes estão João, José, Manoel, Paulo, Antônio, Francisco, Ignacio, Adão e Dionísio. E entre os sobrenomes repetem-se Costa, Silva, Correia, Souza, Suarez, Ferreira e José. (APEPA, 1774, l. 277, d. 23-A).

Por parte dos indígenas também havia muitas reclamações, principalmente pela falta de mantimentos (APEPA, 1774, l. 270, d. 39) e a consequência disso era o furto de alimentos: “aqui quizerão uns Indios entrarem no armazém para tirar farinha, e como forão visto não chegarão a concluir o seu intento, [...]” (APEPA, 1774, l. 270, d. 59). Assim, em muitos casos, as fugas se davam, entre outros motivos, pela

distribuição insuficiente de alimentos aos índios (APEPA, 1780, l. 350, d. 60), embora houvesse, por parte dos governadores, requisição de mais mantimentos para também alimentá-los. (APEPA, 1777, l. 313, d. 104). Em certa ocasião, o juiz ordinário de Vila Nova de Mazagão e também cavaleiro da Ordem de Cristo, Francisco de Pinho de Castilho, relatou:

Atesto e certifico, que no dia dezanove de 8br^o deste presente anno de 1774, pelas duas oras mais ou menos da noite, [...] vi sobre o telhado do armazém da Fazenda Real desta villa hum vulto de omem, e indo a certificar conclui ser hum índio [...] e perguntando-lhe o que fazia ao telhado me respondeo que queria tirar carne [...] porque tinha fome [...]. (APEPA, 1774, l. 264, d. 116-B).

Muitas vezes, os nativos aproveitavam as viagens que tinham que fazer de Vila Nova de Mazagão para outros destinos para fugir: “o soldado Manoel Pereira foy desta villa no mês de setembro com quinze índios conduzir sedro, dos quaes fugirão alguns para as suas villas.” (APEPA, 1773, l. 264, d. 63). Em outros casos eles aproveitavam a disposição das canoas da vila para a fuga: “ponho na presença de V. Ex^a. que os índios trabalhadores tem fugido desta villa em canoas pequenas do serviço.” (APEPA, 1773, l. 264, d. 59).

A presença de indígenas em Vila Nova de Mazagão se dava de acordo com a demanda por mão de obra. Assim, fazia-se, formalmente, um pedido ao governador para enviá-los para executar os serviços na vila, como trabalhar nas plantações, na criação de gado e nas construções das casas e da igreja. (APEPA, 1780, l. 350, d. 55; d. 58); (APEPA, 1774, l. 264, d. 86). Mas, também, há muitas solicitações de oficiais, a exemplo dos carpinteiros, como comprova um ofício enviado ao governador que pede o retorno de “Julião da Costa, mameluco, e Lourenço da Costa, cafuz [...]” (APEPA, 1774, l. 270, d. 40). Os carpinteiros tinham trabalho intenso em Vila Nova de Mazagão, pois a maioria das construções era de madeira.

O “Mapa de Operários de Mazagão”, de 15 de dezembro de 1772, (APEPA, 1772, l. 245, d. 1) mostra que naquele momento havia na vila 197 operários divididos entre: mestre carpinteiro, oficiais de carpinteiro, pedreiros, ferreiros, ferradores, carregadores e índios trabalhadores. Desses, a maior parte era composta pelos indígenas que totalizavam 122 operários e que eram procedentes de diversas outras vilas e povoados do Grão-Pará: Oeiras, Melgaço, Monte Alegre, Almeirim,

Expozende, Porto de Moz, Santarém, Alter do Chão, Boim, Alenquer, Óbidos, Vila Franca, Santa Anna.

Da saúde cuidavam os sangradores, cirurgiões e boticários. Em certa ocasião foi enviado o cirurgião Amaro da Costa (APEPA, 1776, l. 292, d. 44). Os medicamentos também passavam pelas mãos das autoridades antes de o boticário recebê-los para os cuidados com as diversas doenças: “o boticário recebeu os remédios que Vossa Ex^a. me avia mandado remeter para com os ditos suprir as moléstias, que ainda de todo senão acabara, porem com mais moderação continuação.” (APEPA, 1781, l. 350, d. 64). Contudo, a falta de medicamentos era frequente e em certos momentos muito preocupante: “sei que a câmara representa a V. Ex^a. a grande falta que nesta villa há de botica, e eu também faço a mesma súplica certificando a V. Ex^a. esta verdade.” O documento ainda alerta que se as remessas não fossem feitas as pessoas morreriam pela falta de remédio. (APEPA, 1781, l. 350, d. 67).

A sociedade também era composta pelos soldados, que faziam a segurança do local e acompanhavam as mercadorias transportadas pelas canoas. Para isso, recebiam soldos e mantimentos para sua subsistência. (APEPA, 1772, l. 264, d. 60-A). Uma carta do superintendente ao governador aborda a necessidade de ter ali homens “capazes de pegar em armas” e completa dizendo que “os oficiais e sargentos ficão avisados para requererem suas patentes, e provimentos os que os não tiverem.” (APEPA, 1774, l. 270, d. 15). O mapa do destacamento da vila mostra que, em 15 de dezembro de 1772, havia quatorze pessoas nessa função, sendo treze soldados e um cabo de esquadra. (APEPA, 1772, l. 245, d. 1).

Um dos relatórios mais completos sobre a composição social de Vila Nova de Mazagão, logo no início de seu povoamento, foi elaborado por Manoel da Gama Lobo de Almada e intitulado de “Mapa dos moradores de Mazagão hoje 15 de dezembro de 1772” (APEPA, 1772, 245, d. 1). Nele consta que na vila havia: Pessoas eclesiásticas: 1; Pessoas do sexo masculino: 203; Pessoas do sexo feminino: 179; Número das famílias: 89; Escravos de um e outro sexo: 76; Todas as pessoas que contêm as ditas famílias fazem o número: 459. Provavelmente, os indígenas não eram considerados moradores de Vila Nova de Mazagão, já que não constam nessa relação. Nos anos seguintes esses números foram aumentando com o envio de mais moradores.

Os escravos que habitavam em Vila Nova de Mazagão, além daqueles que já pertenciam às famílias antes da transferência, eram enviados da África para aquela região por meio da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Alguns documentos apresentam a necessidade de ter mais escravos em Mazagão, outros agradecem ao governador o fornecimento dessa mão de obra:

Recebemos a honrosa carta de V. Exa. Que nos deregio com data de 14 de março do prezente anno (1776), segurando a estes moradores, mayor socorro de Escravos pela esperança que V. Exa. tinha de novas Embarcações destes, de cujos benefícios rogão todos a Deos [...].”(APEPA, 1776, l. 292, d. 44).

Assim, podemos perceber que nesse local se formou uma sociedade multicultural constituída por indígenas, africanos, portugueses e alguns poucos mouros convertidos. Nessa perspectiva, Laurent Vidal constata que:

Raramente uma fundação urbana deu ocasião à coexistência de tantos grupos culturais: portugueses da metrópole, dos Açores e do Marrocos, escravos da África, índios da Amazônia, mouros e mazombos (os portugueses nascidos no Brasil) veem-se no cotidiano dessa cidade dos confins. (VIDAL, 2008, p. 187).

Vila Nova de Mazagão era abastecida frequentemente com mantimentos enviados de Belém e de outras cidades e povoações como Macapá, Monte Alegre, Gurupá, Santa Anna do Gurupi e Almeirim. Todos os produtos eram transportados por canoas que demoravam quase duas semanas para chegar ao seu destino. Isso mostra que, apesar de certo isolamento, Vila Nova de Mazagão tinha contato frequente com outras localidades e era grande o trânsito de informações.

Além dos produtos vindos de fora da vila, os moradores plantavam arroz para subsistência (APEPA, 1774, l. 270, d. 72) e também para ser vendido em outras cidades. Como exemplo dessa situação, um documento do período relata: “a carta que V. Exa. nos derigio na prezente canoa, nos deixa na certeza de que brevemente portarão nesta Villa algumas canoas para condução dos arrozes que estes moradores tem pronto para remeterem para essa cidade.” (APEPA, 1776, l. 292, d. 54). Em algumas ocasiões a colheita do grão era feita com a ajuda de indígenas, devidamente solicitados pelos moradores e enviados a Vila Nova de Mazagão por ordens do governador. (APEPA, 1779, l. 350, d. 14). Em outras situações, os

próprios moradores, com a ajuda de seus escravos, eram os responsáveis pelo serviço.

O peixe também era muito presente na alimentação, não só pela abundância nos rios da Amazônia, mas também pelas ações do governo, que mantinha barcos pesqueiros em funcionamento. Entre as espécies mais comuns estão o peixe-boi (APEPA, 1773, l. 264, d. 36) e a tainha (APEPA, 1773, l. 264, d. 50-A), que foram listados com frequência nas relações dos produtos recebidos, armazenados e distribuídos em Vila Nova de Mazagão. Os documentos também registram o plantio de algodão. Tudo o mais era fornecido pelo governo. As cartas atestam que a localidade era abastecida por carne seca, farinha e vinho. (APEPA, 1774, l. 270, d. 77; d. 25). Além desses gêneros, que eram os mais frequentes, havia aguardente, manteiga, azeite de andiroba, açúcar, alfazema, vinagre e sal. (APEPA, 1773, l. 264, d. 3-A). Uma correspondência do senado da câmara atesta que “se acha aqui já estabelecido hu Armazem bem fornecido de carnes secas, p^a. a manutenção deste povo.” (APEPA, 1777, l. 315, d. 4). A quantidade de mantimentos era racionada e distribuída conforme autorização do governo, como comprova este documento:

A esta villa chegou ontem vinte e sete do prezente mês de fevereiro o Mestre de Campo Matheus Valente do Couto com sua família, e em sua companhia Dona Antonia Barriga veuva e filhos desta que veyo da corte no navio Sta. Anna da Companhia numero nove agregados a seu filho Matheus Valente do Couto, e como não receby relação do transporte destas famílias, espero que V Ex^a. me determine se o dito Mestre de Campo, seus filhos; a mesma veuva e filhos desta devem perceber ração de farinha por tempo de hum anno, como os mais povoadores contado do dia da sua chegada, ou de quando V Ex^a. [ilegível] mandar. (APEPA, 1773, l. 264, d. 11).

Contudo, em diversos momentos, houve carência de produtos e escassez. Isso se deu devido à falta de compromisso do governo no envio regular dos mantimentos e também por causa dos reveses no plantio e na colheita, como pragas e chuvas intensas. (APEPA, 1781, l. 350, d. 59). Os relatos sobre os gêneros de subsistência são frequentes nas cartas, principalmente naquelas escritas pelos administradores da vila. Em algumas situações eles citam a falta de mantimentos e em certas ocasiões falam da urgência de recorrer a Macapá solicitando socorro nessa questão. (APEPA, 1774, l. 270, d. 40). Já em outras, expõem o estrago dos alimentos e a falta de recursos de Mazagão: “a muita pobreza deste povo, e a falta de galinhas, faz com que, ainda os doentes [...], se valhão da carne do açougue para

seu alimento, e esta Villa há muitos tempos serve bem falta dela, pois se está matando uma só rez cada semana, [...].” (APEPA, 1776, l. 292, d. 56).

No cotidiano de Vila Nova de Mazagão, havia, também, a preocupação com a dimensão religiosa. Desde o primeiro momento, nota-se a necessidade da criação de um espaço religioso para marcar aquele lugar como cristão, ou seja, de um templo católico, onde os fiéis pudessem fazer suas orações e participar das celebrações litúrgicas.

A igreja em devoção a Nossa Senhora de Assunção era a principal construção da cidade e foi feita de pedra e tijolo, empregando, principalmente, pedreiros e carpinteiros. Pelos documentos analisados, podemos compreender que, quando a cidade foi construída a partir de 1770, primeiramente foi erguida uma igreja, provavelmente de madeira, para atender os fiéis mazaganenses. Outra possibilidade é que eles tenham usado nesses primeiros anos a igreja já construída durante a época do aldeamento e denominada de “igreja dos índios”, como consta na “Planta da Nova Vila de Mazagão”. (ARAÚJO, 1998, p. 281).

Mas, ainda nessa década, outra igreja, com estrutura mais sólida, foi erguida. A ela os administradores se referem como a Nova Igreja. Em carta de 1777 é relatada a busca por uma pedreira, de onde seria retirado o material para a construção do templo. (APEPA, 1777, l. 313, d. 11). Também consta, por parte do responsável pela cidade, que “não obstante a falta de gente que tenho experimentado e principalmente [ilegível] tenho adiantado a obra da Igreja [...]” (APEPA, 1777, l. 313, d. 17). Sua estrutura era composta de nave e capela-mor, e depois de pronta foi ornada com as imagens trazidas da Mazagão marroquina.

A preocupação com a vida religiosa era constante, afinal a sociedade mazaganense havia sido formada sob o ideal de expansão da fé cristã. Portanto, nada mais comum que aqueles moradores se preocupassem com suas devoções, com seus cultos e com seu espaço religioso. Todos os bens sagrados, ou seja, aqueles destinados ao culto, foram retirados do Marrocos e transportados para o Brasil. De acordo com Laurent Vidal,

Os porões do Galeão Nossa Senhora da Glória foram carregados de objetos de culto, imagens sacras e quadros provenientes da igreja e da praça-forte. [...] entre outros, numerosos candelabros, [...], cruces, cálices, uma pia de água benta, fachadas de altar, um tabernáculo, turíbulos, lâmpadas a óleo, ou ainda toalhas, alfaias litúrgicas, paramentos e missais. Entre as imagens sacras, [...], a da padroeira de Mazagão: Nossa Senhora

da Assunção, [...], o Cristo morto, Jesus crucificado, a paixão de Cristo, São Pedro, o arcanjo Miguel, São Francisco, Santo Antônio, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Amparo da Misericórdia, Santa Ana. (VIDAL, 2008, p. 92).

Talvez tenham sido esses os bens de mais estima para os mazaganenses. Eles não tinham mais a sua cidade original, não possuíam mais as suas casas e a maioria de seus bens pessoais havia ficado para trás. Um mundo totalmente diferente se fez presente e uma nova condição de vida lhes foi imposta. Nessa situação, o apego às suas crenças era o que lhes dava algum conforto. Nesse sentido, a construção de um novo templo era urgente e necessária.

Contudo, o problema da falta de mão de obra e de material foi constante durante a construção: “os pedreiros não trabalharão na Nova Igreja, por falta de pedra que não se acha no Sítio do Maracá³⁴, e só de Vila Vistoza é o mais perto que se pode conduzir [...]” (APEPA, 1777, l. 313, d. 25). Mesmo com essas dificuldades, consta que “a igreja se vai continuando com todo o [ilegível]; porém só tendo a dificuldade da pedra [...]” Nesse último documento também é relatado que as pedras eram procedentes da velha fortaleza do Maracá e que mal deram para os alicerces do corpo da igreja. (APEPA, 1777, l. 313, d. 26).

O tijolo usado na construção da igreja era procedente da própria localidade, já que ali havia uma olaria (APEPA, 1777, l. 313, d. 27), mas também era comprado em Macapá. Em 1779, a obra da igreja já estava adiantada, contudo, ainda não acabada. (APEPA, 1779, l. 350, d. 19). Nessa época, consta que: “com três milheiros de tijolo que me vierão de Macapá me foi fácil concluir os arcos tanto da porta principal como das janelas.” (APEPA, 1779, l. 350, d. 3). E ainda: “a capela mor com as paredes junto a semalha e as sancrestias ficarão este mês com as paredes acabadas. Menos o repartimento que tem por dentro, e não se tem continuado com a parede da capela mor por falta de tijolo e telha [...]” (APEPA, 1779, l. 350, d. 9).

Nesse mesmo ano é perceptível a preocupação com o término da igreja, já que na maioria das cartas enviadas ao governador da capitânia o assunto é abordado. Em certa ocasião, ressalta-se a necessidade de tinta para a pintura de

³⁴ O Sítio do Maracá ficou conhecido cientificamente a partir das explorações realizadas por Domingos Soares Ferreira Pena na segunda metade do século XIX, quando foram coletados vestígios arqueológicos como crânios e urnas funerárias de civilizações pré-históricas. (SANJAD, 2011). No local há grutas de onde provavelmente eram retiradas as pedras para a construção da igreja de Vila Nova de Mazagão.

portas e janelas (APEPA, 1779, l. 350, d. 20). Em outra, foi relatado que “a nova igreja esta quazi guarneçada por dentro e com brevidade ficará com os estrados, o que esta mais atrasado he a capela mor e sacristias por falta de telha.” (APEPA, 1779, l. 350, d. 23). Quando a igreja ficou pronta, o governador de Vila Nova de Mazagão relatou ao governador da capitania: “participo a V^a. Ex^a. em que a nova igreja desta V^a se acha acabada esperando que V^a. Ex^a. determine p^a se benzer porque a igreja velha esta emteiramente ameaçando huma grande roina.” (APEPA, 1779, l. 350, d. 27).

Os documentos relativos à presença da Igreja Católica em Vila Nova de Mazagão não foram encontrados e seu destino é desconhecido dos pesquisadores. Contudo, a existência de uma administração centralizada e também o fato de a religião católica ser a religião oficial do Estado permitiu que certos assuntos relacionados à religião fossem tratados nas cartas entre os governadores. Em 1781, por exemplo, o administrador de Vila Nova de Mazagão escreveu ao governador da capitânia relatando: “a esta acompanha uma relação do vigario desta villa, para Vossa Ex^a. por esta mandar remeter o viatico que anualmente vem para esta freguesia.” Além disso, alerta que “ficará a maior parte do povo sem missa, senão haver, ao menos, um sino bom e grande.” (APEPA, 1781, l. 350, d. 65). A falta de um sino já durava vários anos e havia mais de uma representação solicitando o objeto. A notícia da chegada do sino para a nova igreja foi registrada em maio de 1781, quando “Ignacio de Moraes Bitancort, diretor da vila de Souzel, fez remeça do sino que Vossa Ex^a. houve por bem mandar vir daquela villa para esta frequezia, [...] porém o dito sino hé pequeno, e não trouxe porca, e os varoenz quebrados.” (APEPA, 1781, l. 350, d. 66).³⁵

Em um primeiro momento, o projeto de construção da cidade foi concluído e a transferência dos moradores foi parcialmente realizada. Assim, “do ponto de vista oficial, a transferência [...] foi bem sucedida: em 1778, as famílias estão reinstaladas em sua maioria, uma atividade econômica toma forma e uma cidade colonial portuguesa de urbanidade está em vias de constituição.” (VIDAL, 2008, p. 192). Contudo, a vida daquelas pessoas mudou consideravelmente. Se na África eram

³⁵ No início do século XX, esse templo, que já estava em ruínas, foi substituído por outro ainda hoje existente e localizado em outro ponto do povoado. Da antiga igreja sobraram apenas as ruínas que hoje são abertas à visita pública. Em 2004, o arqueólogo Marcos Albuquerque, da Universidade Federal de Pernambuco realizou trabalhos de escavação e pesquisa no local e encontrou ossos de 59 corpos e pequenos objetos, entre eles uma cruz de malta. (ALBUQUERQUE, 2016).

tidos como os defensores da fé cristã, reconhecidos como militares a proteger sua praça-forte, no Brasil passaram a ser agricultores e povoadores de um local considerado por eles como indigno e insalubre.

3.3 A ruína da cidade e da sociedade

A transferência dos mazaganenses desde sua saída do Marrocos até a chegada a Vila Nova de Mazagão trouxe, para essas pessoas, uma sequência de problemas. Ainda na África, muitos tiveram que desistir da luta pela expansão da cristandade naquelas terras. Além disso, deixaram para trás suas casas e grande parte de seus bens materiais. Já em Lisboa, uma parte dos moradores, mesmo não querendo, teve que cumprir os desígnios de sua majestade embarcando para o Brasil.

Mas, talvez, os piores momentos tenham sido vividos em Vila Nova de Mazagão. A princípio pela demora no embarque para a cidade a partir de Belém. Depois, lá chegando, muitos sofreram com a falta de casas para residir, já que desde o embarque efetuado em Lisboa havia se formado novos núcleos familiares e a lista de distribuição das casas seguia o relatório feito ainda em Portugal. Por fim, houve a inadaptação ao clima agravada pelas doenças, pela fome e pela falta de perspectiva para o futuro.

Diversos documentos citam os problemas enfrentados pelos moradores desde os primeiros meses no local e no decorrer da década de 1770. Um dos principais eram as graves doenças que afetavam a população (APEPA, 1777, l. 313, d. 11), pois atestavam que “a moléstia de bexigas tem prevalecido muito, em seus princípios com bastante felicidade, porem agora tem havido duas mortes ainda que tem sido, dos exortados, muito poucas.” (APEPA, 1777, l. 313, d. 17).

Excetuando as doenças típicas desta região, como a malária e o cólera, que atingiam principalmente os mazaganenses, as doenças trazidas pelos portugueses eram também devastadoras e atacavam especialmente os indígenas, já que eles não tinham a mesma imunidade que os colonizadores. Em certa ocasião, foi relatado: “a moléstia das bexigas tem continuado, principalmente nos índios, q morrem mto. deles.” (APEPA, 1777, l. 313, d. 37). As doenças afetavam não só a saúde, mas também a prosperidade da vila, já que a mão de obra ficava comprometida. Em certa ocasião foi constatado que “a moléstia de bexigas, [...], tem

deixado a estes moradores, em tal consternação, que de todo desanimados, deichão perdidas as suas roças.” (APEPA, 1776, l. 292, d. 56).

Era reconhecida a fragilidade dos moradores de Vila Nova de Mazagão após a vinda para o Brasil. Em uma representação do senado da câmara ao governador da capitania, ao justificar a necessidade de não enviar os jovens para a formação de oficiais, consta:

Como os moradores desta villa são e por muitos motivos, mas dignos de atenção, que todos os mais povos deste Estado pelos repetidos e multiplicados incômodos que desde o anno de 1769, em que sahirão da sua pátria, até o presente tem experimentado. Sendo o primeiro a decadência de saúde em que os pays de famílias estão, pelos vigorosos golpes que receberão dos inimigos da nossa Santa Sé, cujas moléstias se vem verificadas, em tantos, quantos há perfurados de balas, cortados de espadas, aleijados, e outras muitas entrecadencias que padecem na sua saúde.

O segundo motivo que os conduz para uma grande piedade até a última miséria a que os reduzio a sahida da sua pátria, que por rigorosa foi lamentável a perda das vidas que tiveram pelo contagio pelo que lhes sobreveio geralmente a todo este povo.

Em terceiro lugar se deve trazer a memoria o grande número de mancebos que destes moradores se alistarão nos regimentos do Estado em anno de 1773, ficando seus pays sem ajudas de forças para um novo estabelecimento. (APEPA, 1773, l. 292).

Esse documento reclamava a pouca atenção dada pelo governo aos mazaganenses, que se sentiam inconformados por terem deixado a praça-forte na África, à qual se referiam como pátria, e colocados em uma situação deveras pior, em que a saúde se debilitava e a vida ficava ameaçada. Muitos ainda tiveram seus filhos recrutados para o regimento do Estado. Acerca disso, podemos entender que os pais se ofendiam em “ter os seus filhos incluídos na tropa paga, porque se lhes negava o privilégio de ‘cidadãos’ que julgavam merecer.” (ARAÚJO, 1998, p. 284). Outras representações, como nesta apresentada abaixo, também mostram o sentimento de indignidade dos mazaganenses:

Soberana e Augustíssima Senhora he impossível que na aspereza daqueles matos possam subsistir huns vassalos de V. Magde [...] sem meios de poderem reparar as suas chamadas casas por falta de forças, mas cada vez mais obrigados a oferecer ao rigoroso e indecente trabalho de hum remo, de hum machado, de huma foice, de huma enxada, aqueles braços que tão gloriosamente empregaram na defesa da Augustíssima Coroa. (AHU, 1783, apud ARAÚJO, 1998, p. 284).

Toda a situação vivida pelos mazaganenses era um grande peso em suas vidas, pois se sentiam não merecedores de estar naquele lugar. Afinal, eles tinham exercido o papel de bravos guerreiros defendendo o reino de Portugal e agora eram, na visão deles, meros agricultores. Assim, “nota-se [...] o quanto pesavam nas reclamações as razões de ordem ideológica.” (ARAÚJO, 1998, p. 284). A situação era realmente difícil, até mesmo o responsável por Vila Nova de Mazagão não suportava permanecer naquele local, como consta em carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita: “eu desejava que V. Exa. se compadesese já de mim em metirar desta vila pois eu já não posso aturar esta gente.” (APEPA, 1776, l. 350, d. 04).

Apesar de não haver estatísticas que apontem as mortes por doenças, elas ocorreram em grande número, como mostram as correspondências do governo. Além disso, escavações arqueológicas feitas na área da antiga igreja de Vila Nova de Mazagão comprovam que vinte e cinco corpos foram enterrados em uma vala comum. Uma das possibilidades levantadas para isso ter ocorrido é pela forte epidemia que se abateu naquela região em 1783. (ALBUQUERQUE, 2016).

Em suas petições, os moradores relatavam suas agonias e chegavam a comparar Vila Nova de Mazagão ao purgatório, que, na visão católica, é o lugar onde as almas sofrem “castigos comparáveis aos do inferno” (LE GOFF, 2004, p. 75), visando à purificação para chegar ao paraíso. A relação feita com o purgatório mostra que essas pessoas entendiam aquela condição de vida como um castigo dado a súditos que apenas lutaram pelos ideais do reino, ou seja, aos seus olhos estavam vivendo uma verdadeira injustiça. Contudo, o sacrifício de estar naquele local não lhes traria nenhuma redenção, pois, para eles, a continuidade da vida em Vila Nova de Mazagão seria um eterno purgatório. A essas pessoas, submissas a todo o sistema político, econômico e religioso vigente na época, e vivendo em um reino vigiado, a melhor opção era a resignação. Para quem não aceitava e não conseguia o “indulto salvador” de sua majestade, a única saída era a fuga.

Mas a grave questão das fugas afetava o funcionamento da vila e crescia conforme os problemas iam se agravando. Como vimos, os indígenas fugiam com frequência por não se adaptarem às muralhas invisíveis daquele lugar. Mas, também, há casos de fugas dos próprios moradores, como ocorreu com o soldado Antonio José de Santa Thereza (APEPA, 1773, l. 264, d. 32). Contudo, a fuga não era a melhor escolha, já que eles não conseguiriam viver pela floresta como os

nativos e tinham que procurar um novo núcleo para se alojar, sendo descobertos com facilidade pelos administradores. Todas as saídas com retorno previsto deveriam ser autorizadas. Mas há casos em que as pessoas não retornavam mais, aproveitando-se das licenças temporárias, como neste relatado ao governador em que consta que “se achão com lisenças exsedidas nessa cidade perto de duzentas pessoas entre escravos e varias famílias e outras pessoas [...], de sorte q há Rua com vinte propriedades de cazas q se vão demolindo todas por falta de seus donos.” (APEPA, 1780, l. 350, d. 55). Há casos, também, de pessoas que tinham seu embarque para Vila Nova de Mazagão registrado, mas que não chegavam ao destino, ficando, provavelmente, em Belém. Isso aconteceu com o morador Francisco Xavier Tavares: “não se apresentou e tenho a certeza de ficar nesta Cidade.” (APEPA, 1774, l. 277, d. 69).

As casas foram se degradando, apodrecendo por causa da falta de cuidados e manutenção. Muitos, de fato, fugiram, mas a maioria seguia os trâmites legais, solicitando formalmente o abandono de Vila Nova de Mazagão à Coroa portuguesa e aguardando pela resposta. Enquanto isso, a situação no local apenas piorava. Acerca disso, Laurent Vidal conclui que era:

Uma cidade frágil, não apenas do ponto de vista político-econômico (visto que depende de financiamentos públicos ou semipúblicos), mas também social e fisicamente; a obsolescência cumpre sua função antes mesmo de a cidade estar plenamente reinstalada. A ruína ameaça até mesmo os alicerces da cidade e da sociedade. (VIDAL, 2008, p. 201).

Quebrou-se, portanto, por parte de muitas pessoas, o respeito pelas determinações reais. Os fiéis súditos da rainha se rebelaram diante de suas insuportáveis condições de existência. A própria Coroa portuguesa passou a considerar a existência de Vila Nova de Mazagão, naquele local, um erro, haja vista que as terras não eram tão produtivas como acreditavam ser. Além disso, a situação foi agravada pela inadaptabilidade dos antigos guerreiros à vida de lavradores. Com base em um relatório sobre a localidade, o governador João Pereira Caldas constatou que:

Esta gente ainda que viva e muito própria para o exercício das Armas em que foy criada o não he para a lavoura, assim pela dita razão de ser outra a sua criação, como porque sendo huma grande parte daquelas Familias de qualidade distincta e delicada, nem a seria pertender e a esperar que, porsí

mesmas, se sujeitassem aos laboriosos e pesados serviços a que a lavoura neste Paiz obriga. (AHU, 1779, cx. 82, d. 6720 apud VIDAL, 2008, p. 228).

O aumento das petições solicitando a saída de Vila Nova de Mazagão e a constatação de que ali viviam “142 cavaleiros fidalgos (26 dos quais pertencentes à Ordem de Cristo)” (VIDAL, 2008, p, 229) levaram o governo de Portugal a repensar aquela situação. Destarte, baseados no argumento de que o local era impróprio para moradia, o Conselho Ultramarino decidiu, e a rainha aprovou, a permissão da saída dos mazaganenses, contanto que todos permanecessem na capitania do Grão-Pará. (ARAÚJO, 1998, p. 286).

1783 é o ano final dos pagamentos e benefícios concedidos às famílias. A partir daí a Coroa portuguesa cessou as transferências ainda restantes. Mas havia a recomendação para que ali continuasse um pequeno número de pessoas no intuito de que a localidade não desaparecesse, como consta no seguinte extrato da carta régia assinada por Dona Maria I: “seria muito conveniente que ali se conservassem algumas famílias, e que se não desamparasse de todo um estabelecimento de que não deixa de ser útil a sua conservação.” (AHU, 1783, d. 1774 apud ARAÚJO, 1998, p. 286). Essa intenção, contudo, não pode ser comprovada com documentos, já que os registros sobre a cidade deixaram, nessa ocasião, de ser feitos.

De qualquer maneira não havia mais como fugir do destino de agricultores. Mas a liberdade para escolher um novo lugar talvez tenha lhes dado certo direcionamento de suas próprias vidas. Nesse contexto, em busca de uma nova localidade para se estabelecerem, muitos encontraram um local próximo dali, ao qual também deram o nome de Mazagão, ficando a primeira localidade onde moraram conhecida, posteriormente, como Mazagão Velho.

Renata Araújo ressalta o caráter utópico do projeto de transferência, pois, “mesmo que se tenham construído as casas, instalado algumas pessoas e criado as estruturas da Câmara, a cidade não existiu (ou não resistiu), foi um sonho, uma utopia.” (ARAÚJO, 1998, p. 286). Podemos concluir que institucionalmente a cidade se desfez, mas a localidade foi preservada com pouco ou quase nenhum crescimento desde que seu projeto urbano foi elaborado.

Por outro lado, ao entrarem na floresta, aquelas pessoas passaram por um grande processo de transformação social. Os conflitos e os problemas marcaram suas vidas e elas tiveram que repensar a si mesmas enquanto seres sociais, convivendo com diferentes povos, agregando novas culturas e formando novas

estruturas sociais. Vila Nova de Mazagão passou por uma grave decadência. Houve a perda do *status* de vila e o abandono de grande parte dos moradores. Assim como Vila Vistosa da Madre de Deus, ela poderia, naquele momento, ter deixado de existir. Contudo, ela subsistiu com o nome de Mazagão Velho. Assim, “esta vila, que invoca no seu nome uma outra vila que se abandonou foi, por sua vez, também abandonada. No entanto, assumindo a alegoria de ser uma cidade ‘ressuscitada’, surpreendentemente, ressuscitou outra vez [...]” (ARAÚJO, 1998, p. 288). E, ainda hoje, seus atuais moradores recontam a história da transferência considerando os primeiros moradores como seus antepassados. Mesmo tendo sido criada uma segunda Mazagão no Amapá, as referências e a memória histórica sobre a cidade que atravessou o Atlântico se voltam para a localidade das beiras do rio Mutuacá, a antiga Vila Nova de Mazagão, a atual Mazagão Velho. A partir desses acontecimentos forma-se, portanto, uma consciência coletiva que marca a identidade cultural deste povo. Para Riolando Azzi,

É exatamente a consciência coletiva dessa identidade cultural que faz com que um grupo humano se reconheça como “povo”, e esteja disposto não apenas a lutar pela sua sobrevivência, mas também pela condição e expansão do seu projeto histórico. Por sua vez, o reverso também é verdadeiro: a perda de confiança no próprio “destino”, gerando um sentimento de “insignificância” no mundo, leva progressivamente um povo à desagregação e à morte. (AZZI, 1987, p. 44).

A falta de documentos oficiais deste período pós-decadência nos aponta um novo caminho para entendermos a continuidade desta história, que são os poucos relatos feitos por viajantes. Sobre Vila Nova de Mazagão, em 1785, o então bispo do Grão-Pará, Caetano Brandão, registrou em seu diário de visitas pastorais que:

Os moradores desta Villa são os mesmos da Praça de Mazagão na África, para onde vierão depois desta se largar ao Rei de Marrocos: ao princípio foi muito povoada, constando de mais de mil e oito centas pessoas; hoje somente nove centas, entrando os escravos, que sobe ao numero de quatrocentos e tantos; os mais tem sahido para a Cidade do pará, e para o Reino, e outros morrido por ser terra mui sujeita ao mal de cessões: ao tempo, que nella me achei, todas as casas tinhão dois, tres, e mais enfermos. A gente he civilisada, como a da Corte, e tem inclinação á piedade; posto que de ordinário seja ferida do contagio da soberba. A Igreja he hum bom Templo, está acabada, tem muitos ornamentos, e alguns ricos, banquetta de prata nobilíssima, &c. O Vigario he exemplar, virtuoso, e activo. As produções mais próprias do terreno são algodão, e arroz; porém há muita preguiça, ou talvez incapacidade da parte dos moradores para aquelle gênero de trabalho, visto serem criados com as armas nas mãos, como era preciso para resistirem aos frequentes ataques dos Mouros. (BRANDÃO apud AMARAL, 1818, p. 183-184).

Já em meados do século XIX, outro relato foi feito por J. Millet de Saint-Adolphe, que no “Dicionário geográfico, histórico e descritivo do Brasil Império” assim define Mazagão:

Pequena villa da província do Pará, na Guiana brasileira, na margem direita do rio Mutuacá, a 5 legoas de sua confluência com o Amazonas, e 4 a leste de Villanova. Foi originalmente a povoação de Santa-Ana, creada villa com o nome de Mazagão, na ocasião em que ali forão colocadas famílias da ilha dos Açores, e a gente da praça de Mazagão de que tomou o nome. Colhe-se em seu districto grande quantidade d'arroz, d'algodão e d'outros objetos de grande extracção no commercio, mas infelizmente vai-se a população diminuindo por causa das sessões que ali grassão e das bexigas que fazem grandíssimos estragos, por não quererem os pais deixar vacinar os filhos. (SAINT-ADOLPHE, 1835, p. 77).

Contudo, não foi nesse período que Mazagão Velho teve seu fim apesar dos indícios catastróficos apontados pelo cronista. Aos poucos, a localidade passou a ser habitada pelos africanos e seus descendentes. A presença negra nesse local já era notada com as primeiras famílias transferidas que possuíam escravos como parte de seus bens. Em seguida, o governo de Portugal continuou mandando escravos para trabalhar nas roças, embora o número deles nunca tenha sido suficiente para os mazaganenses.

No período da instalação de Vila Nova de Mazagão, o principal meio de inserção da mão de obra ocorreu pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que foi criada em 1755 com o objetivo de abastecer a região norte com escravos trazidos da África. Apesar de sua curta atuação, até 1777, a companhia conseguiu, além de traficar escravos, intensificar o trânsito de mercadorias entre Portugal e Brasil. Dessa maneira, cumpria-se o intuito de sanar “o estado caótico da economia do Grão-Pará e Maranhão, derivado da falta de braços [...]” (CARREIRA, 1988, p. 35).

A presença de escravos na região se deu por meio da política adotada neste período, que visava à exploração da floresta e o desenvolvimento da agricultura, fortalecendo, dessa maneira, toda a estrutura de vilas e povoados implantados no mesmo período. Mas os escravos também foram os responsáveis pela construção de importantes estruturas militares na região, como a Fortaleza de São José em Macapá.

Ao longo do século XIX, diversas mudanças políticas e econômicas influenciaram na formação de um novo quadro social. O processo de abolição da escravatura teve especial importância nesse contexto. Mazagão Velho passou a ser um reduto dos antigos escravos e seus descendentes, que, integrados aos indígenas locais, aos antigos moradores portugueses e também aos seus descendentes, deram fôlego para o desenvolvimento da atual sociedade multicultural ali existente.

Contudo, para esse período em questão, não existem dados oficiais sobre Mazagão Velho. Até mesmo os arquivos paroquiais não registram informações sobre Mazagão Velho ao longo de sua existência, somente dados mais recentes são encontrados. A fonte que nos fornece mais informações advém dos próprios moradores e suas memórias, que registram relatos lendários, casos contados pelos antepassados e reminiscências acerca da vida e do cotidiano daquele local. Nesse sentido, a lembrança do passado marroquino permanece viva em Mazagão Velho, seja nos sobrenomes de alguns moradores, nos objetos sacros, nas ruínas da antiga igreja ou na memória dos moradores que contam e reafirmam a longa história de serem frutos da única cidade que atravessou o Atlântico. Assim, a “narrativa sobre um enraizamento profundo no passado demonstra uma consciência aguda da dimensão histórica no povoado.” (BOYER, 2008, p. 13).

A devoção aos santos católicos e as festas a eles consagradas fazem parte dessas memórias e contribuíram para a criação de uma nova identidade para os mazaganenses. Assim como os indígenas, os africanos passaram pelo processo de cristianização. A mentalidade religiosa do período colonial incorporada na cultura desses grupos colaborou para a ressignificação de Mazagão Velho e para a formação de sua estrutura social. A antiga Vila Nova de Mazagão, a atual Mazagão Velho, tem uma história de recuperação, de um recomeço que não abandona as suas origens. Podemos entender que a força para isso tenha advindo de sua interação cultural, cuja maior expressão na atualidade é a religiosidade que deu forma às festas religiosas, dando origem a um intenso calendário de festas em devoção aos santos católicos.

Em nenhum momento o passado português foi esquecido. Exemplos disso podem ser encontrados nas próprias festas devocionais: a festa de São Tiago relembra as disputas entre mouros e cristãos; a festa do Divino Espírito Santo tem inspiração açoriana; e a festa da padroeira, Nossa Senhora da Assunção, carrega

uma devoção que acompanhou os mazaganenses desde o Marrocos. Nesse sentido, o passado se faz presente por meio das festas religiosas em Mazagão Velho. As festas devocionais ali existentes podem ser consideradas como um momento de fé, alegria e descontração. Mas, ao mesmo tempo, possuem um significado muito mais profundo, atrelado à história daquele local, mostrando a força de resistência daquelas pessoas e sendo um indicativo da coesão social ali existente.

4 FESTA, RELIGIOSIDADE E COESÃO SOCIAL

4.1 As festas em Mazagão: do esplendor da ópera à fiel devoção religiosa

No Brasil, as festas devocionais fazem parte da cultura de seu povo e se constituem em um elemento cultural de expressão religiosa que foi introduzido já nos primeiros anos de ocupação do território. Ao longo dos séculos, as festas em honra aos santos se tornaram populares e abriram espaço para a sociabilidade e para as diversas manifestações advindas de diferentes culturas, integrando cada vez mais a população, promovendo a diversidade e as interações culturais. As festas devocionais aparecem, portanto, como um importante elemento na constituição da sociedade brasileira e que podem ser compreendidas como uma expressão coletiva. Nesse sentido, podemos entender que:

As festas foram, e continuam sendo, fundamentais na estruturação de nosso tecido societário, de nossas pautas de relacionamento, de nosso estilo de vida, de nossa sensibilidade estética. Garantiram o sucesso mesmo da colonização, estruturando e solidificando regras de orientação e de organização da vida coletiva. Ocuparam um lugar privilegiado na edificação das estruturas de poder e de mundo nos trópicos. Enfim, graças às festas, o Brasil se fez Brasil. (PEREZ, 2011, p. 102).

Pensando nos acontecimentos que se sucederam durante a longa duração da história de Mazagão e também nas atuais manifestações culturais que ainda ocorrem no local, promovidas a partir dos próprios moradores, entendemos que existe uma relação estabelecida entre cultura, religião e ethos (entendido como conduta de vida). Essas categorias estão interligadas pela vida em sociedade e se pautam nas inter-relações marcadas pela solidariedade, que formam uma consciência coletiva que determina o agir humano. (VAZ, 2004, p. 15). Nesse sentido, a cultura tem grande destaque nesse meio, pois engloba vários outros aspectos da vida humana, como os aspectos espirituais da vida de um povo.

Contudo, as festas devocionais, além de um fenômeno cultural, expressam a sociabilidade de um povo e contribuem para a coesão de uma sociedade e para tudo aquilo que se beneficia desses acontecimentos. Como defendido por Émile Durkheim, a festa, assim como as cerimônias religiosas, tem por efeito “aproximar os indivíduos, [...] multiplicar o contato entre eles e torná-los mais íntimos.” (DURKHEIM, 1989, p. 418). Dessa maneira, as relações sociais são reforçadas ou

até mesmo recriadas. E a história da comunidade, vivida e revivida a cada festa, mesmo se modernizando com o passar do tempo, carrega as antigas tradições dos antepassados.

Desde o Marrocos, a realização de festas em devoção aos santos católicos era costume entre os mazaganenses. Nessas ocasiões, eles celebravam sua fé e viviam momentos de descontração. Falando sobre a organização da vida religiosa, das procissões e das festas religiosas em Mazagão entre os séculos XVI e XVIII, Laurent Vidal (2008) destaca que:

A Igreja está bem claramente associada a essas demonstrações exuberantes: além de uma igreja paroquial, Nossa Senhora da Assumpção, a praça-forte dispõe de pelo menos quatro igrejas e oito capelas, a serviço das quais estão vinculados um pároco e 14 padres. Desse modo, as grandes festas religiosas dão ocasião a imensas procissões, que permitem exaltar a piedade barroca daquele povo, e são sistematicamente pontuadas por um sermão de redenção. As festas solenes organizadas para celebrar o resgate de imagens de santos ou de estátuas são particularmente valorizadas: desse modo, em 1677, o resgate da imagem da Virgem deu ocasião a 15 dias de festa. (VIDAL, 2008, p. 29).

A fiel piedade dos mazaganenses era vivenciada nessas ocasiões congregando muitos dias de festa com grandes e luxuosas procissões. Também no Brasil, diversas cidades conseguiram demonstrar o esplendor da devoção religiosa incentivado pela monarquia católica portuguesa e pela própria Igreja Católica. Já em Vila Nova de Mazagão, a primeira grande festa registrada em documentos oficiais não é religiosa, mas sim uma festa da monarquia, uma festa do poder. Em 1777, por conta da morte de Dom José I, rei de Portugal, e sob as ordens da Coroa portuguesa, foi realizado um grande evento de aclamação à nova governante, a rainha Dona Maria I. Essa prática já era frequente em Portugal e se estendeu aos seus domínios no ultramar. Como esclarece Maria Moura Filha,

Em Portugal, estes momentos de festa foram importantes para consolidar o poder absolutista dos reis e para a demonstração da opulência dos grupos sociais dominantes. Nas colônias, como no Brasil, a celebração destas datas tinha como principal objetivo fazer presente a imagem do poder real e estabelecer um elo [...] entre um rei, geograficamente distante, e seus súditos através de acontecimentos que significavam a continuidade do seu poder. Sendo assim, muitas são as referências às festas religiosas e festas públicas, organizadas para comemorar os nascimentos, casamentos e coroações de membros da família real, como, também, as demonstrações de pesar e dor pela morte de um rei. (MOURA FILHA, 2003, p. 465).

Para a monarquia, e em uma sociedade hierarquizada, era necessário marcar esses momentos na memória dos súditos como forma de mostrar, a todos, os lugares que cada um ocupava. Pois, como apresentado na obra de Marc Bloch³⁶ “com seu livro sobre o poder taumaturgo dos reis franceses, [...], se o corpo do rei enfeixa dois espaços – o terreno e o sagrado –, já o ritual trata de dar ao soberano sua feição etérea e apartada dos demais súditos.” (SCHWARCZ, 2012, p. 334).

Embora a comemoração ocorrida em Vila Nova de Mazagão não fosse uma festa promovida pela hierarquia da Igreja Católica, a ligação entre política e religião era muito estreita neste contexto. Vemos, portanto, as implicações religiosas na ocorrência da festa da monarquia, a exemplo da realização de missas. Também em outros momentos desse mesmo evento, como durante a declamação de poemas, fica evidente a crença na proteção divina que Portugal acreditava receber e que era atribuída a Jesus, Maria e José, com refrãos de vivas à Igreja Católica. (APEPA, 1777, l. 313. d. 87). Contudo, é desconhecida a autoria desses poemas, o que nos impede de afirmar se os versos retratavam o sentimento do povo ou se foi uma criação dos membros do governo como forma de acalmar aquela população que realizava insistentes petições para abandonar a cidade.

A exuberância e a espetacularização dessa festa são muito marcantes em vista da pequena localidade (embora fosse uma vila) e das dificuldades pelas quais os mazaganenses passavam naquele momento. Essa mesma ideia fez parte das análises de Lilia Moritz Schwarcz acerca da festa de aclamação de Dom João VI ocorrida no Rio de Janeiro em 1818, pois, nos dois casos, “a festa daria conta de encobrir tudo que faltava e criar até mesmo a sensação de excesso.” (SCHWARCZ, 2012, p. 332). Ademais, o evento ocorrido em Vila Nova de Mazagão é um grande marco na história local e talvez a inspiração para as festas que ainda hoje ali acontecem. A festa de São Tiago, principal celebração dos dias atuais, tem como data de origem o mesmo ano da festa de aclamação à rainha.

Em 22 de outubro de 1777 foi registrado entre os documentos de Vila Nova de Mazagão: “o sennado da camara desta v^a. teve ordem para celebrar com aplauzo

³⁶ Marc Bloch é autor de “Os reis taumaturgos”, que consiste em um estudo sobre o poder de cura das escrófulas dos súditos pelos reis por meio do toque. Para ele, “a persistência da fé no dom taumatúrgico é um dos sintomas de uma mentalidade que o historiador desses acontecimentos não pode negligenciar.” (BLOCH, 1993, p. 247).

a aclamação da Rainha N. S. e casamento do Nosso Sereníssimo Príncipe.”³⁷ (APEPA, 1777, l. 313, d. 70). Posteriormente, os membros do senado da câmara, que era a responsável pelo evento, constataram o seu grande sucesso, cujo custo total foi de 37\$040 réis. (APEPA, 1777, l. 313, d. 82). O relato da festa está contido em um documento intitulado “Noticias da festividade que se celebrou na Villa de Mazagão nas festas Reaes, em aplauzo da Aclamação da Rainha N. S. e Desposorios do Sereníssimo Príncipe N. S..” (APEPA, 1777, l. 313. d. 87).

Esse documento está em precárias condições, foi danificado pelo tempo e pela má conservação, possui algumas partes faltantes e outras estão se desfazendo. Contudo, pela leitura dos fragmentos ainda legíveis, podemos compreender que houve missas, cortejos, carros alegóricos, encenações, poesias, músicas e danças. As pessoas usavam figurinos apropriados para a ocasião, havia máscaras para os dançarinos, e as ruas e as casas eram decoradas com luminárias que iluminavam a cidade e davam brilho à festa durante a noite.

A festividade começou com as atividades religiosas: “no dia 16 de 9brº mandou o sennado da camara cantar hua missa [...]” (APEPA, 1777, l. 313, d. 87). Uma parte do documento, antes de sofrer severos danos, foi transcrita por Laurent Vidal e apresenta o seguinte relato:

A função celebrada pelo comandante da Villa e corpo de Officiaes a qual teve seu principio no sabado a noite 22, na fórma seguinte. Depois de acezas as luminárias e ter o comandante húa bem vistoza, sahio da Praça hú bem vistozo carro Trihunfante goanercido com 20 figuras bem compostas e asseadas de Meninas, que cantavão; seguiase abacho os que tocavão instrumentos que se compunhão de 3 rebecas e 3 violas, no corpo do carro 10 mascaras de dançarino que formavão huá bem vistoza contradança e no meyo do carro hú mascara q recitava varios epilogos, e Obras Poeticas, em aplauzo da mesma função. Diante deste Carro hião 2 Alas de Mascaras com Alabardas, cujas alas eram tiradas por hu Mascara bem preparado com espada na mão.

No meyo das Alas hia um Anjo a cavallo muito bem ataviado o qual levava na mao huá Bandeira com as Armas Reaes.

Nesta ordem se foi conduzido tocando Marchas até a Porta do Comandante donde se deo Principio com os epílogos, Danças, Cantos e outras Praticas, tudo com muito gosto de todo o povo; Depois foi seguindo esta função por todas as ruas, e a cada porta de Official se repetirão as Danças, e mais aplauzos. (APEPA, 1777, l. 313, d. 87, apud VIDAL, 2008, p. 216-217).

Completando essa transcrição, podemos identificar no documento que houve também a encenação de um combate entre cristãos e mouros: “finalizado isto

³⁷ O príncipe em questão foi Dom José I, que recebeu o título de Príncipe do Brasil. Casou-se com quinze anos e faleceu doze anos depois durante o reinado de sua mãe, Dona Maria I.

sahirao huá Náo de Guerra, e hú Corçario, os quaes se encontrarao com hú grande Chavelo de mouros, q depois de hú bem vistozo combate se rendeu.” (APEPA, 1777, l. 313, d. 87). Diferente da maioria dos relatos das lutas entre cristãos e mouros que aconteceram no Marrocos, essa representação mostrou a história de uma guerra pelo mar. Mas o desfecho do combate era o mesmo, ou seja, a certa vitória dos cristãos.

A cidade foi o grande palco para a festa, já que “o desfile do cortejo, em ‘todas as ruas’, permitiu abarcar em uma mesma comunhão todo o espaço da vila e ofereceu ocasião para a sacralização desse espaço, [...]” (VIDAL, 2008, p. 217). Essa mesma experiência de passar por todas as ruas e parar de casa em casa para rezar, cantar e dançar ainda é vivida em Mazagão Velho durante suas festas de devoção. Isso é o que permite àquelas pessoas ampliarem o sentido de pertencimento ao local e fortalecerem o sentimento de obrigação e de dever em dar continuidade às comemorações que ali ocorrem, pois se sentem envolvidas por aquele acontecimento.

Na mesma festa de aclamação à rainha aconteceram as representações das óperas “Demofonte em Trácia”, “Dido desprezada”, “Enéias em Getúlia” e ainda a peça “O mais heroico segredo ou Artaxerxes”. (APEPA, 1777, l. 313, d. 87). Essas obras são do século XVIII, todavia o tema remonta à antiguidade mitológica e envolve histórias de heróis, sacrifícios, traições, vinganças e conquistas de territórios. A população de Vila Nova de Mazagão demonstrava, dessa maneira, um apurado gosto pela música e pelo teatro barroco do século XVIII, cultivados ainda em solo marroquino sob a influência portuguesa, que por sua vez apresentava forte influência italiana. Também os indígenas que ali viviam já haviam sido inseridos no mundo musical de gosto europeu por meio dos missionários que atuaram na região, pois, “no início da colonização, o ensino musical vinculava-se à atividade religiosa. A música era instrumento de catequização.” (COSTA-LIMA NETO, 2014, p. 62-63).

A ocorrência da grandiosa festa de aclamação de Dona Maria I, ocorrida em Vila Nova de Mazagão, mostra, de um lado, a afirmação dos valores monárquicos e da figura da rainha como soberana, a quem todos se dirigiam como Nossa Senhora. Essa ocasião serviu para sublinhar o poder de Portugal sobre os seus súditos. Ela também comprova que a Mazagão brasileira não era uma vila qualquer. Era preciso lembrar a seus habitantes, muitos dos quais membros da Ordem de Cristo, seu passado de guerreiros contra os antigos inimigos mouros e, dessa maneira,

fortalecer o espírito desse povo para vencer as dificuldades encontradas na floresta amazônica. Afinal, “só a festa para encontrar continuidade no passado e nuançar rupturas e conflitos do presente.” (SCHWARCZ, 2012, p. 316).

Para Jacques Leenhardt (2012), essa festa pode ser comparada ao *potlatch*, ou seja, às festas suntuárias dos povos ameríndios, também estudada por Malinowski³⁸ na Polinésia com a denominação de *kula*. “O *potlatch* é um gasto excessivo, desmedido, um desafio lançado sob a forma de um presente, um ‘clinging gift’ como escreve Malinowski, um dom que cria uma obrigação.” (LEENHARDT, 2012, p. 52).

Diante dos problemas mais básicos de subsistência e de um descontentamento generalizado, é difícil entender como a população mazaganense possa ter preparado e executado uma festa com tamanha opulência, comparável ao que acontecia nos centros mais dinâmicos da Colônia e à sede do poder em Portugal. Leenhardt entende que:

Para que tal coisa fosse possível, era preciso que se acumulasse uma energia de revolta incrível, cujo princípio é a memória do passado heroico antigo, remontado ao século XVI, radicalizada pelos ultrajes sofridos no passado recente, sob o bastão dos funcionários da coroa. (LEENHARDT, 2012, p. 53).

Abordando os estudos de Marcel Mauss³⁹, constata-se que o autor faz uma relação da festa com o jogo de reciprocidades, a partir do qual o *potlatch* é concebido, sempre com a ideia de que é preciso dar para receber em troca. Havia uma obrigação em festejar a soberana, o que foi feito de maneira esplendorosa. Considerando tudo o que os moradores já haviam feito pela Coroa portuguesa, esperava-se, portanto, um retorno visando à ajuda necessária para terem um destino mais digno. Na análise de Leenhardt (2012), a reciprocidade aconteceu e graças à festa o retorno chegou seis anos depois com a permissão para o abandono da cidade. Contudo, como vimos anteriormente, as condições não foram tão favoráveis e o espaço amazônico continuou fazendo parte da vida daquelas pessoas.

³⁸ Bronislaw Kasper Malinowski apresenta as análises das trocas intertribais nas ilhas do pacífico no livro “Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos na Nova Guiné Melanésia”.

³⁹ Este tema foi estudado por Marcel Mauss no texto “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”.

A festa de aclamação à rainha ficou marcada na história de Vila Nova de Mazagão e deu sentido às atividades festivas religiosas e culturais que ainda hoje ali acontecem. Aliada a toda a carga histórica daquela população, de um passado de lutas e da experiência da transferência, essa festa contribuiu para forjar a identidade dos mazaganenses no território brasileiro. Ademais, o espaço ocupado por eles seria destituído de sentido se não fossem para ali transplantados, também, suas crenças, costumes e valores sociais.

O primeiro registro encontrado sobre festas religiosas foi do mês de julho do ano de 1785, época em que os habitantes de Vila Nova de Mazagão já tinham conseguido a permissão para abandonar a cidade. O relato de uma festa em honra a Santa Anna foi feito pelo então bispo do Grão-Pará, Frei Caetano Brandão, durante uma jornada de visitas às vilas e povoados da capitania:

Erão 8 horas da manhã do dia 26 quando sahimos a terra: estava esperando no porto hum luzido concurso, juntamente com hum pequeno corpo de Tropa Militar, e Auxiliar: recitada huma breve Oração, fui levado debaixo de Pallio, no qual pegavão seis Cavalleiros vestidos dos seus mantos. Logo avistei a Igreja, préguei ao Povo; ao meio dia tornei a prégar á Missa da Festa da Senhora Santa Anna. [...].⁴⁰ (BRANDÃO apud AMARAL, 1818, p. 182).

Esse é um raro relato de uma festa devocional ocorrida no século XVIII, em uma época em que Vila Nova de Mazagão estava em franca decadência. A inexistência dos arquivos paroquiais não nos permite afirmar quando a maioria das festas teve início e como eram realizadas. Contudo, sabendo que essas festas acontecem na atualidade e que são fruto de processos anteriormente iniciados ainda na época dos avós e bisavós dos atuais moradores, conseguimos chegar, no mínimo, ao século XIX.

A festa mais antiga da comunidade e reconhecida por todos como um legado trazido da antiga Mazagão marroquina é a festa de São Tiago, que acontece todos os anos na segunda quinzena do mês de julho. Além disso, Mazagão Velho possui um intenso ciclo de festas devocionais:

- a) Folia de reis - 06/01;
- b) Festa de São Gonçalo do Amarante - 06/01 a 10/01;

⁴⁰ Apesar de a visita do bispo ter ocorrido no dia 26 de julho, nada foi mencionado sobre a festa de São Tiago, cujo dia consagrado é 25 de julho.

- c) Festa de São Sebastião - 20/01 a 23/01;
- d) Festa de São José - 19/03;
- e) Semana Santa - março ou abril;
- f) Festa do Sagrado Coração de Maria - maio;
- g) Festas para Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal - junho;
- h) Festa de Nossa Senhora da Piedade - 03/07 a 12/07;
- i) Festa de São Tiago - 16/07 a 28/07;
- j) Festa de Nossa Senhora da Assunção - 06/08 a 15/08;
- k) Festa do Divino Espírito Santo - 16/08 a 24/08;
- l) Festa de Nossa Senhora da Luz - 01/09 a 08/09;
- m) Festa de Nossa Senhora do Rosário - outubro;
- n) Festa de Nossa Senhora de Nazaré - 2º domingo de outubro;
- o) Festa de Nossa Senhora da Conceição - 01/12 a 08/12;
- p) Festa de Santa Luzia - 13/12;
- q) Festa de São Tomé - 21/12;
- r) Natal - 25/12.

As festas de maior duração contam com a parte religiosa, além de expressões culturais, como encenações, músicas, danças e cantos. Exemplo disso são as festas do Divino Espírito Santo e de São Tiago. Já em outras festas, geralmente nas menores, ocorre apenas a parte religiosa. Todas as festas têm algumas atividades em comum, como novena, procissões, ladainhas, bandeira, mastro, coleta de donativos, leilões. Contudo, cada uma tem sua particularidade. Na festa de São Gonçalo do Amarante, por exemplo, um grupo de mulheres sai em cortejo pelas ruas tocando sininhos e cantando a ladainha que diz: “vamos, vamos, vamos, manas, pelas ruas passear, pelas ruas passear, vamos levar São Gonçalo e todos hão de acompanhar, e todos hão de acompanhar, ó meu senhor São Gonçalo, meu santinho, meu amor, [...]” (GRUPO FOLCLÓRICO RAÍZES DO MARABAIXO, 2012, faixa 3).

Além das festas devocionais, Mazagão Velho comemora o aniversário da cidade, em 23/01; o Carnaval, em fevereiro ou março; e o Festival da mandioca em novembro. Essas festas estão ligadas à cultura local e nacional e são momentos de rememorar os feitos do passado, de diversão e de compartilhamento.

O aniversário da localidade é a ocasião em que os habitantes de Mazagão Velho comemoram a vinda dos mazaganenses para o Brasil. Devemos lembrar que os atuais moradores não são em sua grande maioria os descendentes da Mazagão marroquina, e sim dos negros escravos africanos e seus descendentes que ocuparam a localidade ao longo do século XIX, e também frutos da miscigenação ocorrida a partir dessa época. Contudo, a memória local está centrada na descendência a partir daqueles que vieram transferidos do Marrocos. Depois da descoberta dos restos mortais de antigos moradores nas ruínas da antiga igreja de Nossa Senhora de Assunção, a festa ganhou um motivo a mais para ser comemorada, ou seja, prestar homenagens à memória dos antepassados. (ALBUQUERQUE, 2016).

Já o carnaval, nos moldes em que hoje acontece, é uma das grandes expressões da cultura nacional, também presente em Mazagão Velho. É o grande momento da efervescência, do êxtase e de extrapolar os limites impostos durante o calendário festivo da localidade, marcado por rituais regrados. No carnaval, cada um se diverte como quer. As fantasias e as máscaras mostram as inversões da sociedade em um momento de diversão e descontração. Mas a festa do carnaval também possui a mesma função das festas de devoção, de unir os participantes, de proporcionar momentos de confraternização e de interação social. (DAMATTA, 1997).

E, por fim, a festa da mandioca, produto regional dominante na alimentação amapaense e herança do cultivo indígena. Essa reunião social em torno da produção agrícola nos remete às primeiras festas da humanidade que deram origem às festas devocionais. Na Europa antiga, ainda antes do cristianismo, após o preparo da terra e da sementeira, vinha um longo tempo de espera pela colheita. Após os frutos colhidos, as pessoas se reuniam para festejar a fartura. Assim, as festas religiosas seguiam o ciclo do trabalho na terra, congregando a comunidade que devotava o feito a uma divindade protetora, transformando a festa em uma solenidade, pois, nesse mundo, onde a religião era o elemento organizador da sociedade, os cidadãos tinham o dever de realizar cultos, ritos e homenagens como meio de devoção. Contudo, uma mudança lenta e gradual aconteceu nas estruturas das antigas sociedades politeístas, fazendo com que ocorressem significativas modificações nas crenças e nos costumes. Com o advento do cristianismo e com a

instituição da Igreja Católica, as festas passaram a fazer parte de um calendário oficial. (FUSTEL DE COULANGES, 1996).

O calendário festivo de Mazagão Velho apresenta a força religiosa dessa comunidade, que ultrapassa as determinações da hierarquia da Igreja Católica e expõe por meio de sua fé e de sua cultura a forte religiosidade de seu povo. Isso está ligado à história dessa sociedade, que nos remete às dificuldades pelas quais seus membros passaram no passado. Nesse sentido, a festa é um “tônico restaurador da vida.” (AZZI, 1987, p. 66). Para Riolando Azzi, “como celebrações da vida, as festas religiosas [...] permitiam também às pessoas dar vazão aos seus instintos vitais mais profundos, fugindo momentaneamente a qualquer repressão social.” (AZZI, 1987, p. 67).

Aquele contexto de problemas e infortúnios favoreceu o desenvolvimento de vínculos sociais, cujas festas foram o elemento aglutinante. Destarte, naquele

Triste e grave quadro, nada se aplica melhor do que a assertiva de Robert Muchembled⁴¹, para quem, a angústia, a insegurança física e mental, faz com que os homens estabeleçam múltiplos laços de solidariedade. Primeiramente, entre eles, depois com a divindade, propiciando um terreno fértil para manifestações da cultura popular. (MOTINHA, 2016, p. 12).

Junto às festas, despontaram diversas expressões culturais que têm origem africana e indígena, como o marabaixo, o batuque, o vômine e o sairé. Elas são compostas por danças, cantos e toques de instrumentos musicais. Enquanto a música celebra a vida e une as pessoas, as danças expressam, de forma coletiva, os sentimentos daquele momento, pois, “desde a origem da sociedade, é pelas danças e pelos cantos que o homem se afirma como membro de uma comunidade que o transcende.” (GARAUDY, 1980, p. 19). Para Durkheim,

É fato conhecido que os jogos e as principais formas de arte parecem ter nascido da religião e que durante muito tempo tenham conservado caráter religioso, [...] o culto, inclusive visando diretamente a outros fins, foi ao mesmo tempo para os homens uma espécie de recreação. (DURKHEIM, 1989, p. 454).

Nesse sentido, as expressões culturais locais que acontecem durante as festas de santos reforçam a coesão social da comunidade, pois aproximam e

⁴¹ Katy Eliana Ferreira Motinha cita Robert Muchembled, autor de “Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe – XVIIIe siècle)”.

integram seus membros. Outro elemento unificador são os rituais. Pelas palavras de Mônica Wilson, Victor Turner explica que durante os rituais os valores do grupo são revelados e assim é possível conhecer uma sociedade.

Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo... os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas. (WILSON apud TURNER, 1974, p. 19).

Além disso, essas manifestações de dança e canto expressam a multiculturalidade da população. Esses elementos fazem parte das festas devocionais e de diversos rituais. É o que acontece com o sairé⁴², nome que designa uma armação em semicírculo, espécie de estandarte, decorado com fitas, flores e espelhos, sendo carregado pelos participantes em procissões. A ocorrência dessa manifestação foi registrada, na região da Amazônia, em aldeamentos no século XVIII durante o trabalho dos missionários católicos (DANIEL, 1976), em pequenas povoações no século XIX pelo viajante Henry Walter Bates (1979), em Belém também no século XIX, durante a festa de São Tomé (RODRIGUES, 2009), e por Nunes Pereira (1951) nos municípios de Mazagão e Macapá, e ainda hoje tem grande expressividade em Alter do Chão, no Pará (POEL, 2013a, p. 159).

Podemos entender o sairé como sendo “uma das mais interessantes aparições no ambiente missionário indígena [...] procissão dançada ou procissão especial de recepção ao vigário ou ao Missionário no porto de um rio da Amazônia ou a uma imagem de santo.” (BORROMEU, 1951, p. 120). Sobre o objeto que dá nome à manifestação, Carlos Borromeu aponta a seguinte hipótese:

Talvez simbolize a Santíssima Trindade ou a Santíssima Virgem Maria, [...], cuja devoção era propagada pela Companhia de Jesus, missionando, por intermédio dos seus Padres, nas margens dos rios e litoral da Amazônia, em sítios e vilas [...]. Nossa Senhora gozava de grande devoção no ambiente indígena. (BORROMEU, 1951, p. 121).

Além dessas expressões culturais, que envolvem músicas e danças, as festas também apresentam outras como as folias, os autos natalinos, o cordão das pastorinhas, os cordões da ema, de bem-te-vi, de araçari e da barquinha, as

⁴² Esta palavra também pode ser encontrada com as seguintes grafias: çairé, sahiré, sairê, sayré, sairée.

quadrilhas, a coroação da imperatriz do Divino, as cavalhadas, o jogo das argolinhas e a batalha entre cristãos e mouros.

A festa devocional, portanto, está ligada à fé, ao compartilhamento, à diversão e à sociabilidade. Por meio das festas, as pessoas cultivam sua história, reforçam e recriam suas tradições, reafirmam sua identidade e dão continuidade à memória de seus antepassados. As festas, portanto, permitem pensar o passado no presente, ressignificando a vida. Assim, os vínculos coletivos, frutos da vida em sociedade, são essenciais para a realização da festa. Também a festa, promovida por essa mesma sociedade, é a responsável pelo estreitamento desses vínculos, reforçando, assim, a coesão social existente entre os membros da comunidade. Portanto, a festa opera um ciclo contínuo da vida coletiva.

4.2 A festa do Divino Espírito Santo: fé e devoção como herança cultural

Geralmente, os estudos⁴³ sobre as festas do Divino Espírito Santo no Brasil trazem dados históricos acerca de sua chegada neste território e mostram como elas foram ganhando características específicas em cada local e agregando novos valores. (POEL, 2013b, p. 416-420).

A origem desse evento vem das lendas portuguesas que relatam que “essas festas teriam tido início no século XIV, pela iniciativa da Rainha Santa Izabel, em pagamento a uma promessa que fizera ao Espírito Santo, para que cessassem as guerras entre seu marido, Dom Diniz, e seu filho. [...]” (GONÇALVES, 2007, p. 204-205). Acerca desse mito, ainda podemos entender que:

A inspiração religiosa da rainha santa teria como fonte o monge franciscano Joachim de Fiore (1135-1202), cujas ideias messiânicas apontavam para a existência de três idades do mundo: a idade do Pai, a idade do Filho e a idade do Espírito Santo. Com a terceira idade do mundo, este conheceria um novo tempo, e o império do Divino Espírito Santo traria paz e fartura para todos. (CONTINS; GONÇALVES, 2008, p. 74).

Visando à paz em seu reino, Dona Isabel realizou procissões, distribuiu alimentos entre os mais pobres e divulgou a imagem da pomba sobre uma coroa de

⁴³ Sobre as festas do Divino Espírito Santo no Brasil ver a obra de Carlos Rodrigues Brandão, “O divino, o santo e a senhora”. Também destacamos a obra de Martha Abreu, “O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)”. Pela sua grande popularidade no Brasil, a festa do Divino Espírito Santo é comemorada em todas as regiões do País, gerando muitos estudos acadêmicos.

prata, elevando, dessa maneira, a figura do Divino Espírito Santo como milagroso. Pelas graças alcançadas, a rainha “doou a riquíssima coroa à igreja, determinando que todos os anos fossem repetidas as mesmas solenidades, e que fosse dedicado um culto muito especial ao divino Espírito da Paz.” (POEL, 2013b, p. 417).

A lenda e a festa se espalharam entre os açorianos, chegando até a praça-forte de Mazagão no Marrocos, e de lá para Vila Nova de Mazagão quando se deu a transferência da população. Embora não haja documentos que apontem a ocorrência dessa festa no século XVIII e início do XIX, é fato que a dimensão religiosa era uma grande preocupação entre os mazaganenses e que eles trouxeram para o Brasil as suas crenças e o costume de festejar os santos. A divulgação da festa também ocorreu em outras partes do Brasil nessa mesma época. Para Martha Abreu (1999), “embora se acredite que a Festa do Divino possa ter vindo com os primeiros portugueses, foi somente no fim do século XVIII, e principalmente no século XIX, que ela teve pleno desenvolvimento.” (ABREU, 1999, p. 61). Nessa época, constava nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia:

Não é nossa tenção prohibir, que no adro se possão fazer representações ao Divino, sendo aprovadas primeiro por Nós ou por nosso Provisor: nem que outrossim, na occasião de festas, entrem danças, e folias nas Igrejas sendo honestas, e decentes, em quanto se não disser Missa, nem se celebrarem os Officios Divinos. (VIDE, 1853, p. 269).

Ao longo do tempo, essas festas foram ganhando mais popularidade e, com a falta de representantes da Igreja Católica em diversos locais, os próprios fiéis passaram a promovê-las. Essa é uma hipótese para o envolvimento da comunidade mazaganense na festa do Divino Espírito Santo em seus primórdios. Outra possibilidade é a existência de irmandades criadas ainda no século XVIII. Katy Motinha pontua que:

Os documentos abrigados no Arquivo da Arquidiocese do Pará, não deixam dúvidas quanto à existência de confrarias e irmandades nas áreas circunscritas ao bispado do Grão-Pará, no século XVIII, da qual a recém-criada Vila Nova de Mazagão fazia parte. Se em Belém, sede do bispado, muitas instituições exerciam suas práticas sem terem estatutos ou compromissos aprovados, a distância certamente facilitaria a criação de uma confraria na citada freguesia, [...]. (MOTINHA, 2016, p. 15).

Confirmando a afirmativa da pesquisadora acerca da existência de grande número de confrarias e irmandades na região, existe o relato de Nunes Pereira, feito

em meados do século XX, que aponta a existência de uma vara de prata no interior da igreja de Nossa Senhora de Assunção em Mazagão Velho onde se lia: “o Tte. Coronel Francisco de Pinho de Castilho sendo Juiz da Confraria do S. S. Sacramento no ano de 1795 a deu de esmola [...]” (PEREIRA, 1951, p. 80).

Embora não haja documentos oficiais, a memória popular remete a origem da festa do Divino Espírito Santo a seus antepassados mais distantes, como cantado na poesia de Manoel Pereira: “é a tradição de um povo, há muito tempo encenada.” (PEREIRA, 2011).

Pensando em uma comparação dessa festa com outras que ocorrem no Brasil, encontramos as análises sobre a festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis feitas por Carlos Rodrigues Brandão. O autor trabalha a relação da festa com os moradores locais a partir de três componentes: “a crença no Divino, a fé na Festa e a tradição dos festejos.” (BRANDÃO, 1978, p. 65). A partir dessa perspectiva, podemos traçar um paralelo com a festa de Mazagão Velho. Para o antropólogo, “a crença no Espírito Santo explica as razões da festa.” (BRANDÃO, 1978, p. 67). A crença é o que move os fiéis em torno das celebrações. É preciso, antes de tudo, acreditar na divindade. Assim, a festa se transforma na expressão coletiva da crença de cada um que dela participa. Para Carlos Brandão,

A festa é um compromisso coletivo da cidade para com o Divino. Ela é, ao mesmo tempo: a) uma coleção de rituais de prestação de homenagem coletiva ao santo; b) uma situação propiciadora de efetivas relações simbólicas (missas, novenas, procissões) de fiéis, com o Divino; c) uma sucessão de momentos historicizados em que, pela ordem em que se processam os acontecimentos festivos, confirma-se a presença sobrenatural do Espírito Santo em favor da comunidade, através de seus crentes, promotores de sua Festa. (BRANDÃO, 1978, p. 67).

A partir dessas premissas, a festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho, que já acontecia no oitocentos (MOTINHA, 2004), chegou aos dias de hoje passando de geração a geração. Tornou-se, portanto, uma tradição. Ao mesmo tempo, não é um engessamento do passado, pois a “festa é presentificação da tradição enquanto experiência de vida.” (PEREZ, 2012, p. 30). Com o passar do tempo, esse evento foi se modificando, ganhando novos elementos e características, e, assim, a tradição foi ganhando força. Afinal, “mudanças não são ameaças à continuidade da tradição, ao contrário, são condições mesmo de sua perpetuação. A tradição permanece justamente porque muda.” (PEREZ, 2012, p. 32). Em Mazagão

Velho, a festa em honra ao Divino Espírito Santo apresenta-se como fruto do encontro de várias culturas, forjado ao longo da história dessa localidade. Atualmente, a festa é organizada pela própria comunidade, sem a intervenção da hierarquia da Igreja Católica na programação.

A festa acontece entre os dias 16 e 24 de agosto. Temos aí uma disparidade com relação ao dia em que se comemora o Divino Espírito Santo, ou seja, no domingo de pentecostes, cinquenta dias após o domingo de páscoa, quando é lembrado o momento em que o Divino Espírito Santo desceu sobre os apóstolos. A resposta para isso está em uma querela vivida entre a comunidade e a paróquia em meados do século XX. Impedidos de entrar na igreja, como normalmente faziam no dia de pentecostes, os festeiros instituíram uma nova data em agosto. (MOTINHA, 2004).

A programação da festa inclui missa, alvorada, ladainhas, novena, procissões, coroação, levantamento e derrubada do mastro, cortejos e marabaixo. O ponto alto da festa é a coroação da rainha, um dos momentos mais importantes do evento que envolve um grupo de meninas da comunidade ricamente trajadas com vestidos brancos ornados com babados, rendas, flores e laços, além do uso de adereços como luvas e diademas.

Os preparativos para a coroação começam ainda no ano anterior quando são sorteadas as Empregadas do Divino, como as crianças são chamadas. Elas se dividem em: uma Imperatriz, que representa a rainha santa Isabel e também relembra Nossa Senhora, e que receberá a coroa do Divino Espírito Santo; uma Trinchante, responsável por segurar a coroa; uma Pega na Capa, responsável por segurar a capa da Imperatriz; uma Alferes Bandeira, responsável por segurar a bandeira e guiar a Imperatriz; quatro Varas Douradas, responsáveis por segurar as varas que formam um quadrado onde a imperatriz será coroada; quatro Paga Fogaças, meninas que levam, em bandejas, o alimento da Imperatriz. Esses objetos e alimentos são bens repletos de valores simbólicos, sendo essenciais na realização do ritual de coroação, pois, aliados ao próprio ritual, esses presentes exprimem o respeito ao Divino Espírito Santo.

Dessa maneira, forma-se a corte da Imperatriz, que são as damas de honra do Divino Espírito Santo. Para as meninas, ser contemplada no sorteio é como uma graça recebida. A partir daquele momento, as famílias se sentem honradas tendo uma de suas filhas como empregada do Divino Espírito Santo. Para isso, trabalham

preparando a menina para o grande evento, comprando tecidos para a confecção da roupa, organizando suas casas e seus altares para receberem os visitantes e ajudando na realização da festa. No momento da coroação, um grupo de mulheres, conhecedoras da tradição local, ao som do toque cadenciado de uma caixa, canta: “está coroada, está coroada, a nossa imperatriz.”⁴⁴

No último dia da festa, um novo sorteio é feito elegendo as novas empregadas do Divino Espírito Santo. Assim, os votos que prometem a realização de uma próxima coroação são renovados. A comunidade católica de Mazagão Velho, por meio desta corte, reafirma a crença no Divino Espírito Santo. Para não perder este vínculo, é preciso, então, preparar uma nova festa para o ano seguinte.

Em Mazagão Velho, a festa do Divino Espírito Santo foi se atualizando diante das mudanças culturais e sociais operadas em nossa sociedade. Mesmo carregando uma antiga tradição religiosa, a festa ganhou novos sentidos, que são vivenciados pela comunidade. Portanto, a festa devocional não se constitui apenas pelos elementos religiosos nela existentes. Também estão contidas nesse entendimento as atividades que compõem as expressões culturais de uma sociedade, principalmente da cultura popular, como a dança, o canto, os bailes, as folias, as comidas e as bebidas. Nesse sentido, dispomos aqui do conceito de acontecimento total, traçado por Carlos Alberto Steil, o qual permite perceber a festa “como algo que ultrapassa a perspectiva que procura restringi-la a um ajuntamento de fiéis dedicados às atividades religiosas.” (STEIL, 1996, p. 134). A festa compreende, portanto, o sagrado e o profano. Para Francisco Poel,

É difícil, muitas vezes, traçar os limites entre o sagrado e o profano nesta festa. Inscritas no âmbito maior do importante evento, estabelece-se entre estas categorias uma circulação, uma complementaridade que, em última instância, enfeixarão imbricadamente o encontro do humano com o divino. (POEL, 2013b, p. 419).

Esta mesma relação do sagrado com o profano, sendo esse último entendido pelas diversas formas de expressão que misturam o lúdico, o recreativo e o lazer, foi tratada por Émile Durkheim. Ele explica que “a religião não seria ela mesma se não deixasse algum espaço para as livres combinações do pensamento e da atividade, ao jogo, à arte, a tudo o que recreia o espírito cansado.” (DURKHEIM, 1989, p. 455). Mas, em uma festa religiosa, os deveres rituais devem ser cumpridos, pois é dessa

⁴⁴ Observação *in loco* em 24 de agosto de 2013.

maneira que “o grupo social se reafirma periodicamente.” (DURKHEIM, 1989, p. 460). Ademais,

A própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital, etc. (DURKHEIM, 1989, p. 456).

Em Mazagão Velho, a principal manifestação cultural relacionada à festa do Divino Espírito Santo é o marabaixo, que consiste em uma dança, associada ao canto e ao toque das caixas, que também acontece durante as festas de santo em outras localidades do Amapá. As cantigas do marabaixo são chamadas de ladrões e geralmente relatam a vida em comunidade, histórias individuais ou de família, querelas entre vizinhos, fatos históricos e do cotidiano. Em muitos deles, existe também a exaltação a Nossa Senhora, ao Divino Espírito Santo, a Santíssima Trindade, a São José (padroeiro do Amapá) e a outros santos populares do Amapá. Piedade Videira destaca que os ladrões “são versos tirados de improviso com o objetivo de criticar, exaltar, agradecer, lamentar ou satirizar todos os fatos ocorridos no cotidiano da comunidade e nas relações sociais, no conjunto maior da sociedade.” (VIDEIRA, 2009, p. 138-139). As palavras contidas em cada cantiga, portanto, carregam as crenças, a sabedoria e a história daquele povo. Já a dança do marabaixo acompanha o som das caixas e dos ladrões, os movimentos concentram-se nos pés e no tronco. Dança-se arrastando os pés, lembrando os escravos que vieram acorrentados nos navios da África para o Brasil pelo mar abaixo.

Toda essa dimensão cultural e religiosa foi sendo transmitida de geração a geração. Mesmo com a ocorrência de mudanças, a essência religiosa, que foi implantada desde o tempo do Brasil colônia, permaneceu e criou novos significados para a vida da comunidade. É nesse sentido que Véronique Boyer afirma que,

Sem a cerimônia católica, o marabaixo seria um carnaval fora de época, um mero espetáculo folclórico que não permitiria a atualização eficaz – isto é, que lhe conferisse uma indiscutível dimensão sagrada – da afirmação de uma identidade singular. (BOYER, 2008, p. 21).

Durante o marabaixo, acontecem as visitas nas casas dos moradores. O grupo sai em um cortejo puxado pelo bandeirista, pessoa responsável por carregar uma bandeira na cor vermelha com a imagem da pomba que representa o Divino Espírito Santo. Ao longo do trajeto, que percorre quase todas as ruas de Mazagão Velho, eles param em diversas residências. Todas as pessoas são convidadas a entrar e no interior da casa, onde geralmente está disposto um altar com imagens de diversos santos, é feita uma oração e em seguida tocam-se as músicas do marabaixo e os presentes cantam e dançam. Neste ponto, as relações entre a rua e a casa diferenciam-se da análise de DaMatta (1997; 2000), para quem diferentes acontecimentos, até mesmo aqueles ligados ao “outro mundo”⁴⁵, ocorrem ora na rua, ora na casa. Nas festas de santo de Mazagão Velho, e especialmente durante o marabaixo, o espaço aberto e o espaço fechado se confundem. Reza-se na rua e reza-se na casa, dança-se na rua e dança-se na casa. Há, portanto, um entrelaçamento dos acontecimentos públicos e privados. Como o próprio autor analisa a partir das exceções pensadas em sua obra:

Existem situações em que a casa se prolonga na rua e na cidade, de tal modo que o mundo social é centralizado pela metáfora doméstica. Por outro lado, teríamos situações inversas quando a rua e seus valores tendem a penetrar no mundo privado das residências, com o mundo da casa sendo integrado pela metáfora da vida pública. E teríamos ainda situações onde os dois mundos se relacionam por meio de uma “dupla metáfora”, com o doméstico invadindo o público e, por sua vez, sendo por ele invadido. (DAMATTA, 1997, p. 101-102).

No âmbito da religiosidade mazaganense, essa proximidade entre os acontecimentos da rua e da casa possui uma proveniência histórica. Ao longo de sua existência, os habitantes de Mazagão Velho criaram uma proximidade com os assuntos que antes eram de atribuição da Igreja Católica. Nem mesmo o processo de romanização,⁴⁶ que provocou a extinção das irmandades (BEOZZO, 1977), inclusive em Mazagão Velho, conseguiu afastar os moradores da vida religiosa devotada aos santos. Atualmente, as festas e todos os rituais que as acompanham

⁴⁵ Na análise de Roberto DaMatta o “outro mundo” se relaciona ao que é relativo à religião.

⁴⁶ José Oscar Beozzo explica que a romanização pode ser entendida como “o processo a que foi submetida a Igreja do Brasil entre 1880 e 1920.” (BEOZZO, 1977, p. 745). Nesse contexto, “as irmandades erguem-se como obstáculos aos propósitos da reforma dos bispos ultramontanos e estes chegam a preconizar ampla excomunhão aos membros das Ordens Terceiras e Irmandades e mesmo a sua extinção no Brasil, como medida extrema para pôr fim ao que chamavam de abusos, desvios e intolerável desobediência à doutrina e disciplina da Igreja.” (BEOZZO, 1977, p. 748).

pertencem ao povo. Nesse sentido, a comunidade se sente não só responsável pela ocorrência das festas, mas também como parte integrante desses eventos, o que lhe dá liberdade para acolher em suas casas os santos, os devotos e os rituais.

Todas as celebrações dialogam e interagem com o espaço onde estão inseridas, como as ruas, as casas, a igreja, a associação comunitária, o rio e a floresta que circunda a localidade. Assim, há um entrelaçamento entre a paisagem urbana, a natureza e as festas devocionais. A rua é o grande espaço para as festas de Mazagão Velho, por elas passam os cortejos, as procissões, as alvoradas. Nas casas dos moradores são erguidos os altares que atraem os cortejos para rezar e para cantar e dançar. A igreja em devoção a Nossa Senhora da Assunção é o principal espaço sagrado do distrito e está presente em todas as festividades. A sede da associação comunitária serve de local para algumas representações e rituais, homenagens, bailes e encontro dos participantes. O rio Mutuacá é onde acontecem as procissões fluviais com as imagens dos santos carregadas em canoas que embarcam e desembarcam pelo trapiche local. Da floresta amazônica é retirada a murta para a varrição das ruas e os paus para os mastros que são erguidos durante as festas.

Voltando ao marabaixo, podemos entender que receber a visita do cortejo em casa é motivo de grande honra, mas, ao mesmo tempo, gera a obrigação dos moradores de retribuir àqueles visitantes, o que geralmente é feito com o preparo e a distribuição de alimentos. As oferendas também estão presentes em outros momentos da festa. Isso relembra o mito fundador da festa em honra ao Divino Espírito Santo, quando houve a distribuição de alimentos em nome da rainha Isabel. Muitos produtos, geralmente derivados da produção no campo, como frutas, animais e ovos, são doados para o leilão, alguns são colocados na ponta do mastro, junto à bandeira do Divino Espírito Santo, de onde só são retirados no último dia da festa.

A programação também envolve momentos de confraternização e compartilhamento. A mesa do café ofertado é composta de chocolate produzido pelos próprios moradores, que plantam e colhem o cacau, secam, moem e fazem uma bebida misturada com gema de ovo. Também é servido o bolo de macaxeira e o beijucica, produtos à base de mandioca, típicos da região norte do Brasil. Em outros momentos, como durante as visitas nas casas dos moradores da comunidade, é distribuída a gengibirra, bebida frequente nas festas do Amapá, à base de gengibre, cachaça e açúcar.

É dessa maneira que em Mazagão Velho acontece a aproximação dos fiéis com o Divino Espírito Santo, a partir de uma relação marcada pela devoção, em que se busca agradar e agradecer à divindade. Essa devoção ao santo favorece a aproximação entre os próprios participantes da festa, causando impacto, também, na vida em comunidade. Nesse sentido, podemos associar os acontecimentos de Mazagão Velho à perspectiva de Marcel Mauss (1974), na qual dar e receber faz parte de uma relação constante, envolvendo a comunidade e favorecendo os laços de solidariedade. A dívida, portanto, ultrapassa os momentos da festa religiosa, fazendo parte do dia a dia da comunidade e de sua organização social. O estabelecimento dessas relações implica ainda a

Ideia durkheimiana da existência de crenças coletivas que aparecem como uma obrigação moral supraindividual, o que leva a se valorizar o todo mais que as partes; esta ideia está presente em Mauss no momento em que ele sustenta a ideia de sociedade como um fato social total e a dívida como uma regra moral que se impõe à coletividade. (MARTINS, 2005, p. 49).

As festas, portanto, formam o eixo que promove as relações entre os membros dessa sociedade. O tempo vivido pelos fiéis mazaganenses é marcado pelas festas devocionais. Elas aparecem sucessivamente no calendário anual da comunidade, o fim de uma anuncia o início dos preparativos da outra. A ideia da festa e a festa propriamente dita circulam continuamente em Mazagão Velho. Este bem maior, que são as festas, configura, portanto, a grande dívida da comunidade.

Entre os fiéis católicos de Mazagão Velho, existe a obrigação de realizar todos os anos as festas devocionais. Essa cobrança não vem de fora, de alguma instituição religiosa ou política. Fazer a festa é um dever que os próprios membros da comunidade se impõem, pois é preciso agradecer ao santo com alegria, com fartura, com festa. Nesse sentido, “as obrigações com os santos são [...] obrigações com os semelhantes. [...], pois, para pagar suas promessas e cumprir suas obrigações com os santos, os homens se organizam e realizam atividades que reforçam esses laços.” (GUIMARÃES, 1973, p. 190). Existe um envolvimento contínuo dos membros da comunidade nos acontecimentos da localidade, já que cada festa possui comissões diferentes. Os cargos ocupados possibilitam maior visibilidade para cada pessoa e uma melhor conscientização da função a ser exercida e da importância da própria festa para aquela sociedade. Isso fortalece o sentido de pertencimento e garante a continuidade de cada evento.

Ao mesmo tempo, e aos poucos, a obrigação vai sendo transmitida de pais para filhos. Em alguns casos o interesse é espontâneo, em outros é um pedido feito ao descendente para que dê continuidade ao festejo. Esse vínculo entre os mais velhos e os mais novos, pautado até mesmo em um dever hereditário, contribui para unir diferentes gerações e para fortalecer a coesão social existente na comunidade. Para Émile Durkheim, o sentimento de cada pessoa a uma devoção faz parte de uma “grande força moral que os domina e os sustenta: a força coletiva.” (DURKHEIM, 1989, p. 461).

A partir do entendimento de Durkheim, podemos compreender que esse tipo de construção social, com forte relevância na vida coletiva, advém da moral formada nesta sociedade, pois “somos seres morais somente na medida em que somos seres sociais” (DURKHEIM, 2008, p. 76), ou seja, quando fazemos parte da vida coletiva, pois todo homem é o produto de sua sociedade.

4.3 A festa de São Tiago: palco para a luta entre cristãos e mouros

No Brasil, a encenação da luta entre cristãos e mouros ocorre em diversos municípios no que comumente é chamado de cavalhada. Entre as de maior expressão está a cavalhada de Pirenópolis⁴⁷ (GO), que acontece durante a festa do Divino Espírito Santo. A cavalhada é uma manifestação cultural que teve início na península Ibérica e cruzou o oceano Atlântico acompanhada de lendas que envolvem a luta em nome da fé cristã e a aparição de São Tiago durante os combates. Podemos entender que:

Trata-se, pois, de uma tradição comum nos dois lados do Atlântico, cuja realização periódica tem por fim reforçar as identidades coletivas. No caso europeu, tem algum papel a desempenhar na reafirmação da identidade nacional e religiosa ao atualizar um fato marcante de sua história, a Reconquista cristã aos muçulmanos. A exibição contribui para fortalecer os laços culturais cristãos, funcionando nesse caso como ritual de aproximação e integração. Ao mesmo tempo, contribui para acentuar a negação da presença islâmica em solo ibérico, funcionando como ritual de separação. Com efeito, também aqui o mouro representa a alteridade, o “outro”, quer dizer, aquele com o qual os participantes não se identificam, o estranho e exterior à comunidade, ao qual é necessário rechaçar ou incorporar à força. (MACEDO, 2008, p. 2).

⁴⁷ Este evento foi estudado por Carlos Rodrigues Brandão no livro “Cavalcadas de Pirenópolis: um estudo sobre representantes de cristãos e mouros em Goiás”.

A despeito desses locais, Mazagão Velho possui uma relação identitária com essa luta, já que sua história teve início com os guerreiros cristãos que lutaram em solo africano, de ocupação muçulmana, pela expansão de sua religião. Hoje, a luta é uma encenação, usada como meio de rememorar o passado, de relembrar os feitos conquistados e de reafirmar a fé. É fato que “o espectro populacional, social e cultural, é bem diferente, mas foi ele que herdou e moldou em contexto diferenciado, entre outros, o patrimônio trazido pelos portugueses da Mazagão marroquina, [...]” (TAVIM; SILVA, 2016, p. 15). Assim, ao fazer a festa, a comunidade vive não apenas as suas tradições, mas também “a si própria, seus valores, seus preceitos e sua história que ela revê, rememora e conserva.” (BRANDÃO, 1974, p. 22).

A inspiração para este evento vem da lenda em torno das lutas entre cristãos e mouros ocorridas no norte da África e na península Ibérica, que aponta a presença de São Tiago como intercessor das conquistas cristãs. Simão Correia de Mesquita fez o relato de um combate, ocorrido em 1752, na obra intitulada “Relação do Grande Combate, e fatal peleja, que agora proximamente tiverão os Soldados, e Cavalleiros da Praça de Mazagão, com os Mouros de Azamor e Mequinez”. Analisando esse documento, José Tavim e Maria Silva constataram a invocação a São Tiago durante as lutas e a vitória comemorada com uma festa:

Refere o autor que os “marciais” vencedores eram homenageados ao som de “caixas” – instrumento musical ainda hoje utilizado como referente em Mazagão Velho – desfilando até à Igreja Matriz da Mazagão marroquina, que tinha Orago, e Padroeira a NS da Assumpção. Nessa igreja cantou-se o Te Deum laudamos, enquanto repicavam os sinos e lá fora se ouviam os toques das caixas e as descargas de artilharia – cena que nos nossos dias é repetida, com bastante estrépito e assiduidade, em Mazagão Velho. (TAVIM; SILVA, 2016, p. 16).

Este tipo de comemoração, com danças e representação do combate entre cristãos e mouros, se espalhou pela Europa, sendo frequente nas celebrações reais. (MACEDO, 2008). O costume foi trazido para a América e incorporado às festas de devoção aos santos, tendo como principal invocação o apóstolo São Tiago Maior, cuja devoção na península Ibérica teve grande expressão com a fundação da cidade de Santiago de Compostela no século IX.

Nada se sabe sobre as primeiras festas de São Tiago em Mazagão Velho. Porém, em 1777, durante a festa de aclamação à rainha Dona Maria I, ocorreu a encenação de um combate naval entre cristãos e mouros. Entre os atuais

moradores, corre a história de que a festa teve início naquele ano e que, até hoje, nunca deixou de ser realizada. Porém, não há relatos específicos da ocorrência da festa de São Tiago no século XVIII. Já em meados do século XX, ela foi observada por Nunes Pereira (1951). Por essa época, os moradores já apontavam a longa ocorrência do evento. Diz o antropólogo que:

A respeito dessa festa obtivemos dos antigos moradores de Mazagão Velho informações bastante fragmentárias, sendo, porém, bastante valiosas as que nos deu Pedro dos Santos Barriga. Realizava-se a chamada festa de S. Tiago, tradicionalmente, todos os anos, a 25 de Julho; no entanto, várias providências e cerimônias a antecediam. [...] As imagens de S. Tiago e de S. Jorge colocadas, nos seus andores respectivos, sobre uma vasta mesa dominavam, no centro do largo, todo o ambiente. Esses Santos muitas vezes representavam a comunidade dos cristãos. Mas dois homens, vestidos a caráter, também os figuravam, tomando parte na procissão ou no círio, indo e vindo, entre os acompanhantes, mas sempre procurando a vizinhança dos dois Santos. Eram, segundo nos explicaram, como a humanização daqueles Santos guerreiros levando a animação, o estímulo aos competidores de lutas livres e aos personagens da cavalcada. Celebrava-se o círio, na manhã de 25, com toda a pompa, cânticos sagrados e acompanhamento de músicos locais, sob o drapejar das bandeiras, que eram as dos Santos e as do Divino Espírito Santo, cuja coroa de prata, magnificamente lavrada por imemoriais ourives portugueses, era conduzida com espetacular gravidade. (PEREIRA, 1951, p. 103-104).

De todas as festas que ocorrem em Mazagão Velho, a festa de São Tiago é o maior evento e acontece entre os dias 16 e 28 de julho, com grande participação popular. Os ribeirinhos do estuário chegam em dezenas de pequenos barcos que ficam ancorados próximos ao trapiche. Outros visitantes usam a estrada que sai de Macapá, enfrentam congestionamento, pegam balsa e ainda precisam vencer, por vezes, as difíceis condições da estrada de terra que dá acesso ao local.

A hierarquia da Igreja Católica é presente nesse evento e, diferente da maioria das festas que ali ocorrem, é realizada a missa com a presença de um padre. Além disso, existe grande interesse político, atraindo as autoridades do município e dos governos estadual e federal. Esta é a única festa em que são montadas barracas para venda de produtos artesanais, comidas e artigos diversos. Também há shows ao vivo e música mecânica. A comensalidade é constante. Os alimentos típicos da região são distribuídos à população local e aos visitantes, entre eles há o beijucica feito com a farinha de mandioca, e o chocolate derivado do cacau, ambos cultivados no município.

As casas são preparadas para a festa. As fachadas são decoradas com papéis, tecidos e balões. No interior das residências os oratórios são ornamentados e diversos santos de devoção compõem os pequenos altares. O espaço público se torna acolhedor, sendo decorado com centenas de bandeirinhas coloridas.

A programação religiosa é composta por novena, ladainhas, alvorada festiva, círio, missa e pela procissão durante a qual é carregada a imagem de São Tiago, que é um dos momentos mais concorridos da festa, com a participação de grande número de fiéis. As imagens de São Tiago e de São Jorge estão presentes em diversos momentos da festa, passando a ideia de proteção para aqueles que são seus devotos. As pessoas se aproximam das imagens para beijar as fitas, orar, agradecer e pedir graças. Uma dessas imagens é levada pela pessoa que faz o papel de São Tiago na festa, montado sobre um cavalo que entra pelo corredor central da igreja chegando ao altar. A festa é composta, portanto, por diversos rituais, que podem ser entendidos como simbolização da “vivência e exposição da própria organização social e dos seus modos de ser.” (BRANDÃO, 1974, p. 22).

A festa começa no dia 16, quando o arauto vai de casa em casa anunciando o seu início. O ponto alto do evento é a encenação da batalha travada entre cristãos e mouros. O teatro a céu aberto tem início no dia 24 de julho, quando os mouros entregam presentes envenenados aos cristãos. Hosana Silva, um dos organizadores e participante ativo da festa de São Tiago, explica um pouco da história que inspirou os mazaganenses na representação da batalha:

Ao amanhecer o dia acontecem os preparativos para o grande começo da batalha que é a entrega do presente, ou seja, a entrega do presente é uma estratégia feita por parte das autoridades mouros, sabendo que eles teriam várias batalhas pela frente, então eles queriam tentar enfraquecer a tropa cristã, então prepararam determinados alimentos e por volta das quatro horas passaram a ser distribuídos na casa das famílias e autoridades cristãs. (HOSANA apud ANDREWS, 2013).

Na lenda, acreditando que os cristãos haviam sido envenenados, os mouros promovem um baile de máscaras para comemorar a vitória. Esse momento comemorativo também é realizado em Mazagão Velho. O adereço usado no baile é confeccionado por artesãos do próprio distrito. As máscaras são feitas de papel e goma de mandioca usando diferentes moldes de argila e ainda recebem a pintura que dá o ar assustador e dramático das peças. Na lenda, as máscaras dão oportunidade para os cristãos se infiltrarem na festa. Dessa maneira, eles levam a

comida envenenada como retribuição e causam a morte de muitos mouros, entre eles o seu chefe, o rei Caldeira. Em Mazagão Velho, os rostos escondidos por trás de figuras diabólicas, antropomorfas e zoomorfas dão vez à diversão e ao extravasamento. Importante notar que apenas os homens participam desse baile.

Sob as bênçãos da figura de São Tiago, tem início a representação do grande dia da batalha, 25 de julho. A voz de seu personagem anuncia: “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Senhor, eu juro pela cruz de minha espada que só a colocarei na bainha quando der por fim esta batalha com minha vitória.” (FIGURA DE SÃO TIAGO apud ANDREWS, 2013). Acompanhando São Tiago, surge a figura de São Jorge, também identificada pelos mazaganenses como um santo guerreiro.

No entanto, com o chefe dos mouros já morto, o seu filho, o menino Caldeirinha, ganha evidência. Para essa figura é escolhido um pequeno menino da comunidade. Posteriormente, a figura do Bobo Velho sai pelas ruas para espionar os cristãos. Conta a lenda que ele foi apedrejado. Para a representação em Mazagão Velho usam-se objetos mais leves, como pedaços de laranja⁴⁸. Em seguida, na história encenada, a figura do atalaia, um personagem cristão, sai em busca dos mouros para roubar-lhes o seu principal símbolo, o estandarte. De acordo com a lenda, ele é ferido e decapitado pelos inimigos. A representação continua com os mouros que avançam com sua ofensiva e raptam as crianças cristãs do acampamento. Os cristãos tentam recuperar o corpo do atalaia e em troca oferecem de volta a bandeira aos mouros, que aceitam a proposta. O corpo do atalaia é entregue aos cristãos, mas a bandeira moura não é devolvida. Tem início, então, o grande momento da batalha entre cristãos e mouros. Na observação de Nunes Pereira acerca dessa mesma representação em meados do século XX, há o relato de que:

Cavaleiros, trajando capas vermelhas, calças de bainhas rendadas e arvorando capacetes emplumados, embatiam contra os “infiéis mouros” nos seus trajos típicos, depois de insultarem-se e provocarem-se, tudo terminando, muitas vezes, em conflitos mais sangrentos que a pantomima da própria “guerra” ou “batalha”. (PEREIRA, 1951, p. 105).

É nesse momento, de acordo com a lenda contada pelos mazaganenses, que surge São Tiago para defender os cristãos.

⁴⁸ Interessante notar que a brincadeira de jogar laranjas uns nos outros já era realizada em diversas festas no Brasil colônia. (TINHORÃO, 2000, p. 51-52).

De repente São Tiago apareceu como anônimo soldado e pediu, já que já era perto de seis horas, pediu a Deus que parasse o sol por meia hora para que ele pudesse lutar em favor do cristianismo, que é o que ele defendia. E o sol parou por meia hora, segundo a lenda, e São Tiago lutou heroicamente. (HOSANA apud ANDREWS, 2013).

Nesta história, a vitória é certa, os mouros se rendem e aqueles que estão do lado da fé de Cristo a conquistam. A batalha significa, portanto, a reafirmação de uma crença na intenção de se mostrar superior a crença do outro, passando a ideia de que a única fé verdadeira é a dos vencedores. Em Mazagão Velho, a vitória dos cristãos é comemorada pela comunidade e também pelos visitantes. Dessa maneira, seguem fortalecidos para viver a sua crença. A festa, seus rituais e dramatizações reforçam, portanto, os valores religiosos daquele povo, preparando-os para a vida cotidiana e deixando o caminho aberto para a realização da próxima festa devocional. No passado, no tempo das reais lutas, abria-se a possibilidade para aqueles que foram derrotados e capturados de se converterem ao cristianismo por meio do batismo. Para Carlos Rodrigues Brandão,

Rituais como as Cavalhadas, são modos de simbolização pelos quais a sociedade repete para si as verdades que os seus membros já conhecem. Muitas destas verdades não são certamente repetidas porque são verdadeiras. Elas acabam sendo verdadeiras porque são frequente e solenemente repetidas. Por debaixo de um “rito-histórico” há sempre uma pedagogia de legitimação social que transforma em mensagens simbolizadas em cores, sons e gestos, o conhecimento que se repete para ser ao mesmo tempo socialmente verdadeiro e pessoalmente acatado pelos integrantes da sociedade. (BRANDÃO, 1974, p. 147).

Nesse sentido, a estética dos rituais e as encenações se transformam em um caminho para transmitir os valores contidos na festa. Os personagens que participam das encenações, todos homens, são chamados de figuras. A maioria participa todos os anos, alguns têm um longo histórico na festa de São Tiago e já interpretaram diversos papéis. Pelo grande interesse, algumas figuras são sorteadas, como a de São Tiago e de São Jorge. Todos se vestem a caráter para a ocasião. Aqueles que representam os cristãos usam trajes na cor branca e os que representam os mouros se vestem nas cores vermelha e branca. É sempre um orgulho estar do lado dos cristãos, mas atuar com um mouro não chega a ser um problema entre os participantes, visto que a luta precisa acontecer. São Tiago é o personagem de maior destaque, ricamente ornamentado com farda de cores fortes,

elmo decorado com penas e plumas, e muitas franjas, pedrarias e brilhos. O mesmo acontece com a imagem de São Jorge.

Para além das atividades religiosas e encenações, há também as expressões culturais nascidas no berço desta cultura e agregadas à festa de São Tiago. Essa associação foi constatada por Nunes Pereira e relacionada ao tempo do Brasil colonial.

Na origem do teatro popular, quer no Brasil, quer no Paraguai ou em Cuba, além da interpretação de autos e comédias, que os missionários peninsulares compunham, vamos encontrar, ao par das competições guerreiras, entre Cristãos e Mouros, manifestações da estesia e da religiosidade do povo, expressas nas suas músicas, danças e cânticos. (PEREIRA, 1951, p. 107).

Na representação de Mazagão Velho, a vitória dos cristãos sobre os mouros é comemorada com a dança do vominê. Essa palavra pode ser entendida como uma contração da expressão *vamos ver* ou *vamos neles*, e ainda aceita as grafias valmones, vamonê e vamonez. Os passos da dança são pequenos pulos executados ao som do toque das caixas. Nunes Pereira relata que:

Aos pulos, os bailantes gritavam, de vez em quando, um estridente êh! êh! Nada nos foi permitido apurar com relação à denominação dessa dança, quer como criação coreográfica do povo, quer como elemento folclórico da Festa de S. Tiago ou da Festa do Divino. Talvez essa denominação tenha provindo do contato de mineiros e seringueiros da Guiana Francesa com os negros mestiços de Mazagão Velho. (PEREIRA, 1951, p. 106).

Essa dança é mais um momento de convivência entre os mazaganenses, que acontece durante uma festa religiosa, cujo sentido maior é a devoção ao santo. Cada pessoa, portanto, cultiva a sua obrigação de rezar e honrar o santo e quando chega o grande dia esse dever se torna coletivo, pois foi uma devoção construída em conjunto e sobrevive graças à memória coletiva de uma tradição rememorada a cada ano. Nesse sentido, a memória da sociedade não é efêmera, não se esgota a cada geração, pois ela é reforçada pelas tradições. Por isso, é comum que mesmo que aqueles que não sejam descendentes diretos daquelas pessoas que vieram transferidas do Marrocos se achem donos dessa memória.

Mesmo com a sucessão de gerações, a sociedade foi se organizando em torno de suas comemorações e, dessa maneira, reforçou a memória coletiva. Para

Maurice Halbwachs, há memórias individuais e memórias coletivas; contudo, “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva.” (HALBWACHS, 1990, p. 51). A memória de cada um tem como referência a memória dos seus antepassados, que foram guardadas a partir dos acontecimentos vividos coletivamente. Em Mazagão Velho, as festas devocionais contribuíram para a construção desta memória coletiva, pois já há muito tempo, e a cada ano, os fatos são rememorados e os rituais são atualizados. Pensando nos estudos da memória dos grupos religiosos a partir de Maurice Halbwachs, Dario Rivera (2000) sintetiza que:

O que lhe interessa é a dinâmica do crer religioso e não precisamente o conteúdo da crença. E nessa dinâmica religiosa a memória ocupa um lugar fundamental. No estudo desse grupo de memória particular, que é o grupo religioso, ele coloca a memória como tendo um modo particular de mobilização da memória, o que permite garantir a continuidade da mensagem por meio da sucessão da geração de fiéis. (RIVERA, 2000, p. 74).

Se durante as primeiras décadas de existência, a “comunidade [...] vivia da memória de seu heroísmo” (LEENHARDT, 2012, p. 54), hoje as lembranças mais remotas se centram na história da transferência dos mazaganenses. Além disso, alguns objetos de culto, remanescentes da antiga praça-forte, são guardados por algumas pessoas e usados nas festas devocionais. Portanto, a memória contida nessas lembranças e nesses objetos reforça a identidade daquelas pessoas.

Dessa maneira, preservando a memória dos antepassados em seus eventos coletivos e atualizando os rituais de devoção, a comunidade de Mazagão Velho promove a sua multiculturalidade, reforça a sua coesão social, estabelece laços de solidariedade e perpetua a sua história.

5 CONCLUSÃO

A história de Mazagão Velho nos mostra que a vivência religiosa, que lá ocorre por meio das festas devocionais, é “coisa eminentemente social”. (DURKHEIM, 1989, p. 38). A vida religiosa de grande parte dos membros da comunidade está centrada nessas festas, e o que as compõem, ou seja, os rituais e as tradições provêm de uma gênese histórica e cultural. Portanto, é perceptível, por meio das festas devocionais, como o passado se faz presente em Mazagão Velho. Isso não seria possível sem a carga histórica que a localidade possui. Ela carrega em sua memória a antiga ideologia de expansão do cristianismo, os confrontos com os inimigos mouros, a convivência com diferentes culturas e as marcas das dificuldades vividas pela cidade transferida.

As devoções ali presentes são frutos das crenças coletivas, que se fortaleceram ao longo da história local e foram movidas tanto pelas tradições quanto por uma obrigação moral que conduz essas pessoas a cumprirem com o dever de fazer a festa para o santo. Essa obrigação vai sendo transmitida para as novas gerações e por meio dela o passado é lembrado e a fé reafirmada, promovendo, dessa maneira, a união dos moradores e a transmissão dos valores daquela sociedade.

Assim, a vida religiosa dos mazaganenses é alimentada pela realização das festas devocionais entendidas como eventos coletivos. Nessas festas, os rituais, ou seja, o conjunto de práticas realizadas, congregam as pessoas e servem para fortalecer as suas crenças. Ademais, a própria festa é um ritual alimentado pela crença. Portanto, o caráter religioso das festas devocionais é marcado pela crença em algo sagrado; no caso de Mazagão Velho ela é direcionada aos santos. A natureza do que é sagrado reside, portanto, nesse ponto. No entendimento de Raquel Weiss, a partir dos estudos de Émile Durkheim, “a religião é o lugar privilegiado para se aprender a origem da moral”. (WEISS, 2012, p. 97). Portanto,

Os ritos não podem ser definidos e diferenciados das outras práticas humanas, especialmente das práticas morais, senão pela natureza especial do seu objeto. Uma regra moral, com efeito, nos prescreve, assim como um rito, maneiras de agir, mas que se dirigem a objetos de gênero diferente. Portanto, é o objeto do rito que se deveria caracterizar para poder caracterizar o próprio rito. Ora, é na crença que a natureza especial desse objeto está expressa. Só se pode pois definir o rito após ter definido a crença. (DURKHEIM, 1989, p. 68).

É possível entender que as práticas dos rituais realizados em Mazagão Velho unem ao mesmo tempo o fiel ao seu Deus e à sua sociedade. O mesmo autor defende a ideia de que as características morais que guiam uma sociedade são reafirmadas por meio dos rituais coletivos, de reuniões, de assembleias, de cerimônias “onde os indivíduos [...] reafirmam os seus sentimentos comuns.” (DURKHEIM, 1989, p. 505).

As festas, portanto, carregam algo de extraordinário, algo de sagrado, pois derivam das crenças da sociedade. Em seu princípio, a crença é antes de tudo individual, mas a reunião das pessoas em torno de uma mesma crença a fortalece transformando-a em um fenômeno coletivo, pois “mesmo quando a religião parece encerrar-se toda inteira no foro íntimo do indivíduo, ainda é na sociedade que se encontra a fonte viva da qual se alimenta.” (DURKHEIM, 1989, p. 502). Além disso, “é importante constatar como o momento extraordinário nos transforma em seres exemplarmente coletivos [...]” (DAMATTA, 2000, p. 41). Portanto, a realização das práticas de devoção em conjunto marca o caráter coletivo da vida religiosa em Mazagão Velho. Émile Durkheim explica que:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas não são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa coletividade; são coisas do grupo e constituem a sua unidade. Os indivíduos que a compõem se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. (DURKHEIM, 1989, p. 75).

Os membros da comunidade de Mazagão Velho que organizam as festas devocionais e delas participam têm algo em comum, que cria e reforça os laços de solidariedade. É o fato de serem donos de uma mesma história e de terem no passado um forte fundamento para a sua existência. Isso fortalece a identidade daquelas pessoas, permitindo a continuidade da comunidade. Para Émile Durkheim (1989, p. 241), essa questão reside na força moral daquela sociedade, que vem sendo repassada de geração a geração desde os antepassados, como um exemplo a ser seguido e um dever a ser cumprido, pois “ela reúne as forças não apenas dos indivíduos de um dado momento histórico, mas elas perpetuam ideias e sentimentos que perduram séculos.” (WEISS, 2012, p. 112).

Partindo da ideia defendida pelo próprio Émile Durkheim de que a religião é um produto social, Raquel Weiss conclui que:

Compreender a vida coletiva, em qualquer momento histórico pressupõe que se compreenda o fenômeno religioso em geral e as múltiplas manifestações religiosas que estão na base de inúmeras formas de vida coletiva que existiram ontem, que existem hoje e que existirão no futuro, sempre que for possível dizer que sobre um território não há apenas indivíduos atomizados, isolados, mas indivíduos ligados por crenças e ritos compartilhados. (WEISS, 2012, p. 116-117).

A história de Mazagão nos mostra que a comunidade viveu fortes momentos de tensão social: o abandono da cidade natal, a inadaptação a uma nova realidade, as doenças, as péssimas condições de sobrevivência, a falta de perspectivas e o abandono pelo Estado. Essas condições desfavoráveis propiciaram a união daquelas pessoas. Para Émile Durkheim, “há períodos históricos em que, sob a influência de algum grande abalo coletivo, as interações sociais tornam-se muito mais frequentes e mais ativas. Os indivíduos procuram-se e reúnem-se mais.” (DURKHEIM, 1989, p. 265). Outros autores e estudiosos da religião aqui citados, como Robert Muchembled (1976) e Riolando Azzi (1977; 1987; 2008), também defendem a ideia de que é no momento de crise, de conflitos, de dificuldades extremas que surge a força necessária para as pessoas se unirem. Assim, o espaço ocupado pela cidade, antes visto como um imenso problema e afetado por diferentes mazelas, passou a ser em um espaço de intensa convivência, de sociabilidade promovida pelas festas devocionais. A religião, portanto, sendo coisa eminentemente coletiva (DURKHEIM, 1989), garantiu a coesão daquela sociedade.

Embora não exista comprovação documental de que a união das pessoas por meio das crenças coletivas e das festas devocionais tenha se fortalecido a partir desses momentos de abalo, ou seja, embora não se possa comprovar por meio de documentos a hipótese inicialmente traçada neste trabalho, é fato o que a continuidade histórica de Mazagão Velho nos mostra. As atuais reuniões festivas apresentam a ideia de uma comunidade fortalecida pela fé e movida pelas “formas mais elementares da vida religiosa”.

Importante ressaltar que este trabalho não teve a pretensão de esgotar todo o conhecimento sobre o assunto aqui abordado. Os limites impostos pelas próprias condições da pesquisa, ou seja, prazo, extensão do trabalho, dificuldades para o trabalho de campo e de acesso aos arquivos, nos direcionaram para os métodos e

objetivos aqui propostos. Ao mesmo tempo reconhecemos a importância de outras abordagens para o aprofundamento desta pesquisa, especialmente no trabalho de campo com o uso da metodologia da história oral. Dessa maneira, essa limitação abre novas perspectivas para a pesquisa, cujos propósitos podem ser atingidos a partir de novos pontos de vista de autores ainda não estudados. Amplia-se também a necessidade do aprofundamento dos estudos por meio dos documentos não consultados e disponíveis nos arquivos portugueses e nacionais. Nessa perspectiva, podemos entender que essa história aguarda novos olhares e novas abordagens que podem ser descortinados por meio de diversas áreas do conhecimento e também à luz das Ciências da Religião.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ALBUQUERQUE, Marcos. **Arqueologia de Mazagão Velho**. Brasil arqueológico. Disponível em: <<http://www.brasilarqueologico.com.br/arqueologia-mazagao-velho.php>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

ALMEIDA, Geraldo Peçanha de. **Mazagão Velho: diásporas negras, performance e oralidade no baixo Amazonas**. Curitiba: Juruá, 2011.

AMARAL, Antônio Caetano do. **Memórias para a historia da vida do veneravel arcebispo de Braga D. Fr. Caetano Brandão**. Lisboa: Impressão Régia, 1818.

ANDREWS, Gavin. **Santo cavaleiro: a festa de São Tiago do Mazagão Velho**. [Documentário]. Macapá: Castanha filmes, 2013. 1 dvd (44 min): son., color.

ARAÚJO, Renata Malcher de. **As cidades da Amazônia no século XVIII: Belém, Macapá e Mazagão**. Lisboa: FAUP, 1998.

ARAUJO, Renata Malcher de. A urbanização da Amazônia e do Mato Grosso no século XVIII: povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 41-76, 2012.

ASSOCIAÇÃO AMAPAENSE DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR. **São Gonçalo documentário**. Inventário de folias religiosas do Amapá. Youtube, 26 de maio de 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=F3XztXr8ORc>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época - Período colonial**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 155-242.

AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 125-149, 1977.

AZZI, Riolando. **Cristandade colonial: mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no rio Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 37, n. 148, p. 741-758, dez. 1977.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BORROMEU, Carlos. Sairée. In: PEREIRA, Manuel Nunes. **O sahiré e o marabaixo**: tradições da Amazônia. Contribuição ao primeiro congresso brasileiro de folclore. Rio de Janeiro: Ouvidor, 1951. p. 120-124.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 11-63.

BOXER, Charles. O padroado da coroa e as missões católicas. In: BOXER, Charles. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das letras, 2002. p. 242-261.

BOYER, Véronique. Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 11-29, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978.

BRANDÃO, Sylvana. **O séquito das luzes nos confins da Amazônia**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2016.

CARREIRA, Antônio. **As companhias pombalinas**. Lisboa: Estampa, 1988.

CONTINS, Márcia; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Entre o divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 29, p. 67-94, jan./jun. 2008.

COSTA-LIMA NETO, Luiz. Vai de lundu que eu vou de caxuxa. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, n. 100, p. 62-64, jan. 2014.

COUTO, Edilece Souza. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Brasil, n. 1, p. 1-10, maio 2008. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/01%20Edilece%20Souza%20Couto.pdf>>. Acesso em: 05 abr. 2016.

COUTO, Edilece Souza. **Festejar os santos em Salvador**: regras eclesiásticas e desobediências leigas (1850-1930). Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/edilece_souza_couto.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2016.

CUNHA, Luís Maria do Couto de Albuquerque. **Memórias para a história da Praça de Mazagão**. Lisboa: Typographia da Academia, 1864.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

D'AZEVEDO, João Lúcio. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Lisboa: Tavares Cardoso e Irmão, 1901.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **O livro de ouro da história do Brasil**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 9-56.

DIAS, Ronne Franklim Carvalho. **Mazagão Velho: imagem-mundo de uma festa, um baile e suas máscaras**. 2009. 119f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Programa de Pós-Graduação em Cultura Visual, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

DOMÉZI, Maria Cecília. **As religiões na história do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2015.

DURKHEIM, Émile. **A educação moral**. Petrópolis: Vozes, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada**. São Paulo: Ática, 1982.

FARINHA, Antônio Dias. **História de Mazagão durante o período filipino**. Lisboa: Centro de estudos históricos ultramarinos, 1970.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1995. p. 13-140.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões populares”: uma visão parcial da literatura recente. **BIB - Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 3-26, 1984. Disponível em: <
http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=363&Itemid=435>. Acesso em: 10 abr. 2016.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Repovoamento e urbanização no Brasil no século XVIII. In: PESSOTTI, Luciene; RIBEIRO, Nelson Pôrto (Org.). **A construção da cidade portuguesa na América**. Rio de Janeiro: PoD, 2011. p. 69-90.

FONTANA, Riccardo. **As obras dos engenheiros militares Galluzzi e Sambuceti e do arquiteto Landi no Brasil colonial do séc. XVIII**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

FRAZER, James George. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. 12. ed. São Paulo: Hemus, 1996.

GARAUDY, Roger. **A dança na vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio, memória e etnicidade: reinvenções da cultura açoriana. In: **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônio. Rio de Janeiro: Minc/Iphan, 2007. p. 195-209.

GONZÁLES, José Luís. Condicionamento histórico e cultural: In: GONZÁLES, José Luís; BRANDÃO, Carlos Rodrigues, IRARRÁZAVAL, Diego. **Catolicismo popular**: história, cultura, teologia. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 15-34.

GOUVEIA, Antônio Camões. Sensibilidades e representações religiosas - O controle do tempo. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antônio Camões (Coord.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 317-322.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?**. São Paulo: Paulinas, 2005.

GRUPO FOLCLÓRICO RAÍZES DO MARABAIXO. In: **Festejos - Folia de São Gonçalo**. Macapá: Banda Placa, 2012. 1 CD. (6 min 59 s). faixa 3.

GUIMARÃES, Alba Zaluar. Sobre a lógica do catolicismo popular. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n.11, p. 173-193, 1973.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HOORNAERT, Eduardo. A Amazônia e a cobiça dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 49-62.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: ensaio de interpretação a partir do oprimido. Petrópolis: Vozes, 1974.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Mazagão**. Rio de Janeiro: IBGE, 2016. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=_EN&codmun=160040&search=amapa|mazagao>. Acesso em: 20 jan. 2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1447-1455: Nicolau V). **The Bull Romanus Pontifex**. 1455. Disponível em: <<http://www.nativeweb.org/pages/legal/indig-romanus-pontifex.html>>. Acesso em: 18 set. 2016.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: economia e religião na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

LEENHARDT, Jacques. Memória e deportação: o potlatch de Mazagão. In: RAMOS, Alcides Freire; PATRIOTA, Rosangela (Orgs.). **Paisagens subjetivas, paisagens sociais**. São Paulo: HUCITEC, 2012. p. 49-60.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1943.

LEITE, Serafim. O Colégio de Santo Alexandre e a igreja de São Francisco Xavier, de Belém do Grão-Pará. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 221-240, 1942.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Itatiaia, 1980.

LOPES, Marcos Antônio. Bossuet, história da realeza. **Varia Historia**, Belo Horizonte, n. 23, p. 164-179, jul. 2000.

MACEDO, José Rivair de. **Mouros e cristãos**: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, n. 2, 2008. Disponível em: <<https://cem.revues.org/8632>>. Acesso em: 10 out. 2016.

MACHADO, Maria das Dores Campos. História das ciências sociais da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 205-2016.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos na Nova Guiné Melanésia. 3. ed. São Paulo: Abril cultural, 1978.

MARTINS, Francisco d'Assis Oliveira. **A fundação de Vila Nova de Mazagão no Pará**: subsídios para a história da colonização portuguesa no Brasil. Lisboa: Sociedade Nacional de Tipografia, 1938.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 73, p. 45-66, 2005. Disponível em: <<https://rccs.revues.org/954>>. Acesso em: 07 nov. 2016.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. v. 2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. p. 37-184.

MOREIRA, Rafael. **A construção de Mazagão - Cartas inéditas, 1541-1542**. Lisboa: Instituto Português do Patrimônio Arquitetônico, 2001.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 63-120.

MOTINHA, Katy Eliana Ferreira. **A festa do Divino Espírito Santo: espelho de cultura e sociabilidade na Vila Nova de Mazagão**. 2004. 346f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

MOTINHA, Katy Eliana Ferreira. **Vila Nova de Mazagão: espelho de cultura e de sociabilidade portuguesas no vale amazônico**. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/katy_motinha.pdf>. Acesso em: 01 out. 2016.

MOURA FILHA, Maria Berthilde de Barros Lima e. Festas no Brasil colonial: elos de ligação com a vida da metrópole. In: **Barroco: Actas do II Congresso Internacional do Barroco**. Porto, p. 465-474, 2003. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7554.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

MUCHEMBLED, Robert. **Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe – XVIIIe siècle)**. Paris: Flammarion, 1976.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de; HERNANDEZ, Mariela Brazón. **La epopeya jesuítica en el Amazonas brasileiro y sus imágenes**. Disponível em: <<http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/3cb/documentos/41f.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

PAPA PAULO III. Bula *Veritas Ipsa*. **Considera os índios seres racionais, capazes de se salvarem e livres por natureza**. Papa Paulo III, 09 jun. 1537. *Veritatis*. Disponível em: <<http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja/6856-veritas-ipsa>>. Acesso em: 21 mar. 2016.

PENHA, Gabriel. **Festa do Divino Espírito Santo (Mazagão Velho)**. Youtube, 29 de fev. de 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OQmkfV5wngk>>. Acesso em: 08 nov. 2016.

PENTEADO, Pedro. Sensibilidades e representações religiosas - Confrarias. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antônio Camões (Coord.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 323-334.

PEREIRA, Manoel. Festa do Divino. In: **I Festival de ladrão de marabaixo**. Macapá: Confraria Tucujú, 2011. 1 DVD.

PEREIRA, Manuel Nunes. **O sahiré e o marabaixo: tradições da Amazônia**. Contribuição ao primeiro congresso brasileiro de folclore. Rio de Janeiro: Ouvidor, 1951.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 15-59.

PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 21-42.

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

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 115-132.

POEL, Francisco Van der. Çairé, sairê ou sairé. In: POEL, Francisco Van der. **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nova Cultura, 2013a. p. 159.

POEL, Francisco Van der. Festa do Divino ou Festa do Divino Espírito Santo. In: POEL, Francisco Van der. **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nova Cultura, 2013b. p. 416-419.

PORRO, Antônio. Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 11-48.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 59-83.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 5, p. 104-123, dez. 1968. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/45715>>. Acesso em: 06 abr. 2016.

RIBAS, Rogério de Oliveira. O islão na diáspora: mouriscos africanos no Portugal quinhentista. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de Assis; PEREIRA, Mabel Salgado. **Religiões e religiosidades: entre a tradição e a modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 63-84.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Religião e tradição a partir da sociologia da memória de Maurice Halbwachs. **Numem - Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 69-94, 2000.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Festividades mestiças na Amazônia. **História Revista**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 235-259, jan./jul. 2009. Disponível em: < <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/8178/5873>>. Acesso em: 11 nov. 2016.

ROLIM, Frei Francisco Cartaxo. Católicos e catolicismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 30, n. 118, p. 326-348, jun. 1970.

SAINT-ADOLPHE, J. C. R. Milliet de. **Diccionario geográfico, histórico e descriptivo do Imperio do Brazil**. Vol. 2. Pariz: Fain e Thunot, 1845.

SANJAD, Nelson. “Ciência de potes quebrados”: nação e religião na arqueologia brasileira do século XIX. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 133-164, jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47142011000100005>. Acesso em: 15 set. 2016.

SANTOS, Manuel dos. Defende-se valorosamente a Praça de Mazagão; Levantão os mouros o cerco; Notícias do capitão da fortaleza. In: SANTOS, Manuel dos. **História sebástica**. Lisboa: Oficina de Antônio Pedroso Galram, 1735. p. 73-88. Disponível em: <<http://purl.pt/405/5/P112.html>>. Acesso em: 11 ago. 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. A aclamação é uma festa. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 313-335.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. Primeiro veio o nome, depois uma terra chamada Brasil. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 21-49.

SILVA, José Manuel Azevedo e. Mazagão: retrato de uma cidade luso-marroquina deportada para o Brasil. In: Relações luso-marroquinas, 230 anos. **Camões - Revista de Letras e Culturas Lusófonas**, Lisboa, n. 17-18, p. 166-179, nov. 2012. Disponível em: <<http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/revistas-e-periodicos/revista-camoes/revista-no17-18-relacoes-luso-marroquinas.html>>. Acesso em: 14 ago. 2016.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de rei congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

TAVIM, José Alberto R. Silva; SILVA, Maria Carneira. **Marrocos no Brasil**: Mazagão (Velho) do Amapá em festa – a festa de São Tiago. p. 1-23. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jose_alberto_tavim.pdf>. Acesso em: 10 out. 2016.

THÉVET, André. **As singularidades da França Antártica**. São Paulo: EDUSP, 1978.

THOMAZ, Luis Filipe; COSTA, João Paulo Oliveira e. **A Bíblia e a expansão portuguesa**. Universidade Católica Portuguesa, 1990. p. 223-240. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/15909/1/V02001-223-240.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2016.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). Aldeamento. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001a. p. 21-24.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). Catolicismo. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001b. p. 110-112.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). Índios. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001c. p. 304-306.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). Irmandades. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001c. p. 316-318.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia: introdução à ética filosófica**. V. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VIDE, Sebastião Monteiro. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia (1707)**. São Paulo: Antonio Louzada Antunes, 1853.

VIDEIRA, Piedade Lino. **Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense**. Fortaleza: Ed. da UFC, 2009.

VIEIRA, Antônio. **Sermão de Santo Antônio**. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000033.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

WEISS, Raquel. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 22, p. 95-119, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/36520/23592>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

DOCUMENTOS

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 52. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 03 nov. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 54. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 11 nov. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 93. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 27 maio 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 270 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 83. Carta de Mateus Valente do Couto. 17 dez. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 85. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 16 abr. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 270 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 39. Carta de Mateus Valente do Couto. 12 set. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 270 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 59. Carta de Mateus Valente do Couto. 05 nov. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 9. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 19 abr. 1779.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 60. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador José de Napoles Telo de Menezes. 17 ago. 1780.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 104. Carta de Domingos Pinto da Costa ao provedor Camilo da [ilegível]. 23 dez. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 116-B. Carta Francisco de Pinho Castilho. 19 out. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 63. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 15 dez. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 59. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 07 dez. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 55. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador José de Napoles Telo de Menezes. 25 mai. 1780.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 58. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador José de Napoles Telo de Menezes. 19 jun. 1780.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 86. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 16 abr. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 270 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 40. Carta de Mateus Valente do Couto. 29 set. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 245 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 1. Carta Manoel da Gama Lobo de Almada ao governador João Pereira Caldas. 15 dez. 1772.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 292 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 44. Carta do Senado da Câmara ao governador João Pereira Caldas. 22 abr. 1776.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 64. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador José de Napoles Telo de Menezes. 12 fev. 1781.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 67. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador José de Napoles Telo de Menezes. 07 ago. 1781.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 60-A. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 12 dez. 1772.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 270 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 15. Carta de Mateus Valente do Couto ao governador João Pereira Caldas. 07 jul. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 270 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 72. Carta de João Caldez para Mateus Valente do Couto. 30 dez. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 292 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 54. Carta do Senado da Câmara ao governador João Pereira Caldas. 16 set. 1776.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 14. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 26 maio 1779.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 36. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 04 out. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 50-A. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 04 out. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 270 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 77. Carta de Mateus Valente do Couto. 30 nov. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 270 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 25. Carta de Mateus Valente do Couto ao governador João Pereira Caldas. 24 ago. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 3-A. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 21 jan. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 11. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 28 fev. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 59. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador José de Nápoles Telo de Menezes. 17 ago. 1781.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 292 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 56. Carta do Senado da Câmara ao governador João Pereira Caldas. 29 abr. 1776.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 11. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 22 jul. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 17. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 09 ago. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 25. Carta de Domingos Pinto da Fonseca. 25 ago. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 26. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 23 ago. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 27. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 25 ago. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 19. Carta de Manoel da Costa Vidal ao governador João Pereira Caldas. 30 jun. 1779.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 3. Carta de Manoel da Costa ao governador João Pereira Caldas. 28 fev. 1779.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 20. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 14 jul. 1779.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 23. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 06 ago. 1779.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 27. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 16 nov. 1779.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 65. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador José de Napoles Telo de Menezes. 16 maio 1781.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 66. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador José de Napoles Telo de Menezes. 27 mai. 1781.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 37. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 07 set. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 292 - Correspondências de diversos com o governo. [s.n.]. Carta do Senado da Câmara. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 350 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 04. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. Fev. 1776.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 264 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 32. Carta de Domingos Pinto da Fonseca ao governador João Pereira Caldas. 14 jun. 1773.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 277 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 23-A. Carta de Mateus Valente do Couto ao governador João Pereira Caldas. 7 fev. 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 277 – Correspondências de diversos com o governo. Documento 69. Carta de Mateus Valente do Couto ao governador João Pereira Caldas. 27 maio 1774.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 315 – Correspondência de diversos com o governo. Documento 4. Carta do senado da câmara ao governador João Pereira Caldas. 1 jan. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondência de diversos com o governo. Documento 70. Carta de Izidoro José da Fonseca Cabral de Mesquita ao governador João Pereira Caldas. 22 out. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondência de diversos com o governo. Documento 82. Carta do Senado da Câmara ao governador João Pereira Caldas. 30 nov. 1777.

Arquivo Público do Estado do Pará. Livro 313 – Correspondência de diversos com o governo. Documento 87. Carta do Senado da Câmara ao governador João Pereira Caldas. 03 dez. 1777.

LIVRO de registro da lista das famílias de Mazagão que se vão estabelecer no Pará a bordo da Nau Santa Anna e Nossa Senhora do Pilar. **Arquivo histórico da Marinha**. Disponível em: <<https://arquivohistorico.marinha.pt>>. Acesso em: 27 ago. 2016.