

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



## O SAIRÉ COMO PROJETO CATEQUIZADOR NOS SÉCULOS XVII E XVIII NA AMAZÔNIA

### *SAIRÉ AS AMAZONIAN CATECHESIS PROJECT IN THE SEVENTEENTH AND EIGHTEENTH CENTURIES*

Renan Albuquerque Rodrigues  
João Aluizio Piranha Dias  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

#### **Resumo**

Foi objetivo discutir a pedagogia dos jesuítas e a invenção do sairé na Amazônia dos séculos XVII e XVIII, quando missionários da Companhia de Jesus implementaram modelos de catequização e educação de indígenas, disseminando a fé cristã na parte norte da então colônia portuguesa, elevando o número de fiéis ao catolicismo, e, de certa forma, tentando impedir a entrada de ideias protestantes. O *paper* integra pesquisa de doutorado que avalia práticas religiosas introduzidas na Amazônia, produtoras de identidades socioculturais a partir de ideologia que visava “fabricar” indivíduos fiéis a uma única divindade, o Deus Cristão.

**Palavras-chave:** Pedagogia jesuítica. Sairé. Companhia de Jesus.

#### **Abstract**

This text aims to discuss about the pedagogy of the Jesuits and the invention of sairé, in the context of the Amazon in seventeenth and eighteenth centuries, when missionaries of Jesus Company implemented models of indigenous catechesis and education, spreading the Christian faith in the northern part of the Portuguese colony, increasing the number of believers to Catholicism, and in a way, trying to keep out Protestant ideas. This paper is the initial part of a doctoral research that seeks to reflect on religious practices introduced in the Amazon, producers of socio-cultural identities from an ideology which aimed at "fabricating" faithful individuals to a single deity, the Christian God.

**Keywords:** Pedagogy of the Jesuits. Sairé. Jesus Company.



## 1. Introdução

Estudou-se em que medida se deu a ação jesuítica de criação da festa religiosa do sairé, no Pará, como projeto de catequização em contextos amazônicos dos séculos XVII e XVIII, quando missionários da Companhia de Jesus implantaram modelo de educação espiritual direcionado ao Estado do Brasil e em especial à Amazônia, como forma de disseminar o cristianismo ao norte da colônia portuguesa, elevando o número de fiéis e, de certa forma, desestimulando a entrada de ideias protestantes. Foi suposto o Brasil enquanto unidade administrativa da América portuguesa criada no reinado de Dom João III, integrando o período do Brasil Colônia (1530-1822). Adotou-se a grafia “sairé”, utilizada pelo padre João Daniel (1976), e ainda aceita na vila de Alter do Chão e em Santarém, estado do Pará. Hoje, o termo “çairé”, vertido pelo naturalista João Barbosa Rodrigues (1889), é usual principalmente em agências paraenses de turismo e propaganda.

O sairé praticado atualmente na vila de Alter do Chão/PA foi considerado como dança diferenciada da então organizada nos séculos XVII e XVIII por ter origem vinculada aos primeiros momentos da colonização local. Foi esse ritual de bailado e devoção que, levado por missionários, adentrou em confins amazônicos. Com o passar do tempo, enfraqueceu e desapareceu em lugares onde antes tinha sido vigoroso, não resistindo a transformações ocorridas nos campos político, econômico e sociocultural (NOGUEIRA, 2008). A análise integra pesquisa de doutorado que investiga práticas religiosas introduzidas na Amazônia com intuito de educar identidades culturais a partir de marcos filosóficos que visaram “fabricar” fiéis a um Deus único e ao rei de Portugal. O termo “fabricar” decorre da expressão “fabricação social de indivíduos” e teve suporte teórico-epistemológico em Castoriadis (1982). A hipótese norteadora fez referência ao fato de que sociedades tendem a construir verdades interessadas e dispor leis por função



individual assumida espontânea ou forçadamente e lugar histórico determinado, como foi o caso amazônico do passado.

Foram analisados textos publicados de 1940 a 1950, que relacionam a provável origem do sairé paraense a partir de viagens por Amapá, Pará e Amazonas – segundo o notado em escritos do bispo Dom João de São José e Queiroz (1961) e em *Tesouro descoberto no rio Amazonas* (1976), do padre João Daniel. A pesquisa é qualitativa e transversal. Teve, como suporte, documentos versados sobre a Companhia de Jesus na Amazônia e referentes à adaptação educativa de elementos do catolicismo a rituais indígenas. O artigo estrutura-se em duas partes. Na primeira, contextualizaram-se atos da Companhia de Jesus na Amazônia no âmbito da conquista espiritual e educacional para a criação do sairé enquanto recurso pedagógico de adaptação de elementos cristãos a ritos indígenas. Na segunda, exploraram-se descrições do sairé feitas por religiosos, naturalistas e pesquisadores e como a educação relacionada à festa pode ser compreendida em função da atualidade.

## **2. A conquista espiritual da Amazônia**

A conquista espiritual da Amazônia por parte de missionários e colonizadores foi ligada a contextos de pensamento político e filosófico da monarquia portuguesa dos séculos XVII e XVIII. A influência da jesuítica da Segunda Escolástica<sup>1</sup> no pensamento político português foi marcada por movimento de restauração do poder monárquico em 1640, quando Portugal se libertou do domínio espanhol (SOUSA JÚNIOR, 2012).

Foi nesse contexto histórico que jesuítas vieram para a Amazônia em função de iniciar atos de catequese e educação junto a indígenas, tendo clareza de que as atividades da companhia abordavam dois polos: i) a política de ocupação da coroa portuguesa e ii)

---

<sup>1</sup>Para Souza Junior (2012), teóricos jesuíticos que sistematizaram pensamentos políticos fazem parte do período denominado de “Segunda Escolástica” ou “Escolástica Tardia”, que se deu na segunda metade do século XIII e dominado pela figura de Santo Tomás de Aquino, que retoma, com forte intensidade, o pensamento aristotélico.



a ação cristianizadora de missionários religiosos. Em resumo, nações indígenas deveriam ser conquistadas para Deus e para o rei de Portugal (FRAGOSO, 1992).

Franciscanos foram os religiosos que primeiro se instalaram na região. Era início da prática colonizadora. Desembarcando no forte militar que originou a capital Belém/PA, missionários se ativeram à tarefa da conquista psicofísica (REIS, 1979). Houve sucesso a ponto de disporem de catecúmenos para armarem entreveros contra espanhóis, ingleses, franceses e holandeses. Indígenas lutaram ao lado de portugueses e também contra grupos indígenas inimigos.

A Companhia de Jesus, vinda posteriormente, ampliou a base cristã na colônia pela catequese, o que assegurou prestígio ante demais ordens religiosas, sobretudo franciscanos, mercedários e carmelitas. Isso, mais tarde, seria arma usada contra a Companhia, sob alegação de que não agia visando servir à soberania de Portugal, mas a interesses próprios (REIS, 1979). D’Azevedo (1999) afirma que:

[...] a parte assumida pelo elemento eclesiástico, na obra da colonização, foi tão extensa como secular. O ilustre Ranke descreve-a numa conceituosa frase: ‘A conquista, diz ele, transformou-se em missão, a missão em civilização’. Todas as ordens religiosas cooperaram nesta empresa capital da sociedade moderna; a nenhuma, porém, foi dado exceder, nem mesmo igualar, a Companhia de Jesus (D’AZEVEDO, 1999, p. 10).

Se relações de sociedades indígenas com europeus constituem-se elemento da história das Américas, a intervenção dos jesuítas foi de tal ordem que a Companhia, por si só, representou ampla parte da colonização. No tocante ao Grão-Pará, é enfático afirmar que a história dessa parte do Brasil não pode ser escrita afora da história dos jesuítas (ID., *op. cit.*). Mas há que se considerar o autor supracitado pertencente a grupo de pesquisadores que faz apologia ao trabalho da Companhia de Jesus no Grão-Pará, pouco expondo contradições da ação dos missionários.

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



*Educere ex silvis*, que em tradução livre pode ser “fazer sair da selva”, era a expressão que os jesuítas repetiam em suas cartas a superiores, e que, segundo esses, era a missão a ser executada junto a índios da Amazônia. A tarefa foi dirigida porque tinham clareza de que a selva não era só a imensidão da floresta tropical, mas também a escuridão do paganismo. Essa foi a principal razão de notarem as rezas dos povos locais como crenças sem lógica e espiritualidade vã (ARENZ, 2012).

Com esse pensamento foi que os primeiros jesuítas se embrenharam no vale do rio Amazonas e afluentes. De lá, partiram para granjear a educação espiritual dos povos. O padre Luís Figueira foi o primeiro da companhia a desempenhar a tarefa na região (MOREIRA NETO, 1992). A prática dos jesuítas na conversão de gentios passava a concorrer favoravelmente ao trabalho da Companhia nos Estados do Maranhão e Grão-Pará, onde os primeiros contatos educacionais foram feitos. O padre aportou à região em 1636 e foi morto em 1643 pelos Aruan da ilha do Marajó, ao tentar impor encontros culturais.

Luís Figueira, vindo do Maranhão, chegou a Belém e deu início ao trabalho missionário, percorrendo o Tocantins, o Pacajá e o Baixo Xingu. No Tocantins, visitou Cametá, onde os jesuítas pretendiam fundar casa e cinco ou seis aldeias pelo rio acima. Viajou depois para Guarupá, próxima a foz do Xingu, onde foi fundada a aldeia de Maturu. Visitou também duas aldeias na foz do Pacajá (MOREIRA NETO, 1992, p. 67).

Para Burke (2008), discutindo a interpretação do termo “encontros culturais”, que passou a ser utilizado na História Cultural em substituição à “descoberta” a partir de 1992, uma situação controversa é a história das missões jesuíticas na Amazônia. Quando missionários tentaram converter nativos ao cristianismo, educando-os em razão do pensamento europeu, forçaram mensagens diretas aos povos locais, de modo a aparentar harmonioso o pensamento branco à sociocultura amazônica. Mas elementos de obrigação e obediência se faziam presentes na prática e o aparente dialogismo educacional declinava.



Acreditavam ser possível traduzir o cristianismo em contornos amazônicos e por isso eram efetivadas tentativas de educar a partir da forja de linguagens equivalentes locais, como “salvador”, “trindade”, “mãe de Deus”, e assim por diante. Burke (ID., *op. cit.*) destaca que tanto quem recebia, como quem transmitia, informações sobre ensino e aprendizagem se engajava em processos de tradução, forçando adaptações na própria gênese semântica do significado das coisas e tirando elementos de contexto para inserir outros.

## **2.1 Adaptação de elementos cristãos a rituais indígenas**

Ao abordar a adaptação educacional de elementos da catequese cristã a danças e festas de índios, Canto (2013) fala do embate dos ameríndios contra as simbologias da cruz e da espada, isto é, da Igreja e do Estado, destacando que, se para os colonizadores os índios eram somente mão de obra escrava, para a Igreja Católica, e por extensão para a Companhia de Jesus, eram também pagãos que precisavam adorar a um Deus verdadeiro e único, abandonando práticas ancestrais lascivas, de acordo com o catolicismo.

À problemática em curso, objetivada em cativeiros, massacres e catequese, além de arregimentações para guerras justas, resgates e descimentos – como elementos definidores da disputa entre colonizadores e missionários –, assomaram-se surtos epidêmicos gerados pelo contato interétnico (VAINFAS, 1995). Gripe, sarampo e rubéola dizimaram comunidades e as pessoas que não morriam do primeiro contato ficavam inúteis para o trabalho pela debilitação.

Com a vinda de Padre Antônio Vieira para o Grão-Pará foi modificado o modo de arregimentação de indígenas. Criou-se um contexto pedagógico para o trabalho doméstico de cristianizar os nativos, o qual gerou conflitos. Ao se tornar intenso o serviço em aldeamentos, acentuaram-se intrigas e polêmicas entre colonos, missionários e



autoridades do Estado português. Padres fixavam igrejas e forçavam a originação de núcleos cristãos em ambientes étnicos, infringindo a eles catequizações e batizados de acordo à nova fé.

Aos atos de instruir, canonizar e “fazer sair da selva”, engendrava-se o combate à prática da pajelança. Sobre a questão, Bettendorff (1990) registra que índios do Tapajós mantinham uma área de terreiro limpo pela mata adentro, chamado de terreiro do diabo, e que essa clareira recebia tal nome porque era localizada em meio à floresta, onde se podiam fazer beberagens, judiarias e consumações anímicas. Na clareira, havia atividades de sublevação e se efetivavam estratégias de contraposição à educação de catequese da época de Anchieta (BOSI, 1992).

Anchieta, por exemplo, compõe em latim clássico um poema à Virgem Maria quando, refém dos Tamoios na praia de Iperoígue, sente necessidade de purificar-se. No entanto, “[...] o mesmo Anchieta aprende tupi e faz cantar e rezar nessa língua aos anjos e santos do catolicismo medieval nos autos que encena com curumins” (ID., *op. cit.*, p. 31). No entendimento de Bosi, o jesuíta, aguilhoado por urgências da missão, precisou mudar de código não por motivo da mensagem, mas do destinatário. Residiu aí, nessa estratégia, a pedagogia cristã de ação.

Era um novo público e não um público qualquer. Precisava-se fazer com que se participasse de um vívido e singular teatro, que requeria falas e gestos que não os do colonizador. Por conta disso, Anchieta inventou imaginários sincréticos, com aportes nem só católicos nem puramente tupis, quando forjou figuras míticas chamadas *karaibebé*, literalmente “profetas que voam”, a partir das quais nativos identificavam pessoas com profundidades míticas e que tinham a tarefa de serem as anunciadoras das terras sem males.

Em *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (VAINFAS, 1995), são descritas santidades ameríndias e destacam-se profetismos concernentes ao

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



anúncio das boas novas. Na obra, é citado o clássico *O messianismo no Brasil e no mundo* (QUEIROZ, 1976), onde relata-se que “profetas indígenas iam de aldeia em aldeia apresentando-se como a reencarnação de heróis tribais, incitando índios a abandonarem o trabalho e a dançarem” (ID., *op. cit.*, p. 41). Vainfas (ID., *op. cit.*) pontua ainda estudo sublinhado por Theodor de Bry, em que índios Caraíba protagonizam danças sacudindo maracás e fumando tabaco em protesto a impactos provocados pelo colonialismo.

A luta indígena contra imposições educacionais de colonizadores portugueses, espanhóis, ingleses, franceses e holandeses perpassava pelo fato de cristãos reconhecerem anjos mensageiros alados da Bíblia no lugar, por exemplo, de *Tupansy*, mãe de Tupã. *Tupansy* era potencializada com atributos de Maria Mãe do Cristo Nazareno. O que se dava era a criação de mitificações e lendários. Além disso, dinamismos peculiares à missão jesuítica local, com toda a exigência de fidelidade ao papado romano, tornavam complexo o entendimento do corpo e da alma de índios para incorporações à ideologia cristã.

Como a disputa se dava em torno de votos jurados na península durante a Contra-Reforma, a tônica era o combate a práticas de rituais, pajelanças e feitiçarias, bem como beberagens e judiarias coletivas. Índios participantes de cerimônias ritualísticas, de celebração ou não de datas pagãs, eram açoitados e, no limite, mortos e empalados. Fosse em comemoração à colheita ou caça, celebração a guerras vencidas, honra a nascimentos ou em respeito a ritos cotidianos de passagem, não havia espaço para a permissividade nativa.

Diante desse violento processo de catequização e educação, porém, festas engendraram adaptações ou inclusões de elementos da sociocultura do colonizador, embora não somente dele. Há itens afrodescendentes inclusos. Uma das adaptações foi a dança do sairé, que encantou o bispo Dom João de São José e Queiroz quando esteve em Vila Franca, região do rio Tapajós, no ano de 1762.



# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



Veio uma dança de índias às portas das casas da residência em que estávamos, e ao seu modo dançaram muito honestamente, tendo cinco em fileira, num semicírculo ou meio arco de pau, onde pegavam todas, sustentando-o na base que do círculo inteiro seria o diâmetro. Governando uma índia a dança, e sustentando com um listão preso ao mesmo arco, alargando-o ou recolhendo quando retrocediam ou quando ganhavam mais terreiro avançando com o dito arco, a que chamam sayré. Tudo isto ao som de um pequeno tambor que tocava um índio velho: a isto se juntaram várias cantigas em língua Tapuia, que primeiro cantava o índio, e repetiam as índias da mesma sorte e no mesmo idioma (QUEIROZ, 1961, p. 39).

É possível perceber que nativos, embora já adotando ritos católicos em função do forçoso trabalho pedagógico de colonização, não abandonaram imaterialidades ancestrais. Ao contrário, mantiveram-se como resistência ante o uso de valores exógenos, o que na visão de missionários cristãos era um ato de insurgência e contravenção (ARENZ, 2004). Na tentativa de vencer obstáculos, religiosos e colonizadores passaram a projetar adaptações para dinâmicas do cristianismo, conjuminando-as a danças e rituais indígenas. Daí nasceu o embrião da prática sincrética do sairé.

Para mostrar o sairé aos nativos, o elemento central da catequese, a cruz, foi representada dentro de um semicírculo de cipó identificando os três entes da santíssima trindade: Deus-Pai, Filho e Espírito Santo. A armação artesanal, posta no ápice de um estandarte, simbolizava a figura de um Deus único, o qual era oferecido para ser adorado por índios mediante enfeites com espelhos, apitos e fitas coloridas. Essa dinâmica educacional orientada pelos jesuítas foi reflexo, em grande medida, de experiências adquiridas nos primeiros anos de catequese no Estado do Brasil.

Bosi (1992), ao tratar do tópico *Anchieta ou flechas opostas do sagrado*, em *Dialética da Colonização*, enfoca o uso de alegorias na educação para a catequese de modo literário, por meio de versos cantados. “O poeta procura, no interior dos códigos tupis, moldar forma poética próxima das medidas trovadorescas em suas variantes populares ibéricas: com o verso redondilho forja quadras e quintilhas” (ID., *op. cit.*, p. 64). Redondilhos, quintilhas e consonâncias finais. Eis o coração das praxes métricas da península, agora transplantadas para um público e uma cultura diversos.

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



Jandé, rubeté, Iesu,  
Jandé, rekobé, meengára,  
Oimomboreausukatú,  
Jandé amotareymbára.  
Jesus, nosso verdadeiro pai,  
Senhor da nossa existência, aniquilou  
Nosso inimigo (ANCHIETA, 1954, p. 556)

As palavras são tupis, com exceção de “Iesu”. Tupi era a sintaxe. Porém, o ritmo do período, com acentos e pausas, não era indígena, era português. O ritmo, mas não a música toda, pois a harmonia sonora provinha do tupi. Dessa forma, potencializar encontros culturais era ação a ser traduzida em multi-idiomas. Isto é, era o projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica, o que demandava esforços de penetrar no imaginário do outro e tal foi o empenho efetivado no processo educativo de adaptação de elementos cristãos a práticas ameríndias.

Na passagem de uma esfera simbólica a outra, Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra “pecado”, se a eles era definitivamente estranha a noção colonizadora desse sentimento? Anchieta, neste e em outros casos, preferiu enxertar o vocábulo português no tronco do idioma local; o mesmo fazia e com fortes razões no tocante à palavra “missa”, bem como com a invocação da fala à Maria Mãe de Jesus.

Ejorí, Santa Maria,  
Xe anáma rausubá!  
Vem, Santa Maria,  
Protetora dos meus! (IB., *op. cit.*)

O comum era a busca por homônimos entre línguas com resultados de valor desigual: bispo, por exemplo, era *pai-guaçu*, que queria dizer pajé maior; nossa senhora aparecida era *tupansy*, mãe de tupã; o reino de Deus era *tupãretama*, terra de tupã; igreja

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



era *tupãóka*, casa de tupã; alma era *angá*; demônio era *anhãgá*, espírito errante e perigoso; anjo era *karaibebé*, profeta voador (BOSI, 1992).

No contexto amazônico, missionários jesuítas também fizeram adaptações seguindo experiências vividas em outras partes da colônia. O naturalista Barbosa Rodrigues (1890) registra no *Poranduba amazonense* a adaptação da língua geral em cantigas do sairé quando da procissão pelas ruas: “[...] me dê licença senhora juíza; *chacema putare ne ruça çuhy*” (RODRIGUES, 1890, p. 287). Isto é, me dê licença, senhora juíza, eu quero sair de tua casa. Bem como expressões utilizadas perante o altar.

Yá muçain putêra  
Oratorio ara rupi  
Yané Iara Tupana  
UapECAUA pupé  
Nós espalhamos flores  
No oratório em que está assentado  
Deus Nosso Senhor (RODRIGUES, 1890, p. 284).

A representação do sagrado, assim produzida, não era uma teologia cristã nem uma crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma mitologia paralela – uma criação educativa sociocultural. Tudo por conta de que a situação colonial tornara possível o jogo de sinônimos, um jogo que administrava o universo escuro de *anhangá*, criado pela lógica do colonizador para associar a ideia de pecado ao cotidiano indígena. Assim, perfilavam-se antropofagia, poligamia, embriaguez e panema como atos pecaminosos descritos enquanto eclipsadores do bem supremo judaico-cristão.

A educação pela catequese junto a índios do vale amazônico, que introduziu elementos em atividades próprias a rituais indígenas como meio de alinhá-los a cânones do papado, confrontou diálogos referentes à concepção de humano e não-humano entre ameríndios. Mas povos étnicos, que mantinham estreiteza com entidades misóginas da



mata, forçaram garantias a traços formativos e religiosos de antepassados, granjeando diálogos sincréticos.

Muitos desses traços mantidos ainda hoje são notórios e vívidos, mesmo com mudanças na cristianização e introdução de valores neopentecostais surgidos com transformações sociais e políticas da região. O exemplo destacado situa em tal âmbito a festa do sairé, na vila de Alter do Chão, município de Santarém, Estado do Pará, como cerimonialidade em potencial construção na atualidade.

### **3. O sairé na descrição de religiosos, naturalistas e pesquisadores**

Na Amazônia, práticas adotadas por jesuítas, não diferentes do que era postulado em outras partes do mundo colonizado – a saber, continentes africano e asiático, além da Oceania – visavam fundamentalmente seduzir, convencer e converter nativos ao cristianismo, açodando socioculturas regidas por cosmologias e territorialidades étnicas, imbricadas de corporeidades regimentais, pajelanças, estruturas clânicas, linhagem parental, de compadrio, consanguinidade e afetividade, familiarizando-se com os povos para torná-los não somente cristãos, mas principalmente dóceis e a serviço da Igreja e da empresa colonizadora.

Era para se benzer e orar segundo o que padres da Companhia de Jesus ditavam. Em contraposição, índios criaram táticas frente a padrões europeus de educação cristã, fugindo, dissimulando, morrendo e matando ante imposições. Padres adotaram estratégias de trabalho para cooptar lideranças e a invenção do sairé foi uma dessas estratégias. Ela permitiu a introdução de elementos do cristianismo a manifestações ameríndias. Pereira (1989) destaca que desde padre João Daniel, isto é, desde a segunda metade do século XVIII, ofereceu-se caracterização mais ou menos acorde do sairé ante indianidades materiais e imateriais.

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



Chamaram assim, primordialmente, ao instrumento que se levava à frente de uma procissão dançada dos índios. Era, em suma, um estandarte, lábaro ou pendão. E dessa maneira João Daniel descreveu simbolicamente a instauração do sincretismo no bailado religioso, partindo-se de um instrumento material, de uma coisa de madeira, algodão e flores, que amparava a cosmologia indígena. Da característica inicial de procissão dançada, o sairé se estendeu a toda a festa, na qual era visto ao ser empunhado primeiro por meninos e meninas, a seguir por moçoilas, e, finalmente, por velhas. Aquele instrumento era levado à Igreja e às casas particulares, depois à morada dos povos étnicos. O grupo seguia em fila indiana ou em conjuntos unidos, à frente de uma procissão no estilo da praticada na Europa da Era Industrial.

Os meninos e meninas têm sua dança particular, a que chamam o sairé, em que regularmente não entram homens mais que os tamborileiros, e ainda esses não estão metidos nas danças, mas estão de fora dando o compasso com o tamboril; e o tom, e o pé de cantiga, a que responde a chusma, com advertência, que os meninos vão em diverso sairé das meninas, e não misturados os de um e outro sexo. Na vanguarda anda um menino, se a dança é de ascânios, dos mais altos, ou menina, quando o sairé é de hembras, das mais taludas, pegando com ambas as mãos nas bases de um meio arco, o qual em várias travessas está enfeitado de algodão, flores e outras curiosidades, e no remate em cima prende uma comprida fita que, salvando por cima das cabeças de toda chusma, vai rematar a outro, ou outra, que na retaguarda lhe pega, e a puxa de quando em quando para traz, e logo laxa para diante, conforme o compasso do primeiro que já levanta o sairé, e já o abaixa, já o inclina para diante, agora para traz, e agora para as bandas; e cada movimento do sairé, dão um passo para diante, e logo outro para traz, acompanhado das vozes, até cansarem, ou os tamborileiros de fora pararem com o toque do tamboril (JOÃO DANIEL, 2004, p. 288-289).

Em *O sahiré e o marabaixo*, Nunes Pereira pesquisa a dinâmica de danças amazônicas, elaborando mapa para sugerir que geograficamente a distribuição delas se dava de maneira orientada por territorialidades étnicas, sendo que a extensão do trabalho dos missionários religiosos junto a índios, em especial àqueles da Companhia de Jesus, impactou na composição das manifestações. A ação educacional de catequese percorreu desde a região onde hoje é o Estado do Amapá até o Alto Rio Negro, no Amazonas,



próximo aos limites com domínios castelhanos de Peru, Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela.

É a partir de João Daniel que Nunes Pereira sugere existir referência sobre a origem do vocábulo “sairé”. Para isso, procurou dialogar com Antônio Baena, em seu livro *Ensaio de chorographia da província do Pará* (1839); com o padre e geógrafo Lourenço Amazonas, em *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do Alto Amazonas* (1856); e com o naturalista Henry Bates, na obra *Um naturalista no rio Amazonas* (1863).

Sobre a significação da palavra sairé, não se chega à conclusão plausível e a proposta é recomendar a tupinólogos, que não se aperceberam do termo, a necessidade de o definirem (PEREIRA, 1989). Sobre a origem da grafia, o autor registra o trabalho de Barbosa Rodrigues (1890), que, ao viajar pelo rio Tapajós, em 1873, presenciou procissão instituída por jesuítas, a qual se denominava de “çairé” ou “toriuá”. Preocupado com os vocábulos, reconheceu não ter conseguido localizar com precisão a origem etimológica da palavra çairé.

Recorrendo a José Veríssimo, em *Cenas da vida amazônica* (1896), observa-se que a palavra sairé parece significar coroa ou adorno de cabeça. Insistindo na busca etimológica, interpela-se mais uma vez Barbosa Rodrigues (ID., *op. cit.*), quando o autor procura esclarecer que a palavra çairé “deriva-se de çai e iré (salve! tu o dizes) sendo uma saudação e turyua significa (alegria)” (PEREIRA, 1989, p. 118). A dança e o termo sairé em essência visam expressar alegria e respeito cooperados, manifestos via balanço corporal ritmado, canto e devoção a santidades em procissão.

Foi isso que o bispo Dom João de São José e Queiroz observou quando visitou a região na segunda metade do século XVIII, inferindo a respeito do fato de que jesuítas inventaram junto com indígenas a prática do sairé para adaptar e introduzir elementos e dinâmicas do catolicismo a atos espirituais ameríndios de desobstrução psicofísica. Em



descrições de João Daniel define-se o sairé como dança de meninos e meninas, com acentuada presença de traços culturais locais. “Nas mesmas aldeias e missões não só conservam as festas e beberrias, mas também rematam ordinariamente nos mesmos efeitos e desgraças” (JOÃO DANIEL, 2004, p. 289).

O julgamento etnocêntrico feito por jesuítas não somente censurava feitos ameríndios, mas demonstrava inquietação de padres ante à tradição ancestral nativa. O registro pretende supor que jesuítas transmudaram a dança da criançada em instrumento de aprendizagem para o catolicismo, a partir de ação educativa de missionários desde a chegada ao Brasil, com Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, e a retomada no processo de catequização na Amazônia. Para Nogueira (2008), a adaptação foi necessária em razão de índios serem refratários ao monoteísmo cristão, preferindo reverenciar deuses em prolongados festivais.

O sairé, por exemplo, foi associado a festejos de São João para celebrar colheitas e manter a segurança alimentar de aldeamentos; São Pedro, para pedir chuva e sorte em jornadas de pescaria coletiva; e Nossa Senhora da Saúde, para almejar vida longa e conectar-se com sanidades em planos metafísicos. E, ainda assim, o calendário religioso cristão vinculou-se ao local e alterou datas comemorativas amazônicas.

Mas embora se descreva, inicialmente, um sairé de meninos e meninas, outros sairés são estipulados como dança de índias. Dom João de São José e Queiroz (ID., *op. cit.*) descreveu a malemolência corporal encenada por mulheres em Vila Franca, região de Santarém, no Pará, e Henry Bates (ID., *op. cit.*) fez anotações sobre a dança na antiga Vila de Serpa, hoje município de Itacoatiara, Amazonas.

Três índias velhas iam na frente levantando o Sairé, que consiste num traçado de cipó semicircular, recoberto de um tecido de algodão e incrustado de pedaços de espelho e enfeites semelhantes. Elas agitavam essa peça para cima e para baixo, cantando ininterruptamente um hino monótono e plangente na língua tupi e se voltando de vez em quando para os que vinham atrás, os quais nesses momentos interrompiam sua marcha. Fui informado de que o Sairé não passava de um engodo de que se tinham servido os jesuítas para levarem os

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



selvagens até a igreja, pois estes se sentiam atraídos pelos espelhos por verem suas próprias imagens refletidas magicamente neles (BATES [1863], 1979, p. 143-144).

Dentre anotações acerca do sairé, Pereira (1989) relaciona pequena parte das observações descritas por Lourenço Amazonas em 1856, acrescentando um elemento a mais. Para ele, era raro dentre as três índias que carregavam o sairé que uma delas não fosse coxa. Para a cênica da festividade, o especificado rememorava simbolicamente uma chaga ou acidente permanente, com referência a castigo divino, lembrando o poder de Deus sobre os étnicos locais.

Índias carregam o Sairé, dançando e cantando um hino, ordinariamente em honra de Santa Cruz, da Virgem Santíssima e de São João Batista. Levam o Sairé as mais das vezes quando acompanham alguma imagem à igreja para ser festejada, ou quando desembarcam a coroa do Espírito Santo na véspera da ascensão. Na festa de São João e São Thomé, que são feitas pelos indígenas, ao dito Sairé acompanha muito de perto um tambor, tocado por um sujeito que ao mesmo tempo toca uma gaita: nota-se a satisfação que ele desempenha nessa original duplicada, impondo uma bem agradável curiosidade (AMAZONAS, 1856 *apud* PEREIRA, 1989, p. 27).

A adaptação de elementos do catolicismo a rituais indígenas foi recurso de missionários jesuítas usado no processo de catequização, e foi também forma para, no exercício da convivência, forçar o compartilhamento de experiências e estabelecer jugo intercultural. Na pesquisa, Pereira (1989) cita também Mecenas Dourado, ensaísta de temas audaciosos, acerca de trabalho sobre a educação para a conversão de indígenas em católicos.

Existem destaques às indecisões trágicas de missionários frente à imperiosa necessidade de estender até as gentes da Amazônia a religião de Cristo e dos seus apóstolos. Salienta-se que a instituição do catolicismo entre nativos permitiu que se observassem problemas antepostos à condição ameríndia, desorientando a lógica do índio





e desafiado-o a confrontos de alma. Assim, diante da dificuldade na conversão espiritual, missionários passaram a cooptá-los pelo fascínio na produção artística. A essa tarefa, denominou-se educação e arte religiosas.

“Ensinar-lhes artes foi, sem dúvida, das mais proveitosas [intuições]” (PEREIRA, 1989, p. 112). A mesma técnica Anchieta já utilizara, encenando autos da Virgem Maria, mistérios de Jesus e Santa Úrsula, além de diálogos entre anjos e demônios. Não diferente, em Alter do Chão/PA, uma daquelas intuições foi a invenção ou a introdução do sairé. “Foi daquela antiga aldeia de índios a passagem mais propícia a sua objetivação. É fato que ele dali se irradiou para o [rio] Amazonas e para a região do Solimões acima, até o rio Negro (ID., *op. cit.*, p. 69).

O bailado inicialmente pensado deveria movimentar o corpo e gerar uma espécie de transe psicofísico propulsor de encadeamentos espirituais grupais consoantes entre si. A Igreja sabia disso, tinha conhecimento acerca da perspectiva de condução de massas e multidões, o mesmo conhecimento que as religiões precisam fomentar para gerar o enlevo coletivo. Daí, com o sairé, uniu-se a corporeidade à mentalização e criou-se cenário propício para cênicas cristãs de médio porte, como na época era o bailado; e de grande porte, como é hoje.

O sairé funcionou, primeiro, porque uniu o aparato pedagógico do colonizador a contextos artísticos, interligando a conexão a partir da simbiose da natividade, seus fazeres e saberes interligados. Segundo, porque sendo a dança originária dos povos amazônicos ancestrais, a língua constituída inscrevia-se a partir de localismos. E terceiro, porque o lendário que apoiava os versos nos cânticos era também indígena. Foram esses três elementos que, no limite, dialogaram com o fundamento europeu do cristianismo romano, sem, no entanto, aceitá-lo em totalidade.

Alter do Chão, um dos locais incorporados como berço da invenção moderna do sairé, representou o ponto de manutenção da prática da festa e da devoção. No local,

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



comunitários, por assumirem lugar na construção educacional desse bailado rezado, já passaram por situações adversas, como a proibição da dança no período de 1943 a 1973, pela Igreja Católica. Mas o impedimento decorreu em razão do sairé não se submeter a disciplinas eclesiásticas, embora estivesse há muito ligado a festividades da igreja e ter sido instituído a partir de sincretismos instaurados.

Mesmo o sairé não tendo sido abarcado por constituições de poder que poderiam ter malgrado o bailado interétnico, ele se firmou enquanto ação coletiva de demonstração de festividade lúdico-cristã. E foi caracterizado como manifestação de suma importância justamente por ter atravessado gerações e se firmado no espaço-tempo amazônico. A dança, hoje reconhecida como miscigenada, contribuiu para a concatenação de elementos tribais a costumes europeus.

A consolidação de interlocuções anímicas dentro da dança do sairé, por exemplo, ajudou amplamente na composição de estruturas de comportamento e costumes reguladas por pessoas participantes da sagração. Essa foi a herança, um tanto positiva e um tanto negativa, repartida entre nativos e colonizadores, ativada por meio de disputas territoriais, simbólicas e referenciais ancestrais. Porém, apesar da violência com que se tomou de assalto o ponto de vista local, incutindo-o com experiências exógenas, o sairé resultou em uma historicidade singular.

Outrossim, mesmo proibida, a manifestação cultural permaneceu e eclodiu da lembrança dos velhos das vilas amazônicas paraenses, porque ritos implantados pelos jesuítas foram aceitos, coletivizados e ancoraram-se a memorialidades de moradores de Alter do Chão/PA. E embora não podendo realizar a festa em tempos passados, partindo-se de uma proibição instituída, os povos locais tinham conhecimento sobre usos e saberes advindos da história e isso lhes permitiu relativizar entraves e enaltecer virtudes do sincretismo.



A transmissão oral a descendentes da vila culminou, naturalmente, nos últimos 30 anos, no fato de o sairé ter assumido um amplo espaço de aceitação como manifestação popular sincrética e se mantido vivo imaterialmente, gozando de outras materialidades que marcam a formação representativa da festa. Tratou-se, portanto, de uma construção conjuntural, sincrética, geradora de elementos que não estavam claramente descritos, mas que surgiram mediante paralelismos operados pela junção do cristianismo a míticas ameríndias.

O sairé, assim, representa historicamente uma das mais importantes manifestações cristalizadas a partir de associações interétnicas amazônicas. Tanto por ter sobrevivido enquanto ato religioso, quanto pela expressão mítica agregada em si no contexto dessa religiosidade. É uma arte que se conduziu a partir da religião; é também um cordel de religiosidade atravessado por conjunções artísticas. Do sairé, sua riqueza se extraí seja do passado ou do presente – não sem controvérsias a serem percebidas e interpretadas.

## **Conclusões**

Estudos acerca da atuação de jesuítas no processo de catequização e conversão de indígenas ao cristianismo, especificamente no contexto da Amazônia, tendem a apontar propostas de reflexões sobre formação sociocultural e processos de construção de práticas e saberes na região, tendo em vista identificar populações inseridas e atuantes no bioma, em especial as localizadas às margens do rio Amazonas (em território paraense, por suposto) e afluentes.

Nesse sentido, conclui-se que um dos aspectos marcantes do período colonial na Amazônia foi a invenção e a consolidação de estratégias educacionais por religiosos europeus para seduzir e convencer indígenas a adotarem preceitos da fé cristã católica apostólica romana e modos da sociedade branca portuguesa por meio da catequese. Essas

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



estratégias foram levadas a cabo como dinâmicas educacionais para se realizarem processos de evangelização cristã.

A postura adotada na Amazônia por ordem do papado romano baseou-se em grande parte na experiência vivida pelos primeiros jesuítas que aportaram ao Brasil colônia, ainda na primeira metade do século XVI, e iniciaram processos de reconformação da espiritualidade dos locais, adaptando elementos brancos a rituais de enlevo indígena, aproveitando-se de danças e cantos para forjar concepção sobre imanência espiritual.

Desse processo de adaptação, tem-se até hoje a figura do sairé, estrutura física de alto simbolismo, inicialmente feita de cipó e recoberta com fitas trançadas e adereços coloridos, tendo nas extremidades cruzeiros representando a Santíssima Trindade. Além do estandarte representativo, o sairé engendra-se como festa na pequena vila de Alter do Chão/PA, às margens do rio Tapajós, município de Santarém, a emoldurar o imaginário amazônico, permeado-o de interpostos elementos cosmo-sacros e cristãos.

O sairé é exemplo concreto, positivado e aceito no contexto das representações sociais dos povos, referente à primeira fase de expansão e povoamento da Amazônia: a fase da colonização. Essa fase diz respeito a ações violentas de portugueses que geraram explorações de recursos naturais e de povos locais. Tempos mais tarde, impulsionaram o ciclo da borracha e as migrações inter-regionais em função de lucratividades corporativas.

O sairé exemplifica, em suma, a única Amazônia possível para os colonizadores: inventada, imposta e modelada (GONDIM, 2007). Uma Amazônia onde não se respeitava a existência de territorialidades regionais, construídas e dominadas por agentes sociais resistentes a dinâmicas monocráticas e mercantilistas; uma Amazônia desenvolvimentista. O resultado da tensão, hoje, estende-se a modos de vida e,

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



atualmente, essa complexidade vem sendo repensada, mas não sem desafios extremos e controvérsias.

## Referências

ANCHIETA, José de. Poesias. **Manuscrito do século XVI**, em português, castelhano, latim e tupi, transcrição, tradução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins, São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, p. 556.

ARENZ, Karl H. **A teimosia da pajelança** – O sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia. Santarém- PA, Gráfica Tiagão, 2004.

ARENZ, Karl H. **Fazer sair da selva**: as missões jesuíticas na Amazônia. Belém: Estudos Amazônicos, 2012.

BETTENDORFF, João (Pe). **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. Belém: Fundação Tancredo Neves/SECULT, [1910] 1990.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BURKE, Peter. O que é história cultural? Tradução Sérgio Góes de Paula – 2. Ed. Ver. E ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CANTO, Sidney Augusto (Pe.). **Índios no Baixo Amazonas e Tapajós**: Histórias e Costumes. Santarém - PA: Gráfica Tiagão, 2013.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Trad. Guy Reynaud. RJ: Paz e Terra, 1982.

D'AZEVEDO, João Lúcio. **Os Jesuítas no Grão-Pará**. Suas Missões e Colonização. Belém: SECULT, {1901}, 1999.

FRAGOSO, Hugo. A Era Missionária. In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, Vozes, 1992.

JOÃO DANIEL, Pe. **Tesouro descoberto no rio Amazonas**. 2 Volumes: Editora: Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, 1976.

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



JOÃO DANIEL, Pe. **Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759, In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, Vozes, 1992.

NOGUEIRA, Wilson. **Festas Amazônicas: boi-bumbá, ciranda e sairé**. Manaus: Editora Valer, 2008.

PEREIRA, Nunes. **O Sahiré e o marabaixo: tradições da Amazônia**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1989.

QUEIROZ, João de São José. **Visitas pastorais: memórias (1761-1762-1763)**. Rio de Janeiro: Editora Melso, 1961.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **A conquista espiritual do Amazonas**. São Paulo: Escolas Profissionais Saletistas, 1942.

RODRIGUES, João Barbosa. Poranduba Amazonenese. Typ. de G. Leuzinger & Filhos, In: **Biblioteca Digital Curt Nimuendaju**, 1889, <http://biblio.etnolinguistica.org>, acessos em março de 2015.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos**. Belém: ed. UFPA, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos Índios: “**Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**”. São Paulo, Cia das Letras, 1995.

## Sobre os autores

### Renan Albuquerque Rodrigues

Doutorado Interdisciplinar em Redes, Processos e Formas de Conhecimento em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM, 2013). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/UFAM). E-mail: renanalbuquerque@hotmail.com. Rua Simeão, 4585, bairro Djard Vieira, Parintins, Amazonas.

---

# Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação  
da Universidade do Estado do Pará



## **João Aluízio Piranha Dias**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da  
Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/UFAM). E-mail:  
joao.dias74@yahoo.com.br.

Recebido em: 02/03/2016

Aceito para publicação em: 01/04/2016