



Ester Paixão Corrêa

Pérolas do Caeté: a dança das Marujas de São Benedito de Bragança-Pa

Dissertação de Mestrado

Belém, Pará

2017



Ester Paixão Corrêa

Pérolas do Caeté: a dança das Marujas de São Benedito de Bragança-Pa

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade Federal
do Pará.

Área de Concentração: Antropologia
Social

Orientadora: Profa. Dra. Edna Ferreira
Alencar

Belém, Pará

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

Corrêa, Ester Paixão

Pérolas do Caeté: a dança das Marujas de São Benedito de Bragança-Pa / Ester Paixão Corrêa. - 2017.

Orientadora: Edna Ferreira Alencar

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2017.

1. Danças folclóricas brasileiras - Bragança (PA). 2. Marujada - Bragança (PA). 3. Mulheres - Bragança (PA). 4. Identidade (Psicologia) - Bragança (PA).

CDD 22. ed. 793.3198115



Ester Paixão Corrêa

Pérolas do Caeté: a dança das Marujas de São Benedito de Bragança-Pa

Dissertação de Mestrado

Banca Examinadora

Profa. Dr^a Luciana Gonçalves de Carvalho (UFOPA)
Examinadora Externa

Prof. Dr. Hugo Menezes Neto (ICA/UFPA)
Examinador Externo

Prof. Dr. Fabiano Gontijo (PPGA/UFPA)
Examinador Interno

Prof^a Dr^a Renata de Godoy (PPGA/UFPA)
Examinadora Suplente

Prof^a. Dr^a Edna Ferreira Alencar (PPGA/UFPA)
Orientadora e Presidente da Banca

Belém, Pará

2017

Dedicado à Rita Paixão Corrêa

AGRADECIMENTOS

Nesse processo de (auto) conhecimento que foi a construção e conclusão dessa pesquisa, devo agradecimentos especiais às três mulheres que tornaram isso possível: Dona Rita Paixão, Dr^a Lilian Sales e Dr^a Edna Alencar. À minha mãe, Rita, por todos os esforços e sacrifícios para que conseguisse conhecer outro mundo, sinto que um pouco da tua luta se concretiza aqui também, absolutamente tudo que sou/tenho devo a ti. À Lilian por ter me explicado muito desse novo mundo, por todos os espaços que criaste para diálogos, novas possibilidades, desafios e confiança mútua. Ter teu respeito, carinho e incentivo sempre é um motivo pra seguir adiante. À Edna por ter aceitado esse desafio comigo, por todo companheirismo e amizade. Me percebo com muita sorte por ter, meio que ao acaso, te “escolhido” para ser minha orientadora, sou imensamente grata por ter sido aceita e por tudo que me proporcionaste de conhecimentos múltiplos, pela paciência, amizade e carinho; sinto-me um ser humano melhor. Eu amo vocês!

Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia por me acolher, incentivar e contribuir com meu processo de aprendizado em uma nova aventura; a aventura antropológica. Por me oportunizar ter xs melhores professorxs, que me proporcionaram saberes para além das teorias antropológicas, saberes de vidas, inspirações. Sou especialmente grata à Renata de Godoy pela imensa contribuição para essa pesquisa, pelas boas conversas e pela amizade, ao professor Fabiano Gontijo, por todas as contribuições sempre importantes e afetuosas para esta pesquisa, pelo carinho e amizade, e por me inspirar a continuar viajando vida a fora. À professora Edna Alencar que me apresentou as teorias acadêmicas que aqui desenvolvo – dentre outras -, compartilhando ideias e conhecimentos com imensa maestria, sem as quais essa pesquisa não seria possível. Estendo o agradecimento à Professora Dr^a. Luciana Gonçalves, pela contribuição imensurável para esta pesquisa, e por tão gentilmente aceitar a compor a banca do Projeto de Qualificação e desta dissertação.

À CAPES pelo financiamento através da bolsa de estudo a mim concedida.

À(os) meus companheirxs do PPGA por todo conhecimento compartilhado ao longo desses dois anos. À Hayeni Santos e Lucielma Lobato pelo companheirismo e por compartilharem as angústias e tornarem esse processo também prazeroso. Ao Cayo

Cruz e o Everaldo Júnior pelas conversas inspiradoras, por tanto fluxo de ideias e saberes, pelas rodas de violão, e principalmente por me acolherem sempre que precisei. À Thayane Freitas pelo apoio e pela amizade, que agora está selada com o seu belo trabalho no meu muro. Ao William – Uwira - pelo carinho, pelas boas conversas e pelos saberes e rapés compartilhados.

À(os) minhas(meus) amigxs que estiveram presentes no decorrer desse processo, me dedicando carinho, enfrentando as dificuldades, me auxiliando quando necessitei, felizmente são muitos e infelizmente impossível listar todos. Em especial ao Edimar Costa por não ter se afastado em instante algum, por sempre se certificar de que eu estava bem, pelo carinho incalculável e por aceitar dividir comigo todas as angústias e os prazeres desse ciclo. Ao amigo Federico Raposo pela contribuição com as traduções. Aos amigos Bianor Santos, Lena Alves e Dejeanne Lopes pelo apoio constante. A Bruna de Farias por sempre acreditar e investir em mim. Ao amigo Diego Carneiro pelo carinho ao me receber em Bragança. E ao Jorge Para'wara por dividir comigo as angústias e ansiedades no final desse processo.

Às companheiras do Grupo de Estudos Feministas Zo'é que tem me proporcionado imensas descobertas e (auto)conhecimento. À minha família pelas constantes orações.

Às várias pessoas da cidade de Bragança que me acolheram, e me fizeram sentir parte de suas; Tatiana Santos, uma grande mulher, que me abrigou durante grande parte do tempo que estive em Bragança; solidária, afetuosa, com quem tive a oportunidade de compartilhar experiências de vida, e a quem sou grata pra hospitalidade, pela confiança e pelo imenso carinho que me dedicou. Ao Josinaldo Reis (Nego Bill), marujo e juiz da festa e Presidente da Assembleia Geral da Irmandade, que me proporcionou muitos diálogos importantes além de me disponibilizar documentos importantes para consulta e análise. À Irmandade da Marujada de São Benedito; ao João Batista, o Careca, por me disponibilizar documentos sobre a fundação da irmandade. Assim como outras pesquisadoras, como Mabell Seixas, que compartilhou comigo livros, ideias e carinho. Larissa Alencar, a quem sou imensamente grata por compartilhar ideias e dados de pesquisa tão gentilmente. Dona Silvia Marly, que sempre me indicava pessoas, tirava minhas dúvidas. Célio Garcia, historiador e

marujo, que também estava sempre disposto a contribuir. Aos amigos bragantinos que me proporcionaram muitas experiências marcantes durante o tempo que estive ali, e que sempre me convidam a voltar, em especial a Ana Paula Santos. A Saudade sempre será recíproca.

Às marujas que aceitaram compartilhar comigo suas experiências, seus pontos de vista, sua devoção, além dos cafés e plantas. Especialmente à Capitoa, Dona Bia, pela gentil recepção.

Lancemos Fora
O que nos faz Temer

RESUMO

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa sobre Marujada de Bragança, uma manifestação cultural e religiosa parte importante da Festa de São Benedito, realizada em Bragança-Pará. Através da análise dos rituais que compõem essa festa, um universo de significados como pensando por Geertz (2008), realizo um recorte do ritual da Marujada, um dos mais importantes, para pensar a identidade das mulheres marujas de São Benedito. O objetivo foi analisar as concepções dessas mulheres, identificar as hierarquias e a dimensão política de sua participação, refletindo sobre o lugar que as mulheres ocupam na festa de São Benedito. A análise está baseada na noção de ritual como abordado por Edmund Leach (1996) e Victor Turner (2005), em teorias sobre a questão das identidades, considerando-as como fluídas e construídas historicamente, situando ainda nesse diálogo o lugar que a festa ocupa na sociedade e o lugar que as mulheres ocupam nessas festas, especialmente na Marujada. A pesquisa concluiu que as marujas estiveram historicamente envolvidas com a organização e produção da Marujada, participando politicamente e também no ritual, no qual “não falham” com São Benedito.

Palavras-chave: Identidade, Ritual, Marujada, Bragança.

RESUMEN

Este trabajo es el resultado de una investigación sobre Marujada de Bragança, una manifestación cultural y religiosa que es una parte importante de la Fiesta de San Benedito, localizada en Bragança-Pará. A través de los análisis de los rituales que componen esta extraordinaria fiesta, que es configurada culturalmente como un universo de significados según Geertz (2008), realizo un recorrido del ritual de Marujada, uno de los más importantes de la fiesta, para pensar en la identidad de las mujeres marujas de San Benedito. El objetivo fue analizar las concepciones de estas mujeres, identificar las jerarquías y la dimensión política de su participación en este ritual, reflexionando sobre el lugar que ocupan las mujeres en la fiesta de San Benedito. El análisis está basado en la noción del ritual como se comenta por Edmund Leach (1996) y Víctor Turner (2005), en teorías sobre la cuestión de las identidades, considerándola como fluidas y construidas históricamente, situando todavía en este dialogo el lugar que la fiesta ocupa en la sociedad y el lugar que las mujeres ocupan en estas fiestas, especialmente en la Marujada. La investigación concluye que las mujeres estuvieron históricamente envueltas en la organización y producción de la Marujada, participando políticamente y directamente en el ritual, en el cual no le fallan a San Benedito.

Palabras clave: Identidad, Ritual, Marujada, Bragança.

ABSTRACT

The present work is the result of a research on Marujada de Bragança, a cultural and religious manifestation that is an important part of the Feast of St. Benedict, which takes place in Bragança-Pará. Through the analysis of the rituals that make up this extraordinary party, which culturally shapes itself as a universe of meanings as thought by Geertz (2008), I make a cutout of the Marujada ritual, one of the most important of the feast, to think about the identity of the Marujada women of São Benedito. The objective was to analyze the conceptions of these women, to identify the hierarchies and the political dimension of their participation in this ritual, reflecting on the place that women occupy in the feast of Saint Benedict. The analysis is based on the notion of ritual as approached by Edmund Leach (1996) and Victor Turner (2005), in theories on the question of identities, considering them as fluid and historically constructors of it, still placing in this dialogue the place that the party occupies in society and the place that women occupy in these parties, especially in Marujada. The research concluded that the Marujas were historically involved with the organization and production of Marujada, participating politically and also in the ritual, in which they "do not fail" with St. Benedict.

Key-words: Identity, Ritual, Marujada, Bragança.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Largo de São Benedito.....	29
Figura 2 - Localização Geográfica de Bragança.	30
Figura 3 - Orla do Rio Caeté com o Mirante de São Benedito ao fundo.....	32
Figura 4 - Deslocamento das comitivas dos esmoladores.	46
Figura 5 - Organograma da Estrutura da Festa de São Benedito.....	47
Figura 6 - Igreja de São Benedito.....	49
Figura 7 - Coreto e o Restaurante Benquerença.	50
Figura 8 - O barracão.....	51
Figura 9 - O Teatro Museu da Marujada.	52
Figura 10 - Salão Beneditino.	53
Figura 11 - Comitiva dos Esmoladores de São Benedito no Camutá.....	57
Figura 12 - Altar para São Benedito da Praia.	58
Figura 13 - Reverência na porta da Igreja.	59
Figura 14 - Ensaios no Barracão.....	60
Figura 15 – O pregão do leiloeiro no leilão de São Benedito.....	62
Figura 16 - A procissão de São Benedito.	63
Figura 17 - Emblema da Jornada Paraense de Folclore que retrata uma maruja.....	73
Figura 18 - Retumbão dançado pelos pares Capitoa e Vice; Capitão e Vice.	76
Figura 19 - Capitoa e Capitão dançando o Chorado.....	77
Figura 20 - A dança da Mazurca.	78
Figura 21 – O traje vermelho das marujas.....	79
Figura 22 - Chapéu das Marujas.....	81
Figura 23 - Marujas dançando.....	91
Figura 24 - A Capitoa com seu bastão de flores.....	100
Figura 25 - Aracilda Corrêa (Dona Irá).	106
Figura 26 - Marujas carregando o andor.	108
Figura 27 - Alvorada.	110
Figura 28 - Marujas dançando na porta da igreja durante a Alvorada.	111
Figura 29 - Juiz e juíza da Festa acompanhando a Marujada.	114
Figura 30 - Reverência antes do início da Roda.....	115
Figura 31 - Marujas e marujos dançam no Teatro Museu.....	118
Figura 32 - O Cordão das marujas sem formando para a procissão.	120
Figura 33 - O cordão das marujas durante a procissão.....	121
Figura 34 - Altar na casa de uma maruja.....	123

LISTA DE TABELA

Tabela 1 – Calendário da festa de São Benedito.....55

LISTA DE ABREVIACOES E SIGLAS

IGSBB	Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança.
IMSBB	Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
Abrindo a Ostra: Aproximações	3
Apresentando o Problema	6
Sujeitos e interlocutores da pesquisa	10
Perspectivas teóricas	11
Demarcações metodológicas.....	22
CAPÍTULO 1.....	27
“FESTEJA, TEM SANTO NO ANDOR!”.....	27
1.1. Festas religiosas na Amazônia.....	34
1.2. As Irmandades Religiosas.....	41
1.2.1. A Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança.....	43
1.3. A Festa de São Benedito	45
1.3.1. Os espaços da festa.....	47
1.3.2. A estrutura da festa.....	54
CAPÍTULO 2.....	65
MARUJADA DE SÃO BENEDITO	65
2.1. A Marujada de São Benedito	65
2.2. Mulheres que festejam: a identidade e a festa	83
2.3. Marujada e Identidade em Devidal Brandão da Silva	87
CAPÍTULO 3.....	93
PÉROLAS DO CAETÉ: MARUJAS E CAPITOAS DANÇAM COM OS PÉS	
DESCALÇOS PARA SÃO BENEDITO	93
3.1. Tornar-se Maruja	95
3.1.1. Dona Bia, Capitoa da Marujada.	95
3.1.2. Dona Francisca, 63 anos, maruja.	96
3.2.3. Dona Suely, 61 anos, maruja.....	97

3.2.4. Dona Maria tem 52 anos, maruja.	98
3.2. Capitoa da Marujada	99
3.2.1. De Maruja a Capitoa	103
3.3. As Marujas de São Benedito.....	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO.....	128

INTRODUÇÃO

Acordei na manhã do dia 26 de dezembro de 2015, dia de São Benedito, na casa de Dona Marly – maruja e mãe de um amigo. Logo me deparei com dois trajés de maruja dispostos sobre o sofá da sala: saias longas e rodadas em tecido liso vermelho; blusas brancas em tecido rendado, duas fitas vermelhas, tendo uma rosa na ponta; havia também dois chapéus de maruja, imponentes, com suas fitas vermelhas e uma formação prolongada acima da cabeça que é revestida de penas brancas enfeitadas com pequenas miçangas coloridas. Tem um ar majestoso! – Um turbante majestoso - Pensei. Os trajés pareciam ter sido passados a ferro com muito cuidado, e agora seriam usados para homenagear São Benedito por meio da dança da Marujada. Minha anfitriã e sua filha iniciariam um dia intenso de homenagens ao Santo. Na sala, tinham preparado com carinho um altar com a imagem de São Benedito. Era o dia dele.

Dançar a Marujada era uma dessas homenagens. As marujas se preparavam para um dia de muita dança. Elas começam a circular desde cedo pela cidade, vestem seus saíões vermelhos e os vistosos chapéus para se encontrarem no Teatro Museu da Marujada, onde acontecem as apresentações. Caminhando para ver as apresentações, conseguia avistar marujas por todas as ruas. No espaço das apresentações, muitas marujas dançavam girando suas saias, as fitas dos chapéus se movimentavam no compasso da dança, formando uma onda colorida que saía do bonito chapéu das marujas. Elas dançavam, sorriam, giravam ao som do batuque dos tambores, misturados com o som da rabeça. Eu estava feliz, pois tinha conseguido uma posição privilegiada – na parte superior do Museu – para assistir as apresentações, fiquei em êxtase com o movimento das saias, que giravam ao som da banda de música.

Há festa dentro do Museu, mas também há festa lá fora. Muitas pessoas circulam pelo Largo de São Benedito, muitas vestidas de marujas, acompanhadas de suas filhas, igualmente trajadas de maruja. Famílias de marujas (os). Espectadores. A quantidade de pessoas ia aumentando à medida que se aproximava o horário da procissão. Impressionou-me que rapidamente o largo foi tomado por mulheres, homens, crianças, idosos, etc. Avistava os chapéus das marujas para onde quer que eu olhasse. A procissão seguiu pelas ruas de Bragança, do alto da ladeira de uma das ruas por onde passa a

procissão eu avistava uma multidão onde se destacava o branco dos chapéus de marujas e marujos, que seguiam de volta para a Igreja de São Benedito.

Embora no calendário constasse como sendo o último dia da festa de São Benedito, marujas e marujos ainda se encontrariam à noite para a última apresentação da Marujada, dando continuidade à festa em louvação a São Benedito, com dança e devoção. Uma demonstração de fé que tem nessa data o dia mais simbólico, porém que desdobra em vários outros rituais que fazem com que a festa se prolongue por quase o ano inteiro, e dentre eles está a Marujada.

No calendário da festa em homenagem a São Benedito o mês de dezembro é quando ocorrem os principais ritos, o que faz com que a cidade de Bragança experimente um frenesi, um estado de exaltação, pois muitas bragantinas e bragantinos se preparam durante o ano todo para vivenciar esse momento.

No ano de 2016, após três meses vivendo em Bragança, podia perceber a mudança no fluxo intenso de pessoas circulando pelo centro comercial, pelos bares, praças e ruas da cidade, que se enfeita de vermelho, branco e azul, cores que representam a Marujada e a Irmandade. Estas são as mesmas cores dos trajes usados pelos participantes do principal rito dessa festa, a dança da Marujada. Nas lojas situadas no centro comercial de Bragança as cores vermelha e branca predominam nos artigos a venda, especialmente nos acessórios femininos. Há trajes especiais para marujas e marujos de todas as idades expostas nas vitrines, mesmo sendo o período onde as cidades se preparam para o Natal, pouco se nota da presença da aura natalina em Bragança; a cidade já respira Marujada! Assim muitas (os) bragantinas e bragantinos se referem à festa: “A Marujada”.

No mês de dezembro São Benedito vai ocupar o andor que percorrerá a cidade em comitivas, tornando-se presente no cotidiano da cidade. Percorrendo as ruas da cidade ouve-se o som do retumbão ecoando de algum aparelho sonoro, ou ainda um batuque de tambor que indica que São Benedito está por perto, que está passando uma das Comitivas de São Benedito; que um dos ‘três Santos’ está voltando depois de um longo período esmolando pelos interiores da região do Caeté. Estes são os cenários/espacos onde eu costumava encontrar as pessoas que fazem parte desse meu encontro com São Benedito, mediado pela Marujada.

Durante o período que realizei esta pesquisa, encontrei com a imagem de São Benedito diversas vezes, o que marcou profundamente minha trajetória pessoal e profissional. A intimidade construída a partir de uma aproximação com o Santo foi aprendida com as bragantinas e os bragantinos que mantêm uma relação muito próxima, cotidiana com ele, como se fosse, e talvez o seja, uma entidade viva.

Bragança é uma cidade com forte influência do catolicismo, onde é possível facilmente notar a presença de um conservadorismo, seja no cultivo de certos hábitos, como, por exemplo, as casas de comércio fechar para o almoço e, ao mesmo tempo, existe uma vida noturna agitada, com a presença de muitos jovens representados principalmente pela forte presença de universitários que estreitam os laços de convivência em uma cidade com traços coloniais, com muitas repúblicas de estudantes e espaços com eventos culturais frequentados por esse público.

Abrindo a Ostra: Aproximações

Minhas vivências na cidade de Bragança remontam aos períodos das férias escolares e dos feriados, quando pude participar de diversas outras festas, e isso me faz perceber retrospectivamente que Bragança é uma cidade que abriga diversas festas, como o carnaval à fantasia, o Círio de Bragança e a própria Festa de São Benedito. Fantasiados percorríamos as tranquilas ruas da cidade tomadas de brincantes que estavam seguindo uma banda de música que tocava marchinhas de carnaval, as mesmas ruas por onde São Benedito passa durante a sua procissão.

Meu primeiro contato com Bragança não foi por influência da Marujada. No ano de 2002 fui pela primeira vez a Bragança com a família de uma amiga para passar uns dias de férias. Recordo com nostalgia a satisfação de poder viajar pela primeira vez para outra cidade, até então, não tinha me afastado de casa na cidade de Castanhal (onde moro) e São Miguel do Guamá (município onde nasci) que me conectava com meus familiares.

Se até então Bragança era apenas uma ideia remota nas minhas lembranças das histórias que meu pai me contava da época em que se andava na “Maria Fumaça”, nome do trem que ligava Belém a Bragança através da ferrovia Belém-Bragança, se tornaria a

partir de então um lugar de inúmeras visitas. Em 2011, participei da Festa de São Benedito pela primeira vez, já como tema de pesquisa, fruto de um diálogo que se iniciou um ano antes, na sala de aula, com um projeto que pretendia estudar as mulheres marujas de Bragança, sobre as quais eu nada sabia.

Foi um trajeto difícil, porém recompensador, pelos encontros que me foi permitido ter nas ruas e praças dessa trajetória. As dúvidas não foram maiores que a firmeza para continuar. Precisei enfrentar dificuldades no decorrer de minha trajetória, pois era a filha mais nova de uma família de onze irmãos e me desdobrava entre ajudar meus pais a trabalhar no roçado e caminhar 2 km de estrada até a antiga e pequena escolinha na zona rural, onde estudava numa turma multisseriada.

Minha mãe, exemplo de força feminina, entre suas palavras me incentivava a estudar, e nas traduções que posso fazer de suas palavras no contexto atual, compreendo que ela queria me dizer que somente a educação poderia me tornar uma mulher independente, autônoma. Mas a noção de educação para nossa realidade era concluir o Ensino Médio, com sorte faria Magistério. O ensino superior não era palpável à nossa realidade, e estávamos em plena transição para o século XXI. Situo como o instante da minha vida que percebi que eu precisava transgredir regras. Então iniciei.

Ingressei na universidade duas vezes, como graduanda em Sistemas de Informação em 2004, onde iniciei minha militância no movimento estudantil e feminista, e como graduanda em Educação Física em 2010, ambas pela Universidade Federal do Pará.

A ideia de desenvolver uma pesquisa sobre a Marujada nasceu durante a disciplina Folclore Aplicado à Educação Física, quando das conversas tidas com a professora e também antropóloga, Dr^a Lilian de Sales, amadureceu no decorrer do curso e culminou na monografia de conclusão do curso em 2014. O objetivo da pesquisa foi analisar a importância da mulher na Marujada de Bragança (Corrêa 2014). Durante essa pesquisa muitas inquietações surgiram e não foram sanadas com essa (in) experiência etnográfica. A partir das lacunas que ficaram, e compreendendo que a Festa de São Benedito, e a própria Marujada, tem múltiplos aspectos que merecem ser abordados, me interessou compreender o processo de construção da identidade das mulheres que participam da dança da Marujada.

Somando-se a isso, minhas reflexões políticas sobre o papel da mulher na sociedade, que são frutos de inquietações compartilhadas e dialogadas com outras mulheres com as quais tive a oportunidade de discutir sobre as relações de gênero e condição da mulher na história e na atualidade, e diante da consciência de que as mulheres estiveram e/ou ocuparam lugares marginalizados no decorrer da história, pensar outra sociedade onde é possível dar visibilidade à presença feminina no processo de construção sociocultural.

Durante esses anos em que mantive contato com as/os sujeitos da pesquisa, foi possível conhecer várias das manifestações culturais existentes em Bragança, assim como criar vínculos afetivos com algumas bragantinas e bragantinos. Também pude reafirmar os laços já existentes construídos há tempos atrás quando a cidade me proporcionou momentos memoráveis em viagens de férias escolares e outras festas comemorativas. Pensando na festa como uma possibilidade de grandes encontros, busco a partir da festa de São Benedito uma compreensão do universo das mulheres que participam da Marujada, sendo esta o principal ritual dessa festa que tem seu ponto de culminância em dezembro. Uma etnografia as situando historicamente como agentes políticas, a partir das autopercepções das marujas de Bragança, o que pouco aparece na literatura. Fazer um recorte que privilegie suas histórias e seus pontos de vista, enquanto produtoras e organizadoras dessa manifestação.

Particpei da Festa pela primeira vez no ano de 2011 quando iniciei a pesquisa para a elaboração do Trabalho de Conclusão do Curso. Acompanhei especialmente a procissão, e recorro de ter ficado impressionada com a multidão que acompanhava a procissão e com a beleza dos trajes das marujas, que eram a maioria. Nessa multidão muitas famílias participavam, as mães marujas levavam suas filhas nos braços, também ‘vestidinhas’ de maruja. As marujas seguiam descalças pelas ruas. Isso me fez questionar: O que levaria essas mulheres a caminharem descalças pelo asfalto quente vestindo trajes pesados, aparentemente desconfortáveis? Essa foi minha primeira aproximação com o tema e com os sujeitos da pesquisa.

Desde então, retornei a Bragança em 2012 e 2013, sendo neste último ano que pude participar de forma mais intensa quando acompanhei vários rituais que ocorrem

durante a festa, como a chegada da Comitiva¹ do Santo da Praia à cidade, quando iniciei as entrevistas e, por fim, durante a festa para finalizar as entrevistas, onde pude entrevistar várias marujas, além de coletar informações ao vivenciar e observar os diversos ritos que compõem a festa, como a procissão, os ensaios no barracão, as apresentações das danças, o leilão, etc.

Para a pesquisa cujos resultados são apresentados neste texto, as atividades de coleta de dados tiveram início em 2015, quando participei em dezembro da Festa de São Benedito. No ano de 2016 fui a Bragança no início do mês de setembro, me estabelecendo lá por alguns meses. Durante esse período iniciei a pesquisa documental assim como participei de reuniões, e outras atividades que compõem os ciclos da festa².

Apresentando o Problema

A revisão bibliográfica de trabalhos que abordam a Festa de São Benedito como tema de estudo teve como objetivo conhecer qual a leitura que as etnografias realizavam sobre o tema, e que me possibilitassem uma abordagem histórica sobre a Marujada e como este rito se inseriu na estrutura da Festa de São Benedito. Tais informações poderiam me ajudar a compreender a atual estrutura da Marujada, em especial, o destaque alcançado pelas mulheres, lideradas por uma Capitoa. Nesse sentido, o mergulho nas águas profundas da Marujada foi conduzido à luz dos caminhos construídos por outros pesquisadores.

Na literatura pertinente à Festa de São Benedito destaco a pesquisa desenvolvida por Gisele Carvalho (2010) que analisou os envolvidos na produção da Marujada e tomou como base as percepções dos sujeitos que participam nesta manifestação. Que inclui os co-responsáveis pelo planejamento, a organização e promoção da Festa de São Benedito, que são o poder público, a igreja católica, empresários e a comunidade.

¹ No capítulo 1 detalharei sobre o ‘ciclo das esmolações’ que antecede a festa, que é composto por 3 comitivas de esmoladores: do Santo da Praia, do Santo das Colônias e do Santo dos Campos.

² A Festa pode ser dividida em dois ciclos; o primeiro é o período que compreende os meses de abril e dezembro, saída e chegada das três comitivas de esmoladores e o período de 18 a 26 de dezembro, quando acontecem os rituais como a alvorada, o leilão, a procissão e a Marujada, é o ponto de culminância da festa ou a festa propriamente dita.

Em sua análise Carvalho dialoga com outras dimensões da festa na atualidade, como por exemplo, a turística, e também traça um perfil dos participantes da Marujada, descrita como sendo formada por homens e mulheres, em sua maioria jovens, com idade situada na faixa dos 18 e 28 anos. Segundo o perfil desses participantes elaborado pela pesquisadora, a maioria dos participantes é formada por estudantes, trabalhadoras domésticas, professores, lavradores e donas de casa; tem um perfil socioeconômico de baixo rendimento, e a maioria era nascida em Bragança (2010: 118-119). Porém a pesquisadora destaca a participação de pessoas residentes em outras cidades situadas próximas ao município de Bragança. Um destaque da sua pesquisa é o expressivo número de mulheres que participam da Marujada, através da participação na Irmandade, e também na dança, sendo que as mais velhas são as mais ativas no processo de tomada de decisão relacionado à organização da festa,

destacou-se que as mulheres mais velhas, acima de 60 anos, estão mais envolvidas nas danças do ritual do que os homens da mesma faixa etária, até porque elas são em maior número. É comum encontrar no salão, quer nos ensaios quanto nos dias da festividade, um grande número de senhoras aptas para bailar, mas que dependem dos parceiros mais jovens, uma vez que os marujos mais velhos são minorias. Esse perfil permite a reflexão sobre o fato de que as mulheres estão mais disponíveis para participar das atividades propostas durante a festividade, como também são reconhecidas no seu papel de transmitir a tradição às novas gerações (Carvalho 2010: 212).

A grande presença de mulheres, de diferentes faixas etárias, na organização e no ritual da Marujada mencionado por Carvalho foi um aspecto que despertou meu interesse e me levou a elaborar questões que conduziram aos objetivos desta pesquisa, que é analisar as autopercepções que essas mulheres têm sobre a sua participação na Marujada. Tal objetivo se justifica pelo fato de não haver estudos atualizados que abordem de forma específica sobre a presença das mulheres na Marujada, e sobre o protagonismo delas nesse ritual.

Em seu estudo Carvalho (2010:125) percebeu que as Marujas tinham “uma disposição maior do que os homens para participarem das convocações da Irmandade. Isto revela que mesmo depois de jornadas de trabalho acumulativas, as mulheres têm uma participação efetiva na rotina da Irmandade”. Um convite para compreender os aspectos da participação da mulher na festa, tanto politicamente quando na *performance* ritual na construção da identidade de Maruja.

Outro importante trabalho que aborda a questão da identidade no ritual é o de Dedival Brandão da Silva (1997), em “Os Tambores da Esperança”, no qual menciona a Marujada quando estava em pleno processo de transição, e rearticulação na década de 1980, resultando numa rica etnografia sobre aspectos relacionados à religião, ao simbolismo e o ritual na Festa de São Benedito. Situo esse trabalho como uma etnografia completa sobre a festa realizada em um momento histórico delicado pelo qual a Marujada passou.

Silva (1997) dedicou um capítulo da sua etnografia para discutir o processo de construção da identidade através da festa, elaborando um rápido, porém precioso, recorte sobre a identidade das marujas, apresentadas como pertencentes a diversas categorias sociais como as tacacazeiras, lavadeiras, benzedeiras e mingauzeiras, e que ele descreve como “pessoas simples e desprestigiadas no mundo cotidiano”, que negociam com a realidade de forma que “com a festa e dança, transmudam-se em autoridades e destaque dentro do contexto cultural da festa a ponto de reordenar todo ritual e mobilizar toda a cidade” (1997:251). Sua pesquisa contribuiu para desenvolver minha análise sobre o tema da identidade das marujas.

Pensar a questão da identidade no contexto da Marujada por uma perspectiva construtivista, como uma construção histórica negociada, não é uma tarefa tão simples uma vez que há forte presença de uma abordagem essencialista quando se menciona a existência de uma ‘identidade bragantina’, e que alguns autores chamam de “bragantividade”³. Defende-se uma identidade essencialista que estaria expressa na forte identificação de pertença ao lugar, seus sabores, seus costumes e tradições, e que tem maior expressão na Festa de São Benedito, e na Marujada.

Fernandes (2011) traz alguns aspectos da identidade bragantina e considera que existe uma “identidade raiz” que está relacionada à devoção a São Benedito, tornando-o um dos símbolos dessa identidade bragantina essencialista, e que marca o sentimento de pertencimento ao lugar. O autor realiza uma análise das tensões que envolvem as imposições entre a Igreja, a Irmandade e os devotos no que chama de “demarcação de territorialidade”, e as relações de poder no interior do grupo da Marujada e dos

³ Segundo Fernandes (2011) esse é um termo criado pelo Poeta Jorge Viana para definir um sentimento de pertença e apego às tradições e costumes bragantinos.

esmoladores. A partir dos discursos dos participantes identifica as tensões e as negociações entre os principais atores que realizam a Festa de São Benedito.

Alencar (2014) busca os rastros afro-descendentes que foram silenciados durante o processo de construção da Marujada, a partir da interpretação de dados orais, como histórias de vida, ou seja identificar os elementos da cultura dos negros que foram apagados durante o processo de (re)construção. Traz a descrição desses rastros na indumentária, na dança, na música, nos “pés descalços”. Um registro importante nessa pesquisa, é que a autora dedicou um espaço para narrar a história da Capitoa, Dona Aracilda, um registro importante, pois esta faleceu no mesmo ano da realização da pesquisa.

Outros estudos contribuíram para conhecer aspectos dessa festa, como a pesquisa pioneira de Bordallo da Silva (1981) que trata sobre o ‘folclore bragantino’, na qual apresenta importantes dados históricos de alguns eventos culturais que ocorreram/ocorrem em Bragança, e Rosário (2000) que apresenta aspectos históricos, sociais e culturais da região bragantina.

Ressalto que esses estudos não enfatizam ou se aprofundam na questão específica da presença das mulheres na Marujada por uma perspectiva simbólica e de participação política, e tão pouco elaboram um histórico da participação dessas mulheres no processo de construção da Marujada.

Nesse sentido, na pesquisa que realizei busco preencher tais lacunas. Algumas questões nortearam a pesquisa no sentido de pensar as identidades como processos construídos social e historicamente e, no caso desse estudo, uma pergunta central foi: como a Marujada influencia na construção da identidade das mulheres marujas bragantinas, em especial das Marujas de São Benedito? Para respondê-la, procurei articular o extraordinário e o cotidiano, o espaço da festa e o espaço das relações cotidianas. A partir dessa pergunta inicial, foram surgindo outras: Quem são essas mulheres marujas? Quais papéis desempenham no cotidiano? Quais papéis desempenham no ritual da Marujada? Como elas veem sua participação no ritual? Quais as relações estabelecem entre os gêneros no contexto do ritual da Marujada? Quais transformações a participação dessas mulheres sofreu no decorrer das últimas décadas? Como elas percebem o protagonismo das mulheres dentro do ritual?

Sujeitos e interlocutores da pesquisa

Na tentativa de compreender o processo de construção da identidade das mulheres que atuam na dança da Marujada, conhecidas como marujas de São Benedito, procurei conhecer e analisar as concepções a partir de suas vozes. Uma primeira aproximação foi identificar quem são as mulheres que participam desse ritual, e conhecer os vínculos que possuem com a Irmandade da Marujada de São Benedito, levando em consideração aspectos de caráter social e político. Ou seja, identificar as hierarquias e a dimensão política dessa participação; conhecer como elas percebem o seu papel dentro do ritual; identificar as mudanças que ocorreram nos últimos anos.

Seguindo a perspectiva de Silva (1997), que buscou conhecer as representações expressas pelas pessoas que participavam nos rituais da Marujada e da esmolação, nesta pesquisa direcionei minha atenção para as concepções das mulheres que estão associadas à Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança, que são chamadas de Marujas, divididas em três categorias: marujas permanentes ou “do quadro”, marujas noviças e marujas de promessa. Buscando também as articulações que se formam entre a Marujada e os outros rituais da festa.

As marujas estão presentes em diversos rituais da Festa, apesar de serem mais visibilizadas durante as apresentações das danças, e sua participação ocorre antes mesmo do início da festa, em dezembro, quando participam no contexto da Irmandade do processo de organização, tomando decisões que se desdobram durante o ciclo da festa, que é anual. Elas participam de um ritual que antecede a abertura que é a recepção das imagens de São Bendito que participaram das Comitivas de Esmoladores, e também dos ensaios que antecedem as apresentações. Ao longo da Festa elas participam de diversos rituais como a Alvorada, as procissões, e a Marujada. Diante disso, busco pensar por uma perspectiva construtivista a identidade dessas marujas, levando em consideração os lugares construídos culturalmente para homens e para mulheres, destaco o protagonismo das mulheres nesse ritual, que é uma manifestação religiosa e cultural.

Perspectivas teóricas

Para compreender o lugar e o papel das mulheres na Marujada, e o processo de construção de uma identidade, elaboro breves considerações sobre o conceito de cultura, da forma como definido por Geertz (2008), que enfatiza a dimensão simbólica, e considera a cultura como uma teia de símbolos e significados na qual se entrecruzam os diversos atores sociais. Tais símbolos são acionados nos processos de elaborações das identidades, e nas ações práticas coletivas e individuais, que reforçam os sentidos e símbolos a elas relacionados.

Geertz (2008) pensa a cultura como um mecanismo de controle, que ordena os comportamentos, os valores dos membros de uma dada sociedade, por onde trafegam os símbolos significantes, como as palavras, os gestos, sons, objetos, enfim, algo que possa dar significado a uma experiência. O significado dos símbolos é social e público, repassado através de processos diversos aos indivíduos que fazem parte de um grupo social, e que já existiam antes e existirão depois dele. Tais símbolos podem ser modificados, acrescidos de outros significados (ou decrescido) por um indivíduo. Para Geertz cultura,

denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais o homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (Geertz 2008: 66).

Busco pensar a cultura como construída socialmente, pela perspectiva construtivista de Wagner (2010), na qual a cultura é dinâmica, se renova e se reinventa, não é algo estático. A dimensão simbólica que um grupo compartilha como “as suas tradições”, são tão dependentes de contínua reinvenção quanto as idiossincrasias, detalhes e cacoetes que elas percebem em si mesmas ou no mundo que as cerca” (2010:94). Essa reinvenção é o que permite que haja continuidade das manifestações culturais mesmo com as mudanças que comportam, e que estas se apresentem na atualidade como parte do patrimônio cultural das diversas sociedades.

A existência de uma estrutura elaborada no plano do simbólico, ou seja, da cultura, pressupõe que o espaço público não é um domínio natural das mulheres, e estas tendem a desempenhar determinados papéis que são naturalizados à medida que remete a um condicionante biológico, nos quais o signo referente é o sexo biológico. Dentro

dessa estrutura, atribui-se às mulheres os espaços do mundo privado, da casa, e aos homens, os espaços públicos, da rua, como analisa Roberto DaMatta (1997).

Dessa teia de relações que constitui a cultura, a relação entre homem e mulher é uma das mais desafiadoras. Pensar o lugar das mulheres na estrutura social e as relações entre homens e mulheres, a partir de um conceito norteador, como o de poder, é um tema que as Ciências Sociais têm tomado para si. Inicialmente buscou-se analisar tais relações à partir da categoria mulher, que resultou em críticas duras por remeter a existência de uma condição social, mas fundada na biologia, remetendo a uma mulher universal, a uma subordinação universal. E para romper com este viés, propôs-se usar mulheres, para remeter à diversidade de papéis e tipos de relações entre mulheres e homens, relacionadas às diversidades culturais, sociais, e históricas. Nesse contexto, surge a categoria gênero que passou a ser usada para analisar essas relações que são construídas culturalmente, considerando a perspectiva de pensar as diferenças as suas particularidades, e não mais a universalidade.

A categoria gênero elaborada pelas Ciências Sociais, possibilitou a análise dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres na vida social. Joan Scott (1989: 03) uma das grandes teóricas da questão, propõe uma “reavaliação crítica das premissas e critério do trabalho científico existente” para pensar o lugar da mulher na sociedade, defendendo a necessidade de se dar visibilidade ao papel delas na construção das sociedades e como influenciam na nossa construção cultural, fato que foi por muito tempo invisibilizado tanto na ciência quanto na memória coletiva. Resgatar essas influências femininas na construção cultural é uma forma de destacar a presença viva e pulsante das mulheres como agentes estratégicos que lutaram para manter vivos seus universos culturais nas mais diversas sociedades, repassando valores e suas tradições ao longo de gerações.

No campo da antropologia os estudos buscaram analisar o status secundário que a mulher tem ocupado nas diversas sociedades, e como dentro disso, as mulheres são vistas por uma lógica diferente, que varia de uma cultura para outra. Ortner (1979) defende a abertura para as mulheres na classificação do potencial humano diante da ordem social e cultural (1979:95). Busca mostrar a existência de um poder feminino que mesmo negado ou não valorizado está presente na construção das sociedades, e que esse

poder pode ser analisado e mostrado através de pesquisas que tragam detalhes das atividades que elas realizam, assim como busquem as contribuições e influências que elas exercem em determinado contexto social.

Ortner (1979:105) aponta que ainda que a mulher seja vista em posição inferior relacionado ao homem nas diversas sociedades, “mas tendo consciência, ela pensa e fala; ela gera, comunica e manipula símbolos, categorias e valores”. Sua participação é necessária e importante na cultura, fato que não pode ser negado.

Na análise que realizo neste trabalho, busco dialogar com autoras como Joan Scott, que pensa a diferença sexual, e considera gênero como o conhecimento dessa diferença, um conhecimento que é relativo, se faz presente não apenas nas idéias, mas nas próprias relações sociais, refletindo nas instituições, nas práticas cotidianas, nos rituais (Kofes 1992). Segundo Scott (1995:7) essas diferenças sexuais são construídas culturalmente sob a dicotomia masculino-feminino, atribuindo papéis e lugares específicos a estes conforme o sexo biológico, e nesse caso, ao feminino cabem os lugares subalternos, o privado, a casa, e ao masculino, dominantes, o público, a rua, o protagonismo.

Em “A dominação masculina” Bourdieu (2002), analisa as estruturas sociais que tendem a naturalizar as relações de dominação existentes na sociedade, que por sua vez, reflete duas dimensões, das ações práticas, objetivas, conscientes, e das estruturas objetivas, inconscientes. A ordem social reproduz o esquema de organização androcêntrica e legitima a dominação masculina, uma relação de poder na qual o homem é supervalorizado, e que se infiltra na nossa forma de pensar o mundo e como organizamos nossa linguagem, propiciando a perpetuação dessa dominação.

A estrutura objetiva da divisão sexual das “tarefas” ou dos encargos, que se estende a todos os domínios da prática e, principalmente, às trocas (com diferença entre trocas masculinas, públicas, descontínuas, extraordinárias e as trocas femininas, privadas, ou até secretas, contínuas e rotineiras) e às atividades religiosas ou rituais, em que se observam oposições do mesmo princípio (Bourdieu 2002: 30).

Nessa lógica há espaços específicos para homens e para mulheres, sendo que os espaços destinados às mulheres estão sempre em oposição aos espaços masculinos e, geralmente se associam os aspectos negativos ao feminino, as mulheres ocupam o papel de subordinadas. Seu lugar é o privado, das relações domésticas, e na divisão do

trabalho ocupa papéis marginais. O corpo feminino é vigiado, transformado em uma construção social a partir dos valores androcêntricos, “inscrita nas coisas, a ordem masculina se inscreve também nos corpos através de injunções tácitas, implícitas nas rotinas da divisão do trabalho ou dos rituais coletivos ou privados” (Bourdieu 2002: 17).

Para Ortner (1979) a desvalorização feminina, está relacionada com a construção da ideia que a mulher está mais próxima da natureza e o homem da cultura. A mulher é colocada então como incapaz de transformar e transcender, “cada cultura incorpora esta noção de uma forma ou de outra, ao menos através do desempenho do ritual como uma confirmação da habilidade humana para manipular aqueles dons” (1979:144).

A análise de ritual está pautada nos pressupostos teóricos de Victor Turner (2005), que assim como Geertz se baseia na ação simbólica, se interessando pelos símbolos rituais, pelos quais buscava analisar a vida simbólica do grupo estudado. O autor considera que todo ritual tem seus símbolos e que esse símbolo é a última unidade de uma estrutura ritual que está relacionada com a vida dos sujeitos de uma sociedade associado principalmente ao campo das emoções, esse símbolos são mutáveis além de serem os meios para os fins de um ritual.

Tomo aqui a discussão de Peirano (2003) sobre ritos. Sua análise procura destacar o quanto os rituais estão presentes nas representações sociais rotineiras, não apenas em eventos extraordinários, e que podem ser religiosos ou não, formais ou não, simples ou elaborados. Peirano (2006) diz ainda que os rituais são eventos especiais, extraordinários, de natureza coletiva, porém com forma e estrutura, e por isso são ricos materiais para a análise antropológica dos modos de vida dos que neles estão inseridos ou no meio em que estes estão inseridos, pois “os rituais não se separam de outros comportamentos” (Peirano 2006: 10), eles revelam conflitos e visões de mundo dos grupos. Os valores encontrados no ritual estão presentes também no cotidiano de uma sociedade, são eficazes na transmissão de conhecimentos assim como para resolução de conflitos e reprodução das relações sociais.

Durkheim (1983), com a noção de representações coletivas, situa os ritos como tradutores das necessidades e dos aspectos tanto da vida individual quanto coletiva, os rituais são representações de uma sociedade, relacionando os rituais com as festas religiosas. Segundo o autor no sistema de crença existem representações fundamentais e

as atitudes rituais são a parte prática dessas representações, sendo assim crença (representações) e culto (rituais) são indissociáveis.

Lévi-Strauss (1989), embora se debruce muito mais em analisar mitos sobrepondo-o ao ritual e também sustente a dicotomia entre mito, que seria a representação, e ritual que é a forma como as coisas são ditas, é a parte prática do mito, separando o viver e o pensar. O mito seria bom para pensar. O ritual para viver. Tomando em consideração aqui as contribuições de Leach, que aproximou mito e rito, podemos considerar que ritual é ‘bom para pensar’.

Na análise que realiza sobre ritual entre os *Kachin* do norte da Birmânia, Leach (1996) desenvolve a sua teoria sobre ritual que difere da abordagem de outros estudiosos que usavam o ritual para descrever ações sociais no âmbito do sagrado, e que tendiam a dividir as ações sociais em sagradas (ritos religiosos) e profanas (atos técnicos). Para Leach o ritual “serve para expressar o status de indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que ele se encontra temporariamente” (Leach 1996: 74). Ele elabora a noção de “ação técnica” para além das necessidades básicas de um indivíduo ou grupo, ao incluir os adornos estéticos como importantes fontes de dados básicos.

Segundo Leach, para se compreender a ética de uma sociedade é preciso atentar para a estética, pois os indivíduos de uma sociedade não consideram esses adornos como irrelevantes, também são estes adornos parte de sua comunicação simbólica. Leach (1996: 76) chama a atenção para o modo como as pessoas manipulam para ter prestígio e poder, e a partir disso ele considera que o “ritual é uma declaração simbólica que “diz” alguma coisa sobre os envolvidos na ação”, e considera o mito e ritual como partes de uma mesma coisa, “mito implica ritual, ritual implica mito”. Ambos dizem a mesma coisa, só que o ritual diz com ações e o rito com palavras. A ação ritual é por ele entendida como uma forma de afirmação simbólica, “são ações simbólicas, representações” (1996:75) sobre a ordem social de determinada sociedade, e caberia aos antropólogos tentar interpretar esses simbolismos.

Turner (2005: 49) realiza uma análise da estrutura e propriedade dos símbolos rituais entre os Ndembu da Zâmbia, e entende o ritual como “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a

crença em seres ou poderes místicos”. Para Turner todo ritual possui seus símbolos, e esses podem ser “objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades espaciais em uma situação ritual” (Turner 2005: 49), e um símbolo “é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual” (Turner 2005: 49). Os símbolos estão envolvidos com o processo social, suas propriedades e estrutura possui caráter dinâmico e mutável no seu contexto de ação.

Segundo Turner (2005) os símbolos que são acionados no ritual podem ser classificados como símbolos sêniores ou ainda símbolo dominante, que são os mais importantes, pois representam muitas coisas, muitas ações, gestos. Há muitos significados impingidos nesses símbolos. Expressam significados de ordem moral e social, e podem estar presentes tanto no momento ritual quanto em outros contextos.

No estudo sobre os rituais de rebelião entre os Zulus do sudeste da África, Gluckman (2011) ao analisar o papel dominante da mulher em rituais de inversão quando estas se vestem como homens, Gluckman compara seu comportamento no momento ritual com o comportamento destas no cotidiano. No ritual eram as mulheres quem executavam as cerimônias, e o ritual acontecia com a permissão dos homens para que elas usassem suas roupas e se comportassem de maneira obscena. Assim, o ritual tendia a destacar o papel positivo dos homens, e permitir o contrário do comportamento costumeiro das mulheres. Há uma dramatização que mostra as tensões ligadas às relações sociais e políticas; e os conflitos entre indivíduos e os aspectos da vida social são demonstrados no ritual e este pode ser eficaz na resolução dos conflitos.

Considero as festas como ritos, eventos sociais, de caráter religioso ou não, que ocorrem nos diversos contextos culturais e sociais. São eventos que expressam religiosidade, cerimônias festivas assim como demarcam outros aspectos da vida de uma sociedade, expressando suas manifestações culturais.

No Brasil as festas religiosas ligadas à devoção a um santo são heranças da colonização cristã europeia, e são destaques em várias regiões, estando associadas às identidades dos lugares. No decorrer dos anos elas sofreram transformações, cresceram em tamanho, assumiram novas dimensões, se transformaram em uma teia de conexões sociais muito mais complexa, ganharam novos espaços, incorporam novos elementos

culturais preservando seus aspectos tradicionais. São cheias de ritos, envolvem *performances*, dramatizações, entre outros fenômenos. Por ser diversa, como um universo de significados e uma teia de conexões é que as festas são ‘boas pra pensar’, seguindo os rastros de Lévi-Strauss, por suas diversas dimensões, principalmente pela sua função simbólica, demonstrada especialmente por meio de rituais.

Nesse sentido, a Festa de São Benedito pode ser compreendida como um importante fenômeno por meio do qual é possível compreender a vida social dos devotos do “Santo Preto”, como é conhecido por ser negro, e possui várias dimensões que são indissociáveis e tensionadas, como a religiosa, a econômica, a política, a turística, etc, envolvendo Igreja, Poder Público e outras instituições pública e privadas - como a Irmandade -, além disso envolvem toda a comunidade de Bragança, tanto da zona urbana quanto rural (colônias e campos) ou ainda região praiana. Pode ser vista como um fato social total, segundo a concepção de Marcel Mauss, sendo neste fenômeno que

exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo-; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor do fornecimento e da distribuição-; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (Mauss 2003:187).

As festas religiosas são parte das manifestações populares que foram resgatadas, principalmente no interior do Brasil, espaços simbólicos de recriação do mundo, como a Festa de São Benedito em Bragança e seus rituais, sendo especialmente expresso pela Marujada. São heranças do período colonial e se apresentam como espaço comunhão entre devotos de determinado Santo. Para Amorim (2002:121), a festa é uma manifestação popular, é uma “experiência cultural”, porém pouco valorizada por diversos segmentos no Brasil, que conquista espaço na antropologia a partir da década de 1950, surgindo com vigor o interesse por alargar as pesquisas sobre o tema das festas, passando a serem incluídos esses saberes populares dentro das discussões acadêmicas.

As festas e a religião tem uma relação profunda que Durkheim (1983) discute ao tratar da vida religiosa. Segundo o autor a religião auxilia-nos a viver, através de atos que são repetidos regularmente, a que chama de culto. A religião reflete todos os

aspectos da sociedade, e os atos da vida coletiva são classificados como sagrados e profanos. O lado profano está relacionado ao mundo real, que é suposto por um mundo ideal, que é o religioso. Este último é composto por crenças que necessitam ser compartilhadas para serem ativadas. Segundo o autor “não pode haver sociedade que não sinta necessidade de conservar e de reforçar, em intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as ideias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade” (Durkheim 1983: 230). Essa reafirmação de sentimentos comuns é reforçada pelos rituais, pelas festas.

Se a vida coletiva, quando atinge um certo grau de intensidade, desperta o pensamento religioso, é porque ela determina um estado de efervescência que modifica as condições da atividade psíquica. As energias vitais estão super excitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes: existem mesmo algumas que não se produzem senão neste momento (Durkheim 1983: 226).

Resultando de uma necessidade de reviver momentos de efervescência que uma vez experimentadas por determinada coletividade faz com que os indivíduos sintam “necessidade de revivê-las de tempos em tempos pelo pensamento, isto é, de conservar sua recordação por meio de festas que regularmente renovam os frutos” para Durkheim (1983: 230). As festas e os ritos são partes importantes de um sistema de práticas religiosas. A fé, o culto é o que há de eterno na religião.

Considero aqui críticas a essa divisão dicotômica de Durkheim entre sagrado e profano. No contexto das festas religiosas essas duas dimensões se misturam, se confundem, como na Marujada que mistura devoção e dança, onde se torna difícil a divisão entre sagrado e profano, pois não há dança da Marujada sem a devoção a São Benedito, fazer essa divisão seria pensar que as práticas cotidianas não se refletem no ritual. O momento ritual é um reflexo da vida cotidiana dos sujeitos que o praticam. Ou seja, são espaços híbridos que estão interconectados, um hibridismo que resulta principalmente das modificações nas dimensões da festa no decorrer da história.

Muitas festas religiosas estão no conjunto de patrimônio cultural do Brasil, compondo a identidade cultural dos brasileiros. São parte das manifestações populares que foram resgatadas, principalmente no interior do Brasil, espaços simbólicos de recriação do mundo. No caso da Festa de São Benedito, a Marujada é considerada um patrimônio cultural e vale ressaltar alguns aspectos da ‘patrimonialização’, como a questão da salvaguarda, pois conforme Sant’ana (2013) esse aspecto focaliza nos

indivíduos e grupos que são os produtores e transmissores desse patrimônio, enfatizando a dimensão simbólica e cultural.

A cultura como patrimônio designa manifestações que não são expressas em sua materialidade, mas sim nas relações simbólicas e não exatamente em objetos materiais e nas suas técnicas (Gonçalves 2005: 21). A valorização desse tipo de patrimônio, segundo Veloso (2006), tende a fortalecer os espaços públicos nos quais determinadas comunidades e suas manifestações culturais e de identidade podem ser legitimadas. Relaciona-se com o conceito de referência cultural, possuidora de um universo de significações compartilhadas coletivamente entre os sujeitos, visto que o próprio conceito de patrimônio imaterial pode estar vinculado às práticas cotidianas de determinado grupo social, sendo estes os sujeitos do processo, pois são os detentores e guardiões dos fazeres culturais do grupo. As festas religiosas do Brasil são exemplos de universos de significados partilhado por uma coletividade.

É difícil conceituar rigidamente uma vez que as festas são diferentes umas das outras. Em cada contexto une o caráter coletivo com as individualidades como observa Cavalcanti (2013). Porém, pode-se dizer que a festa é um momento especial para o qual as pessoas se preparam o ano inteiro. No caso da festa de São Benedito, os participantes mandam fazer chapéus, roupas, compram acessórios, se preparam para receber visitantes, é uma fuga da ‘cotidianidade’, do ordinário da vida cotidiana, é um momento extraordinário onde os papéis podem se transmutar, e transmutam, e onde as pessoas anseiam se encontrar, se mostrar, compartilhar de uma mesma efervescência social, unidos pela devoção.

Cavalcanti (2013: 10) mostra que as diferentes festas no Brasil podem ser classificadas como “festas rurais, festas urbanas, festas cívicas, festas tradicionais e festivais de toda sorte, expressando-se em pequenas, médias, grandes ou gigantescas comemorações, cerimônias, concursos, cortejos e torneios que revelam a experiência brasileira com festejos sagrados, profanos ou nos seus recorrentes formatos híbridos.” Como espaços híbridos têm tomado grandes proporções na atualidade, ganhando novos lugares; na mídia, novos espaços físicos junções e assim novo papel político e econômico. As festas brasileiras sofreram transformações no decorrer dos anos, entre o rural e o urbano - como as grandes festas juninas do nordeste ou as agrícolas do Sul –

servem como estímulo econômico. No que ele chama de “modelos mistos”, que é a junção de festas rurais e urbanas, como é o caso do Festival de Parintins onde há “confluência de interesses envolvendo as dimensões dos espetáculos midiáticos e das expressões culturais tradicionais” (2013:16).

Dessa forma, as festas religiosas se transformam em um universo de significados, experiências, por onde circulam e se entrecruzam identidades individuais, para juntos reafirmarem a memória e identidade coletivas. Despertam o interesse de estudiosos, políticos, econômicos, etc, e atravessam o tempo, as práticas culturais, se transformando em patrimônios culturais. É importante pensar que as mulheres estão no protagonismo de salvaguarda de muitos desses patrimônios, carregando essas tradições, repassando a outras gerações, ou seja, se tornando grandes pilares da construção cultural.

Para pensar a questão da identidade, em especial a identidade das marujas de São Benedito de Bragança, dialogo com as perspectivas de Arturo Escobar (2010) e Claudia Briones (2007) que a pensam como fluidas, relacionais, construídas, situacionais, negociadas, instáveis, múltiplas etc. Busco analisar a questão da identidade como construções práticas cotidianas, uma articulação da diferença entre sujeitos que se relacionam e dialogam entre si nessa construção, e que para além disso, cumprem uma demanda política de compromisso de dar continuidade ao grupo.

O que na atualidade nos referimos como conceito de “identidade”, é fruto de uma construção histórica, uma junção de teorias, fazendo surgir novas percepções de acordo com a maneira que as próprias estruturas sociais vão se transformando. É um conceito moderno, que parte dos recentes processos de práticas coletivas, e que acompanha as transformações sociais.

Para Briones (2007:60), a identidade, assim como a cultura, é uma categoria de análise que se tornou um recurso simbólico nas lutas sociais, e se baseia na diferença entre o “eu” e o “outro”, sendo o “outro” elemento necessário para que existam relações de exclusão e hierarquização. Toda identidade opera pelo contraste, pela diferença, e o contraste é um conceito do pensamento moderno que constitui a diferença a partir da identidade assim como constitui a identidade a partir da diferença.

As identidades podem ser pensadas por duas perspectivas chaves; a do essencialismo e a do construtivismo, segundo Escobar (2010). Para os essencialistas a identidade se constrói a partir de um núcleo essencial e imutável, que se baseia nas noções de identidade coletivas de pertencimento a grupos étnicos, raciais e nacionais, nas quais as práticas culturais são compartilhadas. Pelas vias do essencialismo, as identidades são fixas e correspondentes, como, por exemplo, a noção de ‘bragantidade’, aqui já exposta que busca assegurar a existência de um sentimento de pertença que é naturalizado. Por outro lado, o posicionamento construtivista que assumo nesse trabalho e dá conta que as identidades são construções históricas. Assim como Briones (2007) que vê as identidades como socialmente construídas, inevitavelmente contrastivas, podem ser abertas, múltiplas e contraditórias, pois mesmo que o sujeito esteja em distintas posições este também pode se manifestar com totalidade, agindo com suturas que cruzam em certos pontos de condensação.

Segundo Hall (2000: 104) identidade está relacionada à tentativa de rearticulação da relação entre sujeitos e práticas discursivas em determinado contexto. Juntamente com esse o debate, é necessário delimitar a noção de identificação, que não é algo fechado, a identificação é “uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre em processo”, (2000: 106) não é nunca determinada, e sim condicional que pode ser individual ou coletiva.

Para Escobar (2010: 233) como uma articulação da diferença, as identidades são construções de práticas diárias em vários níveis, desde os micromundos criados pelas tarefas cotidianas até universos simbólicos. Além do mais, são relacionais e dialógicas, fruto de uma articulação das diferenças propiciada pelo encontro com “outros”: as identidades têm caráter complexo e multifacetado o que dificulta a construção de um sujeito estável. Tal perspectiva pode ser observada na questão da identidade feminina e na política de representação dentro do feminismo, onde a “*genealogía revela una matriz heterosexual subyacente y un insuficiente escrutinio de la relación binaria entre el sexo y el género*” (2010: 236). As identidades estão em disputa, se relacionam e sobredeterminam umas às outras, assim a articulação é o único caminho para a construção política da identidade; os significados e as identidades se fixam em pontos ancorados na lógica dessa articulação.

Las identidades son dialógicas y relacionales; surgen de, pero no pueden ser reducidas a, la articulación de la diferencia a través de encuentros con otros; implican el trazo de fronteras, la identificación selectiva de algunos aspectos y de la concomitante exclusión o marginalización de otros. El género, por ejemplo, fue marginado a menudo en las fases iniciales de las conversaciones de los activistas sobre la identidad.” (Escobar 2010: 234).

As identidades envolvem um fazer performativo, e possuem materialidade que vai além da ação social, *“las prácticas de significación operan o trabajan a partir de diversos soportes (rutinas, dispositivos, ordenamientos espaciotemporales, arreglos institucionales) de cuyo entramado surgen los efectos de verdad, poder, placer que ponen límites a la acción social”* (Briones 2007: 68). Também se constituem discursivamente, mas não operam apenas no nível discurso, o real e o discurso dialogam, porém o real não é uma totalização do discurso.

Demarcações metodológicas

Para realizar a pesquisa utilizei métodos e técnicas disponíveis no arcabouço metodológico da antropologia, dos quais destaco o uso da etnografia; a pesquisa bibliográfica - consultei atas de reuniões e documentos da Irmandade, pesquisa em arquivos da Igreja, dentre outros; a observação participante, acompanhando reuniões da Irmandade, entrevistas e conversas com interlocutores, marujas e marujos; contatos com outros pesquisadores. Mas os principais dados foram obtidos por meio da participação nos vários ritos que compõem a Festa de São Benedito, que ocorrem antes e durante o evento. Fiz o registro das observações no diário de campo, e utilizei câmera fotográfica para registrar imagens e, acima de tudo, ‘experimentei’ a cidade mergulhando no seu cotidiano.

A pesquisa de campo aconteceu em dois momentos diferentes, que tentarei descrever com a mesma densidade que propõe Geertz (2008). Na visão do autor, o pesquisador em Antropologia faz etnografia, que é o processo de transformar uma análise antropológica em uma forma de conhecimento, por meio de uma descrição densa. É o que me esforço para fazer aqui. Para isso selecionei informantes, estabeleci relações, mantive um diário de campo, fiz entrevistas, fotografei e observei rituais, para tentar garantir a descrição densa que o autor propõe, pensando nas (rel)ações como

sendo complexas e cheias de significados, atentando o olhar para gestos, posições, atitudes, etc.

Divido minha experiência etnográfica em dois momentos; o primeiro instante em dezembro de 2015 quando participei da festa, no período de 18 a 26 de dezembro. Onde estabeleci relações diversas, identifiquei possíveis informantes e entrevistadas, fotografei e observei os rituais. No segundo momento, me fixei em Bragança no período de setembro a dezembro de 2016, que foi como o mergulho na vida e cultura de marujas e marujos. Período em que, busquei alargar relações que já havia construído, ‘selecionar’ informantes a serem entrevistados, observar os rituais – desde a chegada das comitivas até a festa propriamente dita -; fotografei a arquitetura dos prédios históricos, os rituais; participei de eventos culturais, fiz passeios pelos igarapés, enfim, participei ativamente do ordinário e extraordinário em Bragança que me foi possível, visto que um dos problemas desta pesquisa foi a pouca verba financeira.

Esse foi o meu “estar lá”, como menciona Clifford Geertz (2008), que consistiu estar com os sujeitos da pesquisa, (con)vivendo com eles e tentando compreender, decifrar o modo de pensar, os costumes, os hábitos, nesse contato intenso com o grupo, tentando garantir as boas condições de trabalho, afinal é no observar do cotidiano, das cerimônias e costumes que se encontrará o que Malinowski (1978:33) chama de “imponderáveis da vida real”. Lembrando-me sempre de Malinowski para nortear a pesquisa de campo, estive “vivendo na aldeia, sem quaisquer responsabilidades que não a de observar a vida, o etnógrafo vê os costumes, cerimônias, transações, etc, muitas e muitas vezes [...] tais como os nativos realmente as vivem” (Malinowski 1978: 33) buscando ter acesso às redes de relações sociais dessa formação social. Além disso, e ainda citando o autor o “mergulho na vida nativa” (1978:35) se deu por meio da observação participante, que foi o interagir com o grupo social ativamente. As anotações e observações, tanto da festa quanto das reuniões e outros eventos importantes, foram registrados no diário de campo.

Um dos pontos importantes da pesquisa foi a escolha da (o)s interlocutora (e)s, sendo este um dos pontos importantes na de coleta de dados orais. Nas entrevistas busquei o registro de histórias orais, e também perceber o que os relatos retratam de um período, partes silenciadas da história por outro ponto de vista, segundo os pressupostos

de Debert (1986), que considera a história oral como um ponto de vista que possivelmente não foi levado em consideração em outras versões da história. Atentando não apenas aos fatos, mas também “como a memória popular é construída e reconstruída como parte da consciência contemporânea” em uma forma de resistência a “outras interpretações históricas que podem vigorar hegemonicamente no presente” (Debert 1986:151-152).

Para esta pesquisa utilizei a história oral, considerando aquilo que Queiroz (1987) chama de “maior fonte de transmissão de saber”, assim como sua técnica específica de realizar entrevista que seguiu um roteiro previamente estabelecido com 14 perguntas semi-estruturadas para coletar os depoimentos pessoais; as entrevistas foram armazenadas em um gravador de áudio. Busquei homens e mulheres, marujas e marujos, que se articulam em torno da Irmandade e são produtores e produtoras da Marujada, considerando os níveis de qualidade, de envolvimento com a situação, sua posição na estrutura. Dentro desse contexto, elegi cinco interlocutoras (es) para a entrevista, dentre eles, a Capitoa e presidente da Irmandade. Além das entrevistas gravadas tive conversas informais com as marujas e marujos durante a festividade, e em vários momentos dentro e fora do ritual da Marujada.

Nesse sentido, segui as pistas de Debert (1986) que trata as histórias orais como meios alternativos de rever interpretações, para desenvolvimento de novas hipóteses e encaminhar novas pesquisas. Trazendo versões alternativas para uma mesma história contada por uma classe privilegiada, uma versão além da versão oficial geralmente contada por indivíduos das classes populares.

A partir desses pressupostos teóricos e metodológicos e dos conceitos expostos anteriormente, examinei o ritual da Marujada e aqui registro minha análise, que é a culminância desse exercício teórico-metodológico de pensar a identidade das mulheres marujas através do ritual. Estruturei esta etnografia da seguinte forma:

No **Capítulo 1** a partir dos conceitos de Festa e Ritual, situo a Festa de São Benedito historicamente, contextualizando as festas na Amazônia. Faço uma introdução à festa trazendo descrição da sua estrutura, dos principais rituais. Também busco localizar os espaços da festa, onde acontecem esses rituais. Junto a isso, trago uma

contextualização das Irmandades no Brasil, com recorte na Irmandade de São Benedito e como se transformou em uma Irmandade Civil, que está presente na atualidade.

No **Capítulo 2**, descrevo a Marujada como um ritual que possui dança, trajes, gestos, música, devoção e a contextualizo na Festa de São Benedito. Considero sobre a construção da identidade através da Marujada, trazendo as mudanças que ocorreram nos últimos anos. Busco refletir sobre a presença da mulher nas festas religiosas do Candomblé, também as Caixeiras do Divino no Maranhão, da Marise Barbosa, e a Irmandade da Boa Morte na Bahia, abrindo margem para repensar o sincretismo religioso característicos nessas festas.

No **Capítulo 3** discutirei os resultados obtidos a partir da pesquisa de campo, farei uma análise das entrevistas, narrando histórias das experiências observadas relacionadas a participação das marujas na festa. Buscando compreender como essas mulheres se tornam maruja, trazendo um resgate histórico da figura da Capitoa, e sua importância para o ritual. Além disso, descrevo a participação dessas marujas em diversos rituais da festa, intercalando com as falas das minhas interlocutoras, na compressão do “Ser Maruja”.

Para a escrita do texto tentei buscar a narração das (os) interlocutoras (es), optei por realizar algumas “correções” na fala transcrita das entrevistas, inspirada na tese de Franco (2001) que adotou a política de correção de erros gramaticais e ortográficos, por entender que se trata de uma relação de poder simbólico, uma vez que nós, os pesquisadores, temos direito à revisão gramatical, poderia então meus interlocutores ter o mesmo direito. Dessa forma, e ainda seguindo a autora, o texto acompanha o jeito de falar, porém busca não reforçar estereótipos ou preconceito linguístico. Utilizei as falas dos interlocutores dialogando com o texto, de forma experimental, para dar voz a estes na construção da narrativa. Nesse caso destaquei as falas através do uso do *itálico* na formatação do texto.

Nesse processo de mediação entre o leitor e as marujas de São Benedito, considero algumas questões éticas. Sobre minhas interlocutoras, optei por usar pseudônimo para nomear as marujas, isso obedece a um código de ética inserido no trabalho do antropólogo como considerou Cardoso de Oliveira (2006), que resulta de uma preocupação com a moral e a ética nas pesquisas em antropologia, assegurando o

direito dos interlocutores de terem qualidade de vida e ainda construindo um diálogo através de consensos. Porém, há interlocutores que ocupam cargos centrais e que inevitavelmente foram identificados (como a Capitoa e o Presidente da Irmandade), pois suas falas são essenciais para a construção da narrativa.

CAPÍTULO 1

“FESTEJA, TEM SANTO NO ANDOR!”



Foto: Ester Corrêa

Ao caminhar pelas ruas da cidade de Bragança, na região nordeste do Estado do Pará, distante 220 km da capital Belém, é possível perceber nos traços coloniais a herança da colonização portuguesa, principalmente na arquitetura. Diversas construções que existem na cidade, como os casarões, prédios públicos e privados, igrejas e praças conservam muitos traços da arquitetura original. Esse conjunto arquitetônico é uma evidência de que Bragança foi uma cidade estratégica durante o período colonial, ao conhecê-la profundamente percebe-se que esse período deixou um imenso patrimônio cultural. Além disso, por sua proximidade com o litoral atlântico, é um local que abriga diversos ecossistemas, atraindo grande visitação turística, principalmente nos meses de julho e dezembro, por seus atrativos naturais.

Na orla forma-se uma paisagem de uma cidade que contempla do outro lado do rio, as árvores imensas entre os manguezais, criando um visual único, tipicamente amazônico de uma cidade construída às margens do rio. Até onde a vista alcança, vemos o rio pelo lado esquerdo, nas suas margens está a orla enfeitada com as grandes palmeiras imperiais. O largo de São Benedito está em frente; um conjunto arquitetônico que abriga a Igreja de São Benedito, com seu azul vibrante combina com o azul do céu, e se sobressai por detrás do bar mais antigo da cidade, Rex Bar, que por sua vez, ocupa a parte inferior do antigo coreto com seu piso de azulejos imperiais.

Subindo as escadas do antigo coreto pode-se perceber a paisagem por cinco ângulos diferentes; de frente abre-se o rio, do lado esquerdo o Mirante de São Benedito aparece ao longe na comunidade do Camutá, do lado direito está a ponte sob o Rio Caeté. Nas margens do rio os barcos de pesca ancorados formam uma paisagem de emaranhados de cordas e mastros, entre as lonas azuis, que mais parece proposital para combinar com o azul que marca a paisagem. Girando um pouco mais à esquerda do coreto, pode-se ver o restaurante Benquerença, um dos mais frequentado da cidade, que funciona em uma casa de arquitetura colonial na cor azul. Se o giro for à direita, avistamos o Salão Beneditino com portas de vidros (onde acontece o Leilão de São Benedito), com duas lojinhas de artesanato em cada extremidade lateral; ao lado, está o Barracão da Marujada, pintado nas cores azul e branco, com suas janelas gradeadas. Posicionando-se no centro do coreto, de costa para o rio, está a escada posicionada exatamente em frente a porta de entrada da igreja de São Benedito, criando uma paisagem de um azulado sincronizado com o azul do céu bragantino.

Por detrás da Igreja de São Benedito, estão algumas casas com arquitetura antiga, e então, o Teatro Museu da Marujada, palco das apresentações da dança da Marujada e sede da Irmandade, em frente ao museu, está a “Pracinha do Coreto”, como é popularmente conhecida a antiga Praça Antônio Pereira que remonta a um período abastado de Bragança, influência da arquitetura europeia. Ao redor da praça, casarões antigos, alguns abandonados, outros são residenciais, ou ainda pontos comerciais, banco e hospital.

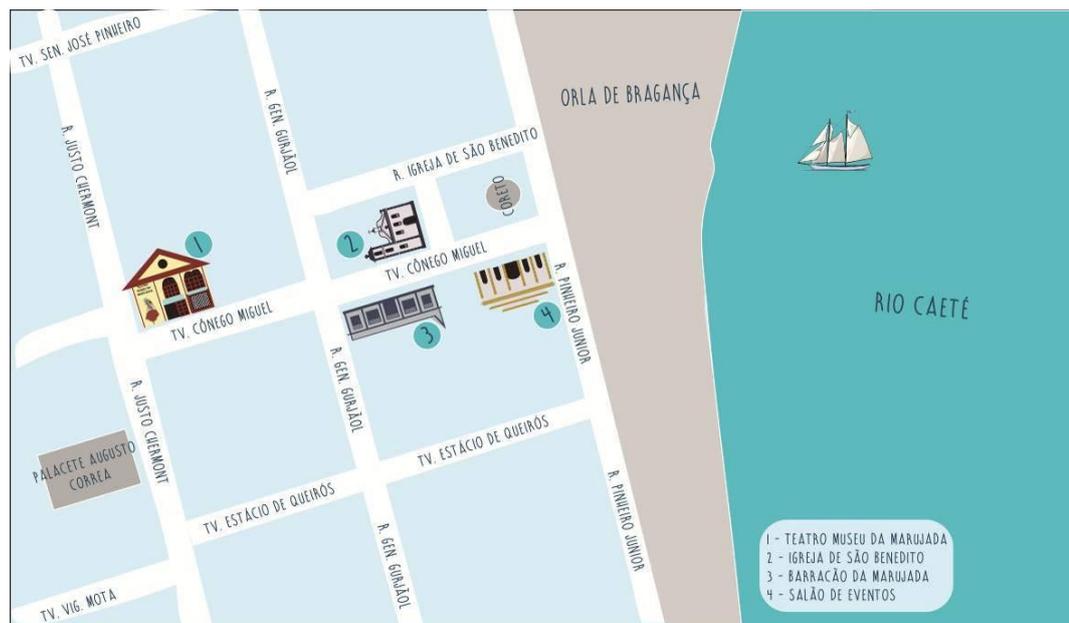


Figura 1 - Mapa do Largo de São Benedito.
Arte: Ana Mauê

Na área comercial da cidade localizada próxima ao largo, está o Mercado Municipal recém-restaurado, um prédio do início do século XX; e nos arredores está a feira onde são comercializados os produtos agrícolas da região bragantina, especialmente a farinha de mandioca; estão os mercados, as lojas, etc. e também a maioria dos prédios históricos, casarões que fazem parte do patrimônio cultural de Bragança. É nesse espaço onde se encontram os pescadores, moradores das comunidades rurais, enfim onde toda vida pulsante do município e arredores.

Historicamente a cidade de Bragança é importante por sua localização geográfica e pela economia, teve seu auge no período que vigorou a estrada de ferro que a ligava diretamente à capital, Belém, e que influenciou na formação cultural da cidade, se espalhando pela região conhecida como Zona Bragantina. A proximidade com o litoral, além da diversidade ecológica e cultural, a torna um dos municípios mais importantes do Pará.

No processo de construção da cultura bragantina, diferentes aspectos culturais de povos de origens distintas se agregaram, inicialmente com o contato entre os povos originários, africanos e os portugueses colonizadores. Posteriormente com a migração de nordestinos, portugueses e espanhóis, novos elementos passaram a ser utilizados para

a afirmação de uma cultura local, com forte expressão, dentre os quais está a Festa de São Benedito, especialmente através da dança da Marujada de Bragança.

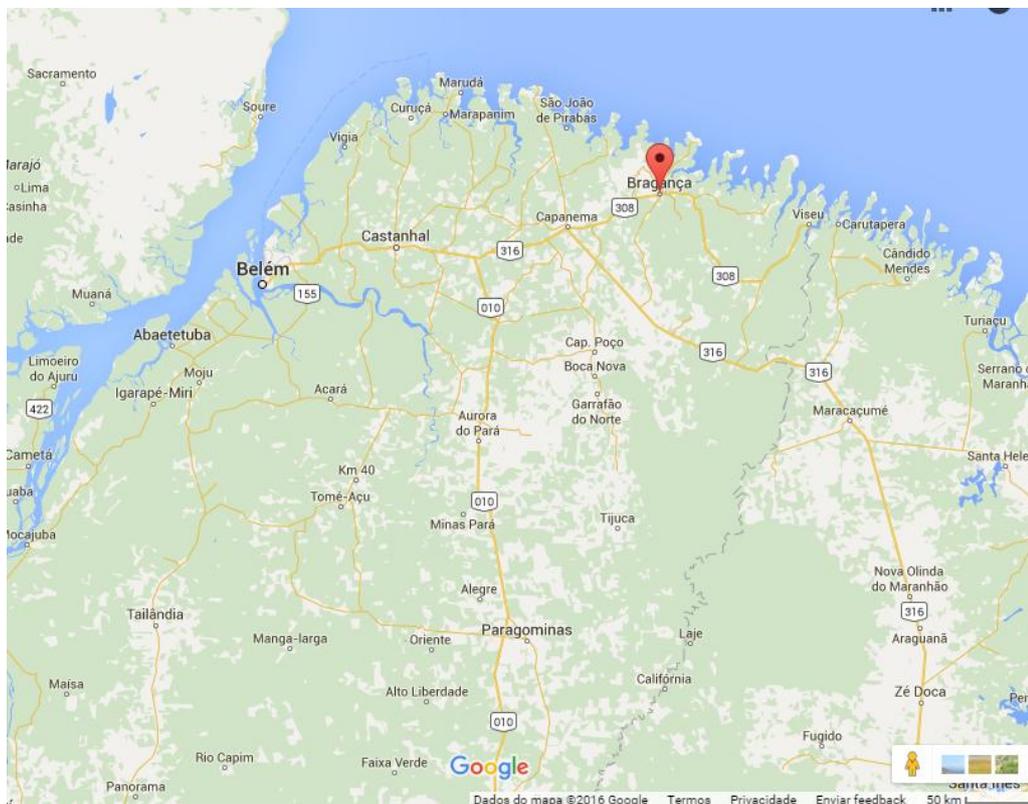


Figura 2 - Localização Geográfica de Bragança.
Fonte: Google.com/maps

A cidade de Bragança se localiza à margem esquerda do Rio Caeté, inicialmente era uma Vila, chamada Vila de Souza do Caeté que data do século XVII, se situava à margem direita do rio, porém a sede da capitania do Caeté foi transferida para a outra margem, onde atualmente é a cidade de Bragança, a antiga vila é uma comunidade conhecida como Vila-que-Era. Segundo Silva (1997) no ano de 1634, foi inicialmente colonizada por açorianos, os primeiros portugueses a povoarem a então Vila de Nossa Senhora do Rosário de Bragança. A colonização portuguesa expressa na arquitetura é uma das heranças mais visíveis, os casarões já descritos aqui são parte dessa herança cultural. Caminhar pelas ruas de Bragança é caminhar entre prédios tombados que se transformaram em Patrimônio Cultural.

Rosário (2000) divide a história de Bragança em três fases, a pré-ferroviária, a ferroviária e a pós-ferroviária. Na primeira fase, há a formação de uma “Sociedade Caeteurara” ou “Sociedade da farinha”, que emerge em função da produção agrícola, que se opõe à “Sociedade do Látex”, atrelada ao processo de formação da sociedade amazônica, caracterizada pelo cultivo da mandioca, no que chamamos de roça tradicional, se desenvolveu a lavoura na região do Caeté, baseadas em hábitos e conhecimentos indígenas e portugueses, somando-se a isso o trabalho dos negros escravizados. Os negros tem imensa participação na formação sociocultural, em Bragança o autor destaca a criação da Irmandade de São Benedito, constituída pelos negros como a gênese de uma ordem sociocultural, vigente na atualidade.

A farinha torna-se o grande produto da zona bragantina - muitas marujas e marujos são agricultores. A valorização dos produtos agrícolas possibilitou o surgimento de uma elite com forte poder aquisitivo, assim como uma elite intelectual fazendo circular muitos jornais e revistas. Essa era a ‘gente de primeira’ como definiu o Rosário (2000:36), além desses, havia “os habitantes dos campos, das colônias e das praias, dos chamados sítios, vivenciadores de uma cultura folclórica que vinha sendo amalgamada desde o século XVIII, quando nasceram concomitantemente a Marujada, a Irmandade de São Benedito e o Retumbão”.

A fase Ferroviária, nos anos 50, foi o auge da economia bragantina baseada na produção de farinha e do tabaco, a Estrada de Ferro teve importante papel econômico, social e cultural, a produção agrícola abastecia os extratores do látex no período do ciclo da borracha. Além da economia, a formação cultural também sofreu influência desse período, conhecido como *Belle Époque*, o auge da economia amazônica. Principalmente no cultivo de hábitos no modo de agir, de vestir, de pensar, nas danças, etc. que a sociedade paraense passou a imitar dos europeus. Esses traços ainda estão presentes no conjunto arquitetônico da cidade, como no coreto Antônio Lemos, que data de 1910, ou ainda o Mercado Municipal de 1911. Outra influência foi a expansão do catolicismo erudito, através da presença dos Padres Barnabitas, que não aceitavam concorrer com o catolicismo popular, expresso pela Marujada.

A Igreja de São Benedito era onde se encontrava o ‘pessoal da roça’ ou ainda dos subúrbios bragantinos, que eram os representantes desse catolicismo popular, que a

Igreja agora combatia, mas que já estava consolidada através da devoção a São Benedito e a Marujada, dentre outros. Segundo Rosário (2000:38) em Bragança

não teve latifúndio. Os caboclos do sítio seriam na verdade os mais autênticos portadores do rico folclore bragantino, da Cavalhada á Marujada, do Boi-Bumbá ao Xote. A Sociedade Caeteuara amalgamara as múltiplas influencias negra, branca e amarela, acrescentado depois a mestiça nordestina, vindo pela parte leste, cruzando o rio Gurupi.

É nessa fase, que essas práticas culturais, tidas como folclóricas⁴, passam a circular como temas nas revistas, como poesias, contos, tem como tema de inspiração a Marujada, a Festa de São Benedito. Além disso, a Marujada aparece como tema na pesquisa de Bordallo da Silva (1981), que também foi responsável por levar a Bragança a I jornada Paraense de Folclore em dezembro de 1958. Com a extinção da estrada de ferro, a economia bragantina sofreu um declínio, mas pelo aspecto cultural, um período de grande tensão entre a Igreja e a Irmandade, os guardiões e guardiãs da cultura popular bragantina se mantiveram resistentes. As mulheres se destacam nesse processo, pois segundo Rosário (2000:201) “as mulheres - como guardiãs da fé e da cultura que sempre foram no Novo Mundo – garantiram a sobrevivência do perfil da ancestralidade na procriação e na continuação da tradição dos costumes. Da roça à festa”.



Figura 3 - Orla do Rio Caeté com o Mirante de São Benedito ao fundo.
Foto: Ester Corrêa

⁴ A abordagem de Bordallo da Silva (1959:1) trata das manifestações culturais em Bragança como ‘folclóricas’, o autor não faz interpretação dos fatos folclóricos, se propõe a identificar “os hábitos, os costumes e credences dessa gente”, situando as manifestações culturais como hábitos e ‘credences’ dos bragantinos.

Na atualidade, economicamente a cidade se movimenta em torno da intensa atividade pesqueira, os muitos barcos de pesca que ficam ancorados no cais do Rio Caeté dão uma cor especial à orla. A atividade agrícola também é uma das características da economia, principalmente na produção da farinha de mandioca que desfruta de grande prestígio por possuir técnicas especiais, a farinha de mandioca bragançina é a mais apreciada do Estado, inclusive com fama internacional. Além disso, os setores de comércio e serviços também movimentam a economia; as feiras, os mercados, as lojas, bancos, hotéis, Igrejas, etc. se concentram no centro de Bragança, exatamente por onde se encontram os traços da arquitetura mais antiga. É a área pulsante de Bragança, por onde circulam pessoas dos mais diversos lugares, é onde há um encontro entre a Bragança urbana e Bragança das praias, das colônias. Segundo informações da Prefeitura⁵, na última divisão territorial em 2005, o município ficou constituído de seis distritos, além de Bragança, os distritos do Almoço, Caratateua, Nova Mocajuba, Tijoca e Vila do Treme. Esses núcleos também são abrangidos pela devoção a São Benedito, que não se restringem apenas ao núcleo urbano do Município, e inclusive se estende ao Estado do Maranhão.

Além do patrimônio material e cultural, Bragança também tem um patrimônio ecológico que abriga paisagens naturais do estado como a praia de Ajuruteua, a Ilha do Canela, belos campos naturais, dentre outros atrativos.

Pelo aspecto sociológico, se constitui como uma sociedade plural que concentra uma ‘elite intelectual e econômica’ a qual pertencem às pessoas de ‘famílias tradicionais’ ou ainda empresários, médicos, políticos, artistas, professores, etc. e que gozam de prestígio e fama diante da sociedade. São esses os ocupantes de lugares de destaque na festa de São Benedito como juízas(es), são os que carregam o andor, estão geralmente em posição privilegiada em relação ao Santo e habitam as áreas centrais de Bragança. Por outro lado a cidade também concentra também as (os) trabalhadoras (es) do comércio, da pesca, autônomos, etc. e na zona rural e praiana, as agricultoras (es), lavradores, pescadores, etc. dos quais muitos são devotos de São Benedito. Porém pelo aspecto religioso, apesar da grande influência do catolicismo na cidade, existem outros grupos religiosos como os evangélicos, que não tem muita proximidade com o Santo e

⁵ Informação disponível no site da prefeitura na internet <http://www.braganca.pa.gov.br/>

que podem manter uma relação de conflito com os católicos⁶, ou ainda os umbandistas, dos quais alguns mantêm relação próxima com o Santo – dentre outros que possam existir e que não foram aprofundados para esta pesquisa.

1.1. Festas religiosas na Amazônia

As transformações que vêm ocorrendo nas festas tem despertado o interesse de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, como Turismo, História, Geografia, Antropologia, dentre outras, trazendo para a academia as reflexões sobre os diversos aspectos, contextos e dimensões que estas comportam. A Antropologia tem se debruçado sobre esse tema, que é ainda um campo em aberto, como as festas religiosas.

As festas religiosas e populares são complexas e cheias de rituais, incorporam em si aspectos culturais da região em que são celebradas, como na música e na dança, e mesmo que algumas tenham uma estrutura similar, em termos comparativos, podemos dizer que cada festa é única. Para Durkheim as festas possuem duas dimensões, que expressam uma dicotomia entre o Sagrado e o Profano, porém tento refletir essa relação para além dessa dicotomia, ao atrelar os ritos ao contexto cultural das festas, como em Bragança, onde ritos ‘sagrados’ e ‘profanos’ se misturam e mostram que esse aspecto dual não tem limites fixos ou demarcados.

Nesse sentido, Luis Ravagnani (2015) ao analisar uma festa religiosa na Vila de Joannes, arquipélago do Marajó, diz que essas festas não podem ser pensadas somente sob a perspectiva de Durkheim e sua dicotomização entre os eventos considerados sagrados e os profanos, pois nas festas em homenagem aos santos ambas as dimensões se misturam, se confundem, convivem em um mesmo espaço. Para o autor as festas são eventos que podem ser chamados de festividade ou festival; a diferença está na forma como o evento está sendo estudado. A pesquisa deve envolver o aspecto diacrônico, “mostrando o desenvolvimento da festa no tempo” e também sincrônico, que é o “estudo da festa em um dado momento histórico” (2015: 46).

As festas, a exemplo da Festa de São Benedito, são fenômenos religiosos assim como também são manifestações artística e cultural, que vem resistindo até a

⁶ Uma das marujas interlocutoras dedicou muito tempo durante uma conversa para contar sobre seu conflito com alguns evangélicos.

contemporaneidade em razão “valores cultivados pela tradição cultural dos devotos” (Amorim 2002:144). A autora também diz que estas se constituem como parte essencial da cultura de muitos brasileiros, em especial das classes menos favorecidas. É a ocasião em que o devoto faz o pagamento uma promessa por uma graça recebida de uma divindade, assim como apresentam elementos da cultura regional, como a musicalidade, as danças, shows de artistas, dentre outros.

Segundo Carvalho (2010 *apud* Braga 2007) essa difusão das festas religiosas e populares na Amazônia é resultado da participação da igreja católica na colonização europeia portuguesa, como meio de evangelização e aculturação do negro e do índio, que tiveram participação direta na herança que perdura até os dias atuais, e estão presentes no calendário de festas da igreja católica e se apresentam nas manifestações de devoção aos santos.

Para Silva (2013: 102) essas festas são de caráter comemorativo que valorizam e “evidenciam valores de identidade – histórica, étnica, religiosa ou regional”. Estão relacionadas à devoção a um santo (a) padroeiro (a) pela forte influência do catolicismo desde a época colonial na região. Porém, consideramos que a Amazônia é um universo religioso, cercado de sincretismos, o que se reflete nessas festas, que agregam valores religiosos diversos, além de refletir valores da identidade que referenciam e retratam o imaginário amazônico, sendo a realidade amazônica retratada nos rituais, como por exemplo, os rios e os barcos como plano de fundo, uma das grandes características das festas religiosas na Amazônia é o uso dos rios nas procissões fluviais.

A cultura popular amazônica se evidencia com uma identidade singular, por reunir uma multiplicidade cultural expressiva. Os sujeitos amazônicos se constituem a partir de uma realidade ligada à floresta e aos rios, com um *modus vivendi* e traços culturais singulares, distintos dos aspectos culturais do ser urbano (Carvalho 2010: 49).

Ainda segundo Silva (2013), essas festas não se limitam ao plano do sagrado, envolvem diversos aspectos da vida cotidiana, abrangem o plano econômico, cultural, turístico, das populações que as vivenciam. São espaços de reafirmação de uma identidade religiosa regional que se articula com diferentes perspectivas culturais, pois além da religiosidade existem diversas atividades paralelas que se aglutinam em torno dos espaços das festas, movimentando a economia. Algumas festas de maiores

proporções são fortes instrumentos de convite ao turismo, como Círio de Nazaré. Este, por seu lado, vem se constituindo como um forte impulsionador da cultura popular.

Trato da festa na Amazônia partindo da compreensão que é um espaço heterogêneo, que abriga os mais diversos ecossistemas, mas também diferentes modos de vidas, de organização espacial, social e cultural, um universo plural de práticas culturais que resultaram da complexa formação social, aliada à diversidade natural, permitindo que as pessoas construam múltiplas relações (seja com o próximo ou com a natureza) das mais variadas formas. Na Amazônia paraense, esse modo de vida está ligado a presença dos rios, dos igarapés, das praias etc. e do imaginário a eles relacionado, como os seres encantados, as lendas, etc. Assim como as ‘práticas culturais caboclas’⁷, que resultam de um hibridismo entre os saberes dos indígenas que habitavam essas terras, os colonizadores portugueses e os negros que aqui também foram escravizados. Além de outros processos migratórios que contribuíram com o cenário cultural, como por exemplo, o fluxo migratório de nordestinos para trabalhar na extração do látex no contexto da indústria da borracha, ou ainda em função na extração de minérios, um fenômeno relativamente contemporâneo.

Não pretendo aqui exaltar as belezas naturais de uma Amazônia romantizada, porém reforço que ter o maior sistema aquífero do mundo e tão rica diversidade é parte importante da forma como as múltiplas práticas culturais aqui se estabeleceram, e que tem relação com o cotidiano urbano, rural, ribeirinho, praiano; universos construídos também a partir de um imaginário ligado as lendas, aos mitos, seres encantados que permeiam o imaginário amazônico.

Na região nordeste paraense, também chamada Região do Salgado, estão presentes os seres encantados, que são do fundo das águas, porém há também os cultos aos santos, nesse sentido Maués (2005:267) considera que “pode-se dizer que existe uma homologia e uma complementaridade entre santos e encantados, nas crenças e representações do caboclo amazônico”. Há uma convivência entre santos e encantados

⁷ Com relação a categoria ‘Caboclo’, “no que se refere ao uso do termo por uma perspectiva conceitual, ele aponta para um categoria social fixa: o campesinato histórico da Amazônia”. Sendo o uso de sentido coloquial é “uma categoria relacional de classificação social, marcada por um forte estereótipo e estigma usado para identificar a categoria de pessoas que se encontram numa posição inferior em relação àquela com que o locutor ou locutora se identifica” (Cruz 2006:176). Uso o termo por uma perspectiva conceitual.

com os seres humanos, onde estes “podem castigar as pessoas (São Benedito é um dos melhores exemplos entre os santos) que agem de maneira desrespeitosa ou inconveniente [...], mas também podem curar doenças, resolver problemas amorosos e financeiros, encontrar objetos perdidos” (2005:267).

Dentro dessa diversidade cultural e ecológica se formaram comunidades nas quais as festas são um importante elemento, que contribuiu para a construção de uma cultura repleta de especificidades, onde habitam deuses, santos, encantados, etc. Sobre as festas religiosas, é possível compreendê-las a partir da pesquisa de Heraldo Maués sobre religiosidade na Amazônia.

Os aspectos religiosos da cultura cabocla na Amazônia apresentam uma riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas. Se a isso somarmos a diversidade religiosa indígena, com suas variadas línguas, formas de comportamento, mitos, crenças e etnias [...], teremos uma riqueza ainda maior no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas (Maués 2005:259).

O autor ainda faz uma abordagem sobre a pajelança, que é uma crença baseada nos seres encantados e a influência desses seres nas crenças. Nesse “reino da encantaria” exemplifica a festa do rei Sebastião, no nordeste paraense, onde existe uma pedra que é cultuada tanto por católicos quanto praticantes de pajelança e cultos de matriz africana, chamada de pedra do rei Sabá, “um encantado que habita várias praias de ilhas existentes ao longo do litoral entre Belém e São Luís” (Maués 2005:262). A crença nesse encantado se estende por algumas regiões do Pará, chegando ao Maranhão, na qual se acredita que existem ilhas onde habitam as filhas do rei, que se transformaram em encantadas:

a primeira delas, certamente a mais falada, é a ilha de Maiandeuá, no município de Maracanã, onde se situam a praia e o lago da princesa, que é a filha do rei. Trata-se de uma belíssima ilha, de acesso não muito fácil, mas com várias praias, sendo frequentada por turistas. A segunda, menos famosa, é a ilha de Fortaleza, no município de São João de Pirabas, de acesso ainda mais difícil, onde existe a “pedra do rei Sabá” e o “coração da princesa”. (Maués 2005:264).

Nesse contexto, onde catolicismo, pajelança e cultos africanos se influenciam, se estruturam as festas e os rituais, nos quais os santos são cultuados, para ilustrar a presença dessas festas na Amazônia, trago estudos que mostram algumas destas e como estão inseridas no contexto amazônico.

Ravagnani (2015) considera a festa como um evento que contém relações subjetivas, onde os sujeitos colaboram mutuamente, estabelecem relações de confiança e repassam geracionalmente as tradições, com características culturais próprias. No decorrer dos anos as festas foram permeadas por mudanças e novidades, porém essas mudanças é que tornou possível que as tradições continuassem, de perpetuar essas manifestações. Na análise que realiza sobre a Festa de São Pedro, na Vila de Joanes, Ilha do Marajó, o autor considera a festa como um evento que contém relações subjetivas, onde os sujeitos colaboram mutuamente, estabelecem relações de confiança que são repassadas geracionalmente com características culturais próprias,

percebi que através da observação desse evento, poderia encontrar representações sobre as diversas dimensões sociais relacionadas ao modo de vida dos pescadores, suas crenças, seu trabalho, seus modos de sociabilidade, a formação de sua identidade, a política e a economia” (Ravagnani 2015:122).

Nesse sentido, a festa está ligada à prática, à vida cotidiana e contém representações do modo de vida dos participantes, como os pescadores, que tem como forma de subsistência a pesca realizada nos rios, e os seres encantados que permeiam o imaginário, englobando a realidade que os cercam, no plano religioso, econômico e social.

As transformações ocorridas dizem respeito às dimensões da festa, por exemplo no plano econômico e político. Esses novos significados vão surgindo a partir do interesse de grupos sociais. Nesse sentido, destaco a dimensão turística das festas, que nesse processo de resignificação passam a ser usadas como produtos de consumo turístico, para o mercado e, para tanto, são apresentadas em forma ‘espetacularizada’, o que tem relação direta com outra dimensão: a econômica.

A dimensão política por sua vez, é influenciada pelo novo lugar econômico que a festa assume; despertando interesses diversos, tanto da política institucionalizada quanto dentro do próprio grupo que atua como produtor da festa, em vários casos criando zonas de conflito e/ou interesses (Cavalcanti 2013).

Lima (2014) buscando conhecer as relações entre as comunidades quilombolas de Salvaterra no Marajó através das festas, usa o conceito de “circuito de festa de santo” – ou “festas de tradição” -, originadas nos antigos povoados de negros, e que atualmente

faz parte de um ciclo de festas que ocorre nas comunidades quilombolas, baseadas em alianças políticas entre as comunidades. Compreende essas alianças que aí se estabelecem a partir da perspectiva de Marcel Mauss, e da tríplice obrigação; de dar, receber e retribuir. Nesse circuito de alianças, uma comunidade convida as outras para participar e também auxiliar na organização das festas, ou seja, há um envolvimento entre as comunidades para a realização dessas festas.

Dádivas dadas, recebidas e retribuídas intra e entre comunidades, que nos ajudam a pensar o fazer e refazer dos vínculos, das alianças políticas que enlaçam essas mesmas comunidades mantendo-as conectadas, vinculadas, ao longo de diversos tempos/espacos diferentes, e que permitem pensar que essas alianças políticas mais recentes, são frutos de um longo processo de construção e reconstrução no qual a circulação de dádivas, entre as quais as Dádivas-Festas, possuem significado central (Lima 2014: 96).

Na região do Tapajós, Silva (2015) investiga a Festa do Sairé, na vila de Alter do Chão, Santarém, celebrada há mais de 300 anos, e mostra que nos últimos anos assumiu uma dimensão espetacularizada. Na estrutura da festa a procissão traz os atores principais do ritual numa cerimônia com diversos símbolos, como o Arco do Sairé, que é o símbolo maior da festa, que é carregado por uma mulher idosa, chamada *Saraipora*. As mulheres ocupam um espaço importante na estrutura da procissão. Há também a presença do mastro, e do barracão como espaço de encontro do grupo, e o consumo de bebidas elaboradas à base de mandioca, e também uma intersecção entre sagrado e profano.

Na Festa do Sairé existem diversas representações do imaginário amazônico, como o Boto que é um dos seres encantados da Amazônia e está presente ‘festa dos botos’ (uma disputa entre os Boto Tucuxi e Boto Cor-de-rosa) momento em que a festa se transforma em uma dimensão de espetáculo.

Outra importante festa religiosa na Amazônia é o Círio de Nazaré, uma festa religiosa do estado do Pará que é uma celebração da devoção a Nossa Senhora de Nazaré que acontece todos os anos no mês de outubro. Esta festa contém vários outros rituais onde se entrecruzam elementos sagrados e profanos, e como as procissões, dentre elas a procissão fluvial. A dimensão profana é associada às festas que acontecem de

forma paralela aos principais ritos sagrados, como a Festa da Chiquita⁸ e o tradicional almoço do círio que representa devoção e fé, mas também a união familiar.

Analisando a importância da festa de Nazaré a partir de diversas perspectivas Silva (2013) trata dos símbolos da festa como a Berlinda, a corda do círio ou ainda a própria imagem da Santa, como estando conectadas à dimensão sagrada, das procissões, do pagamento de promessas. Nessa inter-relação entre sagrado e profano há ainda outros tantos rituais, como um ciclo de eventos culturais com profunda ligação com a devoção a Nossa Senhora de Nazaré, que acontecem em diversos espaços da cidade.

Silvia Corea (2016) diz que aprendeu um pouco mais sobre a religiosidade e fé na Amazônia a partir da análise que realiza sobre o Círio de Nossa Senhora de Nazaré tomando como sujeito de observação a Guarda de Nossa Senhora de Nazaré, um grupo formado predominantemente por homens que dedicam muito tempo e esforço para expressar sua devoção à Santinha. A Guarda atua em várias atividades ao longo do ano, mas especialmente na época do Círio, participando de ritos como a procissão do Círio, a procissão fluvial e a Trasladação, quando milhões de pessoas vão às ruas para assistir ou participar desses rituais. Segundo a autora “O Círio marca a presença da Santa no meio do povo, momento no qual os devotos mantêm uma relação estreita com o sagrado, o que lhes permite uma vivência extraordinária.” (2016: 10). O grupo expressa sua fé e devoção através de serviços prestados de disciplina e organização durante as procissões.

Na região do salgado destaco a devoção a São Benedito expressa na festa que ocorre em Bragança. Porém existem outras festas em homenagem a São Benedito, como em Santarém Novo, que é celebrada com ladainhas e muito Carimbó no mês de dezembro, chamada Festividade de Carimbó de São Benedito, uma irmandade que possui cerca de 150 anos, que une dança do carimbó com devoção a São Benedito. Nessa festa, cada dia se repetem vários rituais na casa dos festeiros, cada dia da festa é um festeiro diferente. Envolve a dança do Carimbó, “as alvoradas, o carregamento do mastro, as ladainhas, as festas no barracão, o pilouro e a varrição do mastro” (Gomes; Castro 2016:37), e a devoção a São Benedito.

⁸ Ribeiro (2015) realizou uma etnografia sobre essa manifestação cultural que é destinada ao público LGBT.

A festa realizada em Quatipuru com a presença da Marujada; Tracauteua, Augusto Corrêa, Primavera e Capanema também acontece a Marujada. Vieira (2008) destaca uma Marujada que acontece em Ananindeua, fruto da migração bragantina para o município. Esses municípios estão situados ao redor de Bragança – exceto Ananindeua que se localiza na região metropolitana de Belém - e tiveram influência da Marujada de Bragança.

São Benedito é um Santo muito cultuado na Amazônia, e aparece na pesquisa de Lima (2014) em Salvaterra, e ainda em Maués (2005:260) em Vigia, para o qual é um “santo considerado muito milagroso – e também muito “perigoso”, com quem não se pode brincar”, sendo de grande número as festas realizadas na região paraense do salgado, que compreende o nordeste do Pará, onde se localiza Bragança. Também é cultuado no contexto urbano, como na periferia de Belém⁹.

1.2. As Irmandades Religiosas

As Irmandades religiosas são instituições que se consolidaram no Brasil colônia e se espalharam por todo o território onde havia a influência do catolicismo, visto que eram instituições atreladas à Igreja. Serviam como base de difusão do catolicismo, e serviram como estratégia para auxiliar na sustentação do sistema escravagista através de uma proposta assistencialista, e direcionada principalmente aos negros escravizados. Dentre essas associações existiam aquelas destinadas a brancos e as destinadas a negros e pardos. Muitas Irmandades criadas por associações formadas por pessoas de origem africana foram formadas no Brasil, pois estes não poderiam se associar as irmandades dos brancos.

Essas instituições religiosas ditas ‘para leigos’ eram espaços que serviam a vários interesses, e no caso das irmandades para negros serviam um duplo interesse; se por um lado eram vistos como instituições que demonstravam benevolência dos senhores com seus escravos, mas que na verdade refletia todo interesse em oferecer formas de sociabilidade que viesse controlá-los; por outro lado, para os negros era uma forma de desfrutar dessa sociabilidade e do ‘prestígio social’ que isso conferia, assim

⁹ Ver Costa (2011)

como de se organizarem politicamente, o que incluía uma forma de manter suas tradições culturais e religiosidade vivas, até organizar os planos de fugas.

Participar de uma Irmandade era uma forma de ter algumas garantias sociais, o que na condição de escravizados lhes era negado, a associação concedia alguns direitos e privilégios, como assistência a saúde, assim como a funerais pomposos, lembrando que na condição de escravos não tinham direitos a sepultamento digno. Era obrigação de uma Irmandade garantir esses direitos, e para isso a associação gerava deveres, os membros deveriam, segundo Miranda (2006) pagar determinada quantia em dinheiro ou joias, toda estrutura de funcionamento de uma irmandade era regida por um compromisso, um estatuto que regeria direitos e deveres de ambos os lados.

Henrique (2009) afirma que no Pará existiram diversas Irmandades de negros, e cita a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos, formada por volta de 1682, e que era exclusiva de negros; a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, com estatuto datado de 1855 que possibilitava o ingresso de brancos, porém impondo condições de igualdade; a Irmandade de São Benedito, que se instituiu em Bragança; e a Irmandade de Nossa Senhora do Livramento, em Santarém, que era formada por mulheres e homens negros, livres ou escravizados, e crioulos, mas que não permitia a entrada de escravos.

A Irmandade de São Raimundo Nonato, em Belém do Pará, composta basicamente por negros escravizados e alforriados que eram na maioria mulheres, possuidoras de direito ao voto, já contava com Juíza uma mulata alforriada, Lucinda Maria da Conceição, uma tacacazeira e mingauzeira que se insurgiu contra a decisão do senhorio que não permitia que a Festa fosse realizada no dia do Santo, 31 de agosto, por ser dia útil. A rebeldia de Lucinda demonstra o embate político em uma barganha entre senhores e escravizados na busca por reconhecimento social, era parte da estratégia articulada pelos escravos nas Irmandades que ansiavam reconhecimento diante da sociedade (Henrique 2009).

Henrique (2009: 46) também mostra que havia uma articulação política e cultural importante dentro desses espaços, na qual se confrontavam os senhores e a Igreja, gerando conflitos principalmente por ocasião das festas organizadas por essas irmandades, pois eram espaços onde os escravizados podiam expressar suas práticas

culturais, como as danças. Nessas danças, o corpo feminino, em especial, aos olhos dos observadores, era uma demonstração de permissividades, e de uma dança sem regras, “não haveria regras convencionadas nas danças dos pretos” quando se contrastava com as danças ‘civilizadas’. As festas eram espaços de expressão de suas danças, como o Lundum, marcadas pela liberdade de movimento e de expressão corporal.

Cruz (2007) ressalta o lugar das mulheres nessas instituições, ao dizer que havia a participação política das mulheres que chegavam a ocupar cargos, inclusive na direção, e cargos de honra, como juízas, como exemplificou Miranda (2006) onde as juízas exerciam uma função ligada às festas, ao âmbito festivo, ou ainda participavam das mesas que compunham o ritual. Em algumas delas, “as mulheres forras carregavam um tríplice estigma; de cor, de gênero feminino e de condição de ex-escravas” (Cruz 2007:10), e juntavam dinheiro através do trabalho geralmente no comércio e com sua nova condição social buscavam algum prestígio social por meio das Irmandades. Dentre os privilégios que elas possuíam Miranda (2006:55) descreve os funerais pomposos, onde o cortejo fúnebre das mulheres negras era acompanhado “apenas por mulheres, mestre de cerimônia e tambor”, diferindo do funeral de um homem. Essa emancipação da mulher também contribuiu para a formação de Irmandades somente de mulheres, como é o caso da Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, na Bahia, fundada por mulheres africanas emancipadas e independentes (Castro 2005), da qual falarei um pouco mais adiante.

1.2.1. A Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança

“Da irmandade e seus fins

Art. 1º - A Marujada, organização profana junto à Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança, ambas fundadas no ano de 1798, nesta cidade de Bragança, Estado do Pará, resolveu desvincular-se desta Irmandade e tornar-se pelo presente Estatuto, Sociedade Civil, com a denominação “IRMANDADE DA MARUJADA DE SÃO BENEDITO DE BRAGANÇA” ou simplesmente “MARUJADA”, com personalidade jurídica própria, com sede e foro nesta cidade” - Estatuto da Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança, 13 de janeiro de 1985.¹⁰

¹⁰ Esse Estatuto que data de 13 de janeiro de 1985 é o primeiro estatuto após o rompimento com a Igreja, porém atualmente está em vigor um Estatuto que data de 14 de janeiro de 2005. No atual Estatuto o artigo 1º diz que “A IRMANDADE DA MARUJADA DE SÃO BENEDITO DE BRAGANÇA, ou simplesmente MARUJADA, é uma organização civil de direito privado, com fins não econômicos,

A Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança (IMSBB) surge na década de 1980 como uma, das várias, estratégia de sobrevivência, de salvaguardar uma manifestação cultural que se mantinham acesa há mais de um século. Naquele instante, diante do ganho de causa por parte da Igreja, dos bens da Irmandade, que incluía a Igreja de São Benedito e outros bens, e o temor que a Marujada, o bem mais precioso também fosse tomado, houve uma articulação entre os participantes, marujas e marujos, folcloristas, membros de famílias tradicionais ligadas historicamente a Irmandade.

A IMSBB é fruto do rompimento da antiga Irmandade do Glorioso São Benedito São Benedito de Bragança (IGSBB), que havia sido transformada em sociedade civil, no ano de 1946. Porém, nesse processo de (re)articulação após uma briga judicial com a Igreja, tem um compromisso datado do dia 13 de janeiro de 1985, no qual passa a se denominar Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança (IMSBB). A IGSBB foi uma dessas Irmandades fundadas no Brasil colonial que tinha por objetivo prestar assistência aos associados negros. Foi fundada em 1798, data de seu primeiro estatuto, e por ela circularam os produtores da Marujada, que até hoje estão presentes nos discursos sobre o “mito de origem” da Irmandade, e da própria Marujada.

No discurso do presidente da IMSBB, João Batista conta que *“a irmandade ela começou, através de 14 escravos. Foram os escravos que fundaram a Irmandade, é lá do outro lado do Rio Caeté, por intermédio de 14 escravos iniciou a Irmandade. Mas aí eles tinham apenas só entre eles, depois com a chegada dos brancos eles reuniram e queriam divulgar. Ai foi que no dia 03 de setembro eles escolheram essa data para começar a divulgação, a fundação realmente concreta da irmandade. No dia 03 de setembro, ela fez este ano o aniversário de 218 anos”*.

Essa transformação da IGSBB em sociedade civil foi um marco para a produção cultural bragantina, justamente porque fortaleceu a Marujada, significava que a marujada era independente da Igreja, diante de uma articulação entre os produtores (re)inventar-se a irmandade, que agora tinha o nome da Marujada, endereço e CNPJ; a marujada segurava nas mãos sua própria organização, não poderia mais ser reduzida

fundada no ano de 1798, com sede e foro na cidade de Bragança, estado do Pará, de caráter educativo e cultural.”

apenas ao caráter folclórico, como um apêndice da festa, era agora um de seus ritos mais importantes. E para além da festa (ou justamente em função do seu novo lugar na festa), reconhece-se e se mostra como produtora cultural.

Analisando o panorama atual na irmandade, é ela quem organiza a Marujada no contexto da festa, faz parte de uma organização da estrutura que inclui também a Igreja e Poder público. O Presidente da Irmandade é o João Batista, conhecido o como Careca, está no cargo há muitos anos, quase 30 anos. Essa função ele recebeu do seu pai, Arsênio Pinheiro, que por muitos anos esteve à frente da Irmandade, dizendo que: - *“recebi do meu pai. Meu pai foi presidente há 41 anos, e eu já recebi dele. Porque existe uma tradição que vem passando de pai para filho. Então eu estou... eu recebi do meu pai.”*

A Irmandade é regida por um Estatuto que se estrutura nos seguintes órgãos, uma Assembléia Geral, o Conselho Permanente, o Conselho diretor e o Conselho Fiscal, cargos exercidos sem remuneração, com a possibilidade de se criar comissões segundo o interesse da Marujada. No que concerne a Assembleia Geral, que é o órgão supremo e acumula o poder de decisão via o voto dos associados e associadas.

1.3. A Festa de São Benedito

A Festa de São Benedito é um ritual que se repete anualmente se constitui de atividades que ocorrem durante todo o ano, possuindo vários ritos em sua estrutura, dos quais a Marujada é considerada o ritual que possui maior visibilidade. A festa pode ser dividida em dois períodos, um que inicia no mês de abril quando as comitivas de esmoladores saem de Bragança para determinadas áreas do município; a comitiva do Santo das Colônias que se desloca para o sul até o município de Ourém. A comitiva do Santo dos Campos que se desloca para noroeste, até o município de Salinas. E a comitiva do Santo da Praia, que se desloca para a região litorânea, se estendendo até Carutapera no Maranhão¹¹, conforme imagem a seguir:

¹¹ Além dessas informações, no documentário “Beneditos”, o professor José Guilherme Fernandes diz que os esmoladores estabelecem uma rede de relações que ultrapassam fronteiras, se estabelecendo uma grande região cultural a partir da devoção a São Benedito.



Figura 4 - Deslocamento das comitivas dos esmoladores.

Fonte: Documentário Beneditos

As comitivas retornam nos meses de novembro e início de dezembro, conforme será descrito abaixo. O período de culminância da festa inicia no dia 18 de dezembro com a Alvorada e encerra-se no dia 26. Nos dias 25 e 26 de dezembro ocorrem os dias de maior relevância, período em que, comandados pela Capitoa, marujas e marujos dançam a marujada no barracão (e no Teatro Museu). No dia 26 as marujas com seus suntuosos trajes vermelhos e brancos, saem nas ruas de Bragança na procissão de São Benedito, geralmente em pagamento de promessa. O organograma abaixo auxilia na compreensão da estrutura da festa.

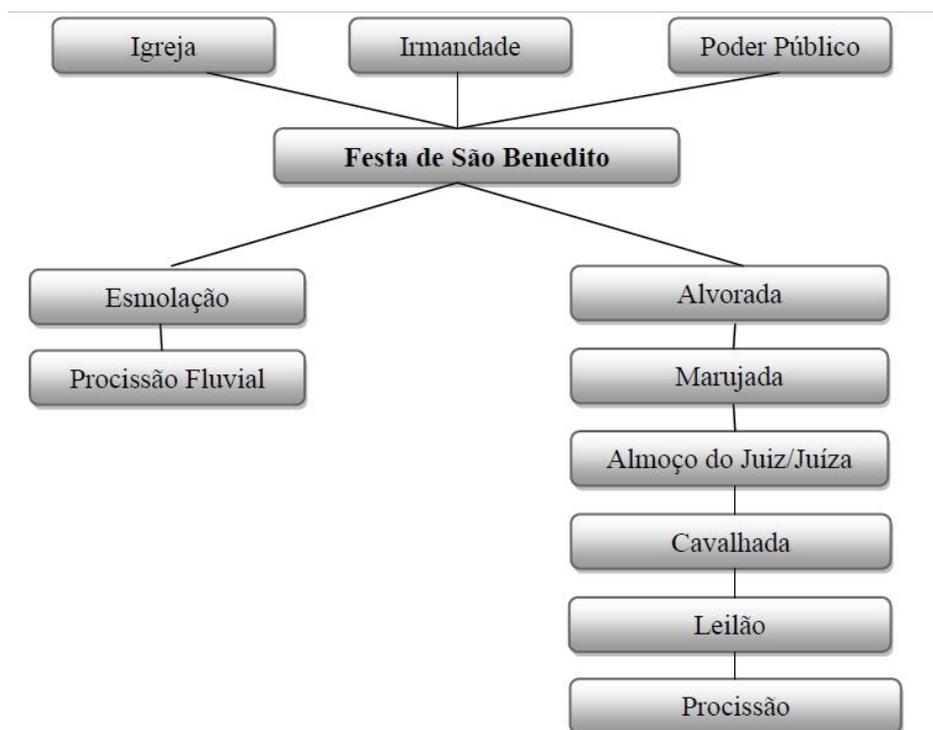


Figura 5 - Organograma da Estrutura da Festa de São Benedito

A festa acontece em diversos espaços, por onde circulam devotos, turistas, marujas, marujos, políticos, religiosos, pesquisadores, transformando a cidade durante a festa em uma efervescência, um fluxo de pessoas, onde as pessoas se encontram, se confraternizam. Abaixo descrevo, antes de descrever a estrutura da festa, os espaços onde a festa acontece.

1.3.1. Os espaços da festa

O largo de São Benedito é um conjunto arquitetônico se localiza em uma área privilegiada da cidade, no centro, próximo ao comércio, ao cais, as margens do Rio Caeté, com uma vista privilegiada para a orla da cidade. Porém essa área não foi sempre vista como privilegiada, ao contrário, em outras épocas segundo o relato de alguns bragantinos, a Igreja construída para São Benedito originalmente foi a que hoje é chamada Igreja Matriz (Igreja de Nossa senhora do Rosário, a Santa Padroeira da cidade) construída pelos próprios negros. Há registro de um ritual de troca no qual a Santa subiu para a Igreja Matriz e São Benedito, que se encontrava nessa igreja, desceu para a igreja onde se encontra atualmente.

O caminho que as procissões, do Círio bragantino e de São Benedito fazem hoje, tem influência desse ritual de troca, um ponto importante para pensar é que o local onde se localiza a Igreja de São Benedito é uma zona portuária e na época não contava com a mesma estrutura e prestígio que possui. O largo, que abriga além da Igreja de São Benedito que aqui considero como referência principal; o barracão (chamado ‘barracãozinho’) da Marujada; o coreto e bar Rex; o salão beneditino, além de outros prédios importantes, como o Teatro Museu da Marujada e a ‘Praça do Coreto’ que estão em seu entorno. O tom azulado está presente na maioria das construções e é uma característica marcante da Igreja.

A Igreja de São Benedito

A Igreja de São Benedito, uma construção histórica que data possivelmente do século XIX, é parte de um conjunto arquitetônico considerado como patrimônio material da cidade, além de ser a mais importante construção não apenas pelo aspecto material, mas também pelo que representa enquanto símbolo de um ritual que faz parte da devoção a São Benedito. É um ponto de referência, ponto central de ‘onde partem’ e para ‘onde convergem’ os fluxos de pessoas, ideias, relações, etc, que constituem não só a festa de São Benedito como também a vida cultural e as relações sociais.



Figura 6 - Igreja de São Benedito
Foto: Ester Corrêa

O prédio possui uma torre no lado direito, na parte superior duas linhas onduladas convergem no centro onde há uma cruz, abaixo três janelas lado a lado, abaixo das janelas, uma porta central. Possui duas entradas laterais. Na parte interna, um altar principal com a imagem de São Benedito com o menino Jesus no colo, em uma moldura verde protegida por uma estrutura de vidro. De cada lado, dois altares menores, no altar do lado direito de São Benedito estão “os três Beneditos”, que são as três imagens do Santo que percorrem com as comitivas a região dos campos, das colônias e da praia durante quase o ano todo e sobem ao altar nos dias 16 e 17 de dezembro e lá permanecem até meados de abril, quando as comitivas partem para a esmolação, adiante tratarei dessa questão.

Há duas portas no fundo que levam a sacristia da igreja onde estão guardados os vestidos que o Menino Jesus usou durante as procissões, é uma coleção de peças ricas em detalhes que simboliza, dentre outras coisas, o cuidado com o qual os bragantinas (os) devotas (os) se preparam para a festa, visto que muitos desses vestidos são doações

de devotas e devotos. Há outra porta na lateral, próxima ao altar que conecta a uma pequena capela, onde o andor do Santo é preparado para a procissão, ressalto que esse espaço é ‘bom para pensar’ a dimensão política da festa, visto que é um espaço em disputa; enfeitar o andor do Santo é uma atividade que está sobre controle de um grupo de pessoas. Próximo a capela, uma lojinha que comercializa artigos religiosos, onde há um porta de saída. O espaço interno é modesto, nas laterais altares com imagens de santos católicos. Atrás da Igreja, esculpidas as imagens de Jesus e de São Benedito, e um espaço para os fieis acenderem velas. A Igreja de São Benedito pertence ao clero, que venceu uma disputa judicial que se estendeu por décadas contra a antiga e extinta IGSBB.

Em frente a porta principal da igreja, entre a orla e o templo há um antigo coreto, pintado na cor azul, de onde se pode ter uma bonita perspectiva para perceber a paisagem que se forma em torno do largo de São Benedito.



Figura 7 - Coreto e o Restaurante Benquerença.
Foto: Ester Corrêa

O Barracão

O Barracão da Marujada é uma construção em formato retangular que se localiza ao lado direito da Igreja de São Benedito, uma construção da metade do século XX, com duas entradas laterais e imensas janelas gradeadas, o chão pintado com as cores da irmandade, com bancos nas laterais para expectadores assistirem as apresentações, uma mesa no lado esquerdo da entrada principal, onde fica sentado geralmente o Presidente da Irmandade, o juiz e juíza da festa, ao lado esquerdo da mesa, duas cadeiras onde tomam assento a Capitoa e a Vice-Capitoa. Do lado direito posiciona-se a banda Regional que executa as músicas da Marujada.



Figura 8 - O barracão
Foto: Ester Corrêa

Este é um espaço simbólico, pois já existia a noção de “barracão” antes da construção desse prédio. Havia um antigo barracão no local, onde as marujas dançavam no chão de terra batido, me contava um simpático marujo muito idoso que tem uma barraca de venda de caldo de cana ao redor do barracão desde que era jovem. No

entorno do barracão se formava a estrutura que movimentava a festa¹². É utilizado principalmente durante os ensaios, e para as apresentações da Marujada no dia 25, quando o número de marujas e marujos é menor. O mastro é levantado em frente ao barracão onde permanece até o fim da festa.

O Teatro Museu da Marujada

O Museu da Marujada é um grande salão onde estão expostos alguns objetos símbolos da Marujada, há uma lojinha de venda de artigos da marujada, como livros, CDs, *souvenirs*, chapéu da marujada. Quanto a organização do Museu devo dizer que deixa a desejar, há um amplo espaço com pouco aproveitamento e percebe-se que os objetos estão aleatoriamente distribuídos, além de o acervo do museu ser pouco significativo, se resumindo a exposição de livros escritos sobre a marujada, rabeças, uma exposição fotográfica de algumas das antigas capitoas e outras personalidades, além de pinturas nas paredes com representações da Marujada, e algumas esculturas. É onde funciona a sede da Irmandade.



Figura 9 - O Teatro Museu da Marujada.
Foto: Ester Corrêa

¹² Ver a fala de uma interlocutora sobre a configuração do espaço na página 67.

O museu é espaço simbólico para a Marujada, é por onde circulam os produtores da marujada, onde acontecem as reuniões, decisões são tomadas, além de ser o palco das apresentações da dança no dia 26, o dia de maior visibilidade e maior participação. O espaço do barracão ficou pequeno para a quantidade de marujos e marujas. Além disso é palco de outros rituais da festa, como o almoço do juiz/juíza e café da manhã no dia da Alvorada.

O Salão Beneditino

É um grande salão com duas lojas nas laterais para os turistas comprarem artesanatos e *souvenirs*. Uma construção moderna, com três imagens no alto, do lado direito estatua de uma maruja tipicamente vestida, do lado esquerdo um marujo, e no centro São Benedito com o menino Jesus no colo. Nesse o espaço onde acontece o leilão, no dia 26, onde desde cedo há uma aglomeração nos arredores dos objetos, animais e frutas a serem arrematados no leilão, que são dos diversos tipos.



Figura 10 - Salão Beneditino.

Foto: Ester Corrêa

1.3.2. A estrutura da festa

A festa de São Benedito apresenta uma estrutura com diversos rituais que acontecem no decorrer do ano. Há um calendário da festa propriamente dita, que acontece do dia 18 ao dia 26 de dezembro. Nesse período, há alguns rituais importantes de louvação a São Benedito, como a procissão e o leilão, e o que aqui proponho estudar, a Marujada. Porém, esse período é a culminância de uma festa que começou meses antes. Os ciclos da festa podem estar relacionados com o que Lima (2014) considerou sobre os calendários das festas quilombolas em Salvaterra, as quais iniciam no período de menor incidência de chuvas na Amazônia.

No dia 01 de janeiro, acontece a entrega do bastão aos novos juiz e juíza. O bastão com flores com uma imagem de São Benedito na extremidade é símbolo do juiz/juíza da festa. No mês de abril – ou maio - se dá a saída das comitivas de esmoladores para a região da colônia, dos campos e da praia, cada comitiva leva uma imagem do Santo que ficará durante meses visitando devotos e recolhendo donativos para o santo. As comitivas começam a chegar a cidade no mês de novembro, a última comitiva chega em dezembro ocasionando a procissão fluvial, os santos visitam os devotos até retornarem ao altar, no mês de dezembro. Abaixo detalho em um calendário os principais rituais da festa. Segue o calendário detalhado da festa:

Rito	Onde	Quando
Repasse do bastão do Juiz/Juíza	Teatro Museu da Marujada	01 de janeiro
Esmolação	Região da Colônia, dos Campos e da Praia	Abril/maio a novembro (início do ciclo extra-oficial da festa)
Chegadas das Comitivas do Santo na cidade		14 de novembro – Santo da Colônia 15 de novembro – Santo dos Campos 08 de dezembro – Santo da Praia
Procissão Fluvial	Travessia da comunidade do Camutá a cidade de Bragança	08 de dezembro
Chegada das Comitivas dos Santos na Igreja	Igreja de São Benedito	16 de dezembro – Santo dos Campos e da Colônia 17 de dezembro – Santo da praia
Ensaaios	Barracão	12, 18, 20, 22 e 24 de dezembro (noite)
Alvorada	Igreja de São Benedito	18 de dezembro (Início do ciclo oficial da festa)
Marujada	Barracão Teatro Museu da Marujada	25 de dezembro (manhã e noite) 26 de dezembro (manhã e noite)
Almoço Juiz/Juíza		25 e 26 de dezembro
Cavahada	Aeroporto	25 de dezembro
Leilão	Salão Beneditino	26 de dezembro
Procissão	Ruas de Bragança	26 de dezembro
Derrubamento do Mastro	Barracão	26 de dezembro
Abraço na Igreja	Igreja de São Benedito	26 de dezembro

Tabela 1- Calendário da Festa de São Benedito

As Comitivas de Esmoladores de São Benedito

A festa de São Benedito tem início em abril quando as Comitivas de Esmoladores partem para as diferentes regiões do município para recolher doações de devotos. Existem três Comitivas de Esmoladores: a Comitiva do Santo dos Campos, a Comitiva do Santo das Colônias e a Comitiva do Santo da Praia. Durante grande parte do ano elas realizam esmolações em áreas geográficas determinadas por esses biomas,

levando a imagem do Santo e celebrando ladainhas em seu louvor até a casa de devotos. Segundo Fernandes (2011: 65-66),

as três comitivas de esmoladores se dirigem, respectivamente, a partir da cidade de Bragança, para leste, norte e nordeste – comitiva do santo da praia; para oeste e noroeste – comitiva do santo dos campos; e para o sul, sudeste e sudoeste – comitiva do santo das colônias. Cada comitiva leva um santo próprio, atualmente todos tem a imagem de São Benedito carregando flores, em referência ao primeiro milagre do santo; antes, havia também imagem em que o santo carregava o menino Jesus. As comitivas atingem um raio de mobilidade de aproximadamente 200 km a partir de Bragança, que se estende das microrregiões Bragantinas e do Salgado paraenses à microrregião da baixada maranhense.

No mês de novembro essas comitivas retornam para Bragança, onde passarão vários dias percorrendo a casa de devotos pela cidade. As primeiras comitivas a chegar foram a Comitiva da Colônia, no dia 14 de novembro de 2016, e no dia seguinte, 15 de novembro de 2016, a chegada da Comitiva dos Campos. Se exigia em reunião que as marujas acompanhassem a chegada das comitivas na cidade, para recepcionar o santo usando a saias de estampa colorida, que também são usadas durante o ensaio.

A comitiva do Santo da Praia foi a última a chegar no dia 08 de dezembro de 2016, veio em procissão fluvial pelo Rio Caeté, desde a Vila do Camutá, comunidade que se situa na outra margem do rio, onde foi erguida a primeira capela para São Benedito. É um dia muito simbólico, no qual as marujas recepcionam o Santo Preto nas margens do Rio Caeté. Antes de sair em procissão o santo pernoita na casa de um antigo devoto, e reúne muitas pessoas da própria comunidade ou ainda da cidade para “jantar com o Santo”, de onde se tem uma bonita vista para o mirante de São Benedito. Os esmoladores permanecem realizando suas ladainhas ao som dos tambores - como na imagem a seguir - para o santo até sair em procissão fluvial que aglomera muitos barcos no trapiche esperando o horário da maré favorável; a saída da procissão não tem horário estabelecido, quem manda é a maré. Muitos fogos de artifício anunciam a presença do santo na comunidade assim como sua saída em procissão. Do outro lado do Rio Caeté, as marujas aguardam para recepcionar o santo, a cidade está festiva, além delas muitas pessoas aguardam a procissão na orla da cidade. O Santo ainda terá que visitar a casa de muitos devotos antes de voltar para a Igreja de São Benedito.



Figura 11 - Comitativa dos Esmoladores de São Benedito no Camutá.
Foto: Ester Corrêa

De longe, ouvi o ronco da onça¹³ que anunciava que São Benedito estava por perto, andando pelas ruas de Bragança, presença anunciada pelos fogos e pelo som dos tambores. Desci a escada correndo para ver São Benedito passar. Desde o momento em que chegam à cidade os Santos Esmoladores percorrem as ruas da cidade, acompanhados de uma pequena procissão; à frente estão duas pessoas portando dois estandartes que se cruzando em cima, é a bandeira de São Benedito, seguida por uma pessoa – a (o) promesseira (o) - carregando o Santo em um braço, e no outro, um guarda chuva; os tambores dos esmoladores de São Benedito ditam o ritmo da caminhada até a casa do próximo devoto que deverá receber o Santo.

Os fogos de artifícios acompanham os esmoladores. Os fogos de artifícios marcam os dezembros em Bragança. Todos correm para a porta da casa para ver São Benedito passar. Há três deles percorrendo as ruas de Bragança, desde a chegada nos dias 14 e 15 de novembro, os Santo da Colônia e dos Campos, e no dia 08 de dezembro, pela procissão fluvial, o Santo da praia. Uma jornada que iniciou meses atrás com as comitativas de esmoladores que percorrem a diversas regiões de Bragança, repetindo um ritual que se repete em todas as casas dos devotos onde o Santo pernoita, saindo no outro dia, após o almoço. Durante sua permanência na casa do promesseiro há um fluxo

¹³ Onça é um instrumento musical, uma variação da cúca só que com um som mais grave. É característico da musicalidade dos esmoladores de São Benedito

de pessoas que acompanham a visita do Santo ou ainda almoçam e jantam “com o Santo”. Para recebê-lo os promesseiros preparam um altar diante qual são rezadas as ladainhas. Na foto abaixo, o altar ornamentado por um promesseiro na vila do Camutá.



Figura 12 - Altar para São Benedito da Praia.
Foto: Ester Corrêa

É comum que aconteça de os Santos se cruzarem pelas ruas da cidade. Nos dias 16 e 17 as imagens seguirão para a Igreja de São Benedito onde ficarão, em um altar situado no lado direito do altar principal, as três imagens reunidas. Este último pernoite do Santo das Colônias, antes de entrar na igreja, é na casa da Capitoa, como relato mais adiante ao analisar esse ritual.

A Alvorada

O evento que marca o início da festa acontece no dia 18 de dezembro, a alvorada, inicia antes das cinco da manhã, quando se ouvem os fogos que saúdam o início da festa. As marujas, vestidas com o tradicional traje azul, se concentram em frente ao Teatro Museu da Marujada, formando duas filas enquanto seguem dançando até a Igreja de São Benedito. Os marujos no centro da fila, carregam o mastro e

levantando-o em frente ao barracão; a Capitoa e a Vice-Capitoa seguem dançando a música que sai dos instrumentos tocados pela banda regional que vem logo atrás.

Na porta da Igreja as marujas dançam fazendo uma saudação com a cabeça a cada volta repetem o gesto, mostrado na imagem abaixo, algumas vezes, entrando na igreja e como sinal de reverência tiram os chapéus. Ocupam os espaços frontais e laterais da Igreja, próximo ao altar durante a missa. Há muitas marujas, marujos e espectadores, dentro e fora da igreja. As marujas estão sentadas pelas calçadas, as crianças correm e brincam do lado de fora da igreja, o azul dos trajes prevalece na paisagem, parece uma combinação com o azul da Igreja e o azul do céu que desponta com o clarear do dia.



Figura 13 - Reverência na porta da Igreja.

Foto: Ester Corrêa

O mastro que é símbolo da masculinidade nas festas tem um papel secundário aqui, encontramos nas diversas festas o levantamento do mastro como um ritual mais elaborado, porém na festa de São Benedito tanto o levantamento quando a derrubada do mastro não são rituais de grande visibilidade. O ritual de levantamento do mastro é rápido, sem muito destaque, pois todos esperam ver as marujas dançarem ao redor da igreja, ao som do Retumbão.

Após a missa, em fila novamente, seguem marujas e marujos para o Teatro Museu da marujada onde é servido um tradicional café da manhã, oferecido como pagamento de promessa por um devoto de São Benedito, que é de família muito influente na cidade, e na Marujada.

Os ensaios

O barracão é o palco dos ensaios da marujada. No dia 12 de dezembro, aconteceu o primeiro ensaio, porém pelo calendário da festa, o ensaio se intercala desde o dia 18, até o último ensaio no dia 24, chamado de ensaio geral. Os ensaios são realizados após as missas e ladainhas, sendo respeitado os horários das celebrações religiosas, que tem o fim anunciada pelos fogos de artifícios.



Figura 14 - Ensaios no Barracão.
Foto: Ester Corrêa

Qualquer pessoa pode participar dos ensaios, porém há de se atentar que o barracão é um lugar disciplina, para ‘ensaiar’ é necessário estar usando trajés adequados, que são supervisionados pela Capitoa. As mulheres devem estar trajando

saias longas, geralmente coloridas, com anágua, e blusa com manga e sem decote. Os homens devem estar de calça e camisa com manga, todos devem estar descalços.

A Cavalhada

O ritual da Cavalhada acontece no dia 25, no período da tarde, e simula uma disputa entre dois grupos, montados a cavalos, que relembra a guerra religiosa entre cristãos e mouros. A estrutura desse ritual guarda semelhanças com os que ocorrem em outras regiões do Brasil, a exemplo da Cavalhada de Pirinópolis que, segundo Spinelli (2010), é um componente da festa do Divino Espírito Santo. Nesse ritual, que acontece durante três dias, a céu aberto em um local denominado “cavaldódromo”, são representadas lutas que remetem às batalhas entre mouros e cristãos, uma dramatização de lutas. Além disso há também provas de habilidades, como as provas de destreza.

Em Pirinópolis é um ritual de protagonismo masculino, assim como em Bragança, onde atualmente os cavaleiros competem no espaço do Aeroporto, tornando um dos rituais de menor visibilidade, por distar da zona central da cidade, e dos outros espaços da festa. A cavalhada é uma competição na qual dois grupos trajados de azul e vermelho montados a cavalo, disputam quem retira o maior número de argolas que estão suspensas em uma base de cera. A Marujada também participa desse ritual, porém a localização compromete a participação de algumas marujas, como Dona S. – *“eu só não vou na cavalhada porque é muito longe, eu não to participando da cavalhada porque é muito longe, é pro aeroporto, ai eu digo, vou ficar muito cansada pra amanhã pra procissão, ai eu não vou”* - .

A Cavalhada é um dos ritos que passou por grandes modificações, pois era inicialmente realizada no período das festas juninas nas praças da cidade pelos caboclos e sem influência do negro, depois foi incorporada à festa de São Benedito, passando a ter a participação de negros e descendentes (Bordallo da Silva 1959).

O evento conta com o apoio da Irmandade que auxilia na organização. Porém durante a festividade de 2016 o presidente da Irmandade anunciou que a Irmandade não possui mais estrutura financeira para apoiar a Cavalhada, e que iria transferir a responsabilidade ao poder público, para a Secretaria de Cultura.

O Leilão

Na festa de São Benedito, destaca o leilão do Santo, que é um evento onde as doações dos devotos, que são bens simbólicos, são trocados em forma de disputas por diversas pessoas. O leilão do Santo é um importante ritual, pois sustentou a continuação da festa, uma vez que era por meio do leilão que se conseguia fundos para realizar a festa no ciclo seguinte.



Figura 15 – O pregão do leiloeiro no leilão de São Benedito.
Foto: Ester Corrêa

Os mais diversos itens são leiloados, desde animais de grande porte como bovinos e suínos, até frutas, farinha, e diversos artigos de utilidade, que são arrematados por empresários, políticos, e famílias mais abastadas. Uma tradição é o leilão dos cachos de pitomba, que provoca entre os participantes uma “guerra de pitombas” onde se divertem jogando pitomba uns nos outros.

Os almoços ofertados pelo Juiz e Juíza

O ritual do almoço ocorre nos dias 25 e 26 de dezembro, e é organizado pelo Juiz e Juíza da Festa de São Benedito, que se responsabilizam por fornecer o almoço para os marujos e marujas. Estes dois cargos são muito disputados e geralmente são ocupados

por pessoas que possuem certo poder aquisitivo e que, em pagamento de uma promessa feita ao Santo, deve custear as despesas do almoço.

A disputa para ocupar tal cargo fica evidente na lista ou “fila de espera” que está preenchida pelos próximos dez anos, aproximadamente. Dentro da estrutura da festa, o papel de juiz e de juíza tem forte conotação política e tendem a atribuir certo prestígio aos que ocupam tais cargos, e reforça seu status na estrutura social local.

A procissão

A procissão de São Benedito é um dos rituais de grande visibilidade na festa, acontece no dia 26 de dezembro, com início às 16h, porém desde cedo já se percebe o grande fluxo de marujas vestidas de vermelho por todas as ruas de Bragança, conforme vai se aproximando o horário da procissão, mais marujas e marujos vão chegando no largo de São Benedito. Encabeçada pela ala das Marujas, que formam o “cordão das marujas”, comandada pela Capitoa e pela Vice-Capitoa, a procissão se inicia na Igreja de São Benedito, a multidão é tamanha que mal se consegue ver a saída do andor pela porta da igreja.



Figura 16 - A procissão de São Benedito.
Foto: Ester Corrêa

Antes da saída da procissão, há a celebração da missa, e descrevo aqui como um instante especialmente emocionante, era um momento de gratidão, emocionada agradecia a São Benedito enquanto a voz dos esmoladores das comitivas que rezavam frente ao altar de São Benedito, acompanhados pelo som dos tambores, e evocavam uma força cosmológica com palavras que se quer existem na nossa língua.

A procissão segue pelas ruas de Bragança até a Igreja de São Benedito, com as pessoas carregando as bandeiras das comitivas, ao som de uma banda de música. Os marujos carregando o andor com a imagem do Santo. No meio da procissão é difícil situar-se, uma vez que a multidão não deixa muito espaço para se locomover. No ano de 2015, segui a procissão durante todo o trajeto, e em 2016 procurei pontos estratégicos para a observação. Para se ter uma dimensão do crescimento da procissão em número de participantes nas últimas décadas, no período da pesquisa de Silva (1997) contava com cerca de oito mil pessoas, no ano de 2015 a estimativa foi de trezentas mil pessoas, entre marujas (os), espectadores externos e promesseiros.

No final da procissão há uma missa campal no largo de São Benedito, acompanhada por muitos devotos, após a missa as marujas e os marujos dançam no Museu, é o último dia da festa. Aos poucos o largo vai se esvaziando, porém ainda permanecem muitos participantes que esperam para ver a derrubada do mastro, e o abraço simbólico que marujas e marujos darão na Igreja à meia noite, dançando ao seu redor, encerrando assim a festa.

No dia 01 de janeiro, há um ritual de repasse do bastão de juiz, que simboliza a troca de juízes da festa. Dando início a um novo ciclo da festa, que será intensificado pela saída das comitivas para esmolar.

CAPÍTULO 2

MARUJADA DE SÃO BENEDITO



Foto: Ester Corrêa

2.1. A Marujada de São Benedito

“Art. 2º - A MARUJADA, organização profana de regozijo popular, a mais expressiva e genuinamente bragantina, tem por finalidade manter a organização de forma a poder continuar com a tradição, dando maior pompa e divulgação à festa do Glorioso São Benedito de Bragança e também prestar assistência às irmãs (os) marujas (os), na saúde, na educação, no lazer, e na economia de conformidade com o presente Estatuto”. Estatuto da Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança, 13 de janeiro de 1985.

Na busca pelos significados, como propôs Geertz, que estão presentes nas teias tecidas pelas relações humanas, busquei analisar a Marujada por meio dos seus elementos simbólicos que lhe são característicos e contribuem para sua identificação.

Dentre eles destaco o ritmo e os elementos que estão presentes na musicalidade, na religiosidade e na devoção de seus praticantes a São Benedito, as danças que são coreografadas ao longo da festa, em *performances* elaboradas, nas cores dos trajes dos trajes usados por homens e mulheres, que conferem operacionalidade ao ritual, ou seja, permite o momento ritual acontecer.

Uma das condições para participar da Marujada é ser devoto de São Benedito. A devoção inicia com a realização de uma promessa para alcançar alguma benção e que marca o início de uma relação de troca entre o indivíduo e o santo no momento em que aquele estabelecer um acordo. Ou seja, para se tornar maruja ou marujo é necessário que haja um pedido de benção e a promessa de agradecimento ao Santo por tê-la alcançado. Segundo Geertz (2008:70) a devoção é uma disposição que o indivíduo possui para manifestar sua crença em determinados momentos, “ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo”. A substância da devoção vem do ânimo e da motivação, no caso dos devotos de São Benedito, a motivação a participar da festa é a promessa e ter uma benção alcançada por intermédio de São Benedito.

A Marujada e a Irmandade de São Benedito tem uma gênese comum que remete ao ano de 1798. Contam os estudiosos que os escravizados pediram permissão a seus senhores para organizar uma irmandade, e após terem a permissão concedida organizaram uma festa para São Benedito e “os negos em sinal de reconhecimento, incorporados, foram dançar na casa dos seus benfeitores” (Bordallo da Silva 1981: 66), com a repetição das danças, nas festas seguintes, tomou-se como tradição.

Atualmente a Marujada é composta por mulheres e marujas, que são maioria, e também por homens e marujos, irmãos e irmãs de São Benedito que compartilham e reafirmam anualmente sua identidade cultural e a devoção ao Santo Preto por meio dessa dança. Todos podem dançar com São Benedito, através do canal aberto pela Marujada, e por meio da dança, o Santo agrada ao grande público. A Marujada foi declarada patrimônio Cultural e Artístico do Estado do Pará, desde 2009 e possui uma estrutura hierarquizada, tem símbolos próprios que a representam como os trajes. É um ritual de dança, mas que a transcende, uma dança que acompanha uma musicalidade marcada por ritmos próprios.

Dentro da hierarquia da Marujada a Capitoa tem inquestionável poder de decisão, é ela quem comanda o ritual, e é seguida na hierarquia pela Vice-Capitoa, e pelas marujas ‘cabeça de linha’, que são as mais antigas do quadro permanente, e que a auxiliam durante o ritual. Elas tem um importante papel, pois estão há muito tempo na Irmandade e, conseqüentemente, participando da festa.

- “É, elas chamam cabeça de linha. Depois da Capitoa com a Vice-Capitoa, as mais velhas que são do quadro, são chamadas cabeça de linha. Cabeça de linha são aquelas que a Capitoa manda elas fazerem algum trabalho numa reunião ou mesmo na procissão, pra dá mais ordem. As cabeça de linha são importantes também, são as primeiras que são escolhidas pra dançar o retumbão. No caso é o capitão com a capitoa, vice-capitão com a vice-capitoa, no caso do retumbão. Ai depois quando sai elas duas, que elas deixam os dois aqui sozinho, que eles vão escolher outras elas, já pegam essas senhoras as mais antigas. Essa é a obrigação deles dentro da Marujada. Agora tem uns que as vezes eles não escolhem aquelas cabeças de linha. Eles vão escolher aquelas meninas novinhas, sabe”? – Dona Suely.

Ao longo dos dois séculos que a festa tem sido realizada, podemos pressupor que muitos elementos que caracterizavam esse ritual se perderam, assim como outros foram sendo incorporados, o que é compreensível pela própria dinâmica cultural e pelos processos de metamorfoses que as manifestações populares podem passar no decorrer do tempo. Essas mudanças que ocorreram nas danças foram causadas, dentre outros fatores, pelas várias influências culturais que a população de Bragança recebeu durante o seu processo de formação sociocultural.

No passado, as festas religiosas na Amazônia se configuravam como espaços de lazer, onde era possível a autonomia de negras e negros, que utilizavam a dança e o canto para manifestar as heranças culturais africanas. A Marujada é vista como um desses espaços de expressão, da dança, do canto, dos tambores, na qual os participantes se preparavam especialmente para festejar, pois nesses festejos era a

oportunidade em que vestiam os seus melhores trajes. Geralmente as mulheres usavam vestidos bufantes e coloridos, esbanjavam sensualidade nas danças do lundu e do carimbo, ao som dos tambores. Momentos em que as relações antagônicas tornavam-se fragilizadas e em que livres e escravos faziam causa comum [...]. Valendo-se das festas religiosas, os escravos faziam devoções a seus santos, cantavam seus hinos e dançavam. Eram

momentos em que as origens africanas se manifestavam, e novas identidades culturais se constituíam. Carimbó, lundu, boi-bumbá, marambiré, aiué e outros folguedos se cristalizaram a partir de práticas culturais dos escravos [...]. São cantos e danças que exprimem uma nova “estética musical”. Sons, ritmos, palavras, cantos que vêm do outro lado do Atlântico, que se materializam, se mesclam em novas formas de expressão da cultura negra (Funes 2012: 199-200).

Para compreender a configuração da identidade cultural que constitui a Marujada como um dos símbolos referentes, procuro elaborar um breve histórico dessa manifestação, que foi dividido em três fases históricas, tomando como referência a presença das mulheres: da gênese, do conflito e de rearticulação.

Para Rosário (2000: 201-202) a gênese da presença feminina na Marujada pode ser associada às mulheres negras escravizadas que viviam em Bragança,

as mulheres negras sobreviverão como mães-pretas, amas, domésticas, servas dos senhores e de seus filhos. Também cuidarão dos altares, do Oratório, mas buscarão no Caeté uma maneira mais própria e primitiva de cultuar, no que não falta a expressão corporal, a dança, também a dramatização e os instrumentos de percussão, na música, tudo dentro dessa atmosfera do espírito de irmandade. [...] Tal como a mulher índia em toda a Amazônia, também a mulher negra, escravizada, sobreviveu no Caeté mais que o homem no processo de formação da comunidade devota. Os homens foram consumidos como mão-de-obra. Suas mãos edificam as igrejas, plantaram os canaviais dos campos bragantinos, também no plantio de algodão e da mandioca, além da farinha.

O autor chama de ‘maneira primitiva de cultuar’ era o culto dos ancestrais africanos que as mulheres perpetuavam dentro dos terreiros, e que ainda está presente na religiosidade afro-brasileira. Para Bastos (2009) nas religiões afro-brasileiras as mulheres possuem posição de destaque, e na discussão sobre gênero e religião mostra que elas exerciam diversas atividades econômicas, como a venda de comidas que permitiam juntar algum dinheiro para comprar a alforria sua e de outros escravos. Além disso, com o dinheiro que dispunham poderiam articular os rituais para a prática dos cultos; havia uma “autonomia feminina no período pós-escravidão, quando as negras comercializavam principalmente alimentos para seu próprio sustento e de seus filhos e, além disso, libertavam outros escravos e escravas, pagando-lhes as alforrias” (2009: 158). Ainda segundo a autora, o matriarcado nessas religiões está ligado à formação familiar dos escravizados que era diferenciada, pois a estabilidade pelo casamento não era possível no contexto do Brasil colonial.

Na pesquisa realizada por Landes (2002) sobre os cultos nos templos de Candomblé na Bahia, as mulheres aparecem como centrais nesses espaços dos cultos. Ela concluiu que o sacerdócio é predominantemente feminino, e “a tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar das divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante” (2002: 321). Nesses templos havia um clero formado por mulheres, o que contrasta com o clero católico, porém não havia uma competição com a Igreja, ao contrário, era incentivado que se confessasse católico.

A partir disso é possível pensar que havia uma condição de liberdade conquistada antes que fosse sancionada a legislação que as tornou libertadas, e com relativa autonomia para exercerem seus cultos, por exemplo. As mulheres se articulavam pelas margens, com estratégias para a compra de liberdades. Eram articulações políticas importantes, que refletiram na forma como algumas práticas e manifestações foram levadas a diante.

Bastos (2009: 160) diz que com a inexistência da figura paterna cabia às mulheres o sustento da família, e no período após a escravidão “as mulheres conseguiram trabalhar com mais facilidade do que os homens e quase não se casavam”. Além disso, havia também as responsabilidades religiosas nos templos que exigia muita dedicação. O casamento era então desvalorizado, pois uma união poderia ser desvantagem para elas, mostrando assim que havia uma redefinição das identidades de gênero, que são os papéis sociais delegados a homens e mulheres. A maioria ainda continuava a desempenhar papéis como de lavadeiras, arrumadeiras, cozinheiras. Além disso, “já que desde a África, as mulheres eram incentivadas a serem autônomas, principalmente no que diz respeito ao aspecto econômico. Isso interferiu na maneira como essas mulheres levaram suas vidas, depois que vieram para o Brasil.” (Bastos 2009: 163).

Segundo Alencar (2014) a devoção a São Benedito em Bragança esteve atrelada às práticas religiosas e culturais dos escravos, que como estratégia prestavam o culto ao Santo em uma aliança tácita entre escravos e senhores, de forma que encobrisse as suas práticas do culto afro-religioso. Os senhores, em troca, demonstravam sua benevolência que era uma forma de escamotear seus interesses de manter os negros sobre controle.

O culto ao santo, a imagem de São Benedito, revestido de Cristianismo, era uma forma de manter e perdurar rituais, crenças, costumes que os escravos carregavam em seu arcabouço originário. Com a introdução das danças, do

ritmo dos tambores, das indumentárias, aflora uma sequência de memórias que permaneciam enterradas nos terreiros africanos e que ressurgem silenciosamente (Alencar 2012: 23).

Cabe ressaltar que em algumas vertentes das religiões afro-brasileiras, como nas Casas das Minas, existe um vodun chamado Verequete¹⁴ que tem estreita relação com São Benedito. No Maranhão, onde é um Santo muito popular, os pagamentos de promessas são feitos através de festas de tambor de crioula, uma dança na qual as mulheres seguem o batuque dos tambores, dançando algumas vezes com a imagem do santo apoiada na cabeça (Ferreti 1995:137).

Nessa fase inicial da Marujada é possível pensar que a forte influência do culto afro-brasileiro e o lugar que as mulheres ocupavam nos templos seja a gênese do protagonismo das mulheres nessa manifestação. Uma tradição construída pelos pés descalços das negras e negros escravizados, mas que foram sendo apagados os rastros deixados por esses pés. Muito se perdeu pela interferência do poder eclesiástico, que exigia ser dominante, ao mesmo tempo em que várias pegadas mantiveram-se visíveis, na música, na dança, nos trajes, etc.

Eram vistas como subversivas as marujas que participavam da Marujada, uma época em que esta era marginalizada, as mulheres que dançavam no barracão também eram as que dançavam nos terreiros ou ainda nos bares, muitas delas sendo associadas a “mulheres da vida”. A participação na festa era marcada pelo consumo de bebidas alcoólicas, um dos aspectos que a Igreja tentava controlar.

- “De primeiro ali onde hoje em dia tem aquele salão que faz o leilão, ali era o barraco que tinha a festa, durante 8 dias [...] E ao redor tinha aquelas barraquinhas. Tudo era coberto de palha, cercado de palha, assim que era a tradição da festa. Depois que os padres tomaram de conta que acabou. A barraca era de palha, cercada de palha, tudo era de palha e tinha uns botequinhos tudo de palha, tudo vendia comida, vendia cachaça, vendia cerveja, tudo ali. Era bonito no tempo que tinha as barraquinhas de palha.” – Dona Francisca.

¹⁴ Verequete (derivado de Verequete) é como ficou conhecido Augusto Gomes Rodrigues, nasceu em Quatipurú, Mestre do Carimbó paraense, que impressionado com os cânticos a essa entidade em um terreiro, os repetia sempre tendo recebido o apelido em função dessa aproximação, segundo Costa (2008). Um indicativo que a entidade também era/é cultuada no Pará.

O século XX foi de grandes transformações nessa manifestação, principalmente em função da importância da Irmandade em Bragança que se manteve firme após o fim do período da escravidão, quando essas confrarias tendiam a desaparecer, é o que chamo de fase de conflito, e Alencar (2014) chama de “processo de branqueamento”. Sobre esse tema Dona Suely expressa sua percepção sobre essas mudanças: – *“Então esses 14 escravos, mas eles consideravam que só poderia ser da Irmandade os negros, criaram uma lei depois entre eles. Diz a lei, até esqueci o nome, que branco poderia ser também da irmandade. Já foi no começo do século XX. Antigamente eram só negros que eram da Irmandade, já no começo do século XX que começaram a colocar brancos, ai resolveram colocar pessoas de outras etnia, então já foi no começo do século XX... Por sinal, o chapéu da maruja tem 14 fitas em homenagem aos 14 escravos e uma é preta em homenagem aos escravos, então ela é preta por isso.*

Sobre isso, Alencar (2014) esclarece que:

Nos primeiros anos do século XX, aconteceu o processo de branqueamento da Irmandade, pela entrada de outros “irmãos” que não eram negros, assim ganhou outras características que não seriam apenas a de reunião de escravos, mas de devotos ao santo seja qual fosse etnia ou origem. Isso ocorreu devido à importância que a Irmandade de São Benedito adquiriu dentro da sociedade bragantina, transformando-se em um grupo com outras pretensões, que iam muito além da manifestação cultural (Alencar 2014: 24).

Com a entrada dos novos devotos, novos elementos vão sendo inseridos, influenciando nas danças, como a incorporação de danças de origem europeia. O que é contextualizado dentro das mudanças culturais que Bragança enfrentou na fase em que vigorou a Estrada de Ferro. Na metade do século XX, a Marujada passa a ser tema de inspiração para poesias, crônicas, a figura da maruja passa a circular nas revistas e na literatura do “folclore” bragantino.

Essa fase de “branqueamento” pode ser pensada também não apenas pela entrada de devotos brancos, mas também como resultado do controle que a Igreja buscava exercer sobre as festas, retirando elementos que remetessem à ‘negritude’, uma espécie de “branqueamento político”. Para analisar esse dado dialogo com Bento (2014) que afirma que havia uma expectativa de que o Brasil se tornasse branco, e após o final do período de escravidão o branqueamento era visto como forma de ascensão, uma ideia que ganha força no Brasil no período do início da industrialização, na década de 1930.

Nas revistas circulavam crônicas, como “O chamado” de Jorge Ramos, que data de 1952, momento histórico em que se situa a gênese da construção de uma identidade essencialista, que exalta a “bragantividade” através da festa de São Benedito.

É a marujada. A nossa e só nossa marujada. As pretas e as morenas de saíões vermelhos, casaquinhos brancos, que foram guardados um ano, juntamente com a priprioca e o alecrim dentro da mala, o chapéu de pluma de todas as cores, do guará, do pato, aqueles chapéus cheios de espelinhos, miçangas e outras besteirinhas. (IAP, 2000: 108).

Em outra crônica que também circulou na Revista Bragança Ilustrada de 1952, Lobão da Silveira, escreve sobre a Marujada a luz de um discurso romantizado e pejorativo em relação ao passado afro da manifestação, que refletia também do imaginário sobre os negros.

E as marujas se enfeitam. Saias encarnadas e azuis. Blusinhas brancas, de rendas, chapéus de fitas da mais variadas cores, penas de garça e de guará, miçangas e vidrilhos, espelhos e contas. Tudo matizado, tudo alegre. O retumbão se ensaia. A capitoa comanda a turma. Reminiscência do passado. Santa ingenuidade que não faz mal a ninguém. O intuito vale tudo. É a homenagem a São Benedito. E elas vão passando, a viola tocando, a cuíca roncando, girando, volteiando, tudo para agradar São Benedito. Resto de africanismo. Bragança negróide, disse o poeta Heimar Tavares, um pedaço gostoso do passado. A única tradição que nos resta do passado, desse passado que era tão bom e que sangra saudades no coração da gente.” (IAP 2000: 105-106, grifos meu).

É possível perceber uma “benevolência” dos novos devotos com os “restos de africanismos”, além disso, cria-se uma ideia romantizada e de exaltação ao passado, de um passado “tão bom”, que ignora as violências da colonização. Ressalto também nessa crônica as representações que circulavam sobre as marujas e Capitoa, que são centradas especialmente na questão da indumentária, porém há referência à autoridade da Capitoa, um reconhecimento da sua autoridade e liderança, mediada pelo bastão de flores, sendo seguida por “suas” marujas. Podemos perceber nas crônicas acima, da mesma forma que aparecem também nas poesias de Bolívar Bordallo da Silva:

A “Capitoa” vai à frente,
Com seu pequeno bastão,
E as marujas, saudando a gente,
Perpetuam a tradição
Miçangas, espelhos e fitas
Blusas brancas, saias de cor,
Levam as marujas catitas
Para o batuque do tambor” (IAP 2000: 12)

Ou ainda

A “Capitosa”, airosa, surge à frente
 Suas marujas seguem seu bastão;
 O tambor-grande chama toda a gente,
 E os dançadores entram no salão” (IAP 2000: 13)

Além dessas representações as marujas também passam a ter sua imagem circulando em vários meios, principalmente a partir de Bordallo da Silva, que fez um desenho do chapéu da maruja originalmente em preto e branco. Esse desenho foi utilizado como emblema na I Jornada Paraense de Folclore, em uma versão colorida, como pode ser vista na imagem a seguir:

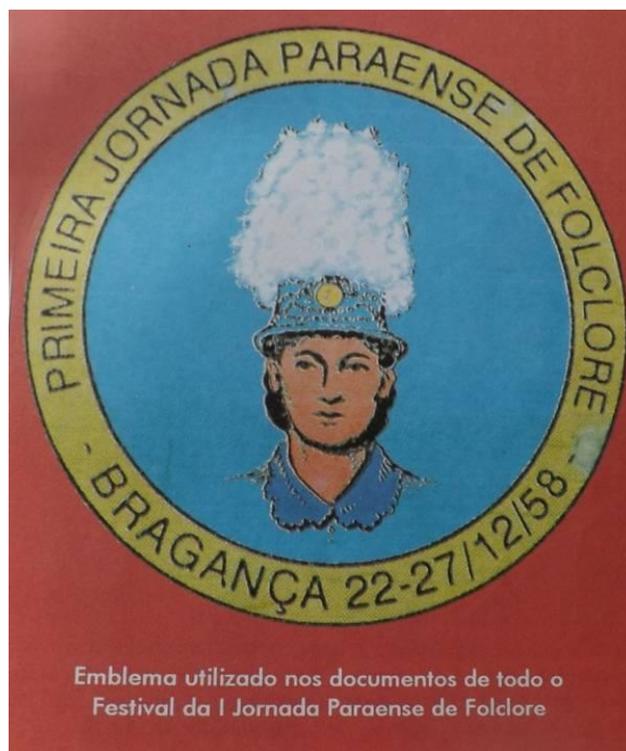


Figura 17 - Emblema da Jornada Paraense de Folclore que retrata uma maruja.
 Fonte: Rosário (2000)

A partir disso é possível apreender que novos discursos são construídos e passam a circular algumas representações sobre a Marujada que podem ser atribuídas à entrada desses novos devotos “brancos”, que compartilham condições sociais de

marginalidade. Uma nova identidade que se constrói não apenas pelo marcador de “raça”, mas também pela “classe”.

Porém, isso não significa dizer que os traços da “identidade negra” tenham sido apagados, pois como diz Brah (2012: 372):

uma dada identidade coletiva parcialmente apaga traços de outras identidades, mas também carrega outros traços delas. Isso quer dizer que uma consciência expandida de uma construção de identidade num dado momento sempre requer uma supressão parcial da memória ou senso subjetivo da heterogeneidade interna de um grupo.

Nesse período já havia grande tensão entre a Igreja e a Irmandade, o catolicismo erudito se sentia ameaçado pelo catolicismo popular, expresso principalmente pelos rituais da Festa de São Benedito, uma tensão que durou décadas e envolveu toda a sociedade bragantina, pois se tornara uma disputa judicial e simbólica, que se desenrola definitivamente na década de 1980. Nesse processo, a Igreja sai vencedora judicialmente, porém, simbolicamente a Marujada, através da irmandade, é que sai vitoriosa, pois com a extinção da Irmandade religiosa e a perda dos bens materiais, uma nova Irmandade surge, requerida pelos próprios participantes, nos moldes como é articulada na atualidade, dando início a atual fase da Marujada.

Dos múltiplos significados que assumiu historicamente e assume na atualidade, por um lado é uma organização institucional que se articula através da Irmandade, por outro é também considerada como o conjunto de danças que se estruturam sequencialmente sob o comando da Capitoa, se inicia com a dança da roda, seguida do retumbão, chorado, as danças consideradas principais da Marujada, que fazem parte da gênese, além dessas há a mazurca, contradança, xote, rastapé e valsa que foram incorporadas posteriormente. As danças são acompanhadas por músicas executadas por uma banda com tambores, rabeca e banjo. Nada é cantado, apenas o som dos instrumentos.

O termo “Marujada” tornou-se amplo e pode ser usada para se referir tanto ao ritual da dança quanto a festa em si. Tem aspectos religiosos possuindo uma ligação indissociável com São Benedito mediada pela promessa, assim como códigos de condutas morais, e patrimônios materiais como os trajes característicos. É também utilizada para se referir a própria festa.

Para Carvalho (2010: 150) “A Marujada de São Benedito de Bragança é música, dança, religião, rituais, técnica, estética e moralidade, ao que se acrescenta um conjunto de bens materiais tais como a imagem, o mastro e as indumentárias”. Para os bragantinos, Marujada é a festa.

Sobre a dança Silva (1997) diz que:

A dança da marujada, como um “drama social”, corresponde, também, a um momento privilegiado para identificar dentro do catolicismo tradicional como a devoção (=sentimento) e o prazer (=festa) se manifestam de maneira a traduzir, no primeiro caso uma dimensão religiosa (o pagamento de uma promessa, a ida à igreja, o acompanhamento da procissão) e, no segundo caso, uma dimensão carnalizante (a brincadeira, a sacanagem, o riso, a comida, a bebida) (Silva 1997: 201).

Nas apresentações da dança, a roda simboliza o pedido de permissão para iniciar o ritual, um círculo formado por marujas que tem a frente uma “cabeça de linha” que vai girando e as marujas vão dando giros, no centro a Capitoa e a Vice-Capitoa, a roda é a dança que inicia a Marujada. Remete à permissão solicitada aos senhores para dançar em suas casas. Pedido que durante as apresentações é solicitada, simbolicamente, ao Juiz e Juíza da festa.

Após o início com a roda, o retumbão é a dança seguinte, o marujo inicia e encerra a dança que se caracteriza por voltas, para esquerda e para direita, contando quatro compassos, é a dança mais tradicional da Marujada. No caso, são dois marujos, Capitão e Vice-Capitão, que convidam a Capitoa e a vice para dançar. Segundo Bordallo da Silva (1959) o ritmo do retumbão é semelhante ao do lundum, dança com origens africanas, com modificações ocorridas desde sua origem nas senzalas até sua apresentação em salões, porém sem os “requebros excitantes” mais marcado pela coreografia. O chorado é a terceira dança na ordem de apresentação, possui ritmo mais suave que o retumbão, porém a coreografia é a mesma, se caracterizando por volteios, outra diferença é que é dançado em par, inicia com o Capitão e a Capitoa. São essas danças consideradas originais da marujada, que sugerem muitos elementos das danças de influência africana.



Figura 18 - Retumbão dançado pelos pares Capitoa e Vice; Capitão e Vice.
Foto: Ester Corrêa

A mazurca é a quarta a ser apresentada, segundo Silva (2003) é uma dança de salão de raízes europeias que se dança em par, uma de suas características é ser dançada com os pés descalços, onde se escolhe livremente seu par, para circularem pelo barracão fazendo volteios rápidos com os corpos colados lateralmente. A inclusão dessa dança na Marujada, assim como outra de influencia europeia, está relacionada ao cultivo dos hábitos europeus, a partir da influência da *Belle Époque* e também pode ser pensando como parte da tentativa de branqueamento, em uma perspectiva higienista que os negros – e o que estivesse relacionado a ele – eram obrigados para se enquadrar na sociedade brasileira pós colonial.



Figura 19 - Capitoa e Capitão dançando o Chorado.
Foto: Ester Corrêa

Além dessas danças, ainda são apresentadas a valsa que se assemelha com a dança de salão europeia e na Marujada incorporou outros elementos como os pés descalços. A contradança é comandada pelo presidente da irmandade, que dita os passos da dança, quem erra está fora da dança, é uma das danças mais divertidas, e rende bom humor e muito riso. O xote, também é uma das danças apresentadas, existe uma relação entre o xote e os bragantinos, pois existe um jeito bragantino de dançá-lo, que é mais frenético, por isso, chamam de xote bragantino.

Tanto na dança quanto na música, estão presentes elemento da cultura negra e também das influências europeias, uma junção de instrumentos, dança, gestos, etc como por exemplo, na música que mistura tambor e rabeca. Ou ainda nas danças, ora se dança o retumbão, ora a valsa.



Figura 20 - A dança da Mazurca.
Foto: Ester Corrêa

Outro símbolo da marujada são os trajes, a indumentária característica. Há trajes específicos para ocasiões específicas. No caso dos marujos, há dois trajes; um usado para o dia do Natal, e outras apresentações. A calça branca, a camisa azul e o chapéu de palha revestido com tecido branco e uma fita azul; e outro para o dia de São Benedito, camisa e calça branca, e chapéu com uma fita e uma flor, ambas na cor vermelha.

A indumentária feminina merece especial destaque, uma vez que, por exemplo, o chapéu da maruja é um dos símbolos da Marujada. Há três tipos de trajes que são usados em dias diferentes. O traje azul é composto por uma saia longa e rodada, na cor azul; uma blusa branca, fita azul atravessando um dos ombros passando por baixo do braço. Este traje é usado no dia da Alvorada, na apresentação que as marujas realizam no dia 25, e em apresentações que ocorrem em momentos fora do contexto da Festa de São Benedito. Geralmente ele é usado pelas marujas que pertencem ao quadro da Irmandade e que participam de todos os rituais da Festa e das apresentações em outros espaços e ocasiões.

O traje vermelho, por sua vez, é composto por uma saia vermelha longa, uma blusa branca, uma fita vermelha, e é usado somente no dia 26 de dezembro que é o dia

que se celebra São Benedito. Esse traje é usado tanto pelas marujas da Irmandade quanto as que não são da Irmandade. Essas marujas são mulheres que fizeram alguma promessa para São Bendito e que por terem sido atendidas, se vestem de marujas durante a procissão, mas não mantêm ligação com a Irmandade.

Um terceiro tipo de traje é utilizado durante os ensaios e nas datas de chegada das Comitivas de esmoladores – tanto na chegada à cidade de Bragança, quanto no trajeto até a igreja. O traje é composto por uma saia longa com estampas coloridas, por uma blusa, sem padronização da cor, mas que deve ter mangas e não ter decote. A maioria das marujas optam por usar camisas de malha que são confeccionadas especialmente para o período da Festa de São Benedito.



Figura 21 – O traje vermelho das marujas.
Foto: Ester Corrêa

Todos os trajes devem conter também uma anágua que, aliás, é um item cujo uso é sempre reforçado nos discursos das lideranças da Irmandade, e a Capitoa é a pessoa responsável por fiscalizar se os trajes estão adequados às normas, sempre enfatizado a

importância de se comprar um tecido na cor padrão, e não alterar o modelo da blusa, dentre outros. Portanto, o traje constitui um dos itens que mais tem resistido às mudanças.

Não se tem registros na literatura sobre a origem desses trajes, nem quando passaram a ser usados na Marujada, ou sobre a simbologia das cores. Contudo, é possível encontrar estudos que apresentam algumas características históricas destes.

As Marujas se apresentam tipicamente vestidas: - usam uma blusa ou mandrião branco, todo pregueado e rendado e a saia, encarnada, azul ou branca com ramagens de uma dessas cores, é uma grande saia rodada indo quase ao tornozelo. À tiracolo cingem uma fita azul ou encarnada, conforme a ramagem ou o colorido da saia; na cabeça ostentam um chapéu todo emplumado e cheio de fitas multicores e no pescoço trazem um colar de contar ou cordão de ouro com medalhas (Bordallo da Silva 1959: 63).

A indumentária das marujas é composta ainda por vários acessórios como colares, brincos e pulseiras. O uso de muitos colares é um destaque, e algumas marujas usam colar com uma medalha de São Benedito, e que indica a antiguidade da associação à Irmandade. Sobre isso, uma maruja relatou-me durante o trabalho de campo que possui o seu colar há mais de 20 anos, e que este lhe foi dado pela Irmandade.

Outro acessório importante que faz parte dos trajes das marujas é o chapéu, que é um dos símbolos mais representativos do ritual da Marujada. Trago uma descrição detalhada elaborada nos anos 1950 por Bordallo da Silva (1958:63), e mostra como se conservaram vários elementos que são característicos dos trajes das marujas na atualidade.

A parte mais vistosa dessa indumentária é o chapéu cuja base propriamente dito era antigamente feito de feltro, côco ou cartola; os de fabrico moderno são de carnaúba, palinha ou mesmo de papelão. Seja qual for o material empregado na estrutura básica do chapéu, ele é forrado na parte interna e externa. A aba com papel prateado ou estanhado; lateralmente com papel de cores; e em torno, formando um ou mais cordões em semi-círculo, presos nas extremidades, em pontos equidistantes, são colocados voltas ou alças de casquilho dourado, prateado ou colorido. Entre as alças, por cima das voltas, são também colocados espelhinho quadrados ou redondos. Ao alto plumas e penas de aves de diversas cores, foram um largo penacho com mais ou menos cinquenta centímetros de altura. Da aba, na parte posterior do chapéu, descem ao longo da costa da maruja, numerosas fitas multicores. O maior número ou largura das fitas, embora não indicando hierarquia, é reservado às mais antigas (Bordallo da Silva 1959: 63).

Embora os chapéus das marujas preservem suas principais características, houve pequenas alterações, como as penas que são utilizadas apenas na cor branca, penas do peito de pato – como me contou uma das interlocutoras marujas que também fabrica o chapéu. Sobre a simbologia de alguns adereços, as 14 fitas coloridas dos chapéus que descem pelas costas, nos atuais discursos representam os 14 escravos que fundaram a Irmandade, e a fita de cor preta simboliza a presença do negro.

Existem pequenas diferenças no formato e adereços dos chapéus que se deve ao estilo das atuais artesãs, como dona Francisca, que é uma de minhas interlocutoras de quem tratarei adiante, no terceiro capítulo. Porém mesmo que haja alguma variação no estilo, há um padrão a ser seguido, e um trabalho minucioso que se reflete no valor de compra de um chapéu que custa, em média, R\$ 200,00, como os que podem ser observados na imagem abaixo.



Figura 22 - Chapéu das Marujas.
Foto: Ester Corrêa

O ritual da marujada pode ser compreendido como simbólico e heterogêneo que é atravessado por diversas relações de poder, hierarquizações e negociações. Este é um espaço que expressa sua identidade cultural e favorece a aproximação dos/as devotos

(as) com o Santo, e também onde se exige disciplina e a figura da Capitoa simboliza esse aspecto da ordem, que é mantida até nos eventos menores que antecedem a grande festa, como é o caso dos ensaios que ocorrem no barracão. Nesse espaço a dança é um símbolo de diferenciação; para ser marujo (a) é necessário, além de ser devoto, saber dançar.

Deixo claro que professar a fé católica já foi um requisito para se tornar maruja ou marujo, porém o atual estatuto da Irmandade não discrimina credo ou religião. A Marujada deixou de ser impulsionada somente pelo seu aspecto religioso, mesmo que continue como um evento dentro do contexto de uma festa religiosa, como vem acontecendo com muitas festas na modernidade que atravessaram o tempo, as práticas religiosas e culturais, se transformaram em patrimônio cultural. Por sua dimensão como manifestação cultural há quem se declare “devoto da Marujada”¹⁵, participando da dança pela identificação com o valor histórico e cultural, não mais motivado pela promessa, pela devoção ao Santo.

É importante ressaltar que a Marujada é celebrada em várias regiões do Brasil, e que assumem estruturas diferentes, como a de Conceição do Mato Dentro, em Minas Gerais¹⁶. A Marujada também acontece em cidades vizinhas à Bragança, como é o caso da Marujada de Tracuateua. Esse município era uma vila pertencente à Bragança, com sua emancipação na década de 1990, este herda não apenas a devoção a São Benedito, mas também a Marujada, apresentando características similares.

A Festividade da Marujada de São Benedito que acontece no município de Quatipuru de 17 a 27 de dezembro, há 178 anos, também é uma festa em louvor a São Benedito, e sua estrutura é similar à Marujada de Bragança. Durante a dança os “marujos dançam o retumbão, o carimbó, o chorado, a valsa, o peru, o xote, entre outras” (Cordeiro 2013: 13), e apresenta também a figura da Capitoa como comandante do ritual. Nos trajes também se observa grande similaridade nos adornos, no chapéu, nas vestimentas nas cores vermelho e branco. Outro ponto em comum é a existência da promessa como fator motivador e que expressa a devoção a São Benedito.

¹⁵ Essa foi uma colocação de um Marujo, durante o trabalho de campo em 2015, que dizia não participar dos ritos religiosos da festa relacionados à Marujada, como a Procissão, pois não era devoto de São Benedito, e sim, era devoto da Marujada, por isso apenas dançava. Podemos compreender que para este a Marujada é considerada apenas pelo seu aspecto cultural.

¹⁶ Ver Gaeta (2014).

Ao longo de mais de duzentos anos várias mudanças aconteceram na estrutura da festa de São Bendito e uma delas foi a importância que a Marujada alcançou, e também o destaque que as mulheres ganharam como “donas da festa”, que se reflete na maior participação na Irmandade. Atualmente o número de marujas associadas à Irmandade é muito superior ao de homens, e esse é um dado importante porque contradiz o que havia concluído em pesquisa anterior (ver Corrêa, 2014) onde afirmei que a participação política feminina era simbólica, e que elas não detinham poder de decisão; e que no campo das articulações, a Irmandade ainda era predominantemente masculina, principalmente no que dizia respeito a estrutura da IMSBB. Por exemplo, a presidência é ocupada por um homem, e visto por essa perspectiva, conclui que as mulheres, pelo menos aparentemente, não detinham grande poder de decisão.

A Marujada tem continuidade no tempo por meio do repasse às novas gerações dos elementos centrais do ritual, que a cada dia cresce, ganha mais adeptos. A continuidade é fruto das resistências que as/os agentes, em especial as mulheres, que se envolveram com a organização no espaço da Irmandade, e no espaço familiar continuam a repassar os elementos centrais desse ritual para as novas gerações. Resistência não deve ser entendida como algo que desloca a agência dessas mulheres, mas sim pela perspectiva de luta e de enfrentamento desses sujeitos com atuação direta no processo de construção cultural.

Reescrever a história por outra perspectiva, segundo Scott (1989), significa não apenas escrever uma nova história para as mulheres, mas a possibilidade de se ter uma nova história da humanidade. Considera ainda que os trabalhos que tratam dessas histórias permanecem invisibilizado em relação ao conteúdo das diversas disciplinas, e acrescenta que na história das mulheres, mesmo que já se tenha provado a participação destas nas principais mudanças políticas da história ocidental, ainda há uma tendência a colocar a história da participação feminina em um campo separado.

2.2. Mulheres que festejam: a identidade e a festa

As festas religiosas podem ser classificadas como práticas culturais, que acionam um sistema de símbolos. A partir disso, faço considerações sobre a construção

de uma identidade cultural das mulheres marujas, dialogando com etnografias que tratam sobre festas religiosas no Brasil. Início analisando o lugar das mulheres nas instituições religiosas, a partir de duas instituições: a católico-cristão, instituição onde elas têm menos espaço, e nas religiões de matriz africana, onde se destacam como lideranças religiosas, geralmente associadas à figura da matriarca. Dessa junção, nasceu um hibridismo religioso que está presente em muitas festas religiosas praticadas na sociedade moderna, e que conservam elementos das práticas religiosas do período colonial. Busco pensar as identidades construídas ao longo do tempo como resultado de um processo de negociação com os contextos sociais, políticos e econômicos e os atores sociais.

Como exemplos da presença das mulheres nas festas religiosas praticadas no Brasil, destaco uma festa de grande visibilidade que é a Festa da Irmandade da Boa Morte, que ocorre em Cachoeira, Bahia. Esta festa contém elementos sagrados e profanos, e um sincretismo ao agregar elementos do catolicismo e do Candomblé. A Irmandade da Boa Morte é remanescente das irmandades criadas no período colonial, e não possui vínculo com a Igreja católica. Atualmente contabiliza 21 mulheres negras, irmãs da Boa Morte, mas que já foram centenas em outros períodos, dentre as quais há uma Juíza que é a guardiã. Elas circulam entre as práticas religiosas do Candomblé e do Catolicismo, caracterizando um duplo pertencimento religioso.

O sincretismo muito presente na festa foi/é um dos requisitos para adentrar a Irmandade, tornando-a uma organização original de mulheres que compartilhavam laços de sangue ou/e de fé. Uma organização dessa natureza revela o que a história silenciou; a presença de mulheres negras com poder econômico em pleno período da escravidão, com estratégias de exercício da fé, para manterem sua prática religiosa de raiz africana como o Candomblé (Castro 2005).

Ainda de acordo com Castro (2005) a festa é formada por três ritos fundamentais que representam a morte, o enterro e a assunção de Nossa Senhora. A sonoridade é um dos principais elementos, que inclui desde os cantos das senhoras, atravessa a música litúrgica e o samba-de-roda que embala o ato de festejar. Esse conjunto de imagens e sons mediam as relações sociais. A dança é um elemento muito importante em uma roda de samba, e quem abre a roda são as mulheres, as irmãs, que também têm preferência

para dançar no centro. Assim como na dança da Marujada, também é um espaço de disciplina, e a fiscalização é exercida pelas irmãs.

Na descrição realizada por Castro (2005), os trajes da festa tem relação com os rituais, ou seja, para cada um dos três rituais existe uma vestimenta diferente, que conserva características de trajes antigos, que permite considerar a existência de uma tradição, uma continuidade, apesar de comportar mudanças, e fazem referência aos princípios do candomblé. O autor também destaca os acessórios utilizados pelas irmãs que utilizam muitas joias, como sinal de riqueza e grandeza, e que é uma herança dos costumes das negras que se emanciparam e enriqueceram em um passado doloroso para os negros escravizados. Essa característica de uso de muitos adereços também está presente na Marujada de Bragança, onde as mulheres fazem uso de uma variedade de adereços; “quanto mais enfeitada, mais bonita a maruja”.

Ocorre em Maragogipe, estado da Bahia, a festa que celebra São Bartolomeu, é sincrética e também festeja Oxumaré. O ritual mais importante da Festa de São Bartolomeu acontece no dia em que as baianas saem pelas ruas da cidade, em direção à igreja, para realizar o ritual de lavagem das escadarias da igreja. O ritual ficou conhecido como “Lavagem da Buceta”. Essa festa possui fama de ser promíscua, pois a multidão que acompanha a procissão canta e aclama em coro “Buceta!” pelas ruas da cidade. Segundo Serra e Vatin (2011:459) isso acrescenta no entusiasmo festivo, uma celebração ao sexo feminino “a porta do mundo, com uma graça que faz encantar-se o termo chulo: dá-lhe uma ressonância gloriosa, digna de seu carisma.” Contudo, não encontrei estudos que apresentassem mais dados sobre essa festa.

Outra festa religiosa na qual as mulheres tem papel de destaque é a Festa do Divino que ocorre em diversos municípios do Maranhão. É uma celebração que marcada pelo ritmo das batidas dos tambores das Caixeiras do Divino Espírito Santo. Essas ‘mulheres que dão no couro’, nos termos de Marise Barbosa (2006), sustentam uma tradição recorrendo as várias de táticas de resistências, num ritual onde exercem a função de sacerdotisas, e realizam grandes viagens para fazer a esmolação, ou tirar jóias para o Divino, uma manifestação cultural que iniciou no Brasil colônia e tem continuidade ao longo de várias gerações de Caixeiras.

As Caixeiras estão presentes, além de São Luís, em diversas manifestações que são celebradas no Maranhão, e tem um papel importante nos eventos que compõem as celebrações tais como a esmolação, a música, o canto, os trajes, a devoção e etc. Os grupos de Caixeiras formam uma organização social marcada pela solidariedade e amizade. Mesmo com muitas mudanças, suas vidas continuam marcadas pela devoção nos festejos, que “coloca-as no centro de um universo espiralado, responsável por uma continuidade que inclui a formação de novas Caixeiras.” (Barbosa 2006:131).

Ravagnani (2015) destaca o papel que as mulheres assumem na Festa de São Pedro, coloca como um espaço de conquistas, como por exemplo, o direito de serem incluídas em um aspecto importante da festa, como é o caso do mastro e de possuírem uma bandeira exclusiva para elas, o que antes era permitido somente aos homens. Situa as mulheres como guardiãs da memória e como pioneiras na construção da festa, mesmo sem conseguir manter o controle político, se reconhecem como importantes na construção histórica desta.

Além dessa festa, as mulheres estão presentes também em outras festas na Amazônia. Na festa do Sairé, estão presentes como juízas, ou ainda como “Mordomas, nove homens e nove mulheres a quem cabe a execução dos trabalhos necessários para realização da festa, limpeza e enfeite etc. *Saraipora*, a mulher idosa, a tapuia que conduz o estandarte do Sairé.” (Silva, 2015: 48). Porém há outras festas, nas quais as mulheres ainda ocupam espaços de menos expressão, segundo Corea (2016: 43) há no Círio de Nazaré, uma relação de gênero hierarquizada que desprivilegia as mulheres. As mulheres ocupam lugares específicos durante a procissão, que segundo a autora “é um claro exemplo de um sistema social pautado no patriarcado, sendo evidente a hierarquização de sexo em prejuízo da mulher, reservando para elas papéis de menor expressão que os dos homens”.

A pesquisa de Lima (2014) aponta que as mulheres estão presentes na organização das festas, e vem se articulando politicamente a partir da inserção no debate sobre autoidentificação quilombola, proporcionado por mulheres organizadas em redes, que foi essencial para a estruturação dessas comunidades. Nesse processo, as mulheres foram protagonistas através do ativismo em associações de mulheres negras, e estas se

tornam essenciais na luta pela demarcação e reconhecimento das áreas e comunidades quilombolas.

Muitas dessas manifestações são consideradas como Patrimônio Cultural Imaterial, e as mulheres são importantes agentes políticos na construção do imenso patrimônio cultural que representam as festa religiosas no Brasil, contribuindo na preservação, assim como repassando de geração em geração suas práticas culturais.

2.3. Marujada e Identidade em Devidal Brandão da Silva

A diáspora, a escravidão e a condição do negro no período pós-escravidão, fez com que a questão da identidade do negro no Brasil sofresse transformações no decorrer da história, e no caso da formação racial na Amazônia, baseada em “cromatismos”, diferentes tons de peles como disse Brah (2006), resultando na presença dos caboclos amazônicos. É possível pensar que essas identidades foram negociadas mediante uma relação de poder e dominação, que se estendeu desde o período colonial e ganha novas máscaras na modernidade.

O fim da escravidão, o impulso na economia por meio da estrada de ferro, e da própria economia paraense no ciclo da borracha, o controle higienista da Igreja, o surgimento de uma elite intelectual que dispunha de meios de comunicação modificaram vários aspectos da vida social bragantina no século XX. A Igreja tentava reafirmar o poder do catolicismo erudito visando abolir as manifestações do catolicismo popular, dentre elas a Marujada, assim como a irmandade passou a se constituir a partir de “novas configurações de solidariedade” (Brah 2006: 358).

Baseio a discussão sobre a identidade das marujas a partir de uma análise da atual fase da Marujada, que chamo de fase de rearticulação. Situo como início a criação da IMSBB. Quando a Igreja, ao ganhar a causa judicial e ficar com os bens da Irmandade, tentava controlar uma manifestação cultural que há tempos vinha ganhado prestígio no contexto cultural bragantino e paraense, porém enfrentou a resistência dos que construíram a manifestação. Segundo contou Dona Francisca eles - *“falaram que não ia sair, o São Benedito não ia esmolar, ia acabar com a esmolação, que o santo*

não ia mais esmolar, ia ficar só na igreja. E a Marujada eles iam acabar, ai quando falaram na Marujada, as marujada pularam que não! Se São Benedito não saísse pra esmolar eles não tinha nada, mas a Marujada não acabava nunca, não era padre nem freira que ia acabar a Marujada, quem podia determinar com isso só Deus, mas padre e freira não ia acabar com a Marujada, e não acabaram mesmo.”-

Nesse novo contexto que Silva (1997) realiza uma análise sobre a dimensão simbólica do ritual da Marujada, que considera como espaço de construção da identidade dos personagens que nele estão inseridos, levando em consideração que a identidade é construída socialmente. Sua análise está centralizada no fenômeno da promessa, tratando também dos imponderáveis da vida cotidiana dos envolvidos, identificando os elementos simbólicos da dança. Para o autor, o referencial de identidade étnica de marujos e marujas está vinculado ao passado escravocrata. A cor determinava a autoidentificação. Porém com as mudanças na estrutura social da festa, e levando em conta que a identidade é construída social e está sempre em processo, esse referencial ultrapassa a perspectiva étnica quando o espaço passa a ser democratizado, localizando a questão da identidade em uma zona de tensão e nos conflitos que causaram profundas transformações.

Revelando os elementos da identidade bragantina que se relaciona com a festa de São Benedito, Silva (1997) observa que os personagens estão permanentemente interagindo e se relacionando socialmente, o que possibilita a criação de uma noção de grupo, onde os envolvidos se reconhecem e são reconhecidos como produtores e mantenedores dessa manifestação. Para o autor a identidade se articula através da diferença, nesse caso, através de símbolos como o Santo, através da promessa e milagre; a imagem do Santo é um símbolo de diferenciação do grupo, e para o devoto o Santo é uma “entidade que pertence ao seu mundo social” (1997: 266). A dança da Marujada é um momento privilegiado onde as pessoas podem expressar sua religião e sua identidade social. O que permite ao grupo se autoidentificar como “irmãos de São Benedito” é a identificação destes com o Santo; a dança é para o Santo, é uma forma de reconhecer a graça concedida, caminhar na procissão com os pés descalços é outra forma de agradecimento, e são os elementos que aproximam afetivamente o devoto e o Santo.

A dança é outro elemento dessa identidade, expressa através dos símbolos que a distingue, como os trajes uniformizados, o chapéu (principalmente o chapéu das marujas), os pés descalços e o barracão, que segundo Silva (1997) são traços e expressões culturais que foram incorporados no decorrer da história. A dança está relacionada com o passado escravocrata e a dramatização é um reflexo dessa condição do passado que reconstrói a identidade todos os anos. O barracão onde se dança, constitui-se como o espaço de diálogo entre marujos (as) e São Benedito:

a construção da diferença pressupõe não só a noção de algo corpóreo e grupal, mas também uma noção de território. Logo o barracão se torna não apenas um espaço de manipulação e de reafirmação do grupo, mas também um espaço de disciplinaridade, onde se interpenetram as relações de saber e de poder (Silva 1997: 274).

É importante considerar que nesse processo de construção da identidade, o barracão que antes era visto como “espaço de velhos”, nos termos de Silva (1997), teve seu uso deslegitimado pelos mais jovens. No atual contexto foi possível observar que a presença de jovens é significativa e, por vezes, majoritária, principalmente do sexo masculino. Assim como o barracão atualmente é um espaço que possui uma estrutura que já não comporta as apresentações da dança confortavelmente, porém ainda assim é considerado um espaço simbólico. Nesse processo de resignificação ele deixou de ser um barracão de terra batida, coberto com palha, para um espaço que está se tornando pequeno demais para comportar tantas marujas, marujos e o público espectador.

Outro aspecto que deve ser ressaltado nesse processo de mudança e resignificação é o conflito geracional que se observa de forma mais acentuada entre as marujas. As mais velhas reclamam de estar perdendo espaço durante a dança para as mais jovens. *“De primeiro as marujada velha dançavam, agora elas não dançam mais não, quem dança é só aquelas ‘piriguetinhas’ desse tamanhinho assim. E são acesa! Elas arrastam o homem e vão dançar. [...]Aí fico embaixo das arvores que é mais lucro. E as marujas novas são acesas, pode ver que é contado uma velha pra tá dançando ali no meio, velha, velha... Até os homens, os marujos eles gostam de dançar só com as meninas novas. Os homens velhos não gostam de dançar com as velhas, ai eu agarro e vou ficar lá embaixo das arvores... Ai eu danço duas partes e fico logo agoniada. Ah, eu vou lá pra frente. É muito calor ali, era pra ser tudo fechado, e ter ar condicionado.”* – Dona Francisca

Entre os marujos, a presença de jovens ocupando espaço na dança é vista com admiração, como destacado pelo Capitão ao se referir a um rapaz jovem que dançava, dizendo que ele dançava muito bem. Porém em outras épocas, chegou a ser sugerido que o Capitão proibisse a presença de crianças no barracão, para participantes com idade inferior a 15 anos.

Com relação à música, é caracterizada pelo som do tambor, que além de recriar a história do grupo e consagrar ritmos como o “retumbão”, para Silva (1997: 275) se constitui como um “elemento performático muito eficaz na construção da identidade”. Essa construção da identidade através da música ultrapassou o contexto da festa, e se afirmou como elemento da cultura bragantina que é expressa em outros espaços do cenário musical paraense.

Para ser maruja não basta ser devota, é preciso saber dançar. No ritual o elemento simbólico essencial é saber dançar a Marujada, além de obedecer às regras estabelecidas. “Todo dançador, ao entrar para o barracão de dança deve se submeter aos “códigos” do barracão. Estes códigos serão relacionados ao fato de se saber dançar todas as “representações” da marujada, e de estar uniformizado” (Silva 1997: 282). Para o autor há outros elementos que caracterizam o que é “ser marujo (a)”: é ser devoto de São Benedito e ser católico.

Com relação a isso, é possível observar que há sincretismo religioso, pois nem todos são católicos. Durante o trabalho de campo realizado no ano de 2015, observei a presença de uma jovem evangélica que participa da banda de música. Assim como é de conhecimento público que muitas marujas e marujos frequentam os terreiros de cultos de religião de matriz afro. Portanto, trata-se de uma identidade que “circula em diferentes níveis de religiosidade” (Silva 1997: 282). Outra observação, é que a identidade também circula fora da dimensão religiosa, como é o caso do marujo citado na introdução deste trabalho, que assume ser “devoto da Marujada”, pelo seu caráter de manifestação cultural, e não se considera devoto de São Benedito.

Ao analisar o processo de construção da identidade dos “irmãos de São Benedito” Silva (1997) conclui que esta é construída dentro de uma descontinuidade cultural, como foi o caso das Irmandades, e está em permanente reconstrução, conseguindo sustentar a diferença de grupo através dos rituais, como a Marujada de

Bragança. Nesse ritual há uma permanente manipulação de identidades. Se, originalmente, a marujada recorda a dimensão simbólica da escravidão, e com a dinâmica cultural ela agrega novos elementos que produzem novos sentidos na estrutura social do grupo e se reconstrói todos os anos.



Figura 23 - Marujas dançando.
Foto: Ester Corrêa

É possível afirmar que desde então o grupo se rearticulou e se tornou muito mais heterogêneo, abarcando diversas classes sociais e constituindo complexas relações de poder, em um espaço político estratégico para os diversos interesses que circunscrevem a Marujada, e a atravessa, seja político, acadêmico, etc. E nesse processo de rearticulação, as marujas estiveram envolvidas ativamente, como contou Dona Francisca:

- *“Olha a marujada é uma tradição de muitos anos, essa tradição é velha. Os padres quando eles queriam tomar [...] se meteram pra tomar a Igreja de São Benedito, e as marujada foram as primeira que gritaram: Olha, nós tem o direito. A igreja ficou pro padre, é o direito dos padre exigir, porque eles que luta com igreja e o santo, mas a nossa Sociedade de Maruja, não vai acabar de jeito nenhum. Os padres pode ficar com a igreja, com o santo, com o dinheiro com tudo, mas com a Marujada não vai ficar. E*

nós vamos pra frente, vamos continuar a dançar a marujada. Todo ano tá aumentando, cada vez mais aumentando e ninguém vai parar a nossa tradição. É a Festa de São Benedito. Porque a Festa de São Benedito e a igreja, começou pela mão dos escravos, e repara bem que as marujas era tudo preta, entre homem e mulher, era os escravos que inventaram...”.

Essa rearticulação é fruto de estratégias políticas, nas quais os produtores e produtoras eram/são os ativistas, que atuaram no processo de resistência quando o grupo que estava ameaçado. Foi um marco na história dessa manifestação cultural que na atualidade reflete as diversas modificações pelas quais passou no decorrer dos anos, e conseguindo manter-se firme pelo aspecto religioso e afirmando um lugar de destaque como manifestação cultural. Com isso, afastar o temor de que essa manifestação cultural seria extinta. Ao contrário ela se reinventou, e vem adquirindo imensa visibilidade nas últimas décadas, com grande apelo turístico e midiático, conquistou assim ressonância junto aos vários grupos sociais de Bragança, ou mais expressivamente, conquistando o título de Patrimônio Imaterial Cultural e Artístico do Pará em 2009.

CAPÍTULO 3

PÉROLAS DO CAETÉ: MARUJAS E CAPITOAS DANÇAM COM OS PÉS DESCALÇOS PARA SÃO BENEDITO



Foto: Ester Corrêa

Para compreender a identidade das mulheres marujas, como elas vêm mantendo um ritual no decorrer de dois séculos e levando a diante suas práticas culturais dentro de uma manifestação religiosa, analiso aqui os resultados das observações realizadas durante a festa, assim como as falas de mulheres e homens. E a partir dessas vivências e histórias, compreender e analisar sobre o lugar que as mulheres marujas ocupam na Marujada, e na própria festa. Para realizar essa análise, parto das minhas percepções da festa, a dimensão política, na qual busco compreender as hierarquias e a participação das marujas na organização da Marujada, além de perceber como funciona a política de participação da mulher.

Considerando que as identidades são fluídas, que remetem a um processo de construção, e que as festas são universos simbólicos e de recriação do mundo, analiso por essas perspectivas o ritual da Marujada, buscando as articulações que as mulheres fazem a partir da conjugação das identidades individuais e coletivas para construir a identidade de marujas. Também analiso os processos de negociação que perpassam o universo simbólico da festa e a vida cotidiana, situando as relações de poder e subordinação, baseada em uma perspectiva que considera as políticas de identidade de gênero. Analiso o protagonismo das mulheres, e também aquilo que o próprio estatuto da Irmandade propõe como missão e objetivo dessa instituição que é “garantir o debate sobre gênero, a relação entre mulheres e homens, lutando efetivamente contra práticas discriminatórias à mulher” (Estatuto da Irmandade, Art. 2º, item h, 2005).

Ser maruja da Irmandade requer cumprir algumas obrigações que ocorrem para além do período da festa. As marujas devem ir às reuniões, aos eventos para os quais são convidadas a se apresentarem; participam da chegada das comitivas, como a chegada do Santo da Praia com a procissão fluvial, são elas que recebem o Santo no cais; e elas são também as promesseiras que recebem o Santo em casa, como é o caso da Capitoa.

Essas obrigações estão formalizadas enquanto normas no estatuto da Irmandade, e que sofreram modificações ao longo dos anos. No Estatuto de 1985 nos artigos que tratam sobre os direitos e deveres das irmãs(os), o Art. 3º diz que “A Irmandade da Marujada será constituída por um número ilimitado de Irmãos, de ambos os sexos, maiores de dezoito anos, **católicos**, de qualquer profissão, brasileiro, aceitos pela Diretoria e confirmadas pelo conselho permanente da Irmandade. E no Art. 4º consta que “São irmã (os) da Marujada:

- a) As marujas (os) permanentes
- b) As marujas (os) noviças (os)
- c) As marujas (os) de promessa”

No atual estatuto ainda vigora a classificação de marujos e marujas, porém no Artigo 6º que versa sobre as regras de admissão, está claro que a associação se dá “independente de classe social, nacionalidade, sexo, raça, cor e **crença religiosa**”. O Estatuto também estabelece as categorias de marujas: as Marujas Permanentes que são

aquelas que tenham participado por cinco anos consecutivos da Marujada e da Festa de São Benedito, e que tenham sido aceitas pela Capitoa ou Capitão; as Marujas Novícias que são aquelas que participaram por quatro anos consecutivos da Marujada, e as Marujas de Promessa, que são todas aquelas que desejam pagar uma promessa, podendo comparecer aos rituais da Festa vestidas de marujas. São geralmente as Marujas Permanentes que participam dos rituais externo à Festa de São Benedito.

3.1. Tornar-se Maruja

O número de marujas que participam da Irmandade é grande, e há as marujas promesseiras que participam em alguns momentos da festa, como a procissão. Trago histórias obtidas a partir de cinco pontos de vistas diferentes, um homem, presidente da Irmandade, e 4 mulheres marujas – dentre elas a Capitoa.

Considero importante também, trazer alguns elementos históricos que permitam refletir sobre as mudanças ocorridas na Marujada, principalmente desde a década de 1980 que é um espaço-tempo referência para esta pesquisa, e como são percebidas na atualidade. Apresento, a seguir, juntamente com a descrição da participação na festa, a fala de quatro interlocutoras, e traço uma trajetória da história de vida dessas mulheres e seu envolvimento com a marujada.

3.1.1. Dona Bia, Capitoa da Marujada.

Esse é o nome como é conhecida Maria de Jesus, 59 anos, sendo 32 deles como maruja de São Benedito. Ela tem uma aparência forte mesmo tendo a baixa estatura, aparenta uma simplicidade e timidez confirmada durante nossas conversas. Carrega uma grande responsabilidade como a pessoa que comanda o ritual da Marujada, as marujas e marujos. Se ‘saber dançar’ é um requisito importante para ser Capitoa, esta senhora flutua magicamente pelo salão ao passo do Retumbão. Confessa que começou a dançar por influência do marido, que já era marujo. Quando entrei em contato com ela, me convidou a ir até sua casa, onde contou como começou a dançar a marujada.

- *“Eu to com 32 anos agora, que passei pra Marujada. Eu entrei pra Marujada porque quando eu casei meu marido era marujo, quando eu tive meus três filhos, ai já tavam grande, que eu entrei pra marujada, fui dançar a marujada, e continuei dançando. E depois que eu tinha 25 anos de maruja, a Capitoa adoeceu, perdeu uma perna, e me botou pra dançar com a vice. Quando terminou, quando a vice morreu, morreu antes da Capitoa, ai ela me escolheu pra ser a vice dela. Logo depois, com 30 dias que ela tinha me convidado pra ser a vice, ela morreu. Ai eu passei automaticamente a ser a Capitoa. Ai, eu já escolhi outra pra ser a vice.”*

3.1.2. Dona Francisca, 63 anos, maruja.

É maruja 27 anos, nasceu em uma comunidade rural de Bragança, contou que *“trabalhava em roça, fazia de tudo que tem direito. Aqui eu faço jogo do bicho. Tá com uns 36 anos já que eu faço, trabalhei no cruzeiro, primeiramente pra soiá, da soiá veio a Cruzeiro do Sul, Cruzeiro do Sul foi a falência ficou A Fortuna”*. Além de trabalhar no jogo do bicho, também é artesã e fabrica os chapéus das marujas e dos marujos. Contou-me sobre inúmeras promessas que fez a São Benedito, esse é o motivo de sua participação na marujada, uma graça alcançada. Fez promessas muitos anos atrás pelo restabelecimento de sua saúde.

- *“Era uma dor que eu tinha que nunca ficava boa. Só vivia no hospital, chorava, chorava, meus filhos era tudo criança na época. Eu tinha medo de morrer, ai eu fiz uma promessa. Só vivia no hospital, farmácia, posto, farmácia... Um dia chorando eu disse, se São Benedito me mostrasse uma graça pra mim ficar boa dessa dor que eu tinha, eu ia ser escrava dele até o fim da minha vida. Eu ia sair de maruja! Todo ano eu ia sair de maruja até não poder andar, quando eu não pudesse andar eu parava. Mas que ele me mostrasse uma graça pra eu tomar um remédio, caseiro, eu queria ficar boa com remédio caseiro, não remédio mais de farmácia, que não dava mais cura em mim. Eu achava que remédio de farmácia não prestava mais. Eu agarrei e fiz promessa com fé, porque olha quem cura é a fé. Se tu não tiver fé, tu não é curada! Ai chorando pedi pra Deus, eu pedi primeiro pra Deus depois pedi pra ele, porque Deus é nosso onipotente né? O primeiro da frente! Ai depois me peguei com Ele e disse: se eu*

alcançasse essa graça de eu achar um remédio caseiro pra mim ficar boa, eu iria sair de maruja até o fim da minha vida. Eu seria escrava dele até o fim da minha vida. Ia sair no dia 25, dia 26, ia assistir a cavallhada, o que eu pudesse comer pudesse beber eu comia e bebia. E dia de São Benedito do mesmo jeito. E até hoje eu to cumprindo essa promessa... é que eu fiquei boa; um purgante que uma mulher me deu, um purgante, agora sabe com o que eu fiquei boa? Um purgante de ananim com mel de abelha. Leite do ananizaeiro que é uma arvore que dá na beira do igapó, aquela árvore que fica na beira do igapó, que dá aquelas frutinhas vermelha. Foi o leite do ananin com mel de abelha. A mulher fez o purgante e me deu, eu tomei e graças a deus fiquei boa. Era uma dor que tinha aqui.”

Além dessa promessa, também que recebeu outras graças de São Benedito pela saúde dos seus filhos em dois momentos diferentes, quando eram crianças e depois de adultos. Ela participa da Irmandade há 27 anos, *“Primeiro eu fui sendo promesseira, saia de promessa. Depois pra partir pra Irmandade, todo ano eu pago a minha joia. [...] Porque na época só entrava na Irmandade mesmo pra ficar até o fim da vida se fosse possível. Primeiro tinha que sair sete anos, depois de sete anos que entrava na Irmandade. E foi o que aconteceu comigo. Sai sete anos, com sete anos entrei na Irmandade. Pra ter direito no caixão. Tá com 25 anos, como maruja do quadro.”*

3.2.3. Dona Suely, 61 anos, maruja.

É maruja da irmandade, *“desde 1985, no caso tem 31 anos, de 85 pra cá que eu participo... Porque eu sou maruja de promessa. Porque todas as marujas a gente sabe que geralmente eu acho que quase todas, bem poucas que saem de maruja é assim por causa da cultura, por causa da marujada que já é cultura¹⁷. Mas a maioria é por promessa, porque se apega ao santo, a pessoa conseguiu uma promessa.”* Destaca que sua família tem participado da marujada desde os tempos antigos: – *“eles eram também de irmandade, de São Benedito e ai a minha família vive nessa dependência, gente que*

¹⁷ A maruja se refere às (aos) participantes que se vestem de marujas e marujos, mas não tem relação com a Irmandade. Participam somente da procissão, geralmente, motivados pelo valor histórico e pela dimensão sociocultural que a manifestação assumiu principalmente após o processo que a transformou em Patrimônio Cultural do Pará. Um exemplo é o marujo que já citei acima, que se diz “devoto da Marujada”.

tocava violino, os antigos, e eu tive parentes que eu nem conheci, mas o meu pai falava que era violinista da marujada. Então, Capitoa, já teve capitoa da minha família também, da marujada”. Perde-se em sua memória o início da participação, “eu já vivo nisso há muito tempo, desde criança, meus parentes, meus antepassados por sinal eu sou descendente de escravo mesmo daqui, dos índios e escravo”.

3.2.4. Dona Maria tem 52 anos, maruja.

É professora aposentada – me contou muito contente durante a festa que havia sido admitida como bancária. Não nasceu em Bragança, mas adotou a devoção a São Benedito e fez uma promessa ao chegar à cidade há cinco anos, que se tornaria maruja se conseguisse ali se estabilizar. *“Eu sou da Irmandade, eu sou promessa na Irmandade, agora já sou efetiva. Só falta ir lá fazer minha carteirinha tudo [...]. Foi quando eu vim morar aqui em Bragança que na verdade eu fiz uma promessa pra São Benedito, porque quando a gente se muda, a gente tem muita dificuldade. Pra se estabilizar no município [...] eu fiz a promessa pra São Benedito, que se a gente conseguisse se estabilizar aqui em Bragança, comprar casa, se eu me arrumasse aqui, eu seria da Irmandade e sairia na Marujada. E assim foi. E já tô com cinco anos. E eu já tinha a simpatia pela Marujada, desde que eu vim de Primavera eu já tinha essa simpatia”.*

Atualmente, Dona Maria mora em um município próximo a Bragança, em função do seu novo emprego, porém me disse que não pretende deixar Bragança em definitivo. Durante a Festa no ano de 2016, me contou sobre suas negociações com seus superiores para conseguir dançar a Marujada. Estava no grupo das marujas mais animadas, principalmente ao som do xote.

Após apresentar minhas interlocutoras, descrevo a festa, tratando em específico de alguns eventos rituais que foram importantes para contextualizar a relação das marujas com a festa. Além de uma etnografia sobre o ciclo oficial da festa, focalizando a participação da Marujada, dialogando também através das falas das minhas

interlocutoras. Antes, destaco a figura da Capitoa, elaborando um histórico dessas personagens - até onde foi possível.

3.2. Capitoa da Marujada

Artigo 20 – Compete ao Conselho Diretor da MARUJADA organizar e dirigir a FESTA DA MARUJADA, mantendo a tradição.

Parágrafo 1º - O Conselho Diretor se compõe da Capitoa, da Vice-Capitoa, do Capitão e do Vice-Capitão.

Parágrafo 2º - A Capitoa, conforme a tradição é vitalícia, sendo a sua Vice de sua livre escolha, que a substituirá por seu falecimento, ou por impedimento ou renúncia.

Parágrafo 3º - O Capitão e o Vice são de escolha dos membros do sexo masculino da MARUJADA, com a concordância da Capitoa. Estatuto da Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança.

O primeiro contato com Dona Bia, uma senhora acolhedora e gentil, foi durante uma reunião de organização da festa, no Teatro Museu da Marujada. Nesse dia ganhou de presente da antiga Presidente da Assembleia Geral, Dona Conchita, um bastão¹⁸ novo, que é a representação da sua autoridade. Ela ocupa o cargo de Capitoa desde 2014, sendo que em 2016 é a terceira participação na Festa como comandante de Marujada. Após aceitar conversar comigo, durante o ensaio me convidou para ir até sua casa, onde receberia a comitiva de esmoladores do Santo das Colônias, que iria pernoitar na sua casa antes de retornar para a Igreja de sua peregrinação.

No dia 15, aproximadamente às 15h cheguei a uma casa na periferia de Bragança. Uma casa verde, com grades, e um imenso quintal com uma imensa mangueira que dá ao local uma sensação de frescor. Ao avistar a casa percebi que algumas mulheres já se encontravam por lá; perguntei por Dona Bia que logo apareceu no corredor para me cumprimentar, me convidou a entrar pediu que ficasse a vontade. Era o dia em que o Santo chegaria a casa, seu esposo e também Capitão da Marujada Zé Maria, me cumprimentou gentilmente e pediu que ficasse a vontade. Estavam todos ocupados preparando o ‘jantar do Santo’, o fluxo de mulheres na cozinha era intenso, e na frente da casa algumas pessoas, principalmente mulheres, esperavam a chegada da comitiva do Santo.

¹⁸ A Capitoa usa um bastão de flores azuis e vermelhas, que é uma demonstração de sua autoridade.



Figura 24 - A Capitoa com seu bastão de flores.
Foto: Mabell Seixas

Ouvi o som dos tambores que anunciavam a chegada da comitiva, tendo a frente dois rapazes que seguravam cada qual um estandarte azul com as inscrições “Glorioso São Benedito” e o desenho da imagem do Santo, enfeitados com fitas coloridas. Balançavam os estandartes cruzando-os no ar. Atrás estavam os tambores e os esmoladores, a imagem de São Benedito vinha braços de um rapaz que também carregava um guarda chuva para proteger o Santo; é o promesseiro que o recebeu no dia anterior e que agora o repassará a promesseira seguinte. Algumas poucas pessoas acompanhavam o cortejo, que foi anunciado por muitos fogos de artifícios, despertando o interesse dos vizinhos que apareceram na frente de suas casas para ver o Santo passar.

Os ‘porta estandarte’ se aproximaram da porta de entrada da casa de onde Dona Bia sai carregando uma imagem de São Benedito. Escoltada pelos estandartes ela vai ao encontro do cortejo que a esperava na rua. Ela se ajoelhou com sua imagem frente ao promesseiro que carregava o Santo das Colônias, realizando uma troca. Todo o ritual de troca foi acompanhado pelo som dos tambores e pela ladainha, na qual o rezador

também estava ajoelhado, confere ao ritual um momento emocionante e simbólico do recebimento do Santo para pernoitar na sua casa.

Após o ritual de troca, Dona Bia entrou na casa com a imagem do Santo e o colocou em um altar preparado com carinho, na sala. As duas imagens ficam lado a lado no altar, junto com os estandartes, onde após a reza em frente ao altar, os esmoladores posicionaram os tambores. Frente a esse altar serão executados diversos ritos desde a chegada até a saída do Santo no dia seguinte. Dona Bia me contou que o ritual de troca é realizado quando a promesseira ou promesseiro tem uma imagem do Santo em casa, o que segundo ela é muito comum: - *“é muito difícil uma maruja que não tem um São Benedito na casa dela. É difícil demais mesmo chegar e não achar um Santo, seja pequenino seja do jeito que for”* – ela afirmou que possui três em casa, na cozinha, na sala e no quarto.

Algumas mulheres estavam na cozinha, preparando o jantar, dentre elas algumas eram marujas, me aproximei para conversar um pouco e ajudar com algumas tarefas, ao mesmo tempo em que tentava aproximação para saber sobre as expectativas para a festa, dentre as quais marujas que dividiram algumas histórias comigo no decorrer da festa. Dona Bia recebe o Santo em casa, em pagamento de promessa, desde antes de ser Capitoa. A devoção a São Benedito, a fé, que resulta de uma graça alcançada, se materializa na obrigação de retribuir, citando Mauss (2003), preparando com muito esmero uma festa, para a qual se prepara ao longo do ano, com muita comida e celebração.

O cargo de Capitoa da Marujada é vitalício, Dona Bia assumiu após a morte da antiga Capitoa, Aracilda Corrêa - a Dona Irá-, em agosto de 2014. - *“Eu nunca imaginei assim que iria ser a Capitoa da marujada”*, disse. Desde a fundação da Irmandade, a Marujada teve a sua frente a presença da Capitoa, uma mulher com a responsabilidade de fiscalizar os códigos de conduta da dança, segurando seu bastão de flores dá início e finaliza as apresentações de dança, assim como goza de respeito e prestígio tanto no momento da festa quanto nas relações sociais cotidianas na sociedade bragantina. - *“A organização intrínseca da Irmandade da marujada no que diz respeito a MARUJADA em si, na dança, nos desfiles, na apresentação é de competência exclusiva da Capitôa, a quem as Marujas (os) devem obediência, respeito e lealdade.”* Parágrafo 4º, Artigo

9º do Estatuto da irmandade. Politicamente, o cargo de Capitoa tem bastante influência, pois seu prestígio negocia influências com diversos setores da sociedade.

Dona Maria me contou durante uma entrevista sobre a influência política da Capitoa: - *“elas têm assim uma influência na política, aí tem que ser... ‘é amigo da Capitoa’, não sei o quê, ‘é amigo da Capitoa da Marujada’, sempre se refere assim [...] eu vejo assim que tem uma influência só o nome dela tem respaldo, não sei se é pela cultura, eu vejo aqui dentro da sociedade bragantina elas têm um destaque, são convidadas pra participar de eventos”*. Um cargo de visibilidade que desperta interesses.

O processo de escolha de Dona Bia foi incomum e conflituoso, uma vez que segundo a tradição uma Capitoa ao assumir o cargo, também escolhe sua vice, que é quem assume diante do falecimento desta. Porém nesse caso, Dona Ozarina Furtado, a Zazá, que era a vice-capitoa, faleceu meses antes da Capitoa, assim Dona Irá teve que escolher outra vice-capitoa, e o fez quando já estava doente.

- *“Quando ela ficou sem a vice, era muita gente que queria ser vice, inclusive até hoje tem gente que não gosta assim de mim por que... mas a Ira, a Capitoa, ela era uma pessoa que gostava muito de mim. Ela dizia que ela gostava de mim de graça, e ela, ela não veio nem assim, ela passou uma procuração pro presidente porque ela já tava doente pra ele ir, fazer a reunião e me apresentar como vice dela. Depois disso, ela passou ainda uns 15 dias, ela veio aí ela me entregou o bastão que ela disse que não dava mais conta, ela me entregou o bastão, e eu fiquei, só que ela não passou, acho que ela passou uns 30 dias só. Passou uns 30 dias e faleceu, aí eu automaticamente passei a ser a Capitoa.”*

Essa fala de Dona Bia demonstra que entre os participantes da Marujada, que são os atores da festa, há certo conflito. O novo lugar político da festa impulsionado pela dimensão espetacularizada, pela ampla divulgação, se constituindo como um espaço para ‘ser visto’, desperta nesses atores a busca por posicionamentos estratégicos de visibilidade e também de status político. Mais que simbólico, o posto de Capitoa é um importante marcador político na festa. E a mulher está no centro dessa representação política, não apenas no papel da Capitoa.

A Irmandade, enquanto instituição promotora é o espaço para além da festa por onde se articulam os atores sociais que produzem e mantêm a Marujada. Um dos objetivos da Irmandade é promover a igualdade de gênero, e nesse sentido adota políticas de promoção de igualdade de gênero, fica claro no parágrafo 1º artigo 11º do Estatuto da Irmandade, diz que “*A Assembleia Geral terá um presidente, um vice-presidente e um secretário, respeitando as condições de gênero, eleitos na Assembleia que aprovar o presente estatuto*”¹⁹. O Presidente da Assembléia Geral me explicou que nesse caso, os cargos devem ser ocupados majoritariamente por mulheres, como é observado na atual gestão, onde a vice-presidência e secretaria são ocupadas por mulheres, além de outros cargos ocupados por elas na Diretoria Permanente, onde também elas são maioria.

Isso demonstra como as mulheres ganharam espaço político no decorrer dos anos, porém não significa que elas não estiveram atuando diretamente na organização da Marujada. Nas análises que realizei das atas de reuniões foi possível perceber que elas eram maioria, além comporem também os cargos da diretoria. Em 2016 participei de uma reunião da Irmandade, que ocorreu antes da Festa, na qual a maioria dos presentes eram marujas. Durante a reunião, o presidente disse que havia cerca de 280 marujas cadastradas – 120 marujos – porém esse número é cambiante, uma vez que todos os anos outras marujas solicitam associação. Ou seja, as decisões sobre os rumos da Marujada passaram pelo voto das mulheres, mesmo que o poder pareça centrado nas mãos de uma pessoa, que é o Presidente da Irmandade, uma figura que inevitavelmente se torna o elo entre a Irmandade e a Marujada.

3.2.1. De Maruja a Capitoa

Para este trabalho foi difícil encontrar referências sobre as primeiras mulheres que ocuparam o cargo de Capitoas. Algumas referências podem ser encontradas na literatura, com poucos dados, ou ainda no Teatro Museu, que dispõe de algumas fotografias de algumas Capitoas. Porém, pouco se sabe sobre elas, estão pouco presentes na memória das marujas, e não são nomes conhecidos, pois não entraram nas

¹⁹ Essa cláusula não constava no antigo Estatuto da Irmandade de 1985.

histórias contadas, aparecendo com pouca - ou nenhuma - referência na memória dos atuais. É como se houvesse uma imensa lacuna sobre as Capitoas, antes da década de 80.

Busco em uma entrevista trazer algumas histórias, porém Dona Suely diz: - *“Eu já ouvi falar porque sempre eles contam as histórias, o Padre as vezes conta a historia sempre na festividade de São Benedito, no dia do aniversário, sempre. Esse ano o padre falou, todo ano ele fala conta a historia de Capitoa, mas eles já falaram muito, mas ai não da pra gente gravar o nome”*. Há uma lacuna nas memórias sobre as histórias dessas mulheres.

Preenchendo um pouco dessa lacuna, Bordallo da Silva (1981) dedica algumas linhas do seu estudo para falar sobre as primeiras Capitoas. A primeira mulher a ocupar o cargo seria uma escrava de José Caetano da Mota, que administrou Bragança entre 1879 e 1880, e se chamava Leocádia Maria da Conceição. Por ser um cargo vitalício, nesses 200 anos o cargo foi ocupado por poucas mulheres.

Quem sucedeu Leocádia foi Serafina Maria da Conceição, Capitoa da Marujada até 1928, ano em que faleceu. Ela era filha de Raimundo Pretinho, que foi um dos irmãos que participou da administração da Irmandade. Em seguida, Olímpia Maria da Conceição assumiu, porém renunciou ao cargo em 1933, foi substituída por Silvana Rufina de Souza, a Tia Silvana, que nasceu em 1867 e faleceu em 1948. A Tia Silvana é uma das Capitoas antigas mais lembradas, é possível que seja pelo fato de esta ocupar o cargo no período em que a Marujada começou a ter visibilidade. Após a morte de Tia Silvana o cargo de Capitoa foi ocupado por Maria Agostinha da Conceição, e a Vice-Capitoa era Benedita Tamanquinho (Bordallo da Silva 1981: 69).

Benedita Tamanquinho (Benedita Ferreira da Silva) nasceu em 16 de outubro de 1901 e faleceu em 30 de julho de 1999. Foi a articuladora da transformação da Irmandade em Sociedade Civil, que propôs o desligamento das Marujas da antiga Irmandade e criou a Irmandade das Marujas de São Benedito. Em uma ocasião o atual presidente da Irmandade fez o seguinte comentário:- *“Disse que a Capitoa demonstrou através de pedido verbal o desejo de ver constituída uma Irmandade com o objetivo*

*específico de congregar as Marujas sob a denominação de Irmandade das Marujas de São Benedito de Bragança*²⁰, e que atualmente é a Irmandade da Marujada.

Dona Bia afirma ter conhecido a Marujada na época em que a Bené Tamanquinho era a Capitoa, mas que não dançava nessa época. E relembra que – *“Ela adoeceu, e ficou paralítica. E a Sinoca era a vice dela. Ai a Sinoca ficou dançando, mas ela não era Capitoa, ela só passou a ser Capitoa quando a Bené Tamanquinho morreu. Mesmo ela não participando lá, mas ela era a Capitoa.”*

Dona Sinoca, como era conhecida Firmina de Souza Pereira, faleceu em 21 de maio de 2004. E por meio da análise das atas das reuniões da Irmandade em 1989, posso dizer que parecia ser uma mulher que sempre dizia o que tinha vontade, de personalidade forte, não perdoava ofensas, tinha pulso firme. Era acusada de não comparecer ao evento de chegada do Santo, ou na procissão. Ela se defendia dizendo que ‘fazia o que queria’ e que não era obrigada a fazer o que não queria. Com isso ela reforçava que seu vínculo era com a Irmandade e não com a Igreja, e reclamava frequentemente sobre desrespeito por parte de algum marujo ou maruja.

Dona Bia relembra que *“quando eu entrei já era a Sinoca, quando eu conheci a Marujada era a Dona Bené Tamanquinho que chamavam. Nesse tempo eu não dancei, quando eu entrei pra dançar, já era a Sinoca, já era ela. Depois dela quando eu entrei era a Sinoca a Capitoa, e a Irá, era a vice... Quando a Sinoca morreu, a Irá ficou como capitoa. Ai a Irá que chamou outra pra ser vice.*

Aracilda Corrêa, a Dona Irá, nascida em 21 de fevereiro de 1947 nos arredores de Bragança, viveu no Limondeua, região de Viseu e com 20 anos ou mais foi morar em Bragança, mas não foi uma mudança definitiva, pois depois morou em Mãe do Rio e, posteriormente, em Belém até receber a convocação do São Benedito para ser a capitoa da Marujada, só assim voltou a Bragança, e transformou-a em sua cidade. (Alencar, 2014). Ela ocupou a função de Capitoa no ano de 2004 se estendendo até seu falecimento em 02 de agosto de 2014. Após isso, sua vice-capitoa, Dona Zazá, deveria ocupar o cargo, porém esta faleceu alguns meses antes de Dona Irá, que então escolheu Dona Bia como sua vice-capitoa. Com o seu falecimento Dona Bia passou a ser a Capitoa e escolheu sua vice-capitoa.

²⁰ Ata da reunião do dia 08 de dezembro de 1984.



Figura 25 - Aracilda Corrêa (Dona Irá).
Foto: Larissa Alencar (2013)

Dona Suely nos conta sobre um triste episódio da vida de Dona Irá, quando a ela teve uma de suas pernas amputadas, o que a impedia de dançar com a maestria com que era vista. Porém, estava sempre presente na festa, tanto na Marujada quando na procissão, usando uma cadeira de rodas.- *“Essa Iracilda que ela amputou a perna, eu fiquei muito triste quando eu soube. Eu tava em Belém quando eu soube que ela amputou a perna. Pra mim até hoje, durante eu sou maruja, a melhor maruja que dançava era a Iracilda, sabe? Era Aracilda o nome dela. Então era a melhor que eu achava pra dançar era ela.*

3.3. As Marujas de São Benedito

A participação das marujas na Festa de São Benedito acontece principalmente nos oitos dias de culminância da festa, mas não acontece somente nesses dias, além da

Marujada, elas também recepcionam as comitivas do esmoladores, que chegam com as imagens dos santos, assim como na saída da casa último devoto a receber um dos santos em regresso para a igreja.

Quando estive na casa de Dona Bia, para a chegada do Santo, ela me convidou para o almoço do dia seguinte, que culminaria na saída dele para a igreja. Cheguei na casa de Dona Bia próximo as 12h, a casa estava movimentada, as mulheres novamente na cozinha de onde se sentia o aroma das comidas que elas preparavam para o almoço do Santo. Havia muita comida, como já conhecia a maioria das mulheres que estavam na cozinha do dia anterior, ofereci ajuda e ajudei a servir em uma mesa que estava no quintal, embaixo a um pé de mangueira. A mesa de dentro da casa, que estava bem ornamentada era somente para os homens, os esmoladores do Santo. Todos eram bem vindos para o almoço, quanto mais pessoas, maior o prestígio, é um prazer que se tenha muitos participantes para “almoçar com o Santo”, o que ficou claro quando alguém comentou com certo pesar que tinha pouca gente, se comparado à noite anterior.

A maioria dos participantes do almoço eram mulheres, muitas delas marujas, inclusive as mais antigas, as ‘marujas do quadro’, ou seja, já estão há bastante tempo na Irmandade, mas também outras pessoas da sociedade bragantina. Reconheci algumas das festas anteriores, pois geralmente são as que possuem maior destaque, participam mais dos ensaios, são mais convidadas a dançar, etc. Aproximei-me de duas senhoras, logo após o almoço. Uma delas, de bastante idade, diz que não se lembrava há quanto tempo era maruja, desde jovem, me contou que teve um acidente com um vaso que caiu no seu pé, há muito tempo atrás, e na iminência de amputação do pé devido ao agravamento da ferida, “se pegou” com São Benedito que se fosse curada ‘sairia’ de maruja até o fim da vida. Diz que em todos esses anos nunca deixou de dançar para o Santo, participou da Marujada todos os anos. Outra, com cerca de 30 anos, contou-me que começou quando era criança, sua mãe teria feito uma promessa e delegado a ela a função de cumprir, saía vestida de maruja na procissão desde criança, e aos 10 anos começou a dançar a Marujada, sem nunca ter deixado de participar desde então.

Na sala, o andor do Santo estava ornamentado, muitas marujas chegaram para a saída do Santo, que seria às 15h, já vestidas com longas saias coloridas, as mesmas usadas durante a chegada do Santo praiano na procissão fluvial ou ainda nos ensaios.

Antes da saída do santo, uma ladainha foi rezada frente ao andor, com os batuques que acompanham a saída deste. Dona Bia, a Capitoa e Zé Maria, o Capitão, carregavam o andor. Lá fora havia duas filas de marujas, descalças, que formavam um corredor por onde o andor era carregado, seguido pelos tambores dos esmoladores, anunciados pelos estandartes das comitivas. As marujas se revezaram durante o trajeto para carregar o andor no decorrer do percurso. Interessante ressaltar que é o único momento em que às mulheres é permitido carregar o andor. Durante a procissão, no dia 26, somente homens carregam o andor do Santo.



Figura 26 - Marujas carregando o andor.
Foto: Ester Corrêa

As marujas eram maioria nesse cortejo que levava o andor do Santo das Colônias até a Igreja de São Benedito. Quando o cortejo se aproximou da igreja, a Capitoa e o Capitão retomaram o andor para chegar à igreja, onde o padre esperava o Santo na porta para conduzi-lo até o altar menor que fica à direita do altar de São Benedito.

A participação das marujas nos rituais que antecedem o período de culminância da festa demonstra que ser maruja requer cumprir algumas obrigações, ter responsabilidades com o santo e com a Irmandade. - *“O marujo efetivo ele tem assim muitas obrigações, aí nem todo mundo quer essas obrigações. Você tem que participar das reuniões, das reuniões mensais, dos eventos que pedem pela cidade. As marujas tem que participar! Tem que tá ajudando lá no museu, toda vez que tem um evento assim, as marujas tem que... elas são convocadas pra ir! Às vezes tem encontro em Belém, aí essas marujas efetivas é que vão.”* – Dona Maria.

Para compreender o papel das marujas no contexto da festa, trato aqui do início da festa, que é anunciado pelos fogos antes da 5h da manhã, no dia 18 de dezembro. Caminhando para a igreja encontrei algumas marujas no crepúsculo da madrugada. Se destacava o azul da saia, o branco da blusa e o chapéu colorido; é quando enfim as marujas podem vestir o traje e o chapéu que guardaram com cuidado durante o ano inteiro. Na frente da igreja, um fluxo de pessoas que foram assistir e/ou participar da Alvorada; um ritual no qual as marujas, em fila dupla ‘descem’ do Teatro Museu até a igreja, acompanhando o mastro que é erguido em frente ao barracão da Marujada, a Capitoa e a Vice-Capitoa, comandam no centro das filas.

Conta Dona Suely em com a voz em crescente excitação: - *“Quando é dia 18 é a alvorada de São Benedito que começa, é de roupa azul. A gente vai 5h da manhã tá todo mundo lá na frente da igreja, pra fazer, as marujas vão fazer a alvorada, é o sino bate na igreja, aí tem muito fogo lá no amanhecer. Aí depois a gente dá três voltas na igreja, dançando retumbão ao redor da igreja, fazendo aquela roda e depois a gente entra no barracão, faz a roda, eles tocando retumbão...”* - Uma experiência encantadora quando o azul dos trajes das marujas pareciam combinar propositalmente com o azul do céu que anuncia um novo dia, assim como o azul das cores da igreja, do barracão, do coreto.



Figura 27 - Alvorada.
Foto: Ester Corrêa

Na porta da igreja as marujas dançam fazendo uma saudação com a cabeça, e repetem o gesto algumas vezes – como pode ser visto na próxima imagem -, depois entram na igreja retirando o chapéu, e durante a missa ocupam os espaços situados mais próximos ao altar, que é bastante disputado. Marujas, marujos e outros devotos e expectadores lotam a igreja.

A beleza da paisagem formada principalmente pelos trajes das marujas chama a atenção de fotógrafos, que se esforçam para conseguir uma boa foto. Elas sabem que estão sendo vistas, e gostam de ser fotografadas. São donas de casa, aposentadas, artesãs, professoras, que naquele instante são marujas, Capitoa, “cabeça de linha”. São essas marujas que encabeçam as filas, que após a missa seguem rumo ao museu onde é servido um tradicional café da manhã, oferecido por um promesseiro.



Figura 28 - Marujas dançando na porta da igreja durante a Alvorada.
Foto: Ester Corrêa

À noite, as marujas vão chegando aos poucos ao barracão, é o primeiro de dia de ensaio. Elas costumavam ocupar os bancos situados nas laterais próximas a Capitoa, e aos marujos, que ficam mais próximos à banda de música. Alguns expectadores se espremiavam no barracão outros se posicionavam nas janelas, para assistir o ensaio. São mulheres jovens e idosas, crianças, idosos, adolescentes, todas as faixas etárias. No barracão tinha marujos e marujas e pessoas de todas as idades. As mulheres eram maioria.

A Capitoa é responsável por garantir que todas as marujas e marujos estejam com trajés adequados. Em um dos ensaios ela se aproxima de uma maruja que veste uma saia fora do “padrão”, falando algo em seu ouvido, esta fica constrangida ao saber que não poderá dançar. Além de alguns episódios como este, o clima no barracão é confraternização, remete à sociabilidade, ao riso, a brincadeira, onde as pessoas se conhecem, se reencontram. Proporcionando uma aproximação entre marujas (os) e Capitoa, que criam laços afetivos uns com os outros.

O barracão se configura então como um espaço heterogêneo que permite o encontro de diversas gerações, onde os pais e mães levam os filhos para dançar, é espaço de aprendizado e de repasse das práticas culturais.

- *“E a gente participa sim do ensaio, ensina os novos, isso é papel dos marujos mais velhos também, ensinar os novos a dançar. E mesmo assim ainda, por exemplo, na mazurca, no retumbão eles quase não tiram os marujos mais novos pra dançar no ensaio porque eles começam, o Capitão e a Capitoa começam a dança. E ai vai tirando aqueles que já são conhecido, então sempre é aqueles que já são conhecidos, então há uma reclamação muito grande, mas só que lá atrás os jovens assim, um vai ensinando pro outro”* - Dona Maria

Além de ser um espaço de aprendizado, reforça as hierarquias do ritual, ou ainda revela alguns conflitos, é também quando as pessoas podem se encontrar, e compartilhar a euforia, a irreverência, o bom humor. Os ensaios são uma espécie de preparação para os dois grandes dias da festa, onde se apresentarão.

A apresentação, propriamente dita, da Marujada, isto é, da dança da Marujada acontece em dois dias diferentes, dia 25 e 26 são os dias de maior visibilidade da festa, são dias intensos para marujas e marujos. No dia 25, é dia das marujas acordarem cedo, há um ritual de tomar o café da manhã na casa da Capitoa e seguir com ela até a igreja, onde é celebrada a missa. Acompanhei as marujas durante o ritual de “ir buscar a Capitoa”.

Cheguei próximo as 6h na casa da Dona Bia e encontrei muitas marujas a caminho, vestidas com o traje azul, e outras já concentradas em frente a casa, enquanto chegavam outras vindo de todos os lados, chegavam de bicicleta, moto, caminhando, táxi, etc.

O café foi servido em uma mesa colocada no pátio da casa, que deixava todos a vontade para se servir. Dona Bia me cumprimentou de longe, e me pediu que ficasse à vontade. Estava devidamente vestida com seu traje azul, e nas mãos seu bastão de flores azuis, símbolo da sua autoridade. Em seguida, chegou a Vice-Capitoa, Dona Leuda, cumprimentando a todos, e se perguntou em voz alta se seus pés iriam aguentar a caminhada descalça. Aliás, essa é uma das maiores reclamações das marujas; andar descalças. Mencionada por exemplo durante as entrevistas:

- *“Esses pés descalços, olha eu fico pensando aqui em casa e falando pra várias amigas sobre os pés descalços. Porque pra eles os pés descalços é uma tradição antiga. Desde o começo então a marujada é com os pés descalços. Então hoje em dia, eu tava pensando assim não dá pra gente andar com os pés descalços, porque antigamente não tinha asfalto, era só caminho, era tudo areia, não tinha, tinha mato na beira da rua, como aqui. Bragança era uma vila na época, com certeza era uma vila, então eles andavam, porque os escravos fizeram a irmandade? Eles dizem que a tradição é pés descalços, claro que antigamente os escravos não tinham o privilégio de ter uma sandália, um sapato eles nasciam, se criavam e morriam descalços, os escravos. Então agora a tradição tem pés descalços, mas podia mudar, hoje em dia já muita gente não sai de maruja, eu pelo menos não to querendo sair de maruja, já to ate triste porque eu não posso andar descalço, eu não posso tirar minha sandália.* - Dona Suely

Ao comando da Capitoa e da Vice-Capitoa, as marujas formaram duas filas no centro do cortejo, dessa vez, onde também estava o juiz da festa, devidamente trajado de marujo e com um bastão de flores azuis nas mãos. Tudo era acompanhado pela banda de música.

Era manhã de Natal! A cidade ainda dormia. Os fogos iam anunciando o cortejo, que passou pela frente da casa da Juíza da festa uma menina de aproximadamente 12 anos, que trajada de maruja aguardava com seu bastão de flores em frente a sua casa, uma grande e bonita construção situada em área nobre da cidade. Nesse instante as marujas pararam e elaboraram danças fazendo uma reverência à Juíza, como no tempo em que dançavam na casa dos senhores. Após o gesto a Juíza, se juntou ao cortejo que seguiu em direção à igreja.



Figura 29 - Juiz e juíza da Festa acompanhando a Marujada.
Foto: Ester Corrêa

Ao se aproximarem do Museu as marujas começaram a dançar, dando giros, fazendo a saia girar, e assim foram descendo até a porta da igreja, onde eram aguardadas por devotos e espectadores da festa, ou ainda pelos muitos fotógrafos. As marujas entraram na igreja, ocupando os espaços centrais. Juiz e juíza sentaram ao lado do altar. Os esmoladores, posicionados frente ao altar, iniciaram a ladainha a São Benedito, havia um clima de conexão com o sagrado, uma evocação da dimensão sagrada da festa.

Enquanto no interior da igreja havia pouco devotos assistindo a ladainha, a maioria marujas e marujos, do lado de fora, circulavam muitas pessoas pelo largo de São Benedito. Muitas marujas e marujos aguardavam para se apresentarem no barracão, ou aproveitavam para tirar fotos, e cada vez mais marujas e marujos chegavam. Após a ladainha, era o momento de dançar para São Benedito.

Dentro do barracão, que estava enfeitado, há uma mesa onde tomaram assento o juiz e a juíza, a Capitoa e a Vice-Capitoa que sentaram em duas cadeiras ao lado. As marujas vão tomando espaço no centro do barracão. São muitas delas, o que torna o espaço pequeno para dançar. Muitos espectadores se aglomeravam nas janelas para ver

a apresentação, que iniciou com uma saudação a mesa do juiz e da juíza. Diante do comando da Capitoa, as marujas vão formando a roda em volta da Capitoa e Vice-Capitoa, que seguem dançando no centro da roda. E giravam ao som da Rabeca e dos tambores. Concluem essa apresentação, batendo palmas para a banda, que interrompe o som.

Antes do início da próxima dança, o retumbão, a Capitoa e a vice tomaram assento, aguardando o Capitão e o vice convidarem-nas para dançar, são eles que iniciam a dança, geralmente iniciam estalando as castanholas entre os dedos. Os dois casais dançam o retumbão, e os marujos são obrigados a ceder as marujas, à próxima dupla de marujos, que por sua vez dançarão com uma dupla de marujas que pedem permissão a Capitoa e vice para dançar com os tais marujos, batendo palmas. Assim segue, até quando os pares iniciais encerram a dança.



Figura 30 - Reverência antes do início da Roda.

Foto: Ester Corrêa

Há um intervalo entre as danças, e a próxima dança a ser executada é o chorado, que apesar do ritmo ser diferente, é uma variação do retumbão. As diferenças que marcam é o fato de ser dançado por apenas um par, que inicia com o Capitão e a Capitoa; ou ainda por ser o dançante que escolhe seu par para a próxima dança. Até o momento dessa dança, havia uma aura mais séria, onde poucas marujas e marujos dançavam – se comparado a grande quantidade destes presentes -, também as apresentações são individualizadas, o que gera maior visibilidade, e certa timidez por parte de alguns participantes. Dançavam com maior frequência marujas e marujos com mais experiência, que estão há muito tempo no ritual, as marujas mais antigas.

O clima no barracão se transforma quando inicia a mazurca, e os casais logo se formaram e em clima frenético, marcado pelo ritmo, vão girando no salão. E continuam no xote bragantino. Ou ainda na contradança. Quando a apresentação chegava no clímax que mistura o fervor da dança com o imenso calor invade o lugar, fazendo marujos e marujas, vez ou outra saírem para se refrescar – *Marujada sem calor, não é Marujada!*- Ouvi de um marujo.

- *“Pra dançar, quando capitão começa a dançar, ai ele vai e tira primeiro vai tirar a dama, que é a Capitoa ou a vice-capitoa, é os que começa a dança, o capitão com a Capitoa, ai depois as demais são as cabeças de linha, não sei o que mais... Então tem essas prioridades dessas que são marujas mais velhas do quadro, sabe? e ai começa a dança, aquela danças mas, a dança da marujada mesmo é o retumbão e marzurca, são as danças mesmo típicas da marujada, agora esse negocio de xote e rastapé, aquela roda, valsa, isso já é por causa daqui das danças da terra as danças aqui do nosso lugar por exemplo, principalmente o xote, então eles incluíram na marujada pra divertimento da marujada, mas a dança principal é o retumbão e a mazurca”*- Diz Dona Suely.

É comum observar pares formados por marujas dançando, o que reflete o numero superior de marujas, assim como é notável a quantidade de crianças e adolescentes, muitos acompanham os pais, que também dançam. No fim das apresentações, as marujas formam as tradicionais filas e seguem para o almoço no Museu. Em 2015, foi o almoço da Juíza, em 2016 de Juiz. Há um revezamento dos dias em que juíza e juiz oferecem o almoço, uma vez que o almoço do dia 26 é muito mais dispendioso.

A organização do almoço é uma atribuição do juiz ou juíza, sendo a dinâmica de distribuição da comida realizada de acordo com os critérios de organização, mas geralmente dá-se preferência as marujas. Há uma mesa específica para autoridades, onde também se sentam o presidente da irmandade, Capitão, Capitoa e políticos presentes.

Dona Francisca assumiu que gosta de participar do ritual do almoço:

- *“Divertido é dia 26, eu gosto mais do dia 26 do que do dia 25. Tem mais comida, mais tira gosto, negócio de sorvete, é salada, essas coisas assim tudinho tem. Agora no dia 25 que é do juiz, é meio magro o almoço, mas da juíza é... todo mundo come e ainda ficam gritando: todos que tão pela rua, pela frente, pode entrar que tem comida pra todo mundo, é muita comida, comida, comida, comida... come pra encher a barriga. Vou te dizer uma coisa, pra pessoa ser um juiz ou uma juíza, o almoço do dia 26 é puxado, é muita comida. Na minha mente passa que seja um boi, eu acho que seja um boi, fora a galinha e outras coisas, porque tem a ‘mesa dos jurados’²¹ ali! É só comida importante, num chega pras marujada não... é salada de primeira classe, é prato de primeira, é fruta. É um pudim, é um creme, tudo tem lá naquela mesa grande lá onde tá o seu Careca com o juiz a juíza. É o juiz da festa, senador que chega, vereador, prefeito, é uma mesa adequada mesmo só com as coisas melhor do que das marujas.”*

Ainda no dia 25, na parte da tarde, acontece a cavalhada. Um ritual que tem perdido visibilidade na festa, principalmente por ser realizado distante do centro da cidade. Mas para Dona Francisca – *“Esse ano foi muito especial a Cavalhada, este ano foi uma coisa bem organizada, [...] fizeram arquibancada pra cá, pra cá, pra cá. Foi chic esse ano. Foi muito lindo esse ano a cavalhada, teve arquibancada bonita. E o nego que tava ali na arquibancada assistindo a cavalhada dele gritava, quem tava dançando tava, foi muito animado esse ano. Tinha nego dançando Xote e dançando Retumbão e dançando Mazurza e Chorado, só vendo. E era aquela... todo mundo animado. Eu gostei desse ano, mais de que todos os anos, o melhor foi desse ano.”* Durante a noite, após a missa, o mesmo ritual de apresentação das danças também ocorre no barracão.

²¹ A maruja se refere à mesa que é ocupada por “autoridades”, dirigentes da irmandade e políticos, durante o almoço, principalmente no dia 26.

No dia 26 a cidade acorda em vermelho e branco, é o grande dia da festa. As marujas repetem o ritual do café da manhã com a Capitoa. Desde cedo o largo de São Benedito está movimentado, e foi facilmente observável que havia um número muito maior de marujas e marujos, de todas as idades.

- *“Eu acho bonito na marujada, é dia 26, assim quando eu vejo aqui em Bragança, que elas vem parece que se mina maruja de todo canto, a gente olha ali parece que todo mundo se vestiu de maruja. Pra onde você ver tem gente de maruja, eu acho isso muito bonito, quando a gente olha vê maruja de todos os lados, de todas as casas parece que sai maruja no dia 26, ai eu acho isso muito bonito – Dona Maria.*

Após a ladainha, as marujas se encaminharam em fila para o Museu da Marujada, que é muito mais espaçoso que o barracão. Nesse espaço há uma mesa, ao fundo, onde sentam juiz e juíza da festa assim como políticos, ou pessoas de destaque, por trás um altar para São Benedito. O ritual de apresentação se repetiu.



Figura 31 - Marujas e marujos dançam no Teatro Museu.
Foto: Ester Corrêa

O espaço maior proporciona aos dançantes maior liberdade de movimento, e assim, maior espontaneidade. Casais se formaram, as marujas dançavam em pares também – alguns casais exibiam movimentos mais elaborados - fazendo do contraste do vermelho da saia da maruja um belo espetáculo, ainda era só o começo de um dia intenso. Após a apresentação da dança, devem seguir para o almoço da Juíza que aconteceria em uma casa de shows da cidade, com espaço maior que o Museu. É um dos momentos conflituosos da festa, pois as marujas devem seguir descalças, em fila até o local, levando em conta o horário e o sol amazônico do meio dia, muitas reclamam do asfalto, ou ainda de se machucar. O “pés descalços” é um dos símbolos da Marujada. Nos conta dona Maria:

- “Tem lá pessoas que reclamam disso. Eles dizem -Ah mais descalço era tempo dos escravos, porque eles não tinha sandálias eles tinham que ir descalço, mas agora não que é cheio de doença, o asfalto é muito quente. Mas eles não mudam de jeito nenhum. Embora muitas marujas reclamam já do fato de ter que ir descalço, mas eles não abrem mão porque tem que manter a tradição”.

É importante ressaltar que nem todas as mudanças são enfrentadas sem resistências pelo grupo, há uma resistência a introdução de novos elementos, inclusive esse é um dos pontos que gera conflitos, principalmente geracionais. A tentativa de inserção de novos elementos, modernos, ou outra forma de fazer, de vestir, de dançar, é uma tentativa que logo tende a ser barrada, pois é vista como ‘rompimento com a tradição’.

À tarde aconteceu a grande procissão, quando o cordão das marujas abria caminho para o São Benedito passar. Ainda pela manhã, enquanto as marujas dançavam no Museu, os leiloeiros pediam os lances no salão, um grupo enfeitava o altar de São Benedito. Antes da procissão, e com o largo já tomado de marujos e marujas, iniciou na igreja o ritual de saída do santo. Uma vez mais os esmoladores abriram um canal de comunicação que conecta os devotos ao Santo por meio do qual, muitas pessoas se emocionavam, ao som dos tambores. Estava particularmente grata, por estar concluindo essa etapa da pesquisa, e foi impossível não me emocionar com esse canal aberto de comunicação com o São Benedito.

Em frente à igreja o cordão de marujas começou a se formar, o largo e o entorno ficou completamente lotado; na foto abaixo uma demonstração do cordão que conduziu a procissão. Porém, havia muitas marujas e marujos por toda parte. Vi de longe a saída do estandarte com a insígnia de São Benedito. A procissão se iniciou. Um percurso pelas principais ruas de Bragança, que ficaram completamente abarrotadas.



Figura 32 - O Cordão das marujas sem formando para a procissão.
Foto: Ester Corrêa

Na linha de frente do cordão estavam as Marujas Permanentes de mãos dadas, formando um corredor no meio da multidão. A Capitoa e a vice iam ao centro, e atrás seguia o andor do Santo, carregado por marujos. Na procissão, quem carrega o andor são os homens, “*mulher não carrega andor*”, me disse uma interlocutora. O andor é carregado por autoridades, civis, membros de famílias tradicionais, e no núcleo da procissão, seguem milhares de pessoas, marujas e marujos, de diversas classes sociais, demonstrando sua devoção ao Santo, pagando a sua promessa, ou acompanhando a procissão ao lado de amigos e familiares. Do alto da ladeira de uma das ruas por onde passa a procissão, consegue-se enxergar uma multidão em branco, tonalidade dada pelas penas dos chapéus das marujas e marujos, que seguiu firme até a Igreja de São Benedito, onde foi celebrada uma missa campal.



Figura 33 - O cordão das marujas durante a procissão.
Foto: Ester Corrêa

Esse ponto culminante, como chama o interlocutor, que é a procissão, tem um poder agregador além de poder suprimir algumas dicotomias cotidianas, como disse DaMatta, juntando homens e mulheres, ricos e pobres, as particularidades se universalizam, na figura do Santo. Porém, ainda também reforça *status*, visto que algumas tarefas ou espaços demarcados, como “quem carrega o andor”, “quem puxa o cordão das marujas”, “quem circula entre o cordão das marujas”, “quem enfeita o andor”, etc.

Na chegada da procissão o largo de São Benedito ficou tomado de pessoas, um fluxo intenso, nos bares, restaurantes, na praça. Eventos paralelos aconteciam na “Praça do Coreto”, exposições artísticas, roda de carimbó, feiras de artesanato. Ressaltando que esse espaço é por onde circulam turistas, visitantes, participantes e outros transeuntes, o “povão” costuma frequentar a ‘parte de baixo’ da orla, mais próximo ao rio, onde durante a festa é montado um parque de diversões, com muitas barracas de comidas e bebidas, acompanhados pela música dos aparelhos de som eletrônicos.

Durante a missa, a multidão aos poucos foi dispersando, porém ainda havia uma grande quantidade de pessoas que foram ao Museu assistir a última apresentação da Marujada, assim como havia muitas marujas e marujos dançando. Aproximava-se o fim da festa. Dessa multidão, poucas pessoas ficaram para ver o encerramento da festa que acontece com dois rituais importantes: o derrubamento do mastro e o abraço simbólico à Igreja.

Acompanhada de Dona Maria e outras marujos e marujos, ficamos esperando o abraço à Igreja, que aconteceu à meia noite. Após o derrubamento do mastro, as marujas e marujos dançaram ao redor da igreja, é o ‘abraço simbólico’ à igreja, dão três voltas dançando para se despedir de São Benedito. Já sentia pesar na fala dos meus acompanhantes, um pesar pelo encerramento da festa, se despedem com pesar, e ao mesmo tempo, com a felicidade de se reencontrarem no próximo ano, ansiosos pela próxima festa. Olhando as marujas indo para casa (ou ainda, festejar noite adentro), recordo da emoção com que falavam da imensa satisfação ser maruja, ter fé em São Benedito. Como disse dona Bia – *“ela me preenche... a Marujada, eu gosto da Marujada, ela me preenche”* – dizendo que nunca deixou de participar de uma festa, nem mesmo quando seu pai estava doente.

Despeço-me de Dona Maria, recordando que havia me falado que sempre participou da festa, nos cinco anos que é maruja. Percebo seu apreço pela Marujada, na sua forma suave de descrever o que a marujada significa para si - *“Pra mim é uma satisfação muito grande tá na marujada. Eu gosto do ritmo eu me emociono, eu gosto daquele, da rabeca tocando, eu gosto do ritmo da marujada, eu gosto daquele balançado. Eu vejo aquelas marujas antigas dançando parece que elas tão flutuando no salão, então eu acho assim, eu me encontro, eu gosto mesmo”* – O carinho com o qual prepara um altar para São Benedito em sua casa, ilustra essa ligação com São Benedito, como na imagem a seguir:



Figura 34 - Altar na casa de uma maruja.
Foto: Ester Corrêa

O largo estava esvaziado. Sentada em frente ao barracão pensava se essas marujas estavam indo para casa também com um sentimento de “não ter falhado com o Santo” mais um ano. Lembrei-me de Dona Suely que é maruja desde 1985, e disse que nunca deixou de participar da festa em todos esse anos, - *“Durante eu sou maruja, desde 85, 1985 eu nunca falhei, graças a deus. A minha saúde, nunca falhei. Eu vou, nem que seja um pouco porque agora eu to com dificuldades por causa do meu pé que eu tenho um problema. To com problema de osteoporose, então eu acho que é por causa disso que eu to com problema de andar assim direito. Mas em outras participações eu posso até não ir na procissão, mas esperar a procissão chegar, participar das atividades como as missas, ladainhas, almoço, isso eu vou participar se deus quiser.”* Pensei que ela deve ter ido contente para casa após ter vivido o que mais gosta na Marujada – *“Eu gosto da música, assim eu gosto de apreciar a música, porque eu gosto mesmo de música, de instrumentos assim. E aí eu acho muito bonito quando tão tocando, quando tão as marujas dançando. Eu danço, eu danço pouco, mas eu acho bonito elas dançando. Eu acho muito bonito. Eu gosto de ficar olhando elas dançarem, acho bonito eles dançarem”*-

Lembrei também do que Dona Francisca havia me dito; que passou a ser maruja quando obteve independência financeira e que pretende ‘sair de maruja’ enquanto puder andar. *“Eu sei depois que eu tive meu dinheiro. Eu disse que eu só vou parar de sair quando Deus não me der mais força pra mim andar. Ai eu vou parar. Mas enquanto eu puder andar eu to indo. Nem que eu vá só pra ficar sentada ali embaixo das arvores olhando quem passa pra lá, quem passa pra cá... O importante é eu tá lá, assistir a missa, acompanhar a procissão.”* Contou emocionada que para ela participar da festa tem muito significado – *“Pra mim significa muita coisa, significa o futuro, o passado e o presente. Essas três coisas. E pra mim é tudo, porque eu através de São Bendito [fala emocionada] fui curada e meus dois filhos também. Então é por isso que eu, primeiro Deus, depois São Benedito, então pra mim significa muita coisa. Quem quiser falar que fale, doa a quem doer, mas o que eu tenho a dizer, eu digo porque não é o fato de eu ter fé e coragem de vencer, como já venci muita coisa com Deus, Nossa Senhora e São Benedito, que eu tenho ele como Pai, aqui pra mim é uma grande coisa.”*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisei neste trabalho as transformações que ocorreram no longo dos últimos anos no ritual da dança da Marujada, e também como as mulheres foram essenciais no processo de (re)articulação pelo qual a Marujada passou. Mesmo com um apagamento das raízes históricas, sobre o passado afro dessa manifestação, um silenciamento historicamente imposto pela Igreja, por meio da articulação política as marujas tornaram possível que a Marujada se reinventasse e se reestruturasse. Uma reestruturação que deu mais visibilidade à Marujada, transformando-a em Patrimônio Cultural e Artístico do Estado do Pará, agregando cada vez mais mulheres.

A Festa de São Benedito faz parte das muitas festas religiosas que são heranças do período colonial, e que geralmente a organização estava sob a responsabilidade de uma confraria religiosa, no caso as Irmandades. Tratei da relação conflituosa entre a Irmandade e a Igreja que aconteceu em Bragança. A Festa possui diversos ritos que se estruturam em um calendário oficial que ocorre em dezembro, como a Marujada, e outros que se desenrolam no decorrer do ano, como as esmolações. Dentro da perspectiva da noção de ritual, penso que esses rituais “dizem” muito sobre os devotos de São Benedito, em especial do ritual da Marujada. Penso as festas, com seus rituais, como espaços simbólicos de (re)criação de mundos.

A Marujada é um ritual da Festa de São Benedito que possui uma teia de relações simbólicas hierarquizadas expressas por meio da dança, música, religiosidade, devoção, *performance* elaborada, trajes especiais, onde o protagonismo é feminino centrado na figura da Capitoa; assim como é um referencial da própria festa, pela dimensão que adquiriu nas últimas décadas, se transformando em Patrimônio Cultural e Artístico do Pará.

É uma apresentação de dança com estrutura hierarquizada, uma dramatização através da dança, na qual existem os sujeitos principais, que se apresentam aos juízes, que estão em uma mesa, e também para uma plateia de telespectadores. Nesse momento as (os) protagonistas são as (os) participantes, centrados ou representados pela figura do Capitão e Capitoa. Ao mesmo tempo é um espaço de confraternização com seus próximos, para onde se levam os filhos, os netos, os amigos, etc.

Esse ritual, que é uma manifestação religiosa, tem continuidade graças à articulação dos sujeitos da marujada, pois sofreu uma tentativa de desarticulação por agentes da Igreja. Nesse momento histórico, a Marujada se levanta e assume a responsabilidade de seguir adiante com a manifestação, e passando a figurar na poesia, nas crônicas, nos jornais, o que causa profunda transformação na estrutura do ritual. Muitas dessas transformações estão ocultas na história, principalmente com relação à presença das mulheres no ritual.

As marujas de São Benedito são agentes políticos que no decorrer da história participaram das decisões sobre o “rumo” da Marujada. Mesmo que esta seja marcada por diversas relações de poder, nas quais está centrada politicamente e economicamente nas mãos dos mesmos grupos há gerações, marcadas por relações paternalistas e de domínio econômico, ainda assim as Marujas são importantes no processo sempre dinâmico de construção da Marujada. Elas são maioria na Irmandade assim como no momento ritual, além do que, são importantes em outros ritos da festa. Nos rituais em que a Marujada está presente, como na Alvorada ou na Procissão, são maioria e grande destaque.

Na Marujada as mulheres desempenham papéis de protagonismo, atuam nos eventos ligados à organização da festa que acontecem no decorrer do ano, participam de reuniões, programações especiais, e também recebem o Santo em casa. Tudo isso é fruto da articulação, na qual as mulheres marujas também se empenham em participar. Elas são maioria dentro da Irmandade, cerca de 280 marujas no atual quadro, consideradas marujas efetivas, e que precisaram participar da Festa durante 4 anos para poder serem aceitas “no quadro”. Há também outra categoria de Maruja que é a de promessa, maruja promesseira, que só participa de alguns rituais, como a Procissão, momento em que se veste de maruja para acompanhar a procissão, em pagamento de uma promessa feita a São Benedito.

A participação na festa é motivada pela promessa, um agradecimento a uma graça alcançada por intermédio do Santo. Uma vez que prometem ser “escrava de São Benedito” até o fim da vida. Essas mulheres não têm falhado na promessa, participam de todos os anos da festa, e assim pretendem continuar, até o fim de suas vidas. Outras

marujas tem um envolvimento profundo com a Marujada desde a infância, por influência familiar.

Buscar a história dessas mulheres, seus pontos de vista, foi um processo complexo. A análise do discurso por vezes se torna difícil, pois parece haver discursos consolidados que são de conhecimento de todos, mas que contam uma mesma história com várias lacunas.

Para concluir, ressalto que esta pesquisa se propôs a contribuir com um estudo específico sobre essas mulheres, conhecendo seus pontos de vistas, suas percepções, tentando decifrar os significados. Uma etnografia que busca dialogar com as vozes das marujas interlocutoras na construção da narrativa, que além de dar visibilidade ao lugar que ocupam na Marujada, traz um resgate histórico sobre as Capitoas e sua presença na Irmandade e na Marujada. Deixo aqui essa contribuição e também um apontamento sobre a importância de resgatar essas histórias e construir uma análise história sobre essas Capitoas, mulheres que comandavam “suas” marujas no passado. Tenho ciência de que não consegui trazer a tona as histórias dessas Capitoas com maior riqueza de detalhe, ficando com uma questão a ser explorada, que envolva outros marcadores de identidade, como a sexualidade.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

- Alfonso, M. 2003. El patrimonio cultural como opción turística. *Horizontes Antropológicos* 9(20): 97-115.
- Amorim, L. 2002. *A festa do Divino Espírito Santo no Brasil contemporâneo: Uma etnografia de um rito popular em Goiás*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- Araújo, P. 2000. *Folganças populares: Festejos de Entrudo e Carnaval em Minas Gerais no século XIX*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Barbosa, M. 2006. *Um as mulheres que dão no couro*. São Paulo: Empório de Produções & Comunicação.
- Bastos, I. 2009. A visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais* (4):153-165.
- Bento, M. 2014. Branqueamento e branquitude no Brasil. *Caderno Racismo Institucional: Fórum de debates – Educação e Saúde*. Disponível em: <<http://www.cehmob.org.br/wp-content/uploads/2014/08/caderno-racismo.pdf>>. Acessado em fev. 2017.
- Boas, F. 2010. As limitações do método comparativo da antropologia, in *Antropologia Cultural*. 6 ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bourdieu, P. 2002. *A dominação masculina*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bordallo da Silva, A. 1981. *Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina*. Belém: Falangola.
- Bordallo da Silva, A. 1959. Contribuição ao estudo do folclore amazônico na zona bragantina. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*(5).
- Brah, A. 2006. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu* (26): 29-376.
- Briones, C. 2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*. (6): 55-83.
- Cardoso de Oliveira, R. 2006. Os (des)caminhos da identidade: etnicidade e multiculturalismo in *Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP/ Paralelo 15.
- _____. 2006. O mal-estar da ética na antropologia prática in *Caminhos da identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP/ Paralelo 15.
- _____. 1998. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Paralelo 15/Editora UNESP.

- Carvalho, G. 2010. *A festa do “Santo Preto”: tradição e percepção da Marujada Bragantina*. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília.
- Castro, A. 2005. *A Irmandade da Boa Morte: memória, intervenção e turistização da Festa em Cachoeira, Bahia*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus.
- Cavalcanti, M. 2012. Luzes e sombras no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner. *Revista Horizontes antropológicos* 18(37).
- Cavalcanti, B. 2013. Novos lugares da Festa – Tradição e mercado, in *Revista Observatório Itaú Cultural* 14: 10-20. São Paulo: Itaú Cultural.
- Cordeiro, A. 2013. *Grupo Raio de Sol: toques e cantorias na Marujada de Quatipuru*. Trabalho de Conclusão do Curso. Universidade Federal do Pará, Capanema.
- Corrêa, E. 2014. *Mulheres Marujas de Bragança: percepções do lugar do feminino na Marujada de Bragança – Pará*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, Castanhal.
- Costa, A. 2011. Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi* 6(1): 197-216.
- Costa, T. 2008. *Música do Norte: intelectuais, artistas populares, tradição e modernidade na formação da “MPB” no Pará (anos 1960-1970)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém.
- Cruz, T. 2007. As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes. *Revista PerCursos* 8(1): 03-17.
- Cruz, V. 2006. *Pela outra margem da fronteira: território, identidade e lutas sociais na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- DaMatta, R. 1997. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6º ed. Rio de Janeiro: Rocco.
- DaMatta, R. 1985. O Ofício do Etnólogo, ou como ter *Anthropological Blues*, in *A Aventura Sociológica. Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Nunes, E. (Org). Rio de Janeiro: Zahar.
- Debert, G. 1986. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral, in *A aventura antropológica*. Cardoso, R. (Org.). São Paulo: Paz e Terra.
- Durkheim, É. 1983 [1912]. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Abril Cultural.
- Escobar, A. 2010. Identidad, in *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. 231-283. Popayán: Enviñón editores. Colômbia.
- Fernandes, J. 2011. *Pés que andam, pés que dançam: memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança (PA)*. Belém: EDUEPA.

- Ferretti, S. 1995. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luis: FAPEMA.
- Franco, M. 2001. *Os Milton. Cem anos de história familiar nos seringais*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas. Campinas.
- Funes, E. 2012. Negro na Amazônia: Recuperando sua história. *Afro-Ásia* 45: 195-200.
- Gaeta, F. 2013. *O Panorama Atual da Marujada de Conceição do Mato Dentro/MG: Uma Análise da Interferência de Agentes Externos Sobre Sua Cultura Musical Tradicional*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Música. Universidade Federal de Minas gerais. Belo Horizonte.
- Geertz, C. 2008 [1923]. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Gluckman, M. 2011. *Rituais de rebelião no sudeste da África*. Brasília: DAN/UnB.
- Gluckman, M. 1987. Análise de uma situação social na Zululândia moderna, in *Antropologia das sociedades contemporâneas - Métodos*. Feldman-Bianco, B. (Org.). São Paulo: Global.
- Gomes, G. e Castro, F. 2016. A natureza comunicativa da cultura: a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo – Pará. *Revista Fronteiras - estudos midiáticos* 18 (1): 33.43.
- Gonçalves, J. 2007. Os Limites do Patrimônio, in *Associação Brasileira de Antropologia. Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra.
- _____. 2005. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos* 11(23):15-36.
- Graburn, N. 2009. Antropologia ou Antropologias do Turismo? in *Turismo e Antropologia: novas abordagens*. Campinas: Papirus.
- Hall, S. 2000. Quem precisa da identidade? in *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Silva, T. (Org.) p. 103-133. Petrópolis: Vozes.
- Henrique, M. 2009. Irmandades escravas e experiência políticas no Grão-Pará do século XIX. *Revista Estudos Amazônicos* IV(1): 31-51.
- IAP. 2000. Antologia da Marujada, in *Cadernos IAP*. Couto, V. (Org.). Belém.
- Kofes, S. 1992. Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: Disjunções, conjunções e mediações. In *XVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*.
- Kuper, A. 2002. Cultura, diferença e identidade, in *Cultura: A visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC.
- Landes, R. 2002 [1947]. *A cidade das mulheres*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leach, E. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.
- Lévi-Strauss, C. 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.

- Lima, P. 2014. *Entre Quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade federal do Pará, Belém.
- Malinowski, B. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Maués, R. H. 2005. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 19 (53): 259-274.
- Mauss, M. 2003. Ensaio sobre a dádiva, in *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Miranda, E. 2006. *Negras Raízes Fé, Liberdade e Resistência na Irmandade de São Benedito em meados do século XIX em São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Moraes, M.; Aliverti, M. e Silva, R. 2006. *Tocando a Memória – Rabeca*. Instituto de Artes do Pará. Belém.
- Oliveira, L. 2012. A Interpretação de patrimônio como proposta para melhorar a experiência turística: o caso da Festividade de São Benedito em Bragança-Pa. In *IX Seminário da Associação Nacional Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo*. São Paulo.
- Ortner, S.B. 1979. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? in *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rosaldo, M. e Lamphere, L. (Orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Peirano, M. 2006. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. *Campos* 7(2):9-16.
- _____. 2004. *Rituais. Ontem e Hoje*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- _____. 1995. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Pereira, C. 1962. *Sinopse da História de Bragança. Belém: s/ ed.*
- Piscitelli, A. 1994. Resenha O gênero da dádiva. *Cadernos Pagu* (2): 211- 219.
- Queiroz, M. 1987. “Relatos Oraís: Do ‘indizível’ ao ‘dizível’”. *Ciência e cultura*. São Paulo.
- Ravagnani, L. 2015. *A Festa de São Pedro na Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém.
- Ribeiro, M. 2015. “E a Quadrilha Toda Grita... Viva a Filha Da Chiquita!” Notas Etnográficas da Festa da Chiquita Em Belém-PA. *Ponto Urbe* [online] 16.
- Rosário, U. 2000. *Saga do Caeté*. Belém: Cejup.
- Sahlins, M. 1997. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção”. (Parte I) *Mana* 3 (1) 41-73.

_____.1997. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção”. (Parte II) *Mana* 3 (2) 103-150.

Sant’anna, M. 2013. A festa como patrimônio cultural: problemas e dilemas da salvaguarda, in *Revista Observatório Itaú Cultural* 14: 21-30. São Paulo: Itaú Cultural.

Scott, J. 1995. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Educação & Realidade* 20 (2): 71-99.

Segato, R. 1998. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. Brasília.

Serra, O e Vatin, X. 2011. Manifestações culturais no Recôncavo da Baía de Todos os Santos. In *Baía de Todos os Santos : aspectos humanos*. Caroso, C. et al (Orgs.). Salvador: EDUFBA.

Silva, J. 2013. Festas e identidades na Amazônia, in *Revista Observatório Itaú Cultural* 14: 101-120. São Paulo: Itaú Cultural.

Silva, D. 1997. *Os tambores da esperança: um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Benedito na cidade de Bragança*. Belém: Falangola.

Silva, J.F.C. 2003. *Glossário da Marujada*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal do Pará, Belém.

Silva, D.V. 2015. *Festa na Amazônia, Imaginário & Múltiplos Cenários: reflexões etnográficas sobre o Sairé em Alter do Chão – PA*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande.

Spinelli, C. 2010. Cavalhadas em Pirenópolis: Tradições e sociabilidade no interior de Goiás. *Religião e Sociedade* 30(2): 59-73.

Turner, V. 2005. *Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF

Van Velsen, J. 1987. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado, in *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*. Feldman-Bianco, B. (Org.). São Paulo: Global.

Veloso, M. 2006. O fetiche do patrimônio. *Habitus* 4(1): 437-454.

Vieira, S. C. A. 2008. “É um pessoal lá de Bragança...”: Um estudo antropológico acerca de identidades de migrantes em uma festa para São Benedito em Ananindeua/PA. Programa De Pós-Graduação Em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Belém.

Wagner, R. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

_____.2005. Estatuto Social da Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança.

_____.1985. Estatuto da Irmandade da Marujada de São Benedito de Bragança.

____.Marujada de São Benedito – Amazônia Bragantina / Pará. Disponível em: <<https://blogmanamani.wordpress.com/2015/07/29/marujada-de-sao-benedito-amazonia-atlantica/>>. Acessado em fev 2017.

____.Dia de São Bartolomeu agita cidade de Marajojipe; festa começa sábado. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2015/08/dia-de-sao-bartolomeu-agita-cidade-de-marajojipe-festa-comeca-sabado.html>>. Acessado em jan 2017.

Documentário

Maria, L.; Cortez, F. & Mardock, A. 2012. Beneditos (documentário). Belém: Cultura rede de comunicação, 52 min.