



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA
NA AMAZÔNIA

URÇULA REGINA VIEIRA FERNANDES

FESTEJOS DE SANTO ANTÔNIO DO BAIRRO
DA TERRA PRETA (MANACAPURU- AM)

Manaus/2016

URÇULA REGINA VIEIRA FERNANDES

***FESTEJOS DE SANTO ANTÔNIO DO BAIRRO
DA TERRA PRETA (MANACAPURU-AM)***

Tese apresentada à Universidade Federal do Amazonas, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, para obtenção do título de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga.

Manaus/2016

F363f Fernandes, Urçula Regina Vieira
Festejos de Santo Antônio do bairro da Terra Preta (Manacapuru-Am) / Urçula Regina Vieira Fernandes. 2016
286 f.: 31 cm.

Orientador: Sérgio Ivan Gil Braga
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Santo Antônio. 2. guerra. 3. festa. 4. promessa. 5. obrigação. I.
Braga, Sérgio Ivan Gil II. Universidade Federal do Amazonas III.
Titulo

URÇULA REGINA VIEIRA FERNANDES

***FESTEJOS DE SANTO ANTÔNIO DO BAIRRO
DA TERRA PRETA (MANACAPURU-AM)***

Tese apresentada à Universidade Federal do Amazonas, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação, Sociedade e Cultura na Amazônia, para obtenção do título de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga

BANCA EXAMINADORA

Prof. (Nome do orientador)

Prof. (Nome do professor avaliador)

Prof. (Nome do professor avaliador)

Prof. (Nome do professor avaliador)

Prof. (Nome do professor avaliador)

DEDICATÓRIA

À Iana e à Sofia, razões do meu caminhar.
À minha mãe, Terezinha, meu porto seguro.
E ao meu pai, Balthazar (In memoriam)

AGRADECIMENTOS

Este foi um dos momentos mais difíceis deste trabalho. Por isso começo pedindo desculpas às pessoas que aqui esqueci, mas ao mesmo tempo já agradecendo como forma de corrigir este lapso;

À Universidade Federal do Amazonas, seu corpo docente, direção e administração que oportunizaram a realização deste trabalho, abrindo assim a janela para a visibilidade de amazonenses que cantam e lutam;

Ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, aos professores deste programa, aos servidores e colegas;

Ao meu orientador, Professor Doutor Sérgio Ivan Gil Braga, pelo suporte no pouco tempo que lhe coube, pelas suas correções, pelo amparo teórico e pelo respeito ao meu texto;

Aos avaliadores da banca, cujas contribuições enriqueceram e legitimaram este trabalho;

Ao Instituto Federal do Amazonas, especificamente à Universidade Aberta do Brasil, ao CMC, aos colegas de trabalho e aos coordenadores de cursos;

Aos alunos Jessé Tavernard (partituras) e Gabriel Jacinto Sá (imagens); à Professora Mayara Letícia e ao professor Raul Nogueira Filho (in memoriam);

Aos amigos e familiares pelas preciosas informações da cidade;

Às famílias que realizam a festa de Santo Antônio da Terra Preta e que gentilmente me acolheram com suas informações;

À minha família, pelo amor, incentivo e apoio incondicional.

E a todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigado.

LISTA DE IMAGENS:

Figura nº 1 - As Duas festas.....	109
Figura nº 2 - Os instrumentos	115
Figura nº 3 - Estrutura da festa da Comunidade	119
Figura nº 4- Disposição dos Foliões durante as cerimônias	130
Figura nº 5 - Disposição dos Mastros em frente à capela	137
Figura nº 6 - Trajeto da Cerimônia da Canoa de <i>Alumiação</i>	143
Figura nº 7 - Castelo (Lateral)	148
Figura nº 8 - Castelo (Frontal)	148
Figura nº 9 - Encontro das imagens	154
Figura nº 10 - Derrubada dos Mastros	158

LISTA DE QUADROS E ESQUEMAS:

Quadros e Esquemas 1 - Quadro demográfico do Rio Negro no século XVIII (Letícia Barriga)	72
Quadros e Esquemas 2 - Quadro do Projeto Littera	82
Quadros e Esquemas 3- Esquema genealógico dos Capitães	127
Quadros e Esquemas 4- Nome e Posicionamento dos Foliões	128
Quadros e Esquemas 5- Relação dos trabalhadores – 2012.....	132
Quadros e Esquemas 6- Relação dos trabalhadores - 2013	133
Quadros e Esquemas 7- Quadro de temas e subtemas nas músicas da festa em Manacapuru	160
Quadros e Esquemas 8 - Quadro das Tensões e Alianças na festa	208

RESUMO

A proposta deste trabalho é analisar os Festejos de Santo Antônio do bairro da Terra Preta em Manacapuru, destacando a singularidade da estruturação do evento, com músicas, instrumentos, organizadores e cerimônias próprias que inserem esta festa na configuração da cultura popular. Na esteira desta inserção, Santo Antônio tornou-se um signo, sendo celebrado como casamenteiro, guerreiro e deparador, dentre os diversos atributos a ele destinados. Estes atributos foram construídos graças a sua trajetória pessoal e de religioso atuante, assim como difundidos simbolicamente em momentos importantes da história do país e da região Amazônica. E hoje este signo está presente em diversas manifestações do catolicismo popular no Brasil, tal como em Manacapuru. Graças às particularidades e as histórias destes festejos, realizamos uma etnografia, resultante da observação participante e das inúmeras conversas e relatos com os moradores da cidade e com os organizadores do evento e constatamos que *pagar promessa* e *cumprir com a obrigação* são os termos centrais para a realização da festa, mas que também revelam toda a rede de relações de parentesco que forma um sistema mantido por alianças e tensões, associado ao tema da guerra e da paz que envolve a simbologia do santo; do mesmo modo que a origem da festa está relacionada à Guerra da Cabanagem e aos inúmeros obstáculos da vida moderna que se convertem em guerras diárias vividas pelos promesseiros, no atual contexto da cidade.

Palavras-chave: Santo Antônio; guerra; festa; promessa; obrigação.

ABSTRACT

The purpose of this study is to analyze the Festivities of St. Anthony of *Terra Preta* neighborhood in *Manacapuru*, highlighting the uniqueness of the structure of the event, with music, instruments, organizers and own ceremonies that insert this party in the popular culture configuration. Following this insertion, St. Anthony became a sign, being celebrated as matchmaker, warrior and the saint of lost items recovery, among the several attributes given to him. These attributes were built thanks to his personal trajectory and active religious, as well as symbolically widespread in important moments of the history of the country and the Amazon region. And today this sign is present in various manifestations of popular Catholicism in Brazil, as in *Manacapuru*. Thanks to the peculiarities and the stories of these festivities, we conducted an ethnography, resulting from participant observation and countless conversations and reports with city's residents and organizers of the event and we found that *pay promise* and *fulfill the obligation* are the main terms for the realization of the party, but also reveal the entire network of family relationships that form a system maintained by alliances and tensions, associated with the theme of war and peace that surrounds the saint symbols; the same way as the origin of the party is related to the Cabanos war and to many obstacles of modern life that convert to daily wars experienced by promise payers, in the current context of the city.

Keywords: St. Anthony; war; party; promise; obligation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – CULTURA POPULAR: UM CONCEITO MÚLTIPLO	17
1. O <i>ETHOS</i> FESTIVO DO BRASILEIRO	21
2. EXPRESSÕES DO CATOLICISMO POPULAR AMAZONENSE.....	30
3. FESTAS DE CABOCLO DEVOTO.....	36
4. A CULTURA DA FÉ	40
CAPÍTULO II- ECOS MEDIEVAIS NAS TERRAS DE MANACÁ	42
1. DE FERNANDO A ANTÔNIO: A TRAJETÓRIA DE UM SANTO POPULAR	42
1.1- AS FONTES HAGIOGRÁFICAS	42
1.2- DO HOMEM... ..	44
1.3- ...AO SANTO	46
2. O SANTO PORTUGUÊS EM TERRAS TUPINIQUINS.....	51
2.1- O SANTO CASAMENTEIRO	56
2.2- A RETÓRICA E O PROJETO DE COLONIZAÇÃO	57
3. O ENCONTRO DE PROJEÇÕES CRUZADAS	59
3.1- A INDELÉVEL COLONIZAÇÃO DO ESPÍRITO	65
3.2- A CONSTRUÇÃO DE UMA BARBÁRIE ANUNCIADA	67
3.3- TRÓPICOS EM CHAMAS.....	74
4. DO COLONO AOS MENESTRÉIS DO REMO E DA CANOA	77
CAPÍTULO III- BARRANCAS DE FÉ E DEVOÇÃO	85
1. MANACAPURU: O CONTEXTO DA FESTA.....	85
1.1- O ESPAÇO E AS PESSOAS	85
1.2- HISTÓRIAS DE SUA GENTE	91
1.3- UMA PRINCESA MODERNA	94
1.4- FESTAS E DEVOÇÃO	96
2. O BAIRRO DA TERRA PRETA	105
2.1- DEVOÇÃO A SANTO ANTÔNIO.....	106

2.2- A FESTA CENTENÁRIA	109
2.3- OS INSTRUMENTOS	115
2.4- A FESTA DA COMUNIDADE	119
2.5- VOZES DO PASSADO E DO PRESENTE	125
3. A ESTRUTURA DOS <i>FESTEJOS</i>	131
3.1- O PAPEL DOS TRABALHADORES	131
3.2- AS CERIMÔNIAS E AS MÚSICAS	135
3.2.1- <i>ALEVANTAÇÃO</i> DOS MASTROS	135
3.2.2- A <i>ARVURADA</i>	139
3.2.3- CANOA DE <i>ALUMIAÇÃO</i>	143
3.2.4- SELA CAVALO	154
4. OS SIGNOS DA FÉ EM SANTO ANTÔNIO	156
5. HISTÓRIA E SIMBOLOGIA RELIGIOSA	163
5.1- SENTIDOS INTERVALARES DAS INVARIÂNCIAS	167
5.2- O SAGRADO E O PROFANO NA TERRA PRETA	172

CAPÍTULO IV- PERMANÊNCIA SIMBÓLICA DA CONDIÇÃO HUMANA NA AMAZÔNIA

1.0 INDIZÍVEL PODER DOS SÍMBOLOS	179
1.1- O MITO E O SIGNO	184
1.2- UMA BRICOLAGEM CABOCLA	189
2.PROMESSAS E PROMESSEIROS	192
2.1-RELAÇÕES DE PARENTESCO	194
2.2- O SISTEMA DA FÉ NA TERRA PRETA	199
2.3- O <i>POTLATCH</i>	201
2.4- O PENHOR	204
2.5-AS ALIANÇAS	205
2.6- AS TENSÕES	207
3.PLATAFORMAS DA FÉ: O RIO E A RUA	213
3.1- PARADOXOS DO ESPAÇO	219
3.2- A CASA POSTA NA RUA	226

3.3- AS LIMINARIDADES DA FESTA.....	227
CONSIDERAÇÕES FINAIS	232
REFERÊNCIAS	240
ANEXO 1- Partituras das músicas.....	251
ANEXO 2 – Imagens	266

INTRODUÇÃO

O Rio Solimões límpido à minha frente, apesar da sua cor barrenta. Meu avô morava bem em frente deste rio e nas visitas à sua casa, eu podia ver a outra margem, assim como os botos e a movimentação dos barcos, que ora aportavam, ora subiam ou desciam. Alguns moradores pescavam aí os mais variados tipos de peixe e era comum vê-los levando para casa, para atender a alimentação diária da família.

A despeito do perigo das suas fortes correntezas, as crianças costumavam correr pela rua e saltar para tomar banho nos fins de tarde ou nos fins de semana, e isto era facilitado pela pouca, às vezes nenhuma, movimentação de veículos pela cidade. O que mais me chamava atenção era a destreza dos saltos e a habilidade de nadar pelas correntezas tão perigosas. O que nunca tive coragem de fazer, embora tivesse vontade.

A casa do meu avô tinha uma localização privilegiada: ficava na “rua da frente”. Rua da frente, para quem mora em cidade do interior do Amazonas, é a rua que faz margem entre a cidade e o rio. A referência espacial da cidade para estes moradores é o rio, já que tudo acontece nele e por ele, e a rua que estabelece a ligação entre a cidade e o rio é a “rua da frente”.

Deste ponto da cidade, além de ver a outra margem, era possível também ver as margens laterais, contíguas à rua da frente. Isto me tornava uma espectadora privilegiada quando aconteciam eventos importantes na cidade, pois ocorriam normalmente na rua da frente ou no rio, como a procissão fluvial de São Pedro, por exemplo, realizada anualmente no dia 29 de junho.

No entanto, nada marcou tanto a minha infância quanto a imagem de um barquinho iluminado deslizando pelo rio, sempre no início da noite do dia 12 de junho, todos os anos. Eu ficava na frente da casa do meu avô esperando que ele descesse o rio e olhava para a ponta de um barranco, no final de uma espécie de orla, de onde via os fogos de artifícios estourarem, anunciando que a barquinha seria depositada sobre rio. Esta cerimônia fazia parte dos festejos de Santo Antônio da Terra Preta. À época, o acesso a este lugar era pelo

rio e o movimento era grande naquela área, com embarcações vindas de várias localidades da zona rural da cidade e até de cidades vizinhas, cheias de romeiros.

Minha família também participava. Sempre via meus pais e meus tios se preparando para irem à esta festa, mas como o transporte era fluvial e durante a noite, meus pais consideravam tudo isto perigoso para uma criança participar. Por esta razão, não tive a oportunidade de presenciar a cerimônia que despertava minha imaginação infantil.

Naquela época, entre os anos 70 e 80, os rumores da longa temporalidade da festa bem como das histórias relacionadas à sua origem já ecoavam pela cidade, inspirando um sentimento de respeito em todos os moradores. A mim particularmente causava curiosidade e certo deslumbramento infantil em relação à barquinha, pois na minha cabeça de criança era difícil relacionar uma festa, uma barquinha e uma guerra. Aliás, a própria ideia de guerra me era estranha, pois não imaginava que uma cidade do interior do Amazonas, onde reinava uma vida tranquila e com pouquíssimas histórias de violência, pudesse sofrer os efeitos de uma guerra.

Queria apresentar a minha tese de uma forma diferente. Fiquei por muito tempo imaginando o que fazer para elaborar algo novo. Esta novidade estava tão perto de mim que demorei a enxergá-la: minha proximidade com o objeto, demonstrada por meio da linguagem.

Em alguns momentos, principalmente naqueles aos quais eu estava presente em forma de observação participante, como as cerimônias, esta demonstração é realizada por meio do verbo em primeira pessoa do singular. Noutros momentos, o uso do pronome “nós” conota participação coletiva entre pesquisador e pesquisados, já que não posso me furtar de me relacionar com as pessoas, principalmente em momentos de socialização.

Durante minhas leituras, verifiquei diversas formas de textos etnográficos: desde diários de anotações, descrições de ações e ambientes, entrevista com vários sujeitos e com apenas um só informante; etnografia por meio de documentos arquivados ou através de reportagens de revistas e de TV, etc. Só então, penso que entendi a dimensão da frase do meu orientador de que *havia de fato necessidade de escrever*. No entanto, esta liberdade

permitida e meu desejo de inovar não significam a falta da verdade ou a distorção dos fatos em relação ao meu objeto, muito menos indisciplina científica que possam comprometer a metodologia e o aporte teórico.

A longa temporalidade dos Festejos de Santo Antônio do bairro da Terra Preta, em Manacapuru e o formato da sua manifestação foram inquietações que me instigaram desde criança. Não tínhamos a noção da amplitude epistemológica que estas inquietações pudessem mobilizar, mas que um programa interdisciplinar, como o de Sociedade e Cultura, dispôs para que pudessemos entender que a longa duração do evento e seu formato se inscrevem em áreas do conhecimento e alianças teóricas capazes de não só encontrar tais explicações, mas também de produzir conhecimento.

Por esta razão, a organização em quatro capítulos também se mostrou uma exigência para a própria disciplina do trabalho, o que normalmente negligenciamos. E assim termos uma visão geral da pesquisa que nos levasse a uma síntese. Esta preocupação se deve a necessidade que sentimos de alinhar as diversas disciplinas que se mostraram importantes nos diálogos que fizemos entre os conceitos, o histórico-empírico, o empírico, e a análise-teórica:

No primeiro capítulo, realizamos uma revisão de literatura sobre o conceito de cultura popular, especificamente no que diz respeito às festas de santo, buscando uma compreensão para as particularidades dos Festejos de Santo Antônio como expressão da cultura popular na cidade de Manacapuru.

O que poderia relacionar fronteiras significativas distintas, opostas e inconciliáveis como a ideia de *guerra* e de *feira* presentes neste trabalho, senão pela “cultura popular”? Constatando a dificuldade de encontrar uma definição para este termo, observamos que tempo, espaço, objetos, linguagens diversas, ações, dentre os vários elementos, compõem o universo da cultura popular; mas que por outro lado, diante das múltiplas possibilidades, nos direciona para recortes e para alguma sombra de assertiva, e uma delas é de que a cultura popular “emerge do povo”, sendo este um composto social que desconhece gênero, etnia, idade e condição sociocultural. Do mesmo modo que desconhece as fronteiras geográficas e temporais.

Como Santo Antônio se tornou um dos santos mais populares do nosso país, até chegar, então a Manacapuru? Partimos deste questionamento para construir um entendimento de alcance histórico-empírico no segundo capítulo deste trabalho.

Verificamos que Santo Antônio empreendeu uma árdua luta em favor do catolicismo na Europa e na África, principalmente na conversão de hereges e muçulmanos, a sua defesa em defesa dos menos favorecidos, a sua opção pela ordem que pregava a mendicância e a pobreza como ideais humanos e a sua dura retórica contra a corrupção da igreja foram decisivos para se tornar um religioso de grande prestígio moral entre os católicos. Além do mais tivemos a preocupação de averiguar todo o discurso hagiográfico “das virtudes” deste santo e as ações institucionais da igreja que resultaram na santificação mais breve dada a um santo pela igreja católica. Tudo isso como estratégia da igreja para manter um *status quo*. Por outro lado, Antônio foi apropriado pelo povo como santo de amplos poderes mágicos, capazes de resolver desde pequenos problemas do dia a dia, até o poder de recompor a nacionalidade lusa, quando o povo português se encontrava sob o domínio da monarquia espanhola.

Partimos do princípio de que os elementos que compõem os Festejos de Santo Antônio da Terra Preta, como a linguagem, a temática das músicas, as estruturas sintáticas destas músicas, típicas das trovas medievais, todos se revelam como estruturas que vieram na bagagem cultural do colono português que, amalgamados desde o século XVII, se sobrepuseram às culturas tradicionais na Amazônia, por meio de uma projeção espiritual de opostos: dos índios que viam nos portugueses a imagem dos *caraibas*, representantes da Terra do Bem; de outro modo, os colonos viam nos índios a figura do homem sem alma que precisava ser cristianizado. Daí se justificar a hegemonia cultural do colono sobre o culto aos santos católicos em muitos lugares da zona rural do país. E em Manacapuru não é diferente.

A etnografia do evento é o conteúdo do nosso terceiro capítulo. O objetivo aqui é observar a estrutura da festa, as pessoas que participam e organizam, os papéis que assumem, a nomenclatura destes organizadores, os elementos que compõem o evento (os instrumentos, as músicas, os mastros, a bandeira), os lugares onde ocorrem as cerimônias, a dinâmica das cerimônias e a relação do evento com a cidade, bem como a influência das

mudanças ocorridas na cidade sobre os festejos da Terra Preta. Não podemos deixar de mencionar o desdobramento em duas festas cada uma com autodenominação específica: a Centenária e a Comunitária.

Enfim, ao último capítulo, destinamos todo o esforço para a análise das categorias que se sobressaíram na etnografia e em toda a digressão histórica, literária, psicológica e linguística, promovida pela interdisciplinaridade, para a compreensão do evento com forte composição antropológica e social. Abstraímos daí que os termos *prometer* e *cumprir com a obrigação* são centrais para a dinâmica e para o formato do evento, através dos quais uma série de compromissos e acordos é realizada. Mas que, por outro lado, há tensões presentes entre os organizadores, a ponto de serem realizadas duas festas ao mesmo tempo. Estas tensões decorrem tanto das mudanças ocorridas na cidade quanto de questões relativas a conflitos de gerações, disputas de bandas de músicas, etc.

A Sociologia de Marcel Mauss nos amparou teoricamente para observar as relações humanas como um importante componente social, já que é da natureza humana viver em sociedade e, portanto, prescinde de trocas entre as pessoas. Por outro lado, o Estruturalismo Antropológico de Lévi-Strauss também nos deu a explicação necessária para compreender que a cultura é o que dá sentido a um grupo organizado socialmente, independente do lugar ou da extensão deste grupo. Assim, a festa de Santo Antônio da Terra Preta em Manacapuru se configura como uma manifestação da cultura local, mas que não deixa de dialogar com muitas outras festas de santo que compõem o arquétipo cultural do caboclo amazônico.

CAPÍTULO I- CULTURA POPULAR: UM CONCEITO MÚLTIPLO.

O conceito de cultura popular depreende-se de lugares e de épocas determinadas. Considero ainda sugestivo partir da ideia de fronteiras nacionais e de segmentos sociais com interesses difusos, enquanto referenciais para descrição e análise de manifestações populares (...). De natureza híbrida ou mestiça, de bricolagem resultante de empréstimos e trocas levadas ao infinito, mas sempre trocas, alternâncias de um erudito que pode virar popular e vice-versa dependendo do compromisso de tais práticas culturais com o tempo e lugar. (BRAGA, 2012, p. 79)

Lugares, tempo, empréstimos, alternâncias são alguns dos princípios propostos pelo autor para uma compreensão da cultura popular, cujo objeto de análise é difícil de ser delimitado ou reduzido a alguns poucos componentes, face às diversas influências decorrentes da sua própria constituição como expressão de um modo de vida, uma concepção de mundo ou um conceito que orienta um *ethos* social.

No entanto, constitui-se um campo vasto de observações, decorrentes da sua própria pluralidade, desafiando assim a perspicácia investigativa. Estas possibilidades permitem diálogos enriquecedores com diversas áreas, permitindo, além dos recortes necessários, alinhamentos ou contraposições, para atingirmos assim sua natureza humana e social.

Em *O que é história cultural?* (2005), Peter Burke expõe esta exasperação quanto à necessidade de definir o “povo”, já que se torna imperativo e indissociável esta definição com as expressões populares que dele emanam. Diz o autor:

Quem é o povo? Todos, ou apenas quem não é da elite? Neste último caso, estaremos empregando uma categoria residual, como acontece muitas vezes em se tratando dessas categorias, correndo o risco de supor a homogeneidade dos excluídos. Talvez seja melhor seguir o exemplo de vários historiadores e teóricos recentes e pensar as culturas populares no plural, urbana e rural, masculina e feminina, velha e jovem, e assim por diante. (BURKE, 2005, p. 40-41)

Tal como Burke, E. P. Thompson em *Costumes em comum* (2013) também propõe que a cultura popular possa ser pensada a partir das oposições e das inflexões sociais de onde se abstraíam diferentes recursos “em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos que somente sob uma pressão imperiosa (...) assume a forma de um *sistema*.” (THOMPSON, 2013, p. 17).

Esta percepção reconhece que a cultura popular emerge de traços e termos que lhe contornam sentidos a partir da cultura oposta, configurada na cultura erudita e elitizada. É a concepção de circularidade cultural analisada em *Cultura Popular Medieval* (1983) de Michel Bakhtin, onde as expressões carnavalescas advindas dos espaços ocupados pelo povo eram manifestações de destruição do dogmatismo e da seriedade próprias dos agentes do poder, detentores da cultura hegemônica: o cômico, o irônico, o sarcástico e o grotesco se locupletam como armas destruidoras e o riso se configura no clímax do que o espírito popular é capaz de produzir em momentos e espaços inusitados.

Em *O queijo e os vermes* (1987), Carlo Ginsburg expõe a sua inquietação quanto à falta de documentos capazes de sinalizarem a origem da cultura popular na sua plenitude. Este autor encontra nos arquivos inquisitoriais um fio que ultrapassa o emaranhado documental da visão impositiva do Antigo Regime, os depoimentos do moleiro Domenico Scadella, conhecido por Menocchio, entrevendo por meio dos depoimentos de um homem do povo, fora do seu tempo, os sentimentos e as aspirações das classes subalternas, cujos fragmentos chegam até nós como uma voz dissidente dentro do sistema opressor. Voz que não se calava, senão pelo ardor da fogueira, destino de Menocchio.

Mas quando se trata da apropriação da justiça e do poder em nome de uma moral costumeira, convertida em legitimação consuetudinária nas cidades do interior da Inglaterra no século XVIII, E. P. Thompson revela a apropriação do papel que o poder deveria exercer, mas que o povo o faz em favor do que consideram moralmente certo. Trata-se do *rough music*, manifestação popular de coerção pública, que ocorria quando alguém transgredia os costumes tradicionais, codificados entre a população como regras de bom comportamento. Esta coerção se dava através “de formas teatrais como a procissão solene, o cortejo cívico, o

espetáculo público da justiça ou da caridade, a punição pública, a exibição de emblemas e distintivos.” (THOMPSON, 2013, p. 360).

Embora o *rough music* se caracterizasse pela exposição pública das mais diversas formas, muitas vezes até constrangedoras contra os insubordinados, mas não se chegava ao extremo da violência física. O constrangimento moral era a lei destas pequenas cidades inglesas.

O mesmo não se pode dizer dos levantes conflituosos entre católicos e huguenotes em várias cidades francesas no século XVI, descritos em *Culturas do Povo* (1990) por Natalie Zemon Davis: massacres, assassinatos e combates violentos marcaram uma profunda divisão religiosa, envolvendo todos os segmentos sociais, o que nos leva a corroborar com Peter Burke sobre as dificuldades de definir o povo sob o risco de estigmatizar os excluídos que, em alguns destes combates religiosos, sequer participavam.

A autora diz que a ação popular não é impensada e sem sentido. Ela vê no inconsciente coletivo e nas divisões de grupos sociais distintos ordenados pelas suas próprias orientações religiosas as razões destes conflitos, bem distantes do critério da divisão de classes ou entre representantes do poder e subalternos.

Por sua vez, Robert Darnton em *O Grande massacre de gatos* (1986) expõe a visão de um historiador afetado pelas histórias das mentalidades, com tendência etnográfica, pouco valorizada pela tradição positivista de registros documentais.

Explorando os indícios presentes no relato do operário Nicolas Contat sobre o seu estágio numa gráfica da rua Saint-Séverin, em Paris, no final da década de 1730, Darnton observou que por trás da matança de gatos realizada por estes aprendizes, sob a ordem do patrão, havia não só a denúncia dos maus tratos sofridos por estes estagiários, que expunham as configurações sociais do século XVIII, centradas na relação patrão-empregado, visto que os gatos gozavam de um tratamento melhor que os empregados; mas também projetavam o passado mítico em que mestres e aprendizes mantinham relações amigáveis. Período em que os gatos eram associados ao universo de bruxarias e feiticeiras:

Quebrando a espinha de la grise, chamavam a mulher do patrão de feiticeira e prostituta e, ao mesmo tempo, transformavam o patrão em corno e tolo. Era um insulto metonímico, feito através de ações, não de palavras (...). Jogavam com ambiguidades, usando símbolos que esconderiam seu pleno desejo significado mas, ao mesmo tempo, deixando entrevê-lo o suficiente para fazer de tolo o burguês, sem lhe dar pretexto para demiti-lo. (DARNTON, 1986, p.134)

As mesmas estratégias simbólicas elaboradas pela cultura popular, por meio da brincadeira do Judas no sábado de aleluia foram observadas por Euclides da Cunha, quando da sua visita no alto Purus, no início do século XX, resultando no magistral conto *Judas Asverus*, que compõe o livro *À Margem da História* (1909).

A confecção de um boneco de pano e palha, típico das brincadeiras do sábado de Aleluia, após a Semana Santa, marca no texto euclidiano o abandono do seringueiro que vive apartado da história, absorvido pelo sistema de aviamento, que determinava o modelo social de grande parte do interior do Amazonas neste período de exploração da borracha, intermediado pela relação assimétrica entre seringalistas e seringueiros.

Da transformação do boneco que se transmuta em vários personagens – o retrato do seringueiro, o algoz seringalista, a obra do homem rude-escultor – até a explosão dos sentimentos não-revelados, Euclides consegue transpor para o cenário amazônico a figura mítica da religiosidade cristã – o Judas Asveros – que ri do Cristo durante a via *crucis*.

O drama mítico-cristão se mimetiza com o drama do seringueiro, por meio de uma auto-identificação com o boneco de palha que, “de bubuia sobre o rio”, numa viagem sem destino, encontra-se errante e sem perspectiva sob o julgo do seringalista.

De qualquer forma as múltiplas expressões que emergem dos espaços públicos são fortes indicadores de que não se pode creditar aos documentos oficiais e aos discursos de uma cultura hegemônica e elitizada como os únicos signos de um tempo e de uma visão de mundo.

A linguagem do povo, mesmo que fragmentariamente, muitas vezes se mostra como inversão desta hegemonia, revelando-se criativa e resistente diante da pressão e da opressão, seja física ou espiritual.

É com esta expectativa que a Antropologia Cultural, e até mesmo a Estrutural, a Literatura, a História, a Psicologia, enfim, várias áreas do conhecimento possam redirecionar a lupa teórica para as múltiplas expressões do povo: seja o depoimento de um moleiro nos tribunais inquisitoriais; sejam as expressões caricaturais do carnaval provocando o riso grotesco; sejam as brigas de galo em Bali; as zombarias e as chacotas públicas por meio de emblemas, insígnias, músicas, cortejos e muito barulho; os enforcamentos de gatos por estagiários franceses; os conflitos violentos provocados por iconoclastas cristãos e pelas diferentes relações com o sagrado. Todos são signos do homem com o seu tempo e com o seu espaço social, alargando as possibilidades de uma hermenêutica antropológica, sociológica, histórica, filosófica e artística que, muitas vezes, ficam ocultas sob o estigma da ignorância, da insensatez ou de uma desordem.

Deste modo, buscamos desconstruir a ideia de que um evento popular tenha menos a dizer que um evento oficial, ou que um grande evento apresente maior relevância que um pequeno. Aliás, a própria ideia de grande e pequeno pode ser relativizada neste caso.

1. O ETHOS FESTIVO DO BRASILEIRO:

Por considerar o Brasil um país místico e festivo por excelência, procuramos realizar uma revisão de literatura, buscando uma compreensão do fenômeno religioso e sua relação com as manifestações festivas, criadas no seio da população em diversos pontos do país e, de alguma forma, apontar similaridades ou divergências com o objeto deste trabalho, porque entendemos que a compreensão do nosso espírito desvenda as nossas condições reais de existência social.

Alguns artigos apontaram caminhos para nos auxiliar no alcance desta proposta, a começar pelo artigo de Edilece Souza Couto, doutora em História pela Universidade Federal da Bahia, *Devoções, festas e ritos: algumas considerações* (2013). Neste artigo, a autora realiza uma digressão cronológica sobre a produção e os eventos que nas últimas décadas tiveram a religiosidade e as festas como tema de debate e reflexão. Não podemos deixar de mencionar algumas produções apontadas neste artigo que se revelam referências importantes para se pensar o catolicismo popular em qualquer área do território brasileiro, dentre as quais destacamos três:

A começar pelo trabalho de João José Reis, *A Morte é uma festa*, publicado em 1991, onde é analisado um movimento conhecido como Cemiterada, ocorrido em Salvador, no dia 25 de outubro de 1836. O autor analisa as esferas de negociação no interior da sociedade escravista, numa conjuntura retalhada principalmente pelas clivagens socioeconômicas e etno-raciais dentro das irmandades e das ordens terceiras. O estopim da revolta se deu em razão da aprovação de uma lei que permitia o monopólio para realização de cerimônias fúnebres e a proibição de enterros dentro das igrejas. Na realidade, os funerais delimitavam uma espacialidade social dos mortos: os mortos da elite eram enterrados dentro das igrejas e dos negros e indígenas eram enterrados em lugares afastados. Além de movimentarem uma estrutura econômica, os funerais eram momentos festivos de demarcações sociais e reafirmação de poder.

Outra referência temática é a publicação de *Festas e utopias*, em 1990, de Mary Del Priori, destacando todo um jogo ideológico paradoxal na recriação dos mitos, da música, da dança e das hierarquias negras e indígenas durante as festas consentidas pelo rei, em Minas e na Bahia, como forma de reafirmação cultural de suas origens. A autora mostra como a festa se torna um fato social regido pela utopia da integração, mas que paradoxalmente, era regido pela distinção. O espaço da festa servia como propaganda estatal, utilizando da estratégia simbólica de aproximação entre o poder e o povo por meio das Entradas, dos carros alegóricos, das comidas, da coroação do Rei do Congo, das danças (chegança, chula, cocos, gongos e lundus), da musicalidade, da distribuição de comidas, das negras quituteiras, além da permissividade do jocoso, bizarro e obscuro. Todo este painel social e humano representado durante as festas coloniais, na realidade era uma utopia de uma sociedade que sabia conviver com a diversidade, mas que disfarçava temporariamente as suas profundas divisões.

Em 2002, é reeditado pelo Senado Federal o livro *Festas e Tradições populares do Brasil*, de José Melo Moraes Filho, sendo um dos pioneiros em se tratando de festas populares e publicado pela primeira vez em 1888. O livro está dividido em quatro partes: Festas Populares; Festas Religiosas; Tradições e Tipos de Rua. O autor trata das festas realizadas nos centros urbanos de grande concentração de negros do país no fim do século XIX: Rio, Bahia e Sergipe. Criticado por ter esquecido o meio rural, o autor tem o mérito de

valorizar uma identidade nacional por meio da composição de elementos culturais das três raças e um dos pioneiros a se manifestar contra a influência estrangeira na produção cultural do país. Dentre os costumes e festas relatadas no livro temos o ano bom; a procissão de São Benedito; a véspera de São João; a festa da Glória; a romaria popular; a festa da Penha; as crenças da quinta-feira e da sexta-feira santa; festa da moagem; o entrudo; os batuques e cucumbis, além dos instrumentos.

Em 2000, a revista Estudos de História da UNESP de Franca-SP publicou um número sobre Religiões e Religiosidades, discutindo vários aspectos do fenômeno religioso brasileiro, dentre os quais destacamos a festa do Divino em Goiás, religiões indígenas da Bahia, ação da Pastoral paulista, os Pentecostes e a Umbanda. Em 2004, a revista “Projeto História” da PUC tratou de festas, ritos e celebrações, de caráter interdisciplinar, explorando a expressividade da festa do Divino no Maranhão; de São Miguel no Marajó; o Bumba-meuboi em São Paulo e Iemanjá em Salvador.

Além destas referências não podemos esquecer as importantes contribuições de Ronaldo Vainfas em seu artigo, *Santo Antônio na América Portuguesa* (2003), publicado pela revista da USP, onde relata a trajetória do frei até chegar ao Brasil, tutelado pelas Ordens Religiosas, para atender os objetivos do projeto de colonização e toda a reconstrução mítica, política, militar, folclórica, sincrética que tornaria o taumaturgo um dos santos mais populares e, por isto, comemorado durante os ciclos de festas juninas.

Destacamos também os trabalhos de Reginaldo Prandi sobre as mães de santo e a diversidade religiosa nos centros urbanos do país. Este autor realiza uma ampla análise sobre as religiões africanas no Brasil, ressaltando as discriminações, diferenças, conflitos mercadológicos e políticos com outras religiões ascendentes e até com outras religiões africanas, assim como a estrutura dos ritos e o culto dos deuses, por meio dos livros: *Herdeiras do Axé* (1996); *Os Candomblés em São Paulo* (1991); *Um sopro do espírito* (1992); *Mitologia dos Orixás* (2000).

Mário de Andrade que, em *Danças Dramáticas do Brasil* (1982) analisa as origens das manifestações populares do país, enfatizando os cantos, as músicas e o teatro popular por meio destas danças, das músicas e diversas manifestações do catolicismo.

Lilia Schuwarcz, por sua vez, descreve as festas católicas oficiais e populares do Brasil Imperial, no livro *As Barbas do Imperador* (1998), onde expõe a forma como se vivia o catolicismo festivo no Brasil Imperial, descrito de modo preconceituoso pelos viajantes, na sua maioria, protestantes.

Não nos deteremos em explicações minuciosas, pois muitos autores aqui mencionados serão retomados posteriormente como referência neste trabalho.

Atualmente observamos uma série de publicações sobre festas populares e religiosas em vários centros de pesquisa do país com abordagem na área de filosofia, antropologia, sociologia, literatura, história, geografia, turismo, dentre outras áreas e algumas destas publicações nos revelaram que das festas religiosas populares, o Congado, a Folia de Reis, a Festa do Divino Espírito Santo e o Tambor de Mina apresentam elementos que podem ser identificados nos Festejos de Santo Antônio da Terra Preta, em Manacapuru. Vejamos algumas destas publicações:

No artigo *Congado: a festa do batuque* (2003), a autora Larissa Oliveira Gambarra descreve o Congado do Triângulo Mineiro, mais precisamente nas cidades de São João Del Rei, Milho Verde, Vila Rica, Sabará e principalmente em Uberlândia; mas que também estão presentes em outras regiões do país como Pará, Maranhão, Espírito Santo, Santa Catarina e Goiás. Essencialmente de origem negra, o Congado é uma festa que reverencia os membros das famílias que disputavam a realeza do Congo, mas que foram trazidos para o Brasil como prisioneiros escravos. O Congado também era organizado pelas irmandades negras durante o período colonial para louvar N. S. do Rosário e São Benedito. É uma festa de tradição oral, mantida e repassada por laços familiares entre pais, filhos, tios, sobrinhos e agregados. *Terno* é a expressão usada para designar cada grupo familiar, composto por quatro “capitães”, posto herdado pelos filhos e repassados aos descendentes. As mulheres têm o papel de organizar e confeccionar as roupas, preparar comidas, bordar os estandartes e a bandeira da festa.

Nos dias que antecedem a festa principal, os *ternos* visitam as casas a fim de arrecadar ajuda para a realização da festa, que conta também com mastros na frente da igreja e, instrumentos, cantorias, Reis, Rainhas e santos.

A Folia de Reis, descrita por Vera Lúcia Pergo, no artigo *Os Rituais da Folia de Reis: uma das festas populares brasileiras (s/d)*, em comemoração aos três reis magos diante do filho de Deus recém-nascido, ocorre entre 24 de dezembro e 6 de janeiro, no interior do Nordeste, Sudeste e no Centro do Brasil. Faz parte desta comemoração a coleta de donativos, a bandeira enfeitada com fitas, cânticos e instrumentos. A festa decorre dos mais variados tipos de promessas.

Interessante também é o trabalho de Eloísa Brantes, *A espetacularidade da performance ritual no Reisado do Mulungu (Chapada Diamantina- Bahia)* (2007). O interessante neste trabalho é o caráter sacrificial da *performance* da visita aos moradores da região, realizada predominantemente por mulheres, que acontece por vários dias, demandando horas de caminhada. Durante a visita, a autora descreve o desempenho das reiseiras que cantam e dançam ao mesmo tempo; assim como os donos da casa que também dançam e oferecem comida e cachaça. A abordagem tem a finalidade de analisar pontos de contato entre a *performance* teatral e o momento ritual entre as reiseiras e os espectadores, destacando o papel de cada componente no momento ritualístico, que se descolam do comportamento cotidiano a fim de manter um elo comunicativo com o sagrado.

A sequência ritual é marcada pelos cantos: o canto de entrada, o canto de altar, a chula (espécie de samba) e o canto da despedida. As reiseiras organizam-se em forma de semicírculo diante da casa ainda fechada. Este é o ponto máximo do ritual, pois a festa depende da recepção do dono da casa que pode acolher as cantorias, ou não. Cria-se por isso uma expectativa que pode se desdobrar em festa e alegria, se o dono da casa responder e abrir a porta; ou decepção, no caso de silêncio.

Terreiros de Tambor de Mina, a Festa do Divino Espírito Santo, O bumba-meu-boi e o Tambor de Crioula são festas populares que ocorrem no Maranhão e na Amazônia. Também de origem africana, mas com elementos do catolicismo português. Estas são analisadas no artigo *Religião e Festas Populares* (2007), de Sérgio F. Ferretti. Chama-nos atenção o uso do termo “obrigação” em referência à organização e ao preparo da festa. O autor ainda destaca o uso de instrumentos, música, dança e comidas. Tambor de Mina e Tambor de Crioula, por sua vez, remetem ao instrumento usado nestas festas, realizadas em terreiros e casas da população de baixa renda de São Luiz. Normalmente são vários dias de

feira. Nos mesmos moldes e nos mesmos lugares é também comemorada a Festa do Divino Espírito Santo. Podemos verificar também no artigo “*Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX* (1994), de Martha Abreu, o jogo de tolerância e intolerância das autoridades políticas e religiosas em relação aos “batuques” negros. A Festa do Divino, chancelada pelas irmandades leigas, foi uma das maiores festas populares do Rio de Janeiro durante boa parte do século XIX. Acompanhada dos “batuques” negros, esta festa acontecia durante vários dias no Campo de Santana. Os preparativos que antecediam a festa realizavam-se da seguinte forma: “No Sábado de Aleluia, saíam das igrejas as famosas folias recolhendo donativos e anunciando as festas. Elas percorriam a cidade com a bandeira do Divino e o Imperador em destaque (...). Desses foliões, alguns tocavam pandeiro, outros, viola e tambor”. (p. 192-193). A autora relata, com base na obra do cronista Mello Moraes Filho, a grande concentração de participantes, oriundos de diversas classes, gêneros e etnias, assim como a estrutura montada na praça com uma profusão de atrativos.

De tudo que foi exposto até então, podemos dizer que o catolicismo popular brasileiro decorre de vários fatores e que, portanto, pode ser avaliado sob vários pontos de vista. Poderíamos, por exemplo, refletir sobre as práticas populares em oposição às práticas institucionalizadas. Oposição que pode ser interpretada como conflito ou resistência, se levarmos em conta que a igreja, enquanto espaço institucional se alinha à estrutura de poder capaz de gerar camadas subalternas, representadas pelas classes menos favorecidas, presentes nas periferias dos centros urbanos ou na zona rural de diversos estados do país.

De outra forma, podemos entender o catolicismo popular como espaço de resistência, no sentido de que é através de cerimônias, rituais e festas que o povo, à sua maneira, expurga seus problemas, alivia suas dores e dissabores, agradece conquistas e realizações, ou seja, é o *locus* e o momento da liberdade espiritual e material; espaço do sentimento de pertencimento das suas próprias histórias e de seu destino.

Em *Catolicismo popular e igreja: conflitos e interações* (2008), Ricardo Luiz Souza diz que em termos práticos, a Igreja e as práticas populares não se excluem, ao contrário, se reafirmam na fé. Mas o autor mostra também que esta relação foi marcada por alinhamentos, assimilações, interdições e proibições. Ou seja, uma constante tensão. No

entanto, é a circunstância histórica que influencia esta relação: a tolerância dos Jesuítas com vistas à conversão do gentio foi tão importante quanto a ação das irmandades no século XIX, principalmente as irmandades negras, favorecendo o sincretismo entre o catolicismo e as práticas da cultura negra, então inevitáveis naquele período, cuja maioria da população era composta por esta etnia e a igreja, por sua vez, não tinha demanda suficiente de religiosos capazes de imprimir as práticas do catolicismo secular romano.

Não podemos ignorar aqui a incorporação de hábitos no cotidiano brasileiro também como fator importante na configuração do catolicismo popular: desde o sinal da cruz ao acordar, até o uso de rosários, santinhos pendurados no pescoço, bentos, relicários, oratórios em espaços públicos e privados nos centros urbanos, a presença do sacristão nas zonas rurais, assim como das benzedeiças, beatas e beatos eram alguns dos elementos e de práticas que contribuíram para a religião católica sair dos domínios fechados das igrejas e ganhar a rua, os bairros, o interior, as fazendas, as vilas, as pequenas comunidades de norte ao sul do país. E assim, o catolicismo foi criado e recriado à maneira do povo.

Veja-se, por exemplo, a influência do Padre Cícero ainda presente no interior nordestino; a peregrinação de Antônio Conselheiro em Canudos ou de João Maria, na região do Contestado; do mesmo modo não podemos deixar de mencionar a tentativa dos párocos de Belém em tentar retirar a corda de isolamento que protege a imagem de Nossa Senhora, durante o Círio de Nazaré, mas desistiu desta decisão diante do clamor popular.

Outro fato que exemplifica esta tensão é a tolerância da igreja em relação aos trabalhos das irmandades e Ordens Terceiras; muito embora a igreja tenha demonstrado resistência à presença de negros nas liturgias e tenha cerceado as danças e os instrumentos africanos, considerados pelos religiosos como profanos ou não condizentes com os rituais litúrgicos.

A construção ambígua da religiosidade popular brasileira, por meio desta e outras tensões de ordem espiritual e material que marcaram a concepção de mundo de uma época, foi objeto de reflexão do brilhante artigo de Maria Lúcia Montes, intitulado *Entre o arcaico e o pós-moderno: heranças barrocas e a cultura da festa na construção da identidade brasileira* (1998). Através do fio condutor da estética barroca, a autora destaca as

liminaridades antitéticas de um estilo que permeou as alterações das estruturas sociais do século XVII e apresentaram ressonâncias nas festas populares do Brasil, muitas delas presentes ainda em nossos dias.

A *bricolage* que matizou uma forma de sensibilidade e uma concepção de mundo impregnados na cultura da festa foram determinantes para o fazer e o sentir brasileiro, em que as contradições de matriz barroca, advindas da Europa pelos colonos e religiosos ibéricos, presentes em vários segmentos da sociedade brasileira, influenciaram a forma de festejar, compondo o que a autora chama de “festas de devoção”:

Ao longo de anos de trabalho neste universo, deparei-me com festas de devoção – como uma dança de São Gonçalo ou uma cantoria de Folia de Reis, por exemplo, em humildes fundos de quintal de casas pobres da periferia da grande metrópole, assim como em sítios escondidos por quebradas de serra. Vi festas comunitárias realizadas na praça da matriz e envolvendo toda uma cidade, a celebração do Corpus Cristi em Santana do Parnaíba ou a festa do Divino Espírito Santo em Mogi das Cruzes- assim como em humildes capelinhas, conduzidas por um grupo pobre da comunidade, como uma reencenação do batismo de São João na lavagem do santo num riacho em Jequitiba, ou uma celebração de negros em louvor a N.S. do Rosário ou São Benedito, um Moçambique em Nazaré Paulista, no interior de São Paulo, ou uma Congada em Monsenhor Paulo, MG.(...) (MONTES, 1998, p.02)

Maria Lúcia lista uma série de outras festas pelo Brasil afora, não necessariamente de devoções. Associados a esta heterogenia festiva, ela também lista o *mass* média, os trabalhadores da festa (como vendedores ambulantes), o gosto pela profusão de ornamentos, a possibilidade de uma leitura narrativa num desfile de Carnaval, a herança da religiosidade ibérica presente nos pequenos altares montados nas janelas, com cruces, quadros e imagens de santos, rodeados de flores e velas acesas, durante a passagem da procissão, o pátio sobre o qual se carrega a custódia, o costume de espalhar ervas aromáticas na rota do cortejo, além da serragem, pó de café, giz, casca de ovos com os quais se compõem tapetes, os arcos trançados com palmas de flores, as figuras de caras cobertas, tecidos coloridos ou chita, pendentes com fitas coloridas, a viola e os tambores – caixas, tamboretetes, pandeiros e tamborins, os sinos e guisos amarrados nas pernas e na cintura, os cabeções dos bonecos de Olinda, o maracá enfeitado de fitas coloridas, as comidas típicas do local ou da época.

Todos estes elementos e muitos outros compõem o conjunto festivo do brasileiro de norte a sul do país, porque tal como uma antítese original, são símbolos de uma reiterada criação de um pensamento que coadunou para compor a sociedade brasileira, através de uma bricolagem que concentra o urbano e o rural, o passado e o presente (projetando-se para o futuro), a ordem e a resistência, a etnia, o gênero, a idade.

Através da profusão de cores, sons, materiais e formas, a autora mostra que o espírito inquietante do barroco transcendeu as obras de arte e atingiu a cultura popular, compondo e matizando o universo festivo do brasileiro, em que valores sociais, morais e éticos se ressignificam por meio da bricolagem espiritual e material da festa, onde

Os símbolos e seus significados transientes, que incorporam a um tempo estruturas de longa duração do imaginário e História événementelle, só podem ser decifradas através das formas visuais, materiais, sensíveis, com que são representadas e literalmente incorporadas nas linguagens corporais e nas estruturas sonoras que lhes dão forma como experiência subjetiva, diferenciadas em distintos contextos. (MONTES, 1998, p..9)

É oportuno aqui mencionar a interpretação que Roberto Da Matta faz em relação à capacidade do brasileiro de conviver com Deus, anjos, santos, espíritos, almas e orixás, no livro *O que faz o brasil, Brasil?* (1986):

Assim, se no Natal vamos sempre à missa do Galo, no dia 31 de dezembro vamos todos à praia vestidos de branco, festejar o nosso orixá ou receber os bons fluídos da atmosfera de esperança que lá se forma. Somos todos mentirosos? Claro que não! Somos, isso sim, profundamente religiosos. (DA MATTA, 1986 p.78)

Para este autor, a capacidade que o brasileiro tem de viver a sua religiosidade plenamente diversa, quebrando os limites das diferenças espirituais, subverte uma realidade em que tenhamos de lidar com a incapacidade das nossas instituições de aprofundar ainda mais as linhas divisórias da nossa sociedade, sustentadas inapropriadamente pelo discurso da diversidade cultural.

2- EXPRESSÕES DO CATOLICISMO POPULAR AMAZONENSE.

No livro, *Santos e Visagens* (1955), o autor Eduardo Galvão discorre sobre a vida religiosa de uma comunidade rural do Baixo Amazonas, à qual dá o nome fictício de Itá, durante a década de 1950. O que nos chama atenção em seu texto é a grande semelhança dos componentes organizacionais dos cultos e das festas dos santos, principalmente Santo Antônio e São Benedito naquele lugar, com os festejos de Santo Antônio da Terra Preta: irmandade, promesseiro, obrigação, empregados, folia, foliões, mordomos, juízes, mastros, instrumentos confeccionados com produtos regionais, músicas, procissão fluvial, relação dos empregados afixada na parede da igreja, preparação de comidas variadas são alguns dos componentes das festas dos santos em Itá e também em Manacapuru.

Nas festas de santo, por exemplo, o levantamento dos mastros, as ladainhas e novenas, o repasto (alimentação), o baile, patrocinados pelos juízes nomeados pela irmandade, são partes essenciais de um todo único – o culto dos santos. É o grupo local, através de seus representantes – os juízes, mordomos e diretores, que patrocina e leva a efeito a realização de todo o processo (...) (GALVÃO, 1955 p. 168-169)

O autor diz ainda que esta forma de festejar os santos acontece em várias vilas e freguesias próximas de Itá; como Jocojó, Ribeira, Jacupí, Bacá e Pucuruí. Outros aspectos nos chamam atenção nas festas em Itá, por exemplo, Santo Antônio é o padroeiro da cidade e é considerado por todos como “santo dos brancos”, representante de “gente de primeira”; já São Benedito é considerado santo dos pobres, dos seringueiros, pescadores e dos trabalhadores de roça, além de ser considerado “santo dos negros”, representante de “gente de segunda”. Além destes dois santos, há festa e culto para outros como São João, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora dos Remédios, Santíssima Trindade, São Pedro, Santa Maria, Sant’Ana, etc. A justificativa para este formato de manifestação do catolicismo na Amazônia, segundo Galvão, é a forte influência ibérica na região, resultado do projeto de colonização realizado pelos missionários e colonos, nos séculos XVI e XVII.

O trabalho de Eduardo Galvão é referência para o artigo de Heraldo Maués *Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular* (2011). Neste trabalho, o autor trata de um dos aspectos do catolicismo popular na Amazônia tradicional não indígena em áreas urbanas de origem rural da região do Salgado, no município de Vigia, no fim da década de 70 e início de 80. Santo Antônio, São Benedito, São Pedro, Nossa Senhora de Nazaré e Divino Espírito Santo são os principais santos de devoção desta localidade e durante a comemoração destes santos também há levantamento de mastros, procissão, ladainhas, juiz e juíza da festa, bandeira do santo, festa dançante no salão e derrubada dos mastros. Tal como em Manacapuru, os moradores acreditam que Nossa Senhora costuma andar pelos arredores da cidade durante a noite. Diferente, porém, é o tratamento atribuído a Santo Antônio, com maior liberdade, permissividade e intimidade, pois o fato de consumirem bebida alcoólica durante o levantamento dos mastros e durante a festa dançante após as ladainhas fazem os fieis acreditarem que Santo Antônio é mais amigo. Ao contrário de São Benedito, que é tratado com cerimônia e respeito, pois não há festa dançante em sua homenagem, credenciando este santo com maior poder e mais milagroso que Santo Antônio.

Não podemos negar que esta forte influência pode ser percebida também em Manaus, ainda no século XIX. Em *Amazônia dos viajantes* (2011), especificamente no artigo intitulado *Pescas, piqueniques, banhos, a cultura e os lazeres locais no olhar dos viajantes do século XIX*, a autora, Simone Villanova, em referência aos relatos de Henry Bates sobre as festas religiosas natalinas em Manaus, faz a seguinte descrição:

(...) O cerimonial iniciava-se de manhã com as senhoras e as moças do lugar, trajando blusas brancas e vistosas saias de chita estampada, que seguiam pela cidade até chegar à igreja a fim de chamarem os “ mordomos”, cuja função era ajudar o “juiz” da festa. Cada mordomo segurava uma comprida vara branca envolta em fitas coloridas. (VILLANOVA apud BATES, 2011, p.127)

Mais recentemente, por ocasião dos festejos de São Benedito na Praça 14 de janeiro, também em Manaus, verificamos a presença de alguns destes elementos, tal como nos revela a autora Jamily Souza da Silva em seu artigo *A festa de São Benedito no bairro*

da Praça 14 de Janeiro em Manaus, presente no livro *Culturas Populares em Meio Urbano* (2012):

O início dos festejos começa com o “levantamento do mastro” que, segundo dizem, significa “a ligação entre o céu e a terra”. Trata-se de um tronco de árvore de mais de dez metros de altura, extraído da mata alguns dias antes da festa. Antes de ser levantado o mastro, em frente à casa de um dos festeiros mais antigos, no caso dona Jacimar, os organizadores do evento se ocupam em enfeitá-lo, com folhagens e frutas verdes e, no cume, colocam uma bandeira com São Benedito estampado. Depois que o mastro é levantado tem início o ciclo de nove noites de orações até o dia da festa. (SILVA, 2012, p.229)

A autora ainda relata que é servida uma merenda depois da festa do arranca-toco, quando o mastro é derrubado sinalizando o encerramento dos festejos. Mas que em outras ocasiões eram servidos vários tipos de comidas, com fartura, para todos os participantes.

Na produção *Festas Amazônicas* (2008), Wilson Nogueira analisa três festas populares em nossa região, dentre as quais nos chamam atenção as origens do Sairé, na cidade de Santarém, mais especificamente na região de Alter do Chão; ao qual estão relacionados arcos de madeira, enfeitados com algodão, flores e fitas, representando a Santíssima Trindade, da mesma forma que tambores, gambá, caracaxás, juízes, mordomos, capitão, alferes, sargentos, além de procissão e festa no barracão. Estes componentes foram verificados em relatos de missionários já no século XVIII, como o Padre João Daniel, em 1776; e mais tarde pelo autor Eduardo Galvão em 1951. Wilson Nogueira também menciona o naturalista Henry Walter Bates que, em manifestações da Vila Serpa, hoje a cidade de Itacoatiara, tais componentes também se faziam presentes.

O referido autor considera a composição do Sairé como formas ressignificadas do catolicismo remanescente do trabalho missionário, verificado nos séculos XVI e XVII. Diz ele:

Os padres jesuítas transformaram a dança da criança indígena em instrumento de aprendizagem do catolicismo, ressignificando-a com elementos da cristandade, uma prática já usada pela Igreja no Sul do Brasil. A adaptação fez-se necessária, para os jesuítas, porque os índios mostraram-se refratários ao monoteísmo cristão, preferindo reverenciar os deuses mitológicos em prolongados festivais, (...) (NOGUEIRA, 2012, p.141)

Todo o trabalho de catequização realizado sobre as crianças, principalmente, resultava numa assimilação dos valores cristãos, mudando os hábitos tradicionais indígenas, substituindo-os pelos modelos morais de tradição europeia. Isto pode ser verificado através da desintegração da vida tribal e na formação dos nucleamentos fundados pelos missionários cujos resultados são hoje várias cidades do Amazonas. Da vida tribal, onde todos compartilhavam uma vida comunitária, agora é a vez da casa, da vila e da cidade. Enfim, é vez da moral familiar aos moldes europeus.

Encontramos também no diário de viagem de Elizabeth Agassiz ([1865-1866] 1975) ao percorrer a região com seu marido, Louis Agassiz, em meados do século XIX, algumas descrições sobre festas religiosas e a angústia das famílias em razão de recrutamento dos homens para a guerra, a qual ela não especifica, mas a temporalidade das suas descrições nos leva a acreditar que este recrutamento devia-se à Guerra do Paraguai. Estes relatos indicam uma forte influência do povo na organização e na participação das festas de santo, além do mais verificamos também que a autora não menciona a participação de missionários nestes momentos festivos, dando a inferir que o formato das manifestações festivo-religiosas era construído no seio da população local.

(...). Disseram-me que essa reunião de vizinhos e amigos não era um acontecimento raro, pois celebram-se muitas festas religiosas, cuja natureza não impede que dêem ocasião a diversões. Essas festas se realizam em cada sítio por sua vez. Levam o santo que se festeja, com todos os seus ornamentos, círios, flores para a casa em que se vai realizar a cerimônia, e toda a população do lugarejo aí se reúne; às vezes a reunião dura vários dias; há procissão, música, danças à noite. Porém elas dizem que a floresta tornou-se agora muito triste: os homens foram recrutados para a guerra, ou então fugiram para o mato a fim de não partir; eram agarrados, dizem elas, em qualquer lugar em que fossem encontrados, sem consideração de idade ou circunstância. (AGASSIZ, 1975, p. 167)

Devemos também mencionar valiosas contribuições de João de Jesus Paes Loureiro em *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2015). Por meio deste trabalho, o autor analisa o imaginário da região amazônica presente nas manifestações populares. Além das transformações decorrentes de fatores históricos, econômicos e políticos que permearam este imaginário, as relações sociais e a reconfiguração da “cultura cabocla” por meio de uma estética, verificada nas músicas, nas danças, na religiosidade, nos mitos e no dia-a-dia do

homem amazônico. Esta estética visita e revisita modelos e valores culturais dos povos que em diferentes contextos compuseram a cultura do caboclo.

Mais recentemente, através do seu trabalho de doutorado, *Princesa do Madeira: os festejos entre populações ribeirinhas de Humaitá-AM* (2008), Maria Terezinha Corrêa analisa etnograficamente as festas religiosas do município de Humaitá, ressaltando, além das devoções antonianas e marianas de influência europeia, o sistema social que se estabelece durante a organização da festa, a presença do imaginário regional, as trocas econômicas e simbólicas. Enfim, as festas de santo promovidas pelos ribeirinhos do rio Madeira como fato social capaz de compor uma rede de significados que refletem a história e a identidade cultural dos moradores do município de Humaitá.

O que queremos mostrar com esta digressão de tempo e espaço em relação a um formato peculiar de festa religiosa em nossa região é que existem razões de cunho histórico, sociológico e antropológico que o justifica como construção de significados identificados com a cultura popular no Amazonas. Por exemplo, Wilson Nogueira menciona a forte influência de religiosos católicos em Alter do Chão e estas influências nos permitem dizer que o formato festivo é resultado da hibridização da cultura portuguesa, cujas marcas ainda podem ser identificadas nos seus elementos, mas que há também fortes evidências da presença da cultura indígena:

[...] Há fortes evidências de que Alter do Chão, que se originou de um descimento da região do Tapajós, de frente para uma língua de praia que avança sobre o rio, tenha inspirado religiosos intelectuais do porte de Bettendorf (fundador da missão jesuítica do Tapajós, em 1661) a decisão de tentar inclinar os índios à prática religiosa por intermédio das artes. (NOGUEIRA, 2008, p.146)

Podemos verificar a influência europeia, tangenciada pelas ordens religiosas em nossa região, pois estas Ordens compuseram com a aristocracia imperial um projeto de dominação que esbarrou em vários obstáculos tais como o tempo, a geografia, o desconhecimento das gentes do lugar, o clima, a alimentação, etc. Apesar destes obstáculos, a união igreja-trono deixou marcar até hoje verificadas na composição cultural

do amazonense, ainda objeto de pesquisas em diversas áreas. No entanto, verificar estas influências por meio de uma festa popular, de caráter religioso, sem estar vinculadas à instituição representativa da igreja católica, passa a ser um grande desafio.

Entre confronto, resistência ou similaridade, o hibridismo resultante na cultura brasileira encontra nas manifestações populares uma materialidade tão consistente quanto às encontradas nos cânones da história oficial. Neste sentido, o conceito de hibridismo cultural é emprestado de obras como *Metáforas históricas e realidades míticas* (2008), de Marshal Sahlins, onde este analisa os símbolos que compõem a cosmologia havaiana e polinésia, mas que também se mostram como metáforas da história destes povos.

Em *O Local na cultura* (1998), Homi Baba defende uma estética da vida moderna, em que tempo e lugar ganham outros sentidos, tanto quanto o “estar no mundo”, ou seja, estar no mundo, hoje, é estar em vários lugares ao mesmo tempo, convivendo com várias culturas. Peter Burke, em *Hibridismo Cultural* (2003), trata dos encontros culturais, intensificados pelos avanços tecnológicos e pelos meios de transporte, expondo velhas feridas tais como conflitos raciais, religiosos, discrepâncias econômicas, políticas, ideológicas, etc; mas também acena para novas perspectivas do que venha a ser a humanidade, com mais diálogo e tolerância.

Trazendo este conceito para dialogar com o nosso trabalho, podemos verificar que na Amazônia, a mistura serviu tanto para um projeto de dominação colonial, quanto para a expansão do catolicismo.

O que não se poderia imaginar é que a absorção da cultura ibérica pudesse ser reproduzida e incorporada com elementos de uma cultura elitizada. Diz o autor que “ A troca é uma consequência dos encontros: mas quais são as consequências da troca? Pode ser útil distinguir quatro estratégias, modelos ou cenários possíveis de reação a ‘importações’ ou ‘invasões’ culturais. Estas reações são aceitação, rejeição, segregação e adaptação”. (p.77). Dentre estas reações, acreditamos que no caso de Santo Antônio da Terra Preta seja um bom exemplo de adaptação. Entendendo a adaptação “...como um movimento duplo de descontextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo ambiente” (p.91).

3. FESTAS DE CABOCLO DEVOTO:

Em *Cultura Popular, patrimônio imaterial e cidade* (2007), Sérgio Braga analisa a origem das festas religiosas em nossa região, influenciadas pelo catolicismo português, reconhecendo a ressignificação resultante do sincretismo com as demais culturas locais

(...) Trata-se de reconhecer, portanto, que as festas tradicionais do catolicismo português adquiriram uma outra configuração na nova terra, que coincide com a formação dos primeiros núcleos coloniais até os dias de hoje. Pode-se pensar, como hipótese, que o índio e o negro tiveram participação significativa em festas portuguesas promovidas na Amazônia e que, de alguma forma, encontram-se heranças indígenas e negras nessas festas, ainda hoje promovidas na área urbana de diferentes municípios do Estado do Amazonas. (BRAGA, 2007, p.66)

As festas populares dos municípios amazônicos são indicativas desta composição sociocultural, muito embora tais manifestações sejam negligenciadas por uma cultura hegemônica representada pelo mercado ou pela administração política, consideradas como cultura menor, que nada têm a nos dizer ou como uma cultura de caboclo e de índio. No entanto, o referido autor lança um olhar diferenciado, revelando que o “povão” também é capaz de registros importantes, com uma linguagem *sui generis*, e que se apresenta como momento de reafirmação social, como espaço de liberdade e resistência, e também como componente de conhecimento amplo, se levarmos em conta as composições interétnicas e daí a possibilidade de outras leituras.

Atualmente, por ocasião da Festa de Santo Antônio de Borba, considerada uma das mais importantes da região, cuja repercussão em todo estado rendeu à cidade o título de cidade santuário, temos no artigo *Santo Antônio de Lisboa (Portugal) e de Borba (Amazonas): entre o rito e o teatro em espaços públicos* (2012), o referido autor realiza uma análise comparativa entre manifestação de Borba e de Lisboa.

Mais especificamente em Borba, destacamos alguns aspectos que consideramos importantes, visto que dialogam com este trabalho: o primeiro deles é a associação desta festa com o levante ocorrido na região entre 1835 e 1845 conhecido como Cabanagem;

outro aspecto relatado pelo autor é a presença da dança do Gambá, de matriz africana, acompanhada de “tambores de tronco escavado com pele em uma das extremidades” (Braga, 2012) que, ao contrário do que ocorre em Manacapuru, foi-lhe atribuído um tratamento pejorativo razão pela qual, hoje, se apresenta em Borba de maneira camuflada, paralela à festa de Santo Antônio. Outros aspectos relacionados são a Alvorada, a trezena, a procissão, além de inúmeras promessas realizadas e cumpridas de diferentes formas por ocasião do evento. Guardadas as devidas proporções, podemos verificar todos estes também em Manacapuru, mais precisamente na Terra Preta.

Em razão destes elementos, podemos entrever mais detidamente a maneira como o “catolicismo português adquiriu *uma outra* configuração na nova terra”, compondo o que podemos denominar de cultura popular brasileira em terras amazônicas: como herança das manifestações dramáticas de tradição europeia, ressignificadas em Borba e em Manacapuru.

No trabalho, *Patrimônio Intangível e manifestações religiosas na cultura popular* (2007), Maria Lúcia Montes mostra que, no encontro cultural operado no Antigo Regime, a cultura africana se sustentava como forma de resistência ideológica contra a dominação física e psicológica exercida pelo colonizador. Esta resistência acontecia através de *manifestações culturais reinventadas* (grifo nosso), através de adaptações interculturais. A autora ainda aponta a religião (católica, no caso) como o cimento capaz de resguardar as hegemonias culturais, políticas e sociais tanto do branco, quanto do índio e do negro

Típicas sociedades do Antigo Regime, Portugal e Espanha tinham na Igreja a fonte de legitimação do poder político da realeza, e na religião o cimento capaz de unir em um todo coerente os diversos domínios da vida social. Nisso a cultura ibérica assemelhava-se às culturas dos povos indígenas do Novo Mundo, e também das nações africanas de onde por quase quatro séculos se traria mão-de-obra escrava do negro que, juntamente com o indígena, sustentava a consolidação, a expansão e o desenvolvimento da colônia. (MONTES, 2007, p.101)

Muito embora a autora oriente sua reflexão para as influências da cultura africana em nossa região, mas é inegável que ao contextualizá-la no âmbito da cultura brasileira, não podemos ignorar a contribuição do branco e do índio. Se observarmos as influências da cultura ibérica em manifestações como Santo Antônio da Terra Preta, constataremos que a

reinvenção desta não negligencia as demais contribuições. O que podemos verificar é uma tendência maior para uma ou para outra, mas dificilmente encontraremos uma hegemonia cultural, quando se trata de cultura popular brasileira.

O objeto desta pesquisa se apresenta como um exemplo de elementos adaptados e configurados no que acreditamos ser uma das formas do catolicismo popular amazônico, ao qual acrescentamos às várias nomenclaturas de Peter Burke (2003), o termo *mosaico simbólico*, por ser estruturado por linguagens variadas: música, ação, organização, instrumentos, cerimônias, etc.

Influências da sociedade europeia absorvidas nos festejos do bairro da Terra Preta em Manacapuru foram moduladas pela alternância entre o erudito e o popular já verificada nas festas medievais. Mikail Bakthin, em *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (1983) analisa as festas populares na idade Média, através da obra de Rabelais, revelando a sua irreverência, através do elemento cômico, sarcástico e irônico em contraponto com a seriedade das festas oficiais.

(...) Na prática a festa oficial olhava apenas para trás, para o passado de que se servia para consagrar a ordem social presente. (...)

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de libertação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto. (BAKTHIN, 1983, p. 8 e 9)

Podemos entrever nestes trechos que a força da festa popular decorre de um jogo de poder e hierarquia: enquanto a festa oficial impunha a seriedade como forma de demarcação de poder; a festa popular absorvia os papéis oficiais para ironicamente desconstruí-los através do riso. O espírito festivo prescinde da desconstrução da ordem diária, mesmo que seja temporariamente. O riso é a garantia da liberdade e da resistência. É permitido a todos já que não é ameaçador e se apresenta como deleite.

Esta reação popular, observada nas obras de Rabelais, também é verificada nas festas populares brasileiras como o carnaval, por exemplo, cujo período de duração é demarcado pelo reinado de Momo, que se manifesta como alternância entre o erudito e o popular chegando até nós através da figura do colonizador, que na sua própria composição espiritual, se vê diante de contextos díspares e exercendo um papel paradoxal: enquanto na metrópole este colonizador era o marginal e degenerado, na colônia ele era o representante legal do rei. Portanto, a liberdade e o poder experimentados em novos solos lhe proporcionavam o ambiente ideal para realizar os seus desejos reprimidos.

Neste contexto, percebemos que o perfil das festas transplantadas para cá é a popular. O rei será momentaneamente, como é o caso de Momo, escolhido do povo para extravasar os problemas reprimidos durante o ano todo. Nos Festejos de Santo Antônio da Terra Preta, observamos termos como castelo, mordomo, trono, troneiro, rei, rainha como termos ressignificados para uma organização social de cunho familiar, associados a uma situação histórica de conflito, quando se instalou um quadro de barbárie em nossa região.

Em *Danças Dramáticas no Brasil* (1982), Mário de Andrade é categórico ao afirmar que a origem das nossas danças é de influência religiosa e não profana. O autor diz ainda que dos muitos dramas históricos do nosso país, muito pouco as nossas manifestações fazem referência a estes episódios.

A ausência do elemento profano na origem de nossas manifestações culturais não significa que nossos dramas sejam esquecidos. Até por que a simbologia originária da morte e ressurreição presente nas músicas e nas danças populares em diversas regiões do país, como o Cordão de Pássaros, a Ciranda e o Boi Bumbá, na região Amazônica, aos poucos vai degradando, fazendo surgir assim nossos dramas.

Além do interesse pelo cômico, os interesses da luta pela vida desorientam violentamente o fundo religioso dos bailados, a ponto de nalguns esse fundo já estar quase invisível. Aqui sim; o heroísmo, a coragem, os trabalhos cotidianos, a tradição profana, a pátria, a guerra, a história concorrem vastamente com toda a sua simbólica, desorientando, confundindo, deformando, mascarando, dando mesmo a alguns bailados uma finalidade nova, que não sendo nunca falsa (o povo é falso nunca), não é mais originária. (ANDRADE, 1982, p. 27)

O que nos chama a atenção é que os conceitos de sagrado e profano presentes nas manifestações populares brasileiras parecem evidentes. Isso talvez possa explicar a ausência da igreja nas manifestações populares como o Carnaval e como Santo Antônio, em Manacapuru. O que não ocorre em Borba ou em Lisboa, por exemplo.

Ora, se a relação entre o sagrado em direção ao profano pode ser percebida no Brasil, o inverso também pode ser verificado já no século XIII, na Europa Medieval, como entrevemos ainda na obra de Mário de Andrade, anteriormente mencionada:

As Maias, as Janeiras, o São João, o Dia de Todos os Santos, apesar de toda a luta que o Cristianismo empenhou contra isso na Europa, continuam profundamente paganizados até agora. O meio mais hábil de que a Igreja se serviu pra destruir os cortejos e cerimônias pagãs dessas datas, foi convertê-los a elementos do próprio Cristianismo, o que é sabido. (ANDRADE, 1982, p.31)

Assim se originou a procissão, que é o correspondente à manifestação popular de cunho sagrado; ao contrário das danças de rua, como o Carnaval, por exemplo, que é o correspondente à manifestação popular de cunho profano.

4. A CULTURA DA FÉ.

Diante desta exposição sobre o espírito de devoção e de festas religiosas, podemos dizer que sejam os grupos familiares (os ternos) do Congado do interior de Minas e Goiás; sejam os tambores, os mastros e as músicas do Tambor de Mina ou da Festa do Divino no Espírito Santo, Maranhão, Pará ou Rio de Janeiro; do mesmo modo que o termo linguístico “obrigação”, atribuído à organização que antecede a festa; sejam as coletas de doações, a *performance* do Reisado da Chapada Diamantina, sejam as bandeiras, as cantorias, as danças e os instrumentos, Reis, Rainhas, santos e Deuses, todos como elementos indispensáveis em diversas manifestações religiosas de Norte a Sul do país, entendemos que são momentos de auto-construção social e subjetiva própria do contato do povo com o elemento sagrado, intermediados pelos santos de devoção e configurados pelo

fortalecimento de relações sociais que, longe de compor um sistema fechado, se apresenta de bom grado à participação da comunidade e da população em geral.

Por que estes elementos se fazem presentes também nos Festejos de Santo Antônio em Manacapuru? Qual o sentido destes elementos para os fiéis do bairro da Terra Preta? Até que ponto estes sentidos são similares com as demais manifestações do país? Em quais aspectos podemos vislumbrar diferenças? Por que o termo *obrigação* é recorrente para a organização da festa e para o pagamento de promessas?

Para responder estas e outras questões, reiteramos os argumentos de Maria Lúcia Montes de que “as festas do povo” emergem das classes populares, onde se poderia afirmar que uma cultura da festa e toda a diversidade que advém das particularidades dos grupos sociais que a recriam aparece como marca característica no nosso país.

Entendemos que as festas de devoção em muitos lugares do país apresentam pontos de permanência em formas de símbolos, cujos sentidos podem variar de grupo para grupo. Esta heterogeneidade, verificada na própria simbologia de Santo Antônio, emerge da força espiritual, afetiva e cognitiva que funciona como estrutura de agregação social, conferindo variados significados aos símbolos da fé em várias localidades do Brasil que, muitas vezes, se convertem em festas.

O espaço do deleite, da fruição, da conduta moral e espiritual de um grupo condensa a força de um pensamento que orienta os anseios pela própria vida: se Santo Antônio condensa o sentido de “santo deparador, de casamenteiro e de guerreiro” é porque em diferentes momentos e em diferentes espaços a vida necessitou de reparo, de alianças e de lutas.

Esta será a nossa empreitada posterior: da nacionalidade lusa fragmentada; a religião católica ameaçada; a liberdade desejada; os enamorados a procura do par ideal; a falta de saúde; objetos perdidos no dia-a-dia; a Guerra da Cabanagem. Enfim, o poder de “deparar” e restituir a vida é o maior poder de Santo Antônio. E não poderia ser diferente no bairro da Terra Preta, em Manacapuru.

CAPÍTULO II: ECOS MEDIEVAIS NAS TERRAS DE MANACÁ

1. DE FERNANDO A ANTÔNIO: A TRAJETÓRIA DE UM SANTO POPULAR.

O que leva um grande número de fiéis a adotar um santo para orientação de vida espiritual, notadamente um santo que transpõe fronteiras geográficas, culturais e temporais como Santo Antônio?

Para o entendimento desta questão, é importante ressaltar o sentimento de pertença e de identificação que os fiéis dispensam ao santo de devoção, certamente lembrado por seu exemplo em vida ou pelos seus poderes de resolver inúmeros problemas, verificados por meio das promessas e no pagamento das mesmas, visíveis em momentos ritualizados coletivamente, pelo menos no caso deste trabalho.

O exemplo em vida e os poderes de Santo Antônio operam no enclave entre a história (o homem) e o mito (o santo). Tanto na história do homem, Fernando; quanto na do santo, Antônio, muito pouco sabemos, ou o que sabemos nos foi legado por suas hagiografias¹, que se configuram como gênero textual orientado e permitido pela igreja Católica para registrar a biografia dos santos, cujo modelo de conduta moral serviria para desencadear o processo de canonização.

Márcia Pereira dos Santos e Terezinha Maria Duarte, em *A Escrita Hagiográfica medieval e a Formação da Memória dos Santos e Santas Católicos* (2010), dizem que além de normatizar o padrão para se considerar o perfil de santidade, servia também para reafirmar os deveres de memória da igreja em relação aos santos e às santas; dos fiéis em relação aos santos e santas e dos fiéis em relação à igreja. As autoras deixam claro que o papel da hagiografia era de reafirmar e consolidar a influência da igreja sobre a comunidade. Por sua vez, Michel de Certeau em *A escrita da História* (2006) diz que "A hagiografia é, a rigor, um discurso das virtudes" (p.273), capaz de sublimar o homem do profano e fundar o princípio do sagrado como poder.

1- Durante a Idade Média, os textos relativos à vida dos santos recebiam várias denominações: *acta*, *gestae*, *vitae*, *passio* e *legenda*.

1.1- AS FONTES HAGIOGRÁFICAS

Cesar Augusto Tovar Silva, em trabalho apresentado no XV Encontro Regional de História, em São Gonçalo, 2012, com o título, *Santo Antônio de Lisboa: a construção da santidade e suas fontes hagiográficas*, relata as primeiras hagiografias sobre a vida de Santo Antônio. São elas: *Legenda Assídua* (1232), escrita logo após sua morte, por um frade anônimo da ordem dos menores; *A vida segunda, ou Vida de Santo Antônio Confessor*, escrita em 1235 por frei Juliano de Spira; *A Legenda Benignitas*, escrita em 1280, por frei João Peckham; *A Legenda Raimondina*, escrita em 1293, por Pedro Raymond de Saint-Romain; *A Legenda Rigaldina*, escrita na passagem do século XIII para o XIV, escrita pelo frei João Rigauld; *Liber Miraculorum*, conhecida também como *I Fioretti de Santo Antônio* (Florinhas de Santo Antônio), que integrou a *Chronica XXIV Ministrorum Generalium Fratrum Minorum*, crônica franciscana do século XIV supostamente compilada por Arnaldo de Serrano.

Em 1996, em homenagem ao 8º centenário de nascimento de Santo Antônio, a Editorial Franciscana publica as suas principais hagiografias, às quais em alguns momentos recorreremos para compreender a face mítica que o popularizou. Estas fontes serviram de referência para muitos outros textos e para várias pesquisas realizadas.

No trabalho *O Santo e o Império – de Taumaturgo a Herói Militar* (2012), Cesar Augusto Tovar Silva faz referência à *Vida Segunda, ou Vida de Santo Antônio Confessor*, escrita pelo frei Juliano de Spira, por volta de 1235.

Este texto também é conhecido como *Ofício Rítmico*. Nele, frei Spira exalta as virtudes do santo – humildade, pobreza, sede de martírio e de justiça, zelo pela salvação das almas, amor e simplicidade - numa linguagem poético-melódica, dentro da tradição litúrgica, resumindo a *Assídua*.

O frei tornou-se o primeiro autor a atribuir o caráter “reparador do perdido”, uma das maiores características deste santo. O sentido do termo reparador, conforme a estrofe abaixo, se refere ao trabalho de recuperar as almas, ou os injustiçados. No entanto, este

termo foi estendido para várias situações, inclusive dos objetos perdidos no dia-a-dia e cura de doenças.

13- Responsórios²

VIII- Se milagres desejais,
recorrei a Santo António,
vereis fugir os demónio
e as tentações infernais.
*Recupera-se o perdido*³,
rompe-se a dura prisão;
e, no auge do furacão,
cede o mar embravecido

1.2- DO HOMEM ...

De Fernando Martins de Bulhões e Taveira ao franciscano frei António, este religioso percorreu uma trajetória marcada por opções, renúncias e realizações. Nasceu em Lisboa, depois morou em Coimbra, Assis e Pádua, onde morreu aos 36 anos, no dia 13 de junho de 1231, conforme a Assidua⁴:

No ano de mil duzentos e trinta e um da Encarnação do Senhor, na quarta indicação, a treze do mês de junho, numa sexta-feira, transitou felizmente à mansão dos espíritos celestiais, tomando o caminho de toda a carne, o nosso bem-aventurado padre e irmão António (...) (ASSIDUA, 1232,p.54)

É interessante perceber que neste primeiro texto não há informações sobre a data de seu nascimento. Somente na Legenda Benignitas, escrita em 1280 por Johanne Peckham, frade da Ordem dos Menores, o autor aponta esta informação:

2- FONTES FRANCISCANAS III - Spira, Juliano de. **Ofício Rítmico de Santo António**, 1235. Título original: OFFICIUM RHYTHMICUM.

3- Grifo nosso.

4- Título Original: BEATI ANTONII VITA PRIMA – seu Legenda Assidua (anonymo fratre O. Min. Auctore) – 1232 (<http://filles.santo-antonio.webnode.pt/Fontes Antonianas>. Acesso em 19/02/2016)

O total de anos de Santo António foi de trinta e seis. Na casa paterna viveu quinze anos; passou dois no Mosteiro de São Vicente, e nove no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Por fim, na Ordem de São Francisco completou dez anos, tornando-se famoso por numerosos sinais e prodígios (PECKHAM, 1280, p. 38)

Estes dados possibilitaram inferir a data de seu nascimento, em 15 de maio de 1195. Filho de nobres portugueses, Fernando foi criado sob a forte influência da igreja. “Não é de admirar que o entreguem para ser impregnado das sagradas letras na referida igreja da Santa Mãe de Deus” (ASSIDUA, 1232, p.35). Nesta igreja, Fernando teve acesso aos primeiros textos católicos, iniciando assim o seu sólido e vasto preparo intelectual.

Solicitou transferência para Coimbra, onde intensificou seus estudos, adquirindo, assim, uma contundente retórica para pregação em favor do catolicismo: “Aqui (*Lisboa*), tendo permanecido dois anos, e aturado um sem número de amigos, importunos para espíritos piedosos, com o fim de acabar com toda ocasião de perturbação desta natureza, decidiu deixar a terra natal”. (ASSIDUA, 1232, p. 36).

A *Legenda Assidua* é importante porque foi escrita numa contemporaneidade à vida do santo e por ser ela a fonte para as demais hagiografias, mesmo que sob o filtro da igreja à época.

Denominada também de *Vida Primeira de Santo Antônio* está dividida em três partes: a primeira parte – *Começa a Vida do Bem-Aventurado António* - descrita em catorze capítulos; a segunda – *Da sua Morte à Canonização* – compreende dezoito capítulos; e a terceira parte - *Começam os Milagres de Santo António* - dividida em dezessete capítulos.

Este terceiro capítulo relaciona os milagres do santo, em sua maioria referente à cura de enfermos. São eles: Dos Entrevados; Os paralíticos; Os cegos; Os surdos; Os mudos; Os epiléticos; Os corcundas; Os curados de febres; Os mortos ressuscitados; Uma taça de vidro conservada intacta (depois de arremessada contra a parede); Uma mulher golpeada e sarada pelo senhor; Uma mulher que se lança ao rio e não se molha; Os naufragos; O incrédulo golpeado e sarado; O painço preservado dos pássaros; Promessa sub-reptícia.

É importante relacionar estes milagres, principalmente em relação à cura, posto que muitos estão presentes nas invocações e nas promessas dos fiéis do bairro da Terra Preta em Manacapuru, motivo da participação destes na festa do santo.

1.3-... AO SANTO:

Fernando viveu no contexto dos séculos XII e XIII, quando a igreja adotava a clausura monástica como uma das condições para a santificação, além, é claro, da origem nobre. Todas estas condições lhe eram favoráveis, mas ele conheceu outra concepção de santidade voltada para a pobreza e para a renúncia, difundida no mundo Mediterrâneo através da Ordem Franciscana, que conheceu após contato com missionários a caminho do Marrocos, que mais tarde foram sacrificados. Episódio que foi decisivo para que ingressasse na Ordem Franciscana:

Entretanto aconteceu que um cavaleiro, mais concretamente o Infante D. Pedro, primogênito do rei de Portugal, trouxe os restos mortais de alguns frades da Ordem dos Menores, que tinham sido enviados a Marrocos por S. Francisco para converterem as gentes dessa região, e pelo testemunho da sua fé cristã tinham sido decapitados pelo cruel rei desse estado...

(...) Certo é que nosso Santo, ao tomar conhecimento do martírio dos tais irmãos, se sentiu estimulado a dar por Cristo o mesmo testemunho⁵. (BINIGNITAS, p. 16)

A opção de pregar segundo os dogmas franciscanos lhe custou a substituição do nome de batismo para frei Antônio; assim como e sua mudança para Assis, onde se notabilizou como orador e como responsável pela fundação das escolas para preparação de religiosos.

Em quase todas as lendas pode-se notar a exaltação às qualidades de Antônio: corajoso, determinado na luta pelo catolicismo, exímio defensor da moral incorrupta, da

5- Grifo nosso.

justiça social e, principalmente, do intelectual e grande orador. Estas qualidades favoreceram a circulação e o respeito do frei entre todos os estratos sociais.

Através dos Sermões podemos entrever a estrutura paradoxal que reinava entre os meios religiosos e que lhe serviram de temas e das críticas. Paolo Scandaletti, em *Antônio de Pádua* (1993), cita um trecho de um destes sermões, onde transparece o descontentamento do frei Antônio:

O superior é chamado casa do pai, porque sob sua autoridade o súdito, como um filho no seio da casa paterna, deve encontrar amparo da chuva da concupiscência carnal, da tempestade da tentação diabólica, do calor escaldante da prosperidade mundana (...) hoje em dia não há feiras, nem seções de tribunais civis ou eclesiásticos em que não se encontrem presentes monges e religiosos. Compram e revendem, constroem e destroem, tentam o possível e o impossível em tudo e em toda parte. (SCANDALETTI, 1993, p. 88)

Antônio testemunhou esta conduta, com a qual não concordava, por isso não poupou nem a igreja das suas críticas.

Exasperado com a corrupção no interior da igreja, o frei tomou a decisão de seguir os dogmas franciscanos, além de conhecer o estilo de vida simples e humilde dos seguidores de Francisco de Assis, que contrastava com a opulência e com a corrupção que grassava em outras ordens.

Observando a situação em seu conjunto, após transferir-se de Lisboa para Coimbra, Fernando percebeu ter-se equivocado, por isso na primeira oportunidade abandonou o hábito branco dos agostinianos para vestir o saio cinza dos franciscanos. Com certeza fez isso para libertar-se de um contexto negativo e desagradável (...). Com efeito, além da corrupção que grassava por toda parte, os anos passados no mosteiro o ajudaram a amadurecer na fé, na esperança e na sabedoria, e o confirmaram ainda mais no desejo de doar-se ao próximo com todo seu ser. (SCANDALETTI, 1993, p.89)

Exerceu uma ampla atuação missionária e evangelizadora em Portugal, França, Itália e Marrocos, lugares onde corporificou a defesa em favor do catolicismo, lutando

contra hereges e mulçumanos, além de sua atuação entre a população carente, cuja aceitação causava certa animosidade nos meios inquisitoriais.

Em razão dos seus feitos em favor do catolicismo através de seu discurso contundente de exortação dos fiéis, ficou conhecido como Santo Deparador e Martelo dos Hereges.

A opção de ingressar na Ordem Franciscana, conjugando preparo intelectual e simplicidade material, contrariando a expectativa do ambiente de nobres onde nasceu demonstram a grandeza de seu espírito voltado para a causa religiosa de cunho humanística.

A sua luta empreendida contra dissidentes, bárbaros, mulçumanos e hereges em defesa do catolicismo já o habilitavam para o reconhecimento da igreja através de brevidade temporal da sua santificação, ocorrida em 30 de maio de 1231, pela Bula *Cum Dicat Dominus*⁶, menos de um ano após a sua morte:

**Gregório, Bispo
Servo dos Servos de Deus**

Aos veneráveis irmãos Arcebispos e Bispos e aos dilectos filhos Abades, Priores e outros Prelados das Igrejas, que lerão a presente carta, saúde e bênção apostólica.

O Senhor, ao dizer pelo Profeta: Entregar-vos-ei a todas as nações para louvor, glória e honra e, por Si próprio ao prometer que os justos brilharão como o sol na presença de Deus quer significar que é piedoso e justo que louvemos e glorifiquemos na terra com a nossa veneração aqueles a quem Deus coroa e honra no céu com o mérito da santidade. Aquele que é eternamente digno de louvor e glória torna-se mais louvado e glorificado nos Seus santos.

De facto, Deus, para manifestar de forma admirável o poder da Sua força e realizar com misericórdia a causa da nossa salvação, coroa sempre no céu os Seus fiéis e, com frequência, também os honra neste mundo, realizando sinais e prodígios que os tornam memoráveis. Por tais sinais e prodígios é confundida a maldade herética e confirmada a fé católica. Os fiéis, sacudida a tibieza espiritual, despertam-se ao cumprimento das boas obras; os hereges, removida a caligem das trevas em que se encontram envolvidos, abandonam os caminhos da perdição e retomam o caminho da salvação; os judeus e os pagãos, conhecida a verdadeira luz, correm ao encontro de Cristo, luz, caminho, verdade e vida

Por isso, caríssimos irmãos, damos graças ao despenseiro de todas as graças, se não tantas quantas devemos, pelo menos quantas de que somos capazes. É que em nossos dias, para confirmação da fé católica e confusão da maldade herética, Deus visivelmente renova os sinais e emprega com poder as maravilhas,

6- Fontes Franciscanas III – **Bula Cum Dicat Dominus**. Braga-Portugal: Editorial Franciscanas,1996.

fazendo brilhar por meio de milagres aqueles que robusteceram a fé católica com o ardor das suas convicções, com a eloquência da sua palavra e o exemplo da sua virtude.

No número destes acha-se o bem-aventurado Ant3nio, da Ordem dos Frades Menores, de santa mem3ria. Enquanto viveu no mundo, possuiu grandes m3ritos; agora, vivendo no c3u, brilha com muitos milagres, que demonstram de forma evidente a sua santidade.

H3 tempos, o nosso vener3vel irm3o o Bispo de P3dua e os nossos amados filhos o Presidente e os vereadores do Munic3pio, mediante legados seus e cartas cheias de humildade, suplicaram-nos que mand3ssemos recolher testemunhos dos milagres do Santo, a quem o Senhor concedeu tamanha gl3ria, ao ponto de lhe dar a ci3ncia da sua primeira estola imortal e evidente experi3ncia da segunda, concedendo que no seu t3mulo se realizassem grandes milagres. Assim, ele 3 digno de que sejam invocados os seus sufr3gios entre os demais santos.

Embora para algum santo estar junto de Deus, na Igreja triunfante, baste s3 a perseveran3a final, conforme o que se l3: s3 fiel at3 3 morte, e dar-te-ei a coroa da vida, todavia, para algu3m ser considerado santo entre os homens, na Igreja militante, s3o necess3rios dois requisitos: a santidade da vida e a verdade dos sinais, ou seja, m3ritos e milagres. 3 necess3rio que estes dois requisitos se unam e se completem reciprocamente, dado que n3o bastam m3ritos sem milagres, nem milagres sem m3ritos para dar aos homens o testemunho da santidade. Mas quando genu3nos m3ritos precedem e evidentes milagres sucedem, ent3o possu3mos um ind3cio seguro de santidade, que nos levam 3 venera3o daquele que Deus mostra ser digno de ser venerado por m3ritos precedentes e milagres subsequentes. Estes dois factos deduzem-se facilmente a partir das palavras do Evangelista: eles, por3m, partiram e pregaram por toda a parte, cooperando com eles o Senhor, o qual confirmava a sua doutrina com os milagres que se lhe seguiam

Por isso, resolvemos encarregar de recolher os testemunhos dos milagres do mesmo santo o citado Bispo e os dilectos filhos Frei Jordano, de S3o Bento, e a Frei Jo3o, de Santo Agostinho, Piores dos dois conventos dos Frades Pregadores de P3dua.

H3 pouco tempo, por3m, tanto pelo relat3rio dos citados Bispo e Piores, como pelos depoimentos das testemunhas recebidos sobre o assunto, certific3mo-nos das virtudes de Ant3nio e dos seus milagres insignes. E tendo N3s pr3prio, um dia, apreciado a sua santidade de vida e as maravilhas do seu minist3rio, pois viveu edificantemente algum tempo connosco, depois de instantes e renovadas s3plicas dos citados Bispo, Presidente do Munic3pio e seus edis, mediante delegados seus e cartas, com o objectivo de inscrevermos no cat3logo dos santos o bem-aventurado Ant3nio, a fim de que, por meio da nossa autoridade apost3lica, como exige o ordenamento eclesi3stico, fosse conferido na terra a digna honra a quem 3 honrado no c3u, como se depreende dos sinais claros e argumentos evidentes.

Ouvido o conselho dos nossos irm3os (Cardeais) e de todos os Prelados existentes na S3 Apost3lica, cheg3mos 3 conclus3o de que dever3amos inscrever no cat3logo dos Santos aquele mesmo que depois da morte corporal mereceu estar com Cristo no c3u. Se permit3ssemos privar da devo3o humana por mais tempo aquele que foi glorificado pelo Senhor, pareceria que de algum modo lhe tir3vamos a honra e a gl3ria que lhe eram devidas.

Portanto, segundo a verdade evang3lica, ningu3m deve acender o c3ndeeiro e p3-lo debaixo do alqueire, mas sobre o candelabro, a fim de que todos os que est3o em casa vejam a luz. Ora, o c3ndeeiro do citado Santo de tal modo brilhou at3 agora neste mundo, que, por gra3a de Deus, j3 mereceu ser colocado, n3o debaixo do alqueire, mas sobre o candelabro.

Por isso, N3s pedimos a todos, ardentemente vos admoestamos e exortamos, mandando por esta Carta Apost3lica que desperteis salutarmente a devo3o dos fi3is a vener3-lo. V3s, portanto, celebrareis todos os anos no dia 13 de Junho a sua festa e mandareis que ela seja solenemente celebrada, para que o Senhor, movido pela sua intercess3o, nos conceda a gra3a no presente e a gl3ria no futuro.

Nós, porém, desejando que o túmulo de tão grande Confessor, que ilustra toda a Igreja com os fulgores dos milagres, seja visitado com as devidas honras, a todos aqueles que verdadeiramente arrependidos e confessados e com a devida reverência o visitarem todos os anos na sua festa e durante a oitava, confiados na misericórdia de Deus e na autoridade dos Bem-aventurados Apóstolos São Pedro e São Paulo, concedemos benevolmente um ano de indulgência da penitência que lhes tiver sido imposta.

Dada em Espoleto, a 11 [uma das datas da versão oficial da Bula] de Junho de 1232, ano sexto do nosso Pontificado.

No entanto, seja em vida ou depois de sua morte, penso que seus atributos, além dos mencionados, merecem ser destacados como santo milagreiro, pois estes foram decisivos para a construção da sua santificação em Portugal e nas colônias, acentuadamente no Brasil.

Suas relíquias encontram-se atualmente na Basílica de Pádua, na Itália, construída para esta finalidade. Conforme registros da Legenda Benignitas-1280 (1996):

Capítulo XIX Trasladação de Santo Antônio

No ano de 1263 da Encarnação do Senhor, depois de os desígnios de Deus altíssimo terem permitido, por intersecção de Santo Antônio, que a cidade de Pádua fosse liberta do jugo do pérfido Ezzelino da Romano, que nela fizera uma terrível carnificina, os paduanos inflamados de devoção para com seu Santo, decidiram retribuir-lhe (...). Reunidos em assembleia, resolveram construir em honra dele uma igreja magnífica e grandiosa. (LEGENDA BENIGNITAS-1280/1996 p. 41)

Há registros de que sua língua encontrava-se intacta, quando seus restos mortais foram transportados para esta basílica e exumados, tornando-se assim símbolo da sua eloquente retórica quando pregava em vida. “(...) E pode então ver-se como a sua língua, depois de trinta e dois anos sepultada na terra, ainda se conservava fresca, rubra e bela, como se o santo tivesse expirado naquele momento”. (LEGENDA BENIGNITAS,1280/1996, p. 42)

Devemos também relatar o milagre dos peixes, presente na obra dos Bolandistas, *Liber Miraculorum*, que consta na *Chronica XXIV* – denominada de Florinhas de Santo António- (p.73-76)

Como Santo António pregasse em Rimini onde havia grande multidão de hereges, desejoso como andava de trazê-los à luz da verdade, disputava contra seus erros. Mas eles, os hereges, feitos assim como pedras pela obstinação e endurecimento, não davam crédito às suas palavras e nem sequer acudiam a ouvi-las. E então Santo António, por inspiração divina, achegou-se à foz do rio onde ele entra no mar, e começou, em maneira de sermão, a chamar os peixes da parte de Deus:

— Ó peixes, meus irmãos, vinde vós ouvir a palavra do Senhor, já que os infieis menosprezam de ouvi-la! E logo naquela hora se ajuntaram diante de Santo António tantos peixes, grandes e pequenos, como nunca por ali fora vista (...)

À notícia do prodígio ajuntou-se o povo da cidade e mai-los ditos hereges, e foram-se todos aonde estava Santo António. E vendo milagre tão grande e singular, assentaram-se, de coração compungido, aos pés do Santo, e rogaram-lhe que também a eles fizesse sermão. E o Servo de Deus, tomando a palavra, tão maravilhosamente pregou da Fé católica que converteu os hereges ali presentes, e aos fiéis os confirmou na fé. E depois a todos despediu com grande prazer e bênção.

E os peixes, havida licença de Santo António, gozando-se e alegrando-se, com muitas graças e inclinações se foram nos diversos rumos do mar. (FONTES FRANCISCANAS III, p. 73-76, 1996)

2. O SANTO PORTUGUÊS EM TERRAS TUPINIQUINS

Tal significação se difundiria popularmente na memória do povo português, graças às amplas invocações que iam das mais domésticas e rotineiras, até a uma dimensão social mais ampla, como restaurador da unidade nacional, enfraquecida quando Portugal ficou sob o domínio espanhol em 1580, após a morte trágica de D. Sebastião.

Este ideal de união nacional encontrou reforço nos discursos religiosos, acentuadamente nos sermões do Padre Antônio Vieira que, juntamente com setores dissidentes da nobreza lusa, se apropriaram da imagem de um santo nacional, através de um

jogo de associações paradoxais, para resistir ao governo filipino, conforme nos mostra Ronaldo Vainfas (2003):

(...) o ressentimento da perda da soberania deitou raízes na alma popular e nos setores nobiliárquicos dissidentes, reunidos em torno do principal opositor da entronização filipina, no caso Prior de Crato – cujo nome era coincidentemente D. Antônio. No âmbito do clero, se resistência havia desde os primeiros tempos, esta partiu das ordens religiosas, sobretudo da Companhia de Jesus, no mínimo porque D. Sebastião havia sido educado pelos inacianos e, no máximo, porque o período filipino reforçaria imensamente o poder da Inquisição no reino, ofuscando o dos jesuítas. (VAINFAS, 2003, p.33)

Quando falamos num jogo de associações paradoxais, estamos nos referindo à forma como estes setores resistiram em nome do poder. Para isso era preciso reforçar a ideia de deparador da nacionalidade lusa. Ora, quando em vida, frei Antônio fez justamente o oposto, pois ao ingressar na ordem franciscana, fez opção por um dogmatismo onde status, poder e prestígio não tinham espaço em sua perspectiva e opção de vida religiosa.

A influência do santo milagreiro também esteve presente em importantes episódios da história do Brasil e, conseqüentemente, se estabeleceu no imaginário do povo brasileiro, apropriado de diversos significados.

Um episódio que vale registrar nesta construção está relacionado ao saque à igreja de Arguim por protestantes franceses, numa colônia portuguesa na África, quando estes se dirigiam rumo à Bahia. Conforme relato de Frei Manuel da Ilha (1975):

Fato marcante desse período foi quando em 1595 partiu da França uma esquadra de 12 velas para tomar e arrasar a cidade da Bahia, que também se chama cidade do Salvador e de Todos os Santos, sendo os navegantes franceses luteranos da Rochelle, atacando em desagravo da expulsão dos franceses em 1567 do Rio de Janeiro. Passando pela costa da África, atacaram o castelo de Arguim, posse portuguesa, onde roubaram uma imagem de Santo Antônio, que foi trazida por escárnio. Terrível tempestade destróçou a armada, sendo jogado o santo ao mar, sem por isso se salvarem os piratas, à altura do morro de São Paulo, e a imagem foi ter a Itapoá, sendo encontrada miraculosamente de pé na praia, sem que pessoa alguma a tivesse levantado, recolhendo-a a piedade de Francisco dias d'Ávila, da casa da torre que a honrou, levando-a para a igreja da Ajuda e depois para o Convento de São Francisco em procissão no dia 23 de Agosto de 1595, onde lhe

deram altar e o título de patrão e padroeiro da cidade da Bahia. (MANUEL DA ILHA, 1975, p.30)

Em Pernambuco, Santo Antônio também gozou prestígio militar após alguns episódios considerados como milagres deste santo. O primeiro teria ocorrido na propriedade do representante real, durante a Insurreição Pernambucana, quando as portas da capela amanheciam abertas, mesmo com as fechaduras intactas, sem que ninguém as tivesse destrancado. O segundo sinal teria ocorrido na mesma capela, durante a missa do dia 13 de junho, quando o dossel que ornamenta o altar teria se dobrado diante da imagem do santo. A intersecção de Santo Antônio foi relatada pelo franciscano Manuel Calado no livro *Valeroso Lucideno*, escrito à época do conflito entre portugueses e holandeses pela posse da capitania de Pernambuco entre 1645 e 1646 e testemunhados por este padre.

Sylvia Brandão Ramalho de Brito, em seu trabalho apresentado no II Encontro Internacional de História Colonial, ocorrido em Natal, *O Valeroso Lucideno: uma análise historiográfica do período holandês no nordeste brasileiro* (2008), realiza a seguinte exposição sobre a descrição de Manuel Calado:

Santo Antônio seria, de acordo com Calado, o responsável pela proteção sobrenatural com que contou a restauração. De acordo com o *Lucideno*, na noite de 16 para 17 de agosto de 1645, véspera da batalha da Casa Forte, João Fernandes Vieira estaria repousando numa esteira no Engenho Curado, quando lhe apareceu, em sonho, Santo Antônio, repreendendo-o por não ter prosseguido sua marcha até a Várzea, onde estavam os holandeses. Vieira resolveu obedecer, acordou os demais e partiu para a batalha. Esta precipitação lhe garantiria surpreender e derrotar a tropa holandesa acampada na Casa Forte (BRITO, 2008, p. 7)

Santo Antônio ainda lograria êxito como militar no Rio de Janeiro:

Assim, na manhã de 17 de Agosto de 1710 chegava a Baía de Guanabara a esquadra francesa comandada pelo corsário francês Jean-François Duclerc, composta de seis navios e mais de mil homens⁸, com o objetivo de saquear metais preciosos da cidade, porém mesmo o porto do Rio de Janeiro contando com débeis defesas, ainda em desenvolvimento, o plano francês malogrou.

Hostilizado pelos disparos da fortaleza da barra, Duclerc desembarcou na praia de Guaratiba, no fatídico 11 de Setembro daquele ano, seguindo a pé por matos e serranias até bem próximo à cidade quando alcançaram o engenho dos jesuítas. Após varrerem os sertões e chegarem a cidade encontraram uma grande resistência comandada por ninguém menos que Santo Antônio.(SANTOS, 2005, p.3)

Além destes episódios da nossa história, o santo português teve êxito como militar também na Paraíba, São Paulo, Goiás, Espírito Santo, Minas Gerais, adentrando nas demais regiões do país, chegando a ganhar soldos e patentes em muitas organizações militares.

Esta influência chegou à Amazônia e a associação do santo português com a Guerra da Cabanagem foi relatada no texto *Santo Antônio de Lisboa (Portugal) e de Borba (Amazonas): entre o rito e o teatro em espaço público* (2012) por Sérgio Braga:

Conta-se que a imagem de Santo Antônio foi trazida por portugueses para a localidade de Santo Antônio das Cachoeiras, localizada no Alto rio Madeira, entre o rio Jamari e a primeira cachoeira do Madeira, aldeia fundada em 1724 por missionários jesuítas. Segundo a crença, a imagem do santo descia o rio Madeira em uma jangada e era encontrada em Borba, na beira do rio em meio à lama. Os donos do santo, várias vezes resgataram a imagem até que uma vez a imagem “não quis mais sair, ficando presa à raiz de uma árvore”, conhecida na região como Samaumeira.

Diz-se que Santo Antônio auxiliou as tropas legalistas na defesa da cidade de Borba frente aos Cabanos, na Guerra da Cabanagem, contando para isso com o apoio de indígenas e mestiços, bem como negros residentes na cidade. Fato lembrado com muito orgulho pela população local, que atribui inclusive como graça do Santo o fato de Borba ter resistido às muitas investidas dos Cabanos e nunca ter sido conquistada pelos mesmos. (BRAGA, 2012, p. 328-329)

A cidade de Borba, atualmente, realiza uma das maiores festas religiosas do Amazonas, tendo a figura do santo português como homenageado, em razão de interceder em favor dos habitantes de Borba, durante a Guerra da Cabanagem.

Após o século XVIII já com o projeto de colonização consolidado, agora o foco era a apropriação do santo por parte dos colonos portugueses aqui no Brasil, como restaurador de escravos fugidos. Considerado por Luiz Mott (2005) como capitão-do-mato, em razão do

papel exercido por capatazes das fazendas de café, cacau, cana e algodão, no esforço empreendido por estes para a recuperação de escravos fugitivos.

Mas se o santo era apropriado como protetor dos colonos fazendeiros, por outro lado, também foi assimilado por cultos sincréticos de matriz não predominantemente católica (...), podendo ser revestido como símbolo de resistência religiosa e cultural pelos escravos negros no Brasil (VAINFAS, 2005, p.32). Por exemplo, no Rio de Janeiro, até hoje, Santo Antônio é associado à figura de exu, orixá da umbanda, comemorado no dia 13 de junho.

Santo Antônio talvez seja o principal santo da *umbanda* atualmente praticada no Rio de Janeiro, porque está associado aos *exus* (o “povo da rua”, que alguns associam aos demônios). Basta dizer que no dia 13 de junho, dia da morte de frei Antônio e dia oficial do santo, os terreiros de umbanda celebram a grande festa dos *exus*. (VAINFAS, 2005, p. 32)

Na realidade das religiões de matriz africana no Brasil, Laura de Mello Souza (2005) destaca o privilégio de três orixás: Ogum- representante da guerra; Shangô, da justiça e Exu, da vingança. Dentre os três, Santo Antônio está relacionado a Ogum e Exu. No entanto, Bastide chama atenção para a pluralidade e heterogenia das fronteiras do sincretismo no nosso país:

(...) o orixá não aparece sob uma única forma; existe não um, mas, no mínimo, vinte e um Exu, doze formas diferentes de Shangô e dezesseis de Oxum. É, pois, bastante provável que cada uma dessas formas ou, ao menos, as principais, tenha uma correspondente católica (...). (BASTIDE, 1971, p. 373)

Este “sincretismo é fluido e móvel, não é rígido e nem cristalizado” (BASTIDE, 1971, p.370) nos permite entender que o mesmo filho de Ogum que frequenta as missas e novenas destinadas a Santo Antônio no dia 13 em muitas igrejas católicas do país, filhos de outros orixás também façam o mesmo.

2.1- O SANTO CASAMENTEIRO

O que poderia reunir sentidos tão díspares, como a militarização e matrimônio, concentrado na figura do santo? Ronaldo Vainfas (2003) diz que a junção desta disparidade significativa deve-se ainda ao seu poder de deparador “pois entre o perdido e o desejado a fronteira é sempre muito tênue” (p.30)

Esta face doméstica do santo se difunde entre a população brasileira, sob a forma de expressão folclórica, como uma das principais festas do mês de junho em diversos estados do país, quando se comemora o santo casamenteiro.

Não há registros específicos sobre a relação do santo ao seu poder de unir casais. No entanto, no trabalho *A Plasticidade de Santo Antônio. Considerações sobre a devoção antoniana no Rio de Janeiro*, de Cesar Augusto Tovar Silva, apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, em 2009, o autor analisa a iconografia do convento franciscano do Largo da Carioca no Rio de Janeiro. Dentre as imagens associadas aos milagres do santo, está a figura nº 1, com o título, O Dote da moça pobre. Possivelmente aí se encontra a história que deu origem ao santo casamenteiro:

(...) um episódio ocorrido em Nápoles, onde vivia uma viúva pobre que tinha uma bela filha, mas não conseguiu casar justo pela ausência de dote, situação que a levaria para a prostituição, não fosse a intersecção de Santo Antônio: estando a moça ajoelhada diante da imagem do santo viu cair um pedaço de papel das mãos da imagem endereçada a um rico comerciante a quem o santo ordenava que desse à jovem a quantidade de moedas equivalente ao peso do papel. Indo a moça ao encontro do comerciante, este colocou o papel num dos pratos da balança e, no outro, moedas. No entanto, só foi atingido o equilíbrio da balança, quando a quantidade de moedas correspondeu ao dote da jovem. (SILVA, 2009, p. 3)

A apropriação de santo casamenteiro encontra ampla aceitação nas áreas rurais do país, em virtude dos padrões sociais organizados que se assentam principalmente no modelo patriarcal de organização familiar.

A mulher que não se enquadra neste modelo é rotulada e estigmatizada como solteirona e titia. Mesmo que em forma de brincadeira e pilhéria, mas estes rótulos

encobrem a situação marginal da mulher solteira neste contexto. Ora, as jovens solteiras personificam o santo através das crendices, das simpatias e das adivinhações, pois *ficar no caritó* é uma condição abominável pelas jovens que desejam casar.

Então, maltratar o santo, deixando-o de cabeça para baixo, congelando-o na geladeira, dentre muitas outras brincadeiras, torna-se uma projeção dos desejos e das realizações das mulheres solteiras.

Nada se compara à dança de *quadrilha*, nas festas juninas, que, na realidade, dramatiza o casamento do homem do interior, onde a roupa florida, a camisa xadrez, a iluminação do ambiente festivo pela fogueira, as músicas acompanhadas pelo acordeon, além do terreiro enfeitado com bandeirinhas coloridas, flores e muita palha, as comidas típicas: milho cozido, canjica, mingau de milho e de banana, bolo de macaxeira e de milho, pipoca, quentão, suco de abacaxi com gengibre.

A cerimônia do casamento também merece destaque, pois o padre, o juiz de paz, os padrinhos, os pais dos noivos, os compadres de fogueira, a desfeiteira (versos satíricos entre os casais) compõem o cenário festivo do casamento na roça, reproduzido em vários lugares do país durante as festas juninas.

Enfim, o casamento na roça está consolidado na cultura popular, considerado típico das regiões rurais do país. No entanto, este formato de fazer festa inunda o país de norte a sul, invadindo espaços hoje considerados próprios da urbanidade, como as praças da cidade, as ruas, as escolas, os *shopping-centers*, desfazendo os limites entre o urbano e o rural; como também extrapolando o tempo, já que as festas *ditas juninas* prolongam-se por dois ou três meses além do mês de junho.

2.2- A RETÓRICA E O PROJETO DE COLONIZAÇÃO

Os seus poderes de resolver problemas diversos, que compreendem a regeneração da unidade lusa até pequenas coisas do dia-a-dia, chegam ao Brasil através da retórica do Padre Antônio Vieira, clamando-o como santo protetor dos militares e como santo casamenteiro, ainda hoje presente em diversas manifestações folclóricas pelo Brasil.

Foi nestes episódios das invasões das capitanias de Pernambuco e da Bahia que padre Antônio Vieira, através de seus sermões, exortava toda a população para apoiar o governo e as tropas portuguesas, abençoados por Santo Antônio.

Em *Santo Antônio por Vieira* (2004), Maria Lúcia Peccioli Galli mostra como os jesuítas conseguem articular “a faceta apostólica do frade menor e a missão universal de Portugal”. Qual seja? “A construção de uma monarquia universal sob o duplo comando do Papa e do príncipe português” (p.6).

Para atingir os objetivos deste audacioso projeto, o padre Antônio Vieira constrói sua retórica através de um argumento auto-referente, apropriando-se da homonímia de ambos, da identidade lusa de ambos e do ofício de pregador, também de ambos.

Desta forma, o padre jesuíta consegue dar sentido à união humana com o divino, no caso, entre ele e o santo, atingindo assim o objetivo de cristianizar os povos.

Não podemos desconsiderar o contexto desta estratégia discursiva que, como vimos, era reforçar o poder da monarquia e da própria Companhia de Jesus. Mas também a colonização do espírito pelo conhecimento dos feitos de Santo Antônio, cuja opção por uma vida simples pudesse criar uma identificação do povo com o santo, facilitou também este projeto de poder inserido principalmente nos discurso do Padre Antônio Vieira.

Instigante é entender todo o processo de dominação, através de um empreendimento de projeções imaginárias, resultante do encontro entre o Ocidente e o Oriente, o consciente e o inconsciente, o Novo e o Velho Mundo, o racional e o primitivo, o mito e a religião, que ocorreu bem antes das estratégias discursivas da igreja, mas que foram fundamentais como preparo para o ambiente de consolidação cultural que se constata nos dias de hoje: o santo é ressignificado em cerimônias religiosas e no folclore popular como símbolo de união, proteção e luta em diversas cidades do país.

Para este trabalho se faz necessária uma compreensão pela via do imaginário e do simbolismo em razão das configurações culturais do santo no bairro da Terra Preta, em Manacapuru. Entender como o santo é cultuado até hoje em Manacapuru é entender como nos constituímos também como sociedade.

3. O ENCONTRO DE PROJEÇÕES CRUZADAS:

Não é novidade dizer que somos resultado do colonialismo empreendido durante grande parte da nossa história. No entanto, mostra-se instigador verificar a forma como se operou esta empreitada e, mais ainda, a forma como uma cultura subalterna ressoa, mesmo que sob a pressão de uma política impositiva e avassaladora como a colonização.

Para nos apoiar nesta compreensão inicial até entender as implicações culturais numa festa do catolicismo popular em Manacapuru, dialogamos com dois trabalhos que nos favoreceram com as análises das projeções imaginárias entre opostos: de um lado temos o trabalho de Roberto Gambini, *Espelho Índio: a formação da alma brasileira* (2000), onde o autor analisa as condições que moldaram o pensamento do colonizador e sua visão sobre as primeiras sociedades no Brasil; por outro lado, temos o texto de Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (2002), onde o autor analisa toda a mitologia tupi centrada na alteridade, indispensável para o devir destas sociedades.

A imagem de homens brancos, barbados, vestidos e flutuando sobre as águas, tornava-se a materialização xamanística dos profetas *karaíba* dos Tupinambás:

Longa vida, abundância, vitória na guerra: os termos da “Terra sem Mal”. Os padres da Companhia foram assimilados aos xamãs-profetas tupinambá, os *karaíba*. Isso deve ser visto no contexto da classificação dos europeus como personagens sobrenaturalmente poderosos: Mair (ou Maíra), nome de um importante demiurgo, era o etnônimo para os franceses; e *karaíba* (termo que qualificava os demiurgos e heróis culturais, dotados de alta ciência xamânica) veio a designar os europeus em geral, não apenas os padres. (CASTRO, 2002, p. 201)

Segundo o autor, os indígenas pré-concebiam o mito da “origem da vida breve”, à qual estavam submetidos desde a origem da mortalidade, quando fizeram a “má escolha”, própria da vida breve; ao contrário dos heróis e demiurgos que, tendo feito a “boa escolha”, dispusessem da ciência divina da não-mortalidade. Daí atribuírem superioridade material aos brancos, representados pelos europeus, por isso a personificação dos *karaíba*

Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potencia, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes, portanto, de virem alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. (CASTRO, 2002, p. 206).

No entanto, o autor reconhece que este deslumbramento inicial não foi permanente. Além da decepção com alguns missionários, o que custou a vida destes; os indígenas souberam se apropriar de alianças para manterem os seus interesses políticos; além do mais o contato esporádico com os *karaíba* enfraquecia o discurso sobre um deus etéreo, pois os Tupinambás “não acreditavam no que não viam”, ou seja, na vida após a morte. A crença que depositavam nos padres advinha da materialização tecnológica inusitada, marcada principalmente pela visão dos barcos flutuando sobre as águas, o que representava, por sua vez, na materialização da exterioridade.

O problema maior no descompasso, entre a crença na pessoa e a descrença no dogma teológico cristão, advinha do próprio sistema cultural indígena. Na verdade, esta descrença decorria principalmente porque os índios não se sujeitavam a ídolos nem a outros homens. A ausência de um Estado centralizador era marca cultural dos Tupinambás.

O consumismo das quinquilharias europeias era um atrativo sedutor destes. Eles facilmente se submetiam aos ritos e cerimônias cristãs e a uma crença de fachada a um deus que para eles não existia, desde que em troca lhes dessem espelhos, tecidos, armas, utensílios, etc. Pois todas estas quinquilharias eram signo da superioridade exterior do outro. Dispor estes bens não era uma questão identitária, mas cosmológica coletiva. O outro representava a possibilidade de consertar um possível erro cometido pela “má escolha”; corrigir este erro era buscar os caminhos trilhados pela “boa escolha”, e este caminho estava no outro, harmonizando, assim, o grupo. Vemos que a cosmologia indígena representava na prática o ideal do dogma cristão da humanização. Mas a conduta dos missionários de perseguir o poder e a sujeição do outro, contrariava o dogma e a cosmologia.

A inconstância entre crer no que viam e descrer no que nunca haviam experienciado se contrapunha à constância fundamental da cultura da guerra, da vingança e

do cativo inimigo. Longe de realizar uma apologia à violência, o autor esclarece que a vingança era o motor de uma dialética da honra individual e do dever social. O inimigo era a encarnação da indispensabilidade social; por sua vez, o inimigo preferia a certeza do canibalismo à putrefação do seu corpo.

Os mortos do grupo eram o nexo de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias ou alheias, servia à produção do dever. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário. (CASTRO, 2002, p.240)

Esclarece ainda o autor que a guerra não deve ser assimilada só à carnificina. Gestos, discussões e bravatas faziam parte da cultura da guerra, pois a captura do inimigo interessava a várias pessoas e muitas vezes o inimigo capturado chegava a viver durante anos dentro da tribo.

O canibalismo era motivo de acreditarem na imortalidade e no rejuvenescimento (principalmente as mulheres mais velhas). No entanto, a empreitada europeia venceu o canibalismo através de catequização das crianças, muitas das quais filhas das relações interétnicas, resultado de mulheres cedidas em troca de quinquilharias, fazia com que os pequenos fossem assimilando os valores do pai *karaíba*, representado pela ideia da “boa escolha”. Além de não ser uma prática unânime entre as várias etnias.

Mas então, cabe perguntarmos se a relativa rapidez com que o canibalismo foi abandonado não se deveu de fato à chegada dos europeus: não apenas mas principalmente, porém, porque estes a abominavam e reprimiram, mas antes porque vieram ocupar o lugar e as funções dos inimigos na sociedade Tupi, de uma forma tal que os valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa dos contrários. (CASTRO, 2002, p. 263)

Mesmo com o abandono da prática de devoração humana, ainda prevalece a lógica da alteridade. Sendo que o inimigo mantinha a sua condição de igual, ao contrário dos

europeus que elevados à condição de *karaíbas*, lograram o status de deuses, condição esta reforçada não pelos deuses etéreos da pós-morte, mas pelas quinquilharias tecnológicas.

Os colonos souberam se apropriar deste status, mas a sua projeção psicológica era outra, como nos mostra Roberto Gambini, em seu texto, *Espelho Índio: a formação da alma brasileira* (2000).

Gambini diz que o nascedouro da alma brasileira surge de um “eu recalcado, pois quando o europeu se viu diante do Novo Mundo, ele se deu conta de que vivia sob a patologia de um povo oprimido por um sistema e por um conceito que lhe subsumia a própria condição de homem no mundo: o desconhecido homem do Novo Mundo evocava a liberdade recalcada e reprimida sob a forma de pecado pela tradição cristã. O descobrimento do Brasil foi, antes, a descoberta deste “eu recalcado”.

Este homem recalcado surge quando se consolida o pensamento racional, que para tudo tem explicação, impulsionado pelas conquistas científicas e pela expulsão dos mouros, ímpios e pagãos. “Ora, exatamente no momento em que a Europa afasta o Outro exterior, o Outro interior lhe surgirá diante dos olhos, nas Américas, como incômodo e indecifrável espelho” (GAMBINI, 2000, p. 162).

Entre a repressão moral do pecado e a incongruência da razão, o europeu canaliza um tremendo acúmulo de energia ao seu ego racional, numa busca ilimitada de expansão. Os americanos representam justamente o oposto:

As Américas representariam, portanto, o mundo do inconsciente, um mundo regido pelo pensamento não-linear, não lógico, mas dialógico, associado aos sentidos, à observação do natural e ao respeito pelo sobrenatural, mas nem por isso menos pensamento. (GAMBINI, 2000, P.164.)

A projeção psicológica do colonizador no encontro com as indígenas é marcada pela patologia fálica da libertação sexual que, autorizado pela própria igreja (pois o papa não havia pontificado o pecado abaixo da linha do Equador), podia saciar sua abstinência sexual sem culpa com a Eva desalmada. Este encontro representa, para o autor, “a matriz da alma

brasileira e a dolorosa destruição da alma ancestral” (GAMBINI, 200, p. 166). Enquanto os índios projetavam nos colonos a figura dos karaíba, portadores da “boa escolha”; os europeus projetavam na terra a visão do paraíso, sendo os índios como a figura do mal, sem alma, sem história.

Somos resultado deste encontro de projeções antagônicas: o pai patológico e mãe sem alma, destacando o fato de negarmos ainda hoje a ancestralidade desta mãe. Por esta razão a mistura física que nos deu origem como povo, não acontece na alma.

O trabalho decorrente da união entre clero e colono apresentava papel bem definido: enquanto o colono via no índio o trabalhador braçal à espera de feitorias e a mulher indígena como “objeto gratuito de desejo”, os missionários trabalhavam a alma por meio da catequização pedagógica da negação sobre os curumins mestiços, cuja ideologia se resume da seguinte forma: “Esqueça quem você é, quem são seus pais e de onde você veio. Isso tudo não vale nada. Abandone sua identidade, desvencilhe-se da sua alma, olhe para mim, espelhe-se em mim, queira e fique igual a mim” (GAMBINI, 200, p. 174). E assim os curumins aprenderam português, trabalhos manuais, pintura, música, teatro.

O ocultamento da nossa alma ancestral, a despeito de toda opressão ideológica operada pela pedagogia da negação, apresenta um ponto em comum entre índios e europeus: Viveiros de Castro analisou a projeção do paraíso dos Tupinambás sobre os europeus, por meio do beneplácito de conquistar a “terra sem mal”, representado pela alteridade e exterioridade dos *karaíba*. Por sua vez, o colono ibérico, originário dos estratos mais baixos da sociedade lusa, também projetou a visão do paraíso, mesmo que esta tenha se sustentado pelo utilitarismo e pela negatividade das gentes daqui.

Na nossa região não foi diferente. Este estupro inicial foi registrado pelo Padre João Daniel em seu *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas [1722-1776]* (2004):

Por outra parte era brutal a lascívia e monstruosa a desenvoltura. Com que sem temor a Deus nem pejo dos homens usavam, ou abusavam do sexo feminino, com tanta lassidão, que parece enforcaram ou alijaram ao mar as consciências, ao passar da linha na viagem da Europa para as terras da América, (JOÃO DANIEL, 2004, s/p)

A cruz e a espada foram poderosos artifícios da empreitada colonial, cujo sucesso só teve êxito até quando agiram aos pares. Na tese de doutorado de Almir Diniz Carvalho Junior, intitulada *Índios Cristãos* (2005), podemos verificar que a barbárie empreendida contra as diversas etnias da Amazônia foi intensa, constante e ilimitada, exigindo muitas vezes, recuo, permissividade, tolerância e mudança de estratégia por parte dos missionários, principalmente jesuítas, em razão da reação e da inconstância indígena frente aos novos modos que lhes eram imputados.

Na realidade, a conversão da alma para modelar-se à doutrina cristã correspondia à modelagem do corpo para o regime de servidão. Sendo este regime marcado pelo cerceamento da liberdade, de mudanças comportamentais de fundo moral e chegando ao extremo das chacinas etnocidas resultantes das guerras justas e dos descimentos; certamente este empreendimento por meio da espada gerou reação por parte dos nativos, embora tenha tido resultados. O oposto, no entanto, foi verificado pelo trabalho missionário, o que não significa que tenha sido menos violento, ou que tenha dado resultado imediato, pois era um trabalho voltado para a alma, o que exigia paciência e persistência. Por exemplo, os “Bailes dos Índios” foram muito difíceis de combater, o que exigia tolerância por parte dos missionários, assim como as “beberronias”.

A persistência dos novos catecúmenos em manter hábitos tidos como perniciosos pelos seus mestres jesuítas fez com que estes últimos flexibilizassem algumas regras de conduta. Dessa forma, pode-se entender porque Vieira, apesar de saber dos perigos que tais bailes poderiam causar à tarefa da evangelização consentia na sua realização (...). Isto, no entanto, não significa que aqueles “bailes” não fossem objeto de muitos dos conflitos que se estabeleceram entre jesuítas e índios como pode ser observado em quase toda a literatura dos jesuítas que se debruçaram sobre este “problema”. (DINIZ, 2005, p. 163)

Tal como a tolerância, outros artifícios foram usados para a conversão, como a conduta moral dos catecúmenos, os sacramentos do batismo, do casamento e da confissão, o uso de símbolos cristãos, o domínio linguístico (tupi, nhengatu, português) de parte a parte. Logrou êxito também a hierarquia criada pelos jesuítas para investir os índios de autoridade para exercer o poder de punir os rebeldes. Este era um mecanismo para os missionários não serem associados ao poder temporal.

Ainda nos relatos de Bettendorf, recursos menos ortodoxos como o uso do medo e o fornecimento de aguardente como meio de controlar e convencer os índios também foram usados.

É de se entender, portanto, que rito e festa sejam práticas ainda hoje presentes em muitas manifestações populares em diversos lugares do país e da nossa região, mesmo que intoleráveis pelas instituições oficiais do catolicismo.

3.1- A INDELÉVEL COLONIZAÇÃO DO ESPÍRITO:

O processo que se operou entre a Amazônia indígena, a lusitana e a brasileira, analisado por Marilene Corrêa, em *O Paiz do Amazonas* (2004), nos faz compreender os fundamentos e toda ordem de obstáculos que ainda dificultam a articulação entre a região Amazônica e a nação brasileira. Segundo a autora, as contradições e os significados construídos pelo projeto de colonização, tais como a imagem do paraíso e do inferno, estão na origem da dificuldade de acoplar a Amazônia ao Brasil.

O absolutismo lusitano na Amazônia reelabora os temas e os problemas sempre presentes nas relações coloniais: a impositividade da escravidão, a subalternidade e racismo das relações de dominação, a capacidade ou incapacidade produtiva da terra e dos índios, a imposição cultural dos povos conquistados. (CORRÊA, 2004, p.89)

É sob o signo da impositividade que a Amazônia colonial é construída nos mais amplos aspectos da vida social. E os artifícios utilizados para consolidar este projeto vão desde a comunhão da igreja com o estado, as guerras, os descimentos até o estímulo da união interétnica que, a nosso ver, foi decisiva para o sincretismo religioso, o hibridismo cultural e o reordenamento geográfico, que transformou a aldeia em vilas, comunidades, nucleamentos e pequenas cidades localizadas nos entroncamentos dos principais rios e afluentes.

Muito mais que uma questão geográfica, este reordenamento está relacionado com a profunda mudança social de fundo moral, promovido em grande parte pela ação da igreja,

pois a vida tribal supunha uma vida comunitária, onde todos os problemas eram compartilhados socialmente, inclusive os sexuais.

Assim, desfazer a grande maloca em pequenas casas era uma forma de impor um reordenamento social, aos moldes da tradição cristã medieval, possível pelas relações matrimoniais entre brancos e índios, mas que também atendia ao interesse da estrutura colonial. “(...) O casamento entre brancos e índios é possível e necessário. Se os índios podem se igualar aos brancos como vassalos, devem casar entre si” (CORRÊA, 2004, p.107)

A inferioridade do índio é produto das “prejudicialíssimas imaginações dos moradores”, e pode ser dissipada pela facilitação dos casamentos e estímulo à manutenção da união conjugal. (...) O casamento é negócio de interesse do Estado, assunto de segurança pública e conveniência da política de colonização. (CORRÊA, 2004, p.108)

Mas quem era este colono disposto a entregar seu corpo e sua alma para um projeto tão ousado? De que forma este colono foi cooptado para tamanha empreitada?

(...) Os primeiros colonos, moradores da Amazônia, eram oriundos dos estratos mais baixos da população lusitana: sem-terra, pequenos camponeses, foragidos, degradados. Houve, por parte da Metrópole, um incentivo de divulgar a Amazônia como terra de fácil riqueza e abundância, em documento dirigido aos pobres do reino. (...) a população de colonos incluía também ingleses, franceses, holandeses, prisioneiros na Amazônia, após as disputas dos lusos com outros invasores estrangeiros. (CORRÊA, 2004, p. 131)

Já que faziam parte da escória da sociedade lusa europeia, estes colonos foram facilmente seduzidos por um discurso que pregava a Amazônia como a terra prometida, onde a riqueza e abundância proporcionaria uma vida boa.

O que dá para inferir é que estes colonos tinham experiências com as maiores adversidades sociais em suas origens, e esta condição os credenciava a proceder as maiores barbáries contra os nativos, tutelados pelo rei.

Assim, ia se formando o caldeirão heterogêneo, cujas consequências serão verificadas em dois momentos da nossa história: a expulsão dos jesuítas em 1755 e a Guerra da Cabanagem, em 1835.

3.2- A CONSTRUÇÃO DE UMA BARBÁRIE ANUNCIADA

Os agentes do projeto colonial estavam centrados em três pilares: o Estado, a Igreja e os colonos. Estes últimos, representados pelos estratos mais baixos da sociedade europeia. A igreja, por sua vez, tinha um papel importante no direcionamento de ações e discursos para o domínio da região.

No livro, *A Conquista Espiritual da Amazônia* (1997), Arthur Cezar Ferreira Reis avalia, no primeiro momento, a ação das Ordens católicas em comunhão com o regime absolutista neste projeto, durante os séculos XVII e XVIII. No segundo momento, o autor relata o conflito de interesses entre os religiosos e o Estado, iniciando assim o processo de contradições dentro do próprio sistema.

As Ordens religiosas, que mais se destacaram no projeto colonial na região foram, segundo o autor, Os Franciscanos da Província de Santo Antônio; A Companhia de Jesus; Ordem Carmelitana; Nossa Senhora das Mercês (Mercedários); Os Capuchos da Piedade (Capuchinhos) e os Frades da Conceição da Beira do Minho.

A empreitada maior deste primeiro momento tinha na figura do gentio o seu principal alvo de conversão moral aos princípios do catolicismo, quanto da conversão política do governo, que precisava dos braços e do conhecimento tradicional do gentio sobre a região para a exploração das drogas do sertão. Para atender estes objetivos, os princípios que norteavam este projeto eram definidos pelo Regimento das Missões, determinando o papel dos religiosos, dos colonos e dos indígenas da seguinte forma:

- da modificação dos seus hábitos de nomadismo;
- do ensino da língua portuguesa;
- do seu preparo técnico, nas oficinas mecânicas;
- do agrupamento das tribos em núcleos de sentido urbano;

- da modificação do regime de trabalho dispersivo num trabalho disciplinado, de fundo agrícola;
- da reforma dos modos de vida social, através dos vínculos de família e de maior exaltação às fórmulas de dignidade individual e doméstica. (REIS,1997, p.08)

Estes princípios apresentaram um impacto de curto e de longo alcance: a disciplina física e o reordenamento geográfico deveria surtir um efeito imediato para atender as urgências utilitaristas do Estado. A unidade tribal dificultaria a disciplina para o trabalho agrícola, por sua vez esta unidade também apresentava uma unidade de pensamento, ou seja, a estrutura coletiva sobrepunha-se à individual, dissipar esta unidade social em núcleos individuais familiares era uma necessidade urgente para o sucesso da posse.

Já a disciplina psicológica surtiria um efeito de longo alcance, ainda hoje verificados nos modos de vida familiar, na adoção da língua, da cultura e da religião, no caso o catolicismo.

No segundo momento deste livro, o autor destaca o conflito entre o trabalho desenvolvido pelos religiosos e os interesses políticos e econômicos dos colonos, pois os nativos demonstravam maior afinidade com os religiosos. Este conflito resultou em tomadas de decisões que restringiram o trabalho da igreja, culminando com a expulsão dos jesuítas em 1755, por ordem do Marquês de Pombal.

As informações contidas neste livro nos permitem entender a origem dos nucleamentos humanos que resultaram nas pequenas cidades em nossa região, fortemente influenciados pela religião católica; assim como a origem da formação familiar, através da união entre colonos e indígenas, resultando também na mistura cultural.

Mas este não foi um trabalho fácil e rápido. Os primeiros missionários ibéricos destinavam toda carga negativa aos sistemas religiosos indígenas, rotulando-os de idólatras e feiticeiros, conjugados com a figura do Satã, inimigos de Deus, conforme exposto em *Sertão de Bárbaros*, de Auxiliomar Silva Ugarte (2009):

(...) Os descobridores e conquistadores que percorreram toda a região, guardadas as devidas ressalvas ante o que foi observado, compartilhavam os mesmos sentimentos de seus consortes ante as cerimônias e crenças pagãs observadas em outras regiões americanas. Assim, talvez nenhum outro aspecto cultural dos índios amazônicos tenha sofrido *tanta ojeriza*⁷, por parte dos adventícios europeus, quanto seus sistemas religiosos. Consequentemente **a maior parte delas**⁸, senão **todas**⁹ as manifestações religiosas dos índios foram avaliadas sob o prisma da negatividade. (UGARTE, 2004, p. 544)

A compreensão desta negatividade dos ibéricos sobre os sistemas indígenas deve ser analisada sob um contexto mais amplo pelo qual se encontrava a religião católica neste período: a visão maniqueísta entre o bem e o mal que sustentou toda a visão de mundo e o discurso teocêntrico medieval, garantindo poder e prestígio para a igreja Católica durante a Idade Média se viu abalada pelas potencialidades humanas, sustentadas pela racionalidade, dentre as quais o ciclo das grandes navegações era a mais emblemática.

Este poder foi abalado também pela expansão dos mulçumanos na África e no Oriente e pelos hereges franceses e holandeses, na Europa. Este contexto ameaçador tornou-se a bomba propulsora da vinda dos missionários católicos para o Brasil e especialmente para a Amazônia. Toda a projeção imaginária do bem e do mal se encontra agora materializada na figura do índio e da natureza.

No entanto, é a vantagem utilitarista que prevalece, sobrepondo-se inclusive sobre a moral e sobre os próprios dogmas da igreja, já que abençoar um casamento cuja utilidade é o projeto de dominação colonial contraria qualquer conduta moral.

Dentre os maiores obstáculos enfrentados pelos missionários e colonos destacam-se os embates violentos, causando perdas de parte a parte. Outro obstáculo a ser enfrentado era a forte influência dos anciãos e pajés sobre a unidade tribal que tinha nos missionários seus maiores concorrentes (UGARTE, 2004).

7- Grifo Nosso

8- Grifo do autor.

9- Grifo do autor.

A atitude dos missionários diante destes obstáculos foi ampla, irrestrita e estratégica: desde a tolerância aos ritos sincretizados aos modos indígenas, a educação por meio das artes, incluindo aí as aulas de música, filosofia, literatura e latim e a defesa dos nativos contra a exploração dos colonos através de um discurso humanista.

Mas de todas as estratégias que lograram êxito na conversão do gentio na Amazônia, destacamos a mudança de postura por parte dos religiosos durante o século XVIII, se compararmos com os primeiros missionários que os consideravam figuras diabólicas, pois agora adotavam uma postura de defesa dos nativos, através de um discurso de fundo humanista; denunciando os maus tratos e a escravização por parte dos colonos, e a promoção da educação, principalmente em relação às artes:

Porque, além da faina catequista, espalhando a noção de Deus entre as tribos da hiterlândia e da costa, fazendo-as aceitar a vida como as características do ocidente europeu, os religiosos que operaram na Amazônia estudaram a terra e o homem, aproveitaram as aptidões dos nativos e filhos dos colonos, abriram hospitais, ensinaram a lavrar a terra e a aproveitar a matéria-prima regional em indústrias novas, levantaram igrejas capelas e conventos que constituíram as melhores manifestações artísticas da empresa colonial, criaram as primeiras páginas da literatura amazônica. (REIS, 1997, p. 143)

O efeito do trabalho missionário e a presença do colonizador podem ser verificados nas diversas edificações que caracterizam muitas cidades do interior do Amazonas e se revelam também como símbolo deste projeto: a igreja e a praça, por exemplo. Além da estabilidade da língua portuguesa e as manifestações do catolicismo pelos santos padroeiros de vilas, das cidades ou de núcleos familiares, comemorados com festas e cerimônias criadas pelo próprio povo.

Mas a forte influência missionária na Amazônia foi intercedida pelo Marquês de Pombal, a partir de 1755, reordenando a política de *aportuguesamento* para a região, como bem observa Letícia Pereira Barriga em sua dissertação de mestrado, *Entre leis e baionetas: independência e Cabanagem no Médio Amazonas (1808-1840)* (2014). Ela também chama atenção para a imigração dos açorianos:

Voltados fundamentalmente para a agricultura e ao comércio, regidos pelos planos de povoamento da região, estes açorianos contribuíram para “miscigenar” e “urbanizar” o interior da Amazônia (...) e muitos se casaram com mulheres locais, indígenas ou mestiças (...). (BARRIGA, 2014, p. 32)

Entre a segunda metade do século XVIII e início do século XIX, vilas, comarcas e fortes foram construídos com a intenção de controlar a mão-de-obra, garantir a produção de diversos produtos, além do extrativismo, e garantir a área de ataques estrangeiros.

No entanto, a política pombalina foi implantada sob uma rede de interesse e oposições conflituosas: entre Muras e Mundurucus (então dentre os maiores grupos étnicos), que cultivavam a cultura da guerra e a disputa intertribal; entre religiosos e colonos, que desde o século XVII disputavam prestígio e mão-de-obra entre os nativos; entre religiosos conservadores e liberais, estes últimos erigindo um discurso em favor dos nativos e contra os maus tratos e a escravidão; mas a ala conservadora da igreja mantinha o posicionamento de aliança com a coroa; e posteriormente entre a Capitania do Rio Negro e Grão-Pará, pela emancipação política da primeira.

Mesmo reconhecendo a imprecisão de alguns números, Letícia demonstra os dados demográficos da região do Rio Negro, na segunda metade do século XVIII, na página 40 do seu trabalho, através do seguinte quadro:

Quadros e Esquemas 1 - Quadro demográfico do Rio Negro no século XVIII (Leticia Barriga)

Tabela Populacional do Rio Negro (Alto Amazonas) entre 1778-1796				
População do Rio Negro de 1778-1796				
Anos Total	Branco	Índios	Negros	
1778	898	9.575	337	10.810
1790	1.176	11.320	468	12.964
1793	1.365	11.798	574	13.737
1796	1.485	12.154	492	14.131

Chama-nos atenção neste quadro o número do crescimento de brancos e, em menor número, o de negros também, reveladores do aumento gradativo da mestiçagem na região.

Podemos abstrair destes dados, portanto, que até as primeiras décadas do século XIX, já havia uma configuração mestiça também na cultura e na religião, além da étnica, a despeito da grande maioria de nativos.

Este quadro social gestado desde o século XVIII e estimulado na segunda metade do século XIX deixou consequências enraizadas pela região: núcleos familiares e vínculos afetivos resultantes da mistura espalhados por vilas e comarcas, além da estrutura econômica com base na agricultura de novos produtos que convivia com a cultura nativa da liberdade, dos conhecimentos tradicionais da região e do trabalho voltado para a manutenção do grupo; mas também conviviam com o trabalho forçado, a exploração da natureza e escravização do nativo e a desintegração dos núcleos tradicionais, por meio dos descimentos e guerras justas.

A mestiçagem unia o branco pobre e o nativo violentado que, por vias diversas, encontravam-se ambientados na região culturalmente, afetivamente, socialmente e economicamente, mas que se viam constantemente ameaçados pelas determinações políticas vindas do Sudeste do país.

Toda a barbárie operada na região durante dois séculos era praticada pelos brancos colonizadores, então em menor número se comparado aos tapuios, como está demonstrado no quadro acima.

Esta desproporção numérica aliada ao trauma latente na memória dos índios, arrefecida pela miscigenação e pelos vínculos afetivos, pelo trabalho dos religiosos da ala liberal da igreja, resultaram no grande derramamento de sangue de autoridades e da elite nos grandes centros urbanos da região; e que depois se espalharam por várias localidades da Amazônia, atingindo também a população pobre do interior.

Nosso interesse nesta digressão é buscar um entendimento entre o vínculo da guerra da Cabanagem e a promessa de Joaquim Coelho, então morador da região próxima de Manaus e que mais tarde deu origem a atual cidade de Manacapuru.

O estado de abandono político e econômico da região, a consolidação dos vínculos familiares mestiços e a espoliação sofrida durante séculos intensificavam o sentimento vingança e a revolta por toda a região, mobilizando assim o movimento cabano.

Por outro lado, o movimento anticabano difundia a ideia de *bárbaro* e violento em relação ao perfil dos insurgentes e que, por esta razão, deveria ser combatido com violência.

Os rastros de violência praticados pelos cabanos e pelas forças repressoras não distinguiam os inúmeros grupos e nucleamentos espalhados pela região. Assim, o temor e o pavor fez surgir histórias como as que vinculam o objeto deste trabalho, e são reveladoras de toda esta composição histórica, social e principalmente da cultural.

3.3- TRÓPICOS EM CHAMAS:

Em sua tese de Doutorado intitulada *Nos Subterrâneos da Revolta: trajetórias, lutas e tensões na Cabanagem* (1998), o professor e pesquisador Luiz Balkar Sá Peixoto Pinheiro aponta dados importantes para o nosso trabalho porque sua proposta é revolver o movimento cabano através da ação popular, redirecionando a lupa da historiografia tradicional que trata o ocorrido ora por pontuações cronológicas, ora por embates entre opressores e oprimidos, ora por um tratamento depreciativo em relação ao perfil dos insurgentes, ora por antagonismos econômicos. Negligenciando, em certa medida, a fala dos grupos populares sempre abafadas nos registros oficiais.

É interessante para nós o tratamento que o pesquisador dispensou ao perfil popular que compunha um dos movimentos mais longos e violentos da história do país; observando que este perfil não se alinhava numa única categoria étnica, social e cultural, como muitos registros da história o fizeram em relação ao nativo da região:

As hierarquias sociais presentes no mundo amazônico produziam-se e reproduziam-se confusamente a partir das mais variadas formas de intervenções culturais, o que significa dizer que parentesco, etnia, nacionalidade e culto, tanto ou mais do que os tradicionais critérios econômicos com os quais nos acostumamos a lidar no enfrentamento dos temas que nos são mais contemporâneos, serviam como guias para a compreensão das múltiplas composições e oposições (...) que se faziam naquele espaço-tempo específico. (PINHEIRO, 1998, p.7)

Sobre o sentido destas múltiplas composições durante a Cabanagem, o autor diz ainda que se tornava difícil encontrar um termo que denominasse os insurgentes, justamente por causa da heterogeneidade sociocultural do movimento.

Faz-se necessário destacar que os documentos oficiais, o objeto para a sua pesquisa, revelaram que negros, mamelucos, cafuzos, indígenas e brancos formavam o *caldeirão* presente na origem da sociedade paraense e, por que não dizer, de toda a região amazônica.

É esta heterogenia cultural que vem dialogar como o nosso trabalho, pois se a historiografia oficial negligenciava ou silenciava o perfil popular do movimento, o mesmo

se pode dizer da cultura, da linguagem e da religião e por que não dizer também dos fenômenos ainda espalhados por vários pontos da Amazônia, como é o caso de Santo Antônio da Terra Preta, ainda invisíveis aos olhos da ciência e da historiografia oficial.

O autor refuta que a Cabanagem não possa ser avaliada como um movimento pontual de uma conjuntura específica, mas sim como resultado de anos de espoliação, repressão, construção e reconstrução política, econômica e cultural que a região vinha acumulando desde o século XVII, quando se intensificou o projeto de colonização na região.

Neste *caldeirão* de contradições que se transformou a região, a expulsão dos religiosos e sua nefasta consequência de abandono ficaram na memória dos nativos e dos religiosos remanescentes, cuja união era favorecida pelo clima de revolta.

Até a terceira década do século XX, o território do município de Manacapuru fazia parte da região de Manaus; considerando também a intensa relação comercial e de abastecimento que os nativos daquela região realizavam desde o século XVIII com o Forte de São José do Rio Negro, naturalmente toda agitação ocorrida no lugar da Barra em 1832 e através do percurso do rio Solimões surtiria seus efeitos na região de Manacapuru. É de se entender assim que os nativos sentissem influência cultural e religiosa dos moradores do Forte de São José do Rio Negro e depois do então Lugar da Barra.

No trabalho de Eduardo Hoornaert, *História da igreja na Amazônia* (1992), e no de Márcio Souza, *História do Amazonas* (2009), ambos relatam o grande movimento ocorrido em 1832 no Lugar da Barra promovido por Batista Campos, ressaltando a violência que acompanhava a agitação e provocava ansiedade e temor, principalmente por parte das famílias.

O trabalho de agitação de Batista Campos e seus seguidores teve rápida adesão da massa popular dos índios e *tapuios* que constituíam a quase totalidade da população da Barra do rio Negro (Manaus) e culminou com a revolta de 12 de abril de 1832, que foi uma espécie de *ensaio geral* da Cabanagem. (HOONAERT, 1992, p. 262)

Na realidade esta agitação decorria do descontentamento em relação à dependência política do Amazonas ao Pará. Mas em 1836, Manaus é invadida pelos cabanos e a reação

das famílias foi fugir para os arredores da comarca: “(...) grande parte das famílias estava arribada, escondida pelos sítios próximos. A desconfiança ainda dominava, porque cabano era tomado como sinônimo de bárbaro (...)” (REIS, 1906, p.175).

A barbárie que assolou a região, principalmente nas pequenas localidades, ainda encontra ressonâncias em depoimentos como os de Dona Vanda, por exemplo:

Meus pais e meus avós me diziam que aqui tudo (apontando para a área que segue o barranco abaixo de sua casa) era plantação, um pomar. Por aqui chegou a notícia que vinha um navio com guardas vestidos de preto. Eles vinham derribando tudo, botando fogo nas casa. Eles jogavam criancinhas pra cima e aparavam no facão.

Quando o navio apitou, saiu todo mundo correndo mata adentro em direção ao lago do Miriti. Tudo isso era mata fechada (agora apontando para a parte de cima do barranco, por onde se situa a rua Pedro Moura). Os soldados invadiram aqui e tocaram fogo em tudo. Mas quando chegaram numa das casa, tinha um tambor com velas acessas e as imagens destes santos. Esta foi a única casa que não foi destruída. Por isso foi considerado um milagre, por isso esta festa é feita até hoje,

Dona Vanda Picanço Coelho é uma senhora de 66 anos que não sabe ler nem escrever. Sua residência fica situada por detrás da capela de Santo Antônio de Cima. Ela é responsável pela chave da capela, assim como é também de sua iniciativa e de sua família a organização pelos festejos de Santo Antônio de Cima.

A relação do santo à ideia de guerra ainda é latente, como pudemos comprovar na fala de Dona Vanda. Além dos depoimentos de dona Arlete, Isa e do senhor Edmilton Vasconcelos que atribuem ao santo o milagre de nenhum membro da família Coelho ser convocado para servir o exército, ou seja, esta obrigação patriótica poderia conotar orgulho e privilégio entre muitos jovens, mas entre os membros da família Coelho significa ameaça e perigo de vida.

Este sentido latente na memória dos organizadores do evento não está dissociado da promessa de Joaquim Coelho para que livrasse sua família dos horrores da guerra. Este exemplo reforça o dizer de Geertz (2008) para quem os símbolos são concepções herdadas que se perpetuam. O autor ainda discorre sobre a necessidade do homem em canalizar por

meio dos símbolos religiosos toda uma compreensão cosmológica das suas emoções, compreendendo-se, assim, no mundo e fugindo do caos.

Tal como muitas predisposições simbólicas da religiosidade em diversas culturas, podemos entender que na Terra Preta as concepções que governam o estar no mundo são regidas pela figura de Santo Antônio que, ao proteger a família Coelho da Guerra da Cabanagem, garantiria também esta proteção às gerações posteriores, que estariam comprometidas para com a realização das cerimônias festivas todos os anos, nos treze primeiros dias do mês de junho, ressoando a promessa de Joaquim Coelho de que o santo seria comemorado “até sua última geração”.

4. DO COLONO AOS MENESTRÉIS DO REMO E DA CANOA.

Vimos anteriormente que o colono português fazia parte dos estratos mais baixos da sociedade, mas que eles eram tutelados pelo rei para a empreitada colonial na Amazônia. Vimos também que a igreja e o trono estavam aliados neste projeto de domínio.

Estas alianças históricas nos permitem afirmar que, na condição de homem do povo, ele trouxe consigo uma concepção de mundo já sedimentada pela igreja durante a Idade Média em que céu e terra mantinham vínculos estreitos: o homem medieval – na figura do vassalo - vivia submisso ao secularismo católico sustentado pela ideia de que Deus era o centro ordenador do universo.

Esta concepção de mundo é amplamente analisada por Louis Dumont na obra *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* (1985) e seu guia reflexivo é a obra *Les Doctrines Sociales des Églises et Groupes Chrétiens*, do sociólogo-historiador da igreja, Ernst Troeltsch. O autor faz uma incursão filosófica sobre a ideia de um Deus ordenador que aponta o caminho da igualdade, da fraternidade e do amor ao próximo como meio para a libertação individual.

Através da analogia com a estrutura de castas indiana, que fundamenta a organização e o funcionamento da sociedade, o autor analisa as origens do pensamento católico através das noções de indivíduo-fora-do-mundo e indivíduo-no-mundo,

considerando esta segunda percepção relativa ao sistema de castas e a primeira percepção, ao pensamento que fundamenta o catolicismo.

O Cristianismo postula um valor absoluto em Deus, cujo sentido primordial opõe bem e mal, o divino e o mundano. Esta antítese é constitutiva do cristão. Na Índia ocorre também esta separação, no entanto, o fundamento da sociedade indiana é: se um Pária cumprir seu papel e executá-lo com eficiência, ele poderá renascer como Brâmane. Assim, o indiano funde espírito e mundo ao que o autor considera como indivíduo-no-mundo.

O Cristianismo realiza o percurso inverso: apoiado pelo pensamento dos estóicos sobre Lei da Natureza, o discurso filosófico que sedimentará o milenarismo católico é o seguinte:

A ideia diretora é a ideia de Deus como Lei da Natureza universal, espiritual-e-física, que reina uniformemente sobre todas as coisas e como lei universal do mundo ordena a natureza, produz as diferentes posições do indivíduo na natureza e na sociedade, e torna-se no homem a lei da razão, a qual reconhece Deus e, assim, é uma com ele. (DUMONT, 1985, p. 46)

A relação de Deus como ordenador do mundo, inclusive da razão, considerada como aspecto da natureza humana, é fundamental para sustentar a ética da sociedade medieval, centrada na visão maniqueísta entre bem e mal, entre mundo e além, ambos concentrados no destino humano:

O único bem é interior ao homem. A vontade do indivíduo é a fonte de sua dignidade e de sua integridade. Desde que ajuste sua vontade a tudo o que o destino possa reservar-lhe, ele será salvo e estará protegido de todos os ataques do mundo exterior. (DUMONT, 1985, p. 47)

A análise nos mostra que o indivíduo Cristão mimetiza-se em corpo e alma com Deus. E Cristo é a encarnação dos valores espirituais que universalizarão a doutrina cristã: o amor e a fraternidade entre os homens, já que estes são a imagem e semelhança de Deus.

É interessante que Dumont descreve o papel inicial da igreja, resultante da sua aproximação com o Estado. O autor denomina de “hierarquia dos pólos cristãos” e “diarquia hierárquica”, representados pela oposição entre Igreja e Estado, além e mundo. Ficando a igreja responsável para tratar das questões do além e do espírito e do poder atemporal, e o Estado, por meio da figura do monarca ou rei, responsável pelas questões materiais e mundanas, representando o poder temporal.

Assim concebido com a sua relação com Deus, o individualismo cristão será orientado por uma concepção em que suas ações e seu destino eram determinados por Deus, ou seja, um indivíduo-fora-do-mundo, mas que, inversamente, encontrava-se dentro de cada um.

A igreja exercia um poder coercitivo no comportamento das pessoas. E, sob esta visão, as pessoas deveriam renunciar à vida material e aos prazeres terrenos: esta era a condição para se alcançar a salvação eterna e o paraíso dos céus. Visão de mundo denominada de Teocentrismo que sustentava o valor absoluto de um Deus do além.

Toda esta concepção estava presente nas manifestações artísticas: tudo se volta para o céu, como se o trabalho material fosse recompensado com a conquista do paraíso: cenas religiosas são constantes na pintura. O estilo gótico predominou na escultura e na arquitetura: por isso as catedrais eram construídas com longas torres pontiagudas, como se tentassem tocar o céu, projetando-se para o alto.

Este pensamento vem na bagagem cultural do colonizador e será também um importante artifício para a consolidação do projeto colonial, que ainda mantém resquícios, presentes em várias manifestações da cultura popular como a linguagem, os símbolos e as festas, principalmente, as do catolicismo popular.

Esta concepção pode ser percebida em relação aos mastros nas diversas manifestações do catolicismo pela Amazônia, cuja analogia às torres pontiagudas do estilo gótico, ressoa no dizer de Jamily Souza da Silva em relação ao levantamento dos mastros na Praça 14, por ocasião das Festas de São Benedito, de que os troncos de árvores significam “a ligação entre o céu e a terra” (p.229). Este mesmo sentido pode ser atribuído aos Festejos de

Santo Antônio em Manacapuru, pois a *Alevantação* dos Mastros é a primeira cerimônia que dá início ao evento de Santo Antônio. Ou seja, a visão de um Deus atemporal, acima dos homens, intermediado pelo poder mundano é materializada pelo Levantamento de mastros e corroborada pela nomenclatura dos organizadores do evento: Casteleiro, Mordomo, Mestre Sala, Troneiro, Rei e Rainha e pela montagem de um cenário em torno dos mastros, especialmente para o dia 12 de junho, ao qual chamam de Castelo.

Em relação à literatura medieval, não havia texto escrito para circulação social e leitura individual, como vemos atualmente. Os poucos textos que tinham eram restritos às bibliotecas para formação de religiosos. Por isso as poesias recebiam o nome de cantigas e os romances eram contados oralmente, entrando neste contexto a figura do narrador de histórias e dos trovadores poéticos.

As poesias eram chamadas de cantigas porque eram produzidas para serem cantadas pelos trovadores, menestréis, jogral, cantando nos palácios como entretenimento dos nobres, nas praças, para divertir o povo e nos mosteiros e catedrais, como forma de orações.

Estas produções constituem importantes testemunhos da cultura e dos conceitos da vida medieval, na medida em que encerram valores e comportamentos deste modelo social.

Através das cantigas percebemos que a rígida estrutura social deste período, entre os séculos IX e XVII, longe de ser uma estrutura aceita passivamente por todos os segmentos sociais, exprimiam o anseio pela liberdade, denunciavam as contravenções, a falsa moralidade de clérigos e nobres e, acima de tudo, a capacidade do povo de pensar e reagir, mesmo que sob as teias da inquisição.

Assim, as cantigas são expressões de um tempo e de uma sociedade que muito influenciaram a cultura e a história dos países do Novo Mundo, especialmente do Brasil, constituindo um verdadeiro patrimônio cultural por carregarem os germes do que venha a ser uma cultura brasileira, verificada através dos repentistas, da literatura de cordel e, por que não dizer, as manifestações folclóricas como o bumba-meu-boi, o maracatu, as folias de Reis, do Divino Espírito Santo e, em Manacapuru, os Festejos de Santo Antônio.

As cantigas medievais eram produzidas para serem cantadas e eram classificadas em duas categorias e seus respectivos desdobramentos: Lírica (cantigas de amor e de amigo; Satírica (cantigas de escárnio e maldizer).

Muito mais que uma classificação literária, estas cantigas representam um painel social bem distinto, através do qual a voz do poeta, a figura feminina, os temas abordados refletem as relações de vassalagem, os tipos humanos populares, as relações afetivas, a moralidade ou a falsa moralidade.

As relações, os conceitos, os tabus, os preconceitos e as marcas valorativas de uma sociedade e uma época, trazidos na bagagem cultural do colono e que influenciaram a nossa cultura; mas, de certa forma, ainda estão muito próximas de nós, ao contrário do possamos imaginar ou até negar. Esta classificação representa um painel social que nos permite entender muito da nossa cultura popular.

Um dos estudos mais detalhados que encontramos sobre as cantigas medievais portuguesas fazem parte do projeto *Littera*, organizado por Graça Videira Lopes (2011), através do Instituto de Estudos Medievais (FCSH/NOVA). Conforme o quadro da página seguinte, onde constam os temas das canções trovadorescas:

Quadros e Esquemas 2 - Quadro do Projeto Littera

QUADRO APRESENTADO PELO PROJETO LITTERA	
TEMAS	SUBTEMAS
Acontecimentos Históricos	A questão do Império, Campanhas militares da Andaluzia, Conflito Afonso X/ infante D. Henrique, Conflitos entre reinos peninsulares, Conflitos sucessórios (Afonso X/ Sancho IV), Conflitos sucessórios (D. Dinis/ Afonso IV), Cruzadas, Guerra civil portuguesa, Outros, Rebelião nobiliárquica castelhana, Revolta dos mudejares andaluzes
Alimentação	Bebida, Geral
Animais	Aves, Cavalos / animais de transporte, Insectos, Outros (bois, vacas, cães, etc.), Peixes
Dados literários	Bailia, Barcarolas/marinhas, Cantiga de seguir, Cantigas de santuário, Cantigas de vilão
Grupos sociais/profissionais	Alcaides, Alto clero, Burgueses, Cavaleiros, Clérigos, Criadas/os, Escudeiros, Família real, Homens de leis, Infanções, Jograis, Judeus, Médicos, Mercadores, Mouros, Mulheres nobres, Mulheres várias, Papa, Pastoras, Rainha, Rei, Relações de parentesco, Religiosas, Ricos-homens, Sociedade (geral), Soldadeiras, Trovadores, Vilões

(CONTINUAÇÃO DO QUADRO DO PROJETO LITTERA)

Motivos das sátiras	Adultério, Agoiros / astrologia / superstições, Ambição / ganância, Arte de trovar, Aspeto físico feminino, Aspeto físico masculino, Avareza/ pelintrice, Bajulação / interesse, Bebida, Caça, Casamento / mancebia, Casamentos forçados, Cobardia, Comportamentos políticos, Comportamentos sexuais, Comportamentos sexuais dos religiosos, Defeitos físicos, Doenças várias / tratamentos, Doenças venéreas, Duplicidade / mentira, Entrada forçada para o convento, Estupidez, Exercícios / jogos militares, Falta de escrúpulos/ corrupção, Falta de palavra, Gravidez, Habitação, Heranças/partilhas, Heresias / blasfêmias, Homossexualidade, Impostos, Impotência, Incesto, Incompetência profissional, Jogo, Maledicência, Mau caráter, Maus jantares, Maus tratos domésticos, Modas / vestuário, Nobreza recente, Pagamentos, Paródias ao amor cortês, Peregrinações, Quotidiano feminino, Raptos, Reações a cantigas anteriores, Recusa de hospedagem, Relações vassálicas, Romarias, Roubo, Sexo e dinheiro, Traição, Trovadores e jograis/ pagamentos, Trovadores e jograis/ plágio, Trovadores e jograis/ vida pessoal, Velhice, Vida religiosa
Música	Canto, Execução instrumental, Geral, Instrumentos

As cantigas de amor representavam a poesia destinada aos ambientes palacianos, onde o tom cortês, a medida das palavras e o tratamento destinado à mulher eram revestidos de uma aura de subserviência e da contenção dos sentimentos: a voz do “eu lírico” era masculina, a mulher era descrita como uma santidade, por isso inatingível. A relação entre a vassalagem e a nobreza era a marca social destas cantigas. Hoje as marcas de intersecção

amorosa são convertidas, em muitas canções populares, pela relação social de classe, pela etnia, pela religião, pela opção sexual, por exemplo. O inverso era percebido nas cantigas de amigo. Através destas cantigas, a voz do povo se revelava por meio de uma voz feminina, mesmo que produzida por um trovador; as relações familiares, o cotidiano, a natureza, os hábitos, enfim, o trovador era mais um revelador do que mesmo um cantor. O tom de revelação acontecia em forma de brincadeira, ironia, sarcasmo mostrando o espírito libertador do povo, encontrado nas cantigas satíricas, chegando inclusive a serem usados termos e palavras de baixo calão. Estas cantigas eram caracterizadas pelo tom de crítica ao moralismo reinante naquela sociedade. Por outro lado, exaltavam os grandes feitos, as grandes conquistas e as boas ações.

Através do projeto Littera, verificamos o maior número de transcrição das letras das cantigas medievais, inclusive com visualização dos manuscritos originais em pergaminho, a organização por ordem alfabética dos autores das músicas, incluindo os anônimos, a organização de temas e subtemas abordados, conforme o quadro acima, e constatamos que grande parte dos temas presentes nas músicas dos Festejos da Terra Preta retomam os temas presentes nas músicas trovadorescas; da mesma forma que são compostas com as mesmas estruturas frasais e sintáticas, como é o caso do paralelismo sintático e o uso de estribilho.

O quadro acima possibilita verificar a cultura trazida na bagagem do colono ainda no século XVIII: a música, a religião e os símbolos do catolicismo que ainda se fazem presentes em manifestações como as Festas de Santo na Amazônia. E em Manacapuru não é diferente, pois também elaboramos um quadro com temas e subtemas presentes nas músicas dos festejos de Santo Antônio da Terra Preta (quadro da página 142 e 143) e comprovamos que são similares. Além dos temas e subtemas, verificamos que a linguagem das músicas, próprias da fala popular do Amazonas, apresenta traços do português arcaico, bem como as cerimônias, e toda a estruturação do evento remeta a uma organização social, própria do período medieval.

CAPÍTULO III: BARRANCAS DE FÉ E DEVOÇÃO

1. MANACAPURU: O CONTEXTO DA FESTA.

1.1- O ESPAÇO E AS PESSOAS:

O nome MANACAPURU é uma palavra de origem tupi, composta por dois radicais: Manacá, que significa flor e Puru, que significa matizada. No seu conjunto, a palavra significa FLOR MATIZADA. Este sentido está analogamente relacionado ao Manacá, planta brasileira da família das *dicotiledôneas gamopétalas* que produz, em um único ramo, um conjunto de flores com variados tons da cor lilás, indo do escuro ao branco. Possivelmente, esta aura semântica do campo feminino que envolve o nome da cidade e a sua localização geográfica à margem esquerda do rio Solimões tenham contribuído para que os moradores popularmente a denominem de Princesa do Solimões, ou Princesinha do Solimões. A cidade faz limite com o rio Manacapuru, onde estão situadas algumas comunidades rurais, e com as quais mantém intensa relação.

Os primeiros habitantes de Manacapuru foram indígenas da etnia Mura e Torá, que migraram da região do rio Madeira, onde viviam em constantes conflitos intertribais. Mais recentemente, no artigo *O nascimento da aldeia Mura. Sentidos e modo de habitar a beira* (2013), Marta Amoroso descreve o modo de vida dos Muras do Baixo Rio Madeira, mais precisamente nos municípios de Borba, Autazes e Careiro, registrando o gosto pelos deslocamentos e pela mudança ainda nos dias de hoje, mas já verificados no início do século XX por Tastevin: “A paixão pelos deslocamentos de canoa e em casas flutuantes compunha o perfil do canoeiro mura, assim como o habitar nas várzeas, mantendo atividades de subsistência nos rios e lagos” (TASTEVIN apud AMOROSO, 2013, p.100-101).

A autora ainda destaca a inigualável habilidade para a pescaria, o gosto pelas reuniões festivas ao som do Toré, “longos trompetes de bambu ou de entrecasca de árvore do qual tiravam sons variados e verdadeiramente comoventes” (TASTEVIN apud AMOROSO, 2013, p.101). É de se supor, portanto, que a grande concentração de lagos na região de Manacapuru tenha sido um atrativo para um povo disposto à migração e com inigualável destreza para a pescaria o que, sabemos, ainda é a atividade de subsistência para muitos indígenas no Amazonas. Do mesmo modo, não é de se estranhar que o uso de

instrumentos, confeccionados com artefatos regionais, ainda estejam presentes em manifestações festivas, como por exemplo, nos Festejos de Santo Antônio em Manacapuru.

No livro *Manacapuru: origem e evolução* (1979), o autor José Soffim discorre sobre o trajeto percorrido pelos Mura, entre o rio Madeira, Purus e Rio Negro, até se estabelecerem próximos à Fortaleza de São José do Rio Negro:

Entre os índios que havia próximo à Fortaleza, os Mura eram os que preferiam a pescaria. Saíam em busca do produto para o abastecimento da Fortaleza e, nessas andanças chegaram às proximidades da Feitoria de Pesca, denominada Caldeirão, que fica um pouco abaixo da foz do rio Manacapuru. (SOFFIM, 1979, p.16)

Não podemos deixar de mencionar também as informações presentes na produção de Antônio Porro, *O Povo das Águas* (1995), sobre os itinerários comerciais entre os indígenas da região amazônica, registrados pelos cronistas europeus nos séculos XVII. O autor relata as relações comerciais intertribais na região dos lagos de Manacapuru e a produção de sal nesta área: “(...) Fronteiriços aos Caripunás, na bacia de Manacapuru, entre o Solimões e o baixo Rio Negro, uma série de tribos que Acuña engloba sob o nome de Carabayana extraíam sal provavelmente das cinzas vegetais.” (PORRO, 1995, p.128).

As condições naturais favoráveis à atividade pesqueira também podem ser indicadas pela toponímia de alguns nucleamentos da zona rural de Manacapuru, como Pesqueiro, Pesqueiro Real, Costa do Pesqueiro, Ressaca do Pesqueiro; além do mais o sal é tradicionalmente utilizado pela população local para a conservação do peixe, mais conhecido como peixe seco ou peixe salgado, até hoje apreciado na culinária local. Tais indícios nos permitem inferir que os primeiros habitantes de Manacapuru tenham sido os Carabayanas, Mura, Torá e Manau. A presença destes últimos na região de Manacapuru é relatada por Márcio Souza em *História da Amazônia* (2009), “Os Manau concentravam-se basicamente em duas posições: no Alto Rio Negro e em diversas malocas pelo rio Urubu, e na localidade hoje chamada Manacapuru” (SOUZA, 2009, p.141-142).

Podemos dizer que muitos destes indígenas tenham sido culturalmente influenciados por colonos e religiosos portugueses da Fortaleza de São José do Rio Negro, em razão do comércio e do suporte de abastecimentos para a fortaleza que estas etnias então exerciam, daí se justificar a toponímia de núcleos da zona rural de Manacapuru, como por exemplo, Pesqueiro Real. Contando também que o território do município pertencia a Manaus até as últimas décadas do século XIX, o que justifica a grande influência desta cidade sobre Manacapuru, ainda nos dias atuais.

Elevada à categoria de Vila em 1894, tempos depois esta vila receberia imigrantes portugueses, marroquinos, judeus, turcos e asiáticos; tal como os irmãos Venturas - Alberto, Zacarias e Fausto- de origem portuguesa; o marroquino Benedito Caggy e o judeu Davi Essucy, sem contar o grande número de nordestinos, atraídos pela exploração extrativista neste período. Atualmente, a cidade acolhe imigrantes sul-americanos vindos do Peru, Bolívia e Colômbia.

O município de Manacapuru foi criado pela Lei Estadual nº 1639 de 16 de julho de 1939. Está situado na mesorregião Centro Amazonense, entre o Rio Negro e o Rio Solimões, fazendo limites com os municípios de Iranduba, Manaquiri, Beruri, Anamá, Caapiranga e Novo Airão. Sua extensão territorial é de 7.062 Km², distribuída entre as zonas urbana e rural. Até meados de 1980, esta extensão era de 38.042Km², mas foram desmembrados os territórios de Caapiranga e Beruri, reduzindo assim sua área.

Seu clima é Equatorial quente e úmido, com temperatura média anual de 26°C, e o período chuvoso concentra-se entre os meses de novembro a maio, período também da enchente do rio Solimões; já o período de junho a outubro é o do verão, quando ocorre a vazante do rio.¹⁰

10-No artigo *Festas Religiosas e Populares na Amazônia* (2007), o autor, Sérgio Ivan Gil Braga, destaca o mês de junho como o período do Solstício amazônico, coincidindo com a época mais abundante em decorrência do verão, favorecendo a vida socioeconômica do homem da região. É neste período que acontecem as principais festas religiosas de santos populares na região.

O município é o quarto mais populoso do estado, atrás de Manaus, Parintins e Itacoatiara. Em 1970, Manacapuru tinha uma população total, entre área urbana e rural de 49.780 habitantes; em 1980, era de 38.739. Esta diferença é justificada pelo desmembramento das localidades de Caapiranga e Beruri no início da década. Em 1990, sua população total era de 57.133 habitantes; em 2010, de 85.141; e em 2013, a população estimada pelo IBGE é de 91.795 habitantes.

Segundo dados do IBGE, em Manacapuru a maioria dos fiéis são seguidores da religião Católica Apostólica Romana (45.538), em seguida despontam os Evangélicos (31.357); Evangélicos de origem Pentecostal (24.357) e Assembleia de Deus (14.882). Isto só para ilustrar as religiões com maiores adeptos.

Alguns fatores podem estar relacionados ao crescimento de outras religiões, além da católica, tais como o fácil acesso à capital, a redução territorial do município e a expansão dos meios de comunicação, os quais contribuíram para o contato de manacapuruenses, inclusive da zona rural, com outras religiões, ou, o contrário, que outras religiões expandissem sua influência mais facilmente por toda a região do município.

Atualmente a área urbana é formada pelos bairros do Centro, Aparecida, Biribiri, Liberdade, Morada do Sol, São Francisco, São José, Terra Preta, União, Correnteza, Vale Verde, Novo Manacá, Morada do Sol, São José I, II e III. Incluindo ainda o maior conjunto de habitação popular, inaugurado recentemente, abrigando cerca de 1000 famílias, localizado no entroncamento da estrada de Novo Airão e Manuel Urbano, onde já se verificam também vários loteamentos para a construção de condomínios de casas e apartamentos.

Os povoados e nucleamentos da zona rural estão dispostos ao longo do rio Solimões e do rio Manacapuru. Vale dizer que o rio Manacapuru é formado de água escura que, ao desaguar no Solimões, forma com este um encontro semelhante ao Encontro das Águas, visível pela cidade no período de enchente.

As principais vilas e povoados situados às margens do Solimões são: Calado; Costa do Pesqueiro; Ressaca do Pesqueiro; Laranjal; Santana; Lago Preto; Barroso; Bela

Vista; Arapapá; Ilha do Marrecão; Costa do Marrecão; Costa do Cabaleana; Paraná do Supiá; Paraná do Supiazinho; Costa do Canabuoca; Ilha do Paratari; Paraná da Ilha do Paratari; Costa do Ajaratubinha; Paraná do Periquito; Costa do Tuiué; Ilha do Ajaratuba; Paraná do Guariba; Lago do Caviana; Costa do Cuia; Paraná do Iauara; Costa do Louro e Boca do Purus. Lembramos que algumas destas localidades já são acessíveis, hoje, pela estrada Manoel Urbano.

Já os povoados e localidades situados no rio Manacapuru são: Monte Cristo; Cajazeiras; Arapajé; Irapajé do Patauí; Macumiri; Laguinho; Igarapé do Ena e Lago do Membeca.¹¹

A região de Manacapuru apresenta uma grande concentração de lagos e terras de várzea. Os principais lagos da região são Lago do Pupunha; Lago Grande; Lago do Caioé; Lago do Piranha; Lago do Inácio; Lago do Dendê; Lago Comprido; Lago Tamanduá e Lago do Miriti.

Não raro, transcorrendo o percurso da AM-070, visualizamos placas sinalizadoras de estradas vicinais em direção a alguns destes lagos, como o Lago do Ubim; Lago do Miriti; Lago do Calado; Lago do Limão; dentre outros. Esta característica geográfica favoreceu o cultivo de fibras de juta e malva, além da intensa atividade pesqueira. O beneficiamento da juta e da malva ainda é realizado pela indústria de sacaria, principalmente do Pará, a fim de atender os produtores de grãos do Sudeste e do Centro-Oeste.

Com um PIB de R\$ 397,942 milhões, Manacapuru ocupa o 5º lugar no *ranking* dos municípios do estado, ficando atrás de Manaus, Coari, Parintins e Itacoatiara. As principais atividades econômicas estão centradas em serviços (67,15%), agropecuária (17,41%) e indústria (10,86%). No setor primário, destaca-se a produção de mandioca, juta, milho, feijão e hortaliças; na pecuária, o município conta com a produção de bovinos, equinos e suínos, além da grande criação de frangos. A região também se destaca na pesca do pacu,

11- Dados extraídos do livro, *Manacapuru: origem e evolução*, do livro de autoria de Antônio José Sofim .

sardinha, curimatá, branquinha, jaraqui, tucunaré, matrinxã, acari-bodó e peixe liso, como dourado e surubim. O extrativismo vegetal ainda é uma atividade de grande importância, principalmente a exploração da borracha, castanha-da-amazônia e madeira. Destacamos também a produção de fruticultura (melancia, banana, abacaxi, maracujá, cupuaçu, açai, goiaba, etc.).¹²

Segundo dados fornecidos pelo Clube de Dirigentes Lojistas de Manacapuru (CDL)¹³, no campo empresarial/lojista, há cerca de 2.200 empresas, nos portes pequeno, médio e grande, envolvendo os segmentos econômicos de drogarias, calçados, artigos do vestuário, supermercados, material de construção, panificação, provedor de internet, eletroeletrônico, fábricas de gelo, olarias e madeireiras gerando em torno de 15.000 empregos diretos e 20.000 indiretos. A cidade conta com 5 Agências bancárias, como o Banco do Brasil, Banco da Amazônia, CEF, Bradesco e Itaú, com cerca de 30 correspondentes bancários e 3 loterias. O município dispõe de 156 escolas municipais: sendo 22 na zona urbana e 134 na zona rural; além de 14 escolas estaduais: sendo 12 na zona urbana e 2 na zona rural.

Apesar da diversificada atividade econômica, a cidade não dispõe de serviços relacionados aos modernos bens de produção cultural, próprios de uma grande metrópole, como livrarias, cinema, teatro, jornal, editoras, empresas profissionais de publicidade e propaganda, etc. Do mesmo modo, não dispõe de grandes centros comerciais como *shopping-centers*.

As opções de lazer são muito associadas aos balneários públicos ou particulares; além de eventos marcados pelo calendário festivo da cidade, ou festas realizadas nos fins de semana e nos feriados prolongados nos galpões das Cirandas, pois estes galpões comportam

12- Dados extraídos no site do IBGE: www.ibge.gov.br – Acesso: 22,27 e 30/04/2014.

13- Dados fornecidos pelos documentos de arquivos do Clube de Diretores Lojistas de Manacapuru (CDL), em abril de 2014.

grande público e frequentemente são solicitados por escolas e outras instituições, como também pelas próprias Cirandas, para este fim.

1.2-HISTÓRIAS DE SUA GENTE.

Manacapuru fica à 86 km de Manaus. Essa proximidade nem sempre representou fácil acessibilidade por vias urbanizadas como atualmente, pois até a década de 70, o transporte para a capital era realizado via fluvial, em uma viagem que durava até cinco horas de barco. Em meados desta década foi aberta a estrada Manoel Urbano, AM-070¹⁴, ligando Manacapuru a Manaus. Ainda assim, a dificuldade era causada por uma estrada de barro e pedra e duas travessias de balsa, a do Rio Ariaú e a do Rio Negro.

Conversando com alguns amigos que resolveram enfrentar as dificuldades para estudar em Manaus, naquela época, antes da abertura da estrada, eles disseram que passar um final de semana em Manacapuru era uma verdadeira aventura, pois pegavam um barco que fazia linha para Coari, seguindo o percurso pela margem do rio oposto ao da cidade. Isto os obrigava a realizar a travessia de carona com os ribeirinhos ou pescadores que moravam na comunidade do Pesqueiro, situada em frente a Manacapuru. Tal travessia é muito perigosa, pois o rio Solimões neste trecho, além das fortes correntezas, é cheio de pedras. Este relato é só para exemplificar que a proximidade de Manaus nem sempre significou fácil acessibilidade para os seus moradores, até então.

Apesar de toda dificuldade, morar nesta cidade tinha um significado especial: as famílias eram conhecidas e as pessoas se conheciam, as brincadeiras das crianças aconteciam nas ruas, os vizinhos puxavam as cadeiras para a calçada para conversarem entre si, casamentos e aniversários sempre eram grandes eventos, principalmente quando

14-A rodovia AM-070 pertence ao complexo urbano que compõe a Região Metropolitana de Manaus. Através desta rodovia, a capital do Estado faz ligação direta com os municípios de Iranduba, Novo Airão e Manacapuru; e indireta com Manaquiri, Caapiranga, Anori, Beruri, Codajás e Coari, pois a viagem fluvial destes municípios até Manacapuru, e deste para Manaus, reduz consideravelmente o tempo de viagem. Certamente estas são algumas razões que influenciaram o projeto de duplicação desta rodovia, por iniciativa do governo do Estado.

anunciados pela *Voz Cabocla*, um serviço de alto-falante situado no centro da cidade, mais precisamente à rua Ribeiro Júnior, onde morava o proprietário, o senhor Ezanor Athayde, que anunciava os acontecimentos mais importantes.

O desprendimento comunicativo do seu Ezanor continua na memória de muitos manacapuruenses: ele se dirigia às pessoas da cidade pelo nome, além da evocação hiperbólica quando falava de Manacapuru: “a capital mundial da juta”. Tal expressão hiperbólica, à época, apresentava um revestimento de realidade, diante de tamanha produção de fibra, o que tornava Manacapuru o maior produtor do estado. Era comum a visão de varais espalhados pela cidade para a secagem da fibra na exposição ao sol. Ainda hoje o município é um dos maiores produtores de juta e malva do estado.

Até meados dos anos 80, este serviço funcionava como o principal meio de comunicação e também servia de orientação para a rotina da maioria das pessoas: o horário da escola, do trabalho, de abertura e fechamento das repartições públicas, dos transportes, comércio, etc., pois a localização deste serviço facilitava a referência temporal dos habitantes, marcando esta rotina.

E, como toda cidade pequena, seus moradores também compartilhavam dos mitos populares: o centro da cidade é um dos lugares mais baixos, por isso até hoje sofre de alagamentos periódicos entre os meses de março e julho, conforme a cheia do rio Solimões. Assim, pontes de madeira são construídas para ligar as ruas. Muitas pessoas afirmavam ver durante a noite uma mulher vestida de branco ou uma menina loira perambulando por estas pontes.

Outra história relacionada com a disposição geográfica da cidade diz que por debaixo da cidade está uma enorme cobra: sua cabeça fica direcionada para o Colégio Nossa Senhora de Nazaré (a parte mais alta) e a sua cauda fica em direção à rua dos Peruanos (a mais baixa). Em algum momento, essa cobra iria se movimentar e assim a cidade seria engolida e todos morreriam.

Neste contexto, as novidades também eram compartilhadas por todos: o primeiro taxi, o fusca 77 do seu Sebastiãozinho Teles, assim como a primeira motocicleta, a do Naldo

do Farnézio, o galã da cidade na época, e as primeiras residências a receber telefone e TV, como a do senhor Manuel Mendonça, Edmilton Maddy, João D'Ângelo, Balthazar Fernandes, dentre outras novidades.

O passeio aos sábados e domingos pela Praça 16 de Julho era opção obrigatória dos jovens, cujo atrativo principal era um grande aquário em redor de um obelisco no centro da praça, onde abrigava um enorme pirarucu; do mesmo modo a festinha conhecida como “Mingau Dançante” era opção dos adolescentes aos domingos, na sede do Manacapuru Esporte Clube, que além de clube representava o time de futebol, ambos financiados pelo senhor Raimundo Pacheco Filho, à época o maior comerciante de juta na cidade. Neste clube as famílias se confraternizavam, assim como no balneário Miriti. Depois surgiram outras opções, como o Princesa Esporte Clube, também um clube de futebol, fundado pelo senhor João D'Ângelo, e o famoso Velha Guarda, conhecido na cidade pela música de encerramento das suas festas, o Padilha. Aliás, *pegar o padilha na cara* era uma expressão muito conhecida na cidade e era dirigida em tom de brincadeira para os frequentadores da boate que permanecessem até o fim da festa, às vezes até amanhecer o dia.

Não podemos esquecer também das proezas políticas do Caboquinho, o senhor Eloi Melo, chegando a dormir no forro do teto do Fórum de Justiça para desviar votos para seu candidato; também do popular, *prefeito bandeirinha*, o senhor Quincas Melo, conhecido por deixar a cidade o tempo todo enfeitada com bandeirinhas, como se estivesse sempre pronta para uma festa iminente.

O mascarado da Graci, um bloco carnavalesco de brincantes mascarados, organizado por esta brincante, saía às ruas da cidade aos fins de semana que antecediam o carnaval; e o Tartaruga, sempre eleito o melhor folião da cidade, neste período. Todas estas, e muitas outras não mencionadas, são histórias de uma cidade pequena, onde fazer festa e participar da festa tinha um contorno de compartilhamento, fruição e alegria; do mesmo modo que eram socializadas as histórias individuais e os mitos populares.

Durante os anos 80, Manacapuru desfrutou do maior desenvolvimento da sua história, favorecida pela grande produção de juta e malva, chegando a ser a maior produtora

do estado. A estrada Manoel Urbano foi asfaltada, a travessia do rio Ariáú ganhou uma ponte e novas frentes de trabalho também foram surgindo.

A cidade ganhou ruas pavimentadas, escolas, hospitais, energia elétrica, centros esportivos, transporte, comunicação, etc. Assim como os moradores puderam sair em busca de qualificação profissional, agora não mais com as dificuldades anteriores, a cidade também atraía pessoas de outros municípios, da zona rural, da capital e até de outros estados do país, contribuindo para o aumento gradativo da população local.

Os hábitos locais mudaram gradativamente, principalmente depois que a cidade foi incorporada à Região Metropolitana de Manaus.

1.3- UMA PRINCESA MODERNA.

A Região Metropolitana de Manaus (RMM) foi criada pela Lei Complementar nº 59/2007, de 30 de março de 2007, inicialmente com sete municípios – Itacoatiara, Presidente Figueiredo, Rio Preto da Eva, Iranduba, Novo Airão, Manacapuru e Careiro da Várzea. Mas em 30 de abril de 2009, a Assembleia Legislativa do Estado promulgou a Lei Complementar nº 64, incluindo na RMM os municípios de Autazes, Itapiranga, Silves e Manaquiri, além da sede, Manaus. Perfazendo um total de 13 municípios, a RMM é a maior da região norte e do país e uma das maiores do mundo, em extensão territorial, com uma área de 127.121Km². Com pouco mais de 2 milhões de habitantes. No entanto, apresenta uma baixa densidade demográfica, com 22,83 hab./Km².

Apesar de não fazer limites com Manaus, Manacapuru é um dos municípios mais próximos da capital e esta proximidade foi acompanhada de maior acessibilidade, quando foi inaugurada a ponte Rio Negro, em 24 de outubro de 2011. Considerada uma das maiores obras da região, esta ponte possibilitou a interligação rodoviária dos municípios de Manaus, Manacapuru, Iranduba e Novo Airão, através da rodovia AM-070 e AM-352.

Esta realidade mudou a rotina de muitos moradores da região, além de dar maior visibilidade à RMM, pois permitiu a diversos manacapuruenses trafegarem diariamente para Manaus em busca de oportunidade e qualificação profissional. Isto é perceptível, por exemplo, através da rotina de diversos jovens, beneficiados pelo transporte público

disponibilizado pela Prefeitura de Manacapuru a fim de estudarem em Manaus; ou profissionais que utilizam transporte particular para trabalharem em Novo Airão ou em Iranduba. Com o diferencial da década de 80, atualmente os jovens que realizam estes trajetos residem na própria cidade. Ocorre também o contrário com diversos profissionais, que realizam suas atividades nos referidos municípios, mas moram em Manaus.

O grande fluxo de pessoas e de veículos modificou consideravelmente a estrutura de Manacapuru: a cidade vem crescendo ao longo da rodovia AM-070 que até o quilômetro 46 faz limite territorial com Iranduba. O que não inviabiliza o número de empreendimentos ao longo desta estrada, tais como condomínios, hotéis, restaurantes regionais, balneários, clubes, galpões, fábricas, comércio de varejo e de materiais de construção, tanques para piscicultura, cultivo hidropônico de hortaliças e frutas, etc. Destacamos aí a construção da Cidade Universitária, prevista para alojar os cursos da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) que, muito embora situada na região de Iranduba, os efeitos já atingem a população de Manacapuru e dos municípios próximos.

Diante deste quadro, no primeiro final de semana após a inauguração da ponte, Manacapuru expôs suas fragilidades. Sem condições de atender o número de visitantes oriundos de Manaus para conhecer a cidade: hotéis, restaurantes, lanches, balneários não conseguiram suprir a grande demanda de visitantes daquele fim de semana. Ainda por cima, a rodovia registrou o maior congestionamento da sua história, com mais de 40 Km de veículos enfileirados e mais de cinco horas de espera para se chegar em Manaus, num percurso realizado em pouco mais de uma hora.

A decepção foi de parte a parte: dos turistas desejosos de contato com a natureza, tranquilidade, conforto e fartura a menor preço, mas viram suas buscas frustradas; e da população local, cujo despreparo profissional, falta de emprego, recursos financeiros para investimento e falta de estrutura da cidade viu seu espaço tomado por um deslumbramento turístico invasivo na sua rotina. Eventualmente esta situação se repete em feriados prolongados, dando-nos a noção da falta de políticas para adequar a cidade às demandas da região metropolitana.

1.4- FESTAS E DEVOÇÃO:

De fato, até a década de 80, a Festa da Terra Preta, o Círio de Nazaré (padroeira da cidade) e o Aniversário da Cidade, dia 16 de julho, eram as festas mais importantes do município. Nestas datas festivas a cidade recebia muitos visitantes, principalmente dos manacapuruenses que já não moravam lá. Sempre foram períodos de rever amigos e parentes.

Durante o Círio de Nazaré, as famílias se mobilizavam para ajudar a igreja matriz. O Clube de Mães era responsável pelo recolhimento de donativos e pelo preparo das comidas que seriam vendidas no arraial depois da missa. As senhoras percorriam pelas casas e pelo comércio da cidade para arrecadar todo tipo de material.

Nas comemorações do Aniversário da Cidade, eram realizadas várias atividades e competições esportivas destinadas a todo tipo de público: corrida pedestre, gincana, torneio de dominó, pau de sebo, torneio de vôlei e de futebol e à noite a festa acontecia ou num clube ou no campo do Riachuelo, onde era construído um tablado de madeira para diversas apresentações de danças, entrega de prêmios, desfile de rainhas, apresentação de bandas locais ou da capital. O evento era organizado pela Prefeitura.

A vida social e cultural da cidade também sofreu modificações em razão da agitação econômica no início dos anos 80. Por exemplo, a Ciranda foi uma dança trazida pelos nordestinos para Tefé, depois para Manaus. Mas foi capitaneada para Manacapuru pelo professor Silvestre¹⁵ e pela professora Perpétuo Socorro, mais conhecida como Socorrinha, ambos apoiados pela professora Celene Câmara, então primeira dama da cidade e Diretora da Unidade Educacional de Manacapuru, a fim de ensinarem a dança para as crianças, como brincadeira de roda, a ser apresentada na festa junina da Escola Nossa Senhora de Nazaré.

15-Deve-se ao professor Silvestre a graça de ser o primeiro a promover a Ciranda em Manaus, mais precisamente na escola Rui Araújo, no início da década de 80, e depois difundi-la em Manacapuru. Hoje, o Festival de Cirandas de Manacapuru é um dos maiores eventos do Estado e a dança é uma das mais apreciadas em Manaus, com aproximadamente 300 grupos folclóricos espalhados por diversos bairros.

Até então, os bairros da Terra Preta e da Liberdade também apresentavam danças folclóricas durante o período junino e nestes bairros estavam as maiores escolas da cidade juntamente com a Escola Nossa Senhora de Nazaré, tais como a Escola José Seffair, da Terra Preta, e a Escola José Mota, da Liberdade.

As danças realizadas em todas as escolas convergiam para serem apresentadas durante o aniversário da cidade, no dia 16 de julho, promovido pela Prefeitura, no Campo do Riachuelo, para diversas danças, incluindo as Cirandas das referidas escolas. Tempos depois, estas cirandas se transformaram em disputas acirradas, polarizadas pelas três agremiações: Flor Matizada, Tradicional e Guerreiros Mura, respectivamente representantes daqueles bairros.

Para a ciranda se transformar em um grande acontecimento na cidade, muitos obstáculos foram enfrentados, como por exemplo, o desligamento da brincadeira das respectivas escolas para se tornarem instituições autônomas. Mesmo assim, os festejos da Terra Preta também foram referenciados neste momento inicial da ciranda: é o caso do primeiro CD produzido com músicas de ciranda, organizado simultaneamente pelas três agremiações em 1997 que contempla, em grande parte, os festejos de Santo Antônio.

O compositor das músicas, um artista local conhecido por Professor Geraldinho, assim como os demais coautores conseguiram, a meu ver, captar os traços culturais desta manifestação, com muita sensibilidade. Todos eles participaram diretamente das modificações ocorridas nas Cirandas, quando foram desvinculadas das escolas. E o resultado inicial desta autonomia foi o primeiro CD produzido especificamente com músicas de ciranda.

Chama-nos atenção o lirismo destas músicas porque, apesar de constituírem um ritmo diferente das realizadas nas cerimônias de Santo Antônio, os compositores conseguiram entrever a linguagem coloquial usada entre os foliões, os símbolos, as próprias cerimônias, a festa, além de toda a preparação do evento, envolvendo a relação homem-natureza e a sua forma peculiar de demonstrar a fé e alegria: as promessas, as brincadeiras de adivinhações, as novenas, alvorada, os personagens das festas, etc, sintetizados pelos atributos de Santo Antônio – santo casamenteiro e santo protetor – e pelo compromisso dos

fiéis em realizar a tradição, traduzido pelo termo “obrigação”, cujos papéis realizados por homens e mulheres compõem a *performance* do “ritual da cabocada”, próprio dos moradores da Terra Preta em razão das graças alcançadas como casamentos realizados, cura de doenças, conquista de empregos, etc.

DEVOÇÃO

(Geraldinho Saraiva)

Salve Pedro, salve Antonio
Assim canta o devoto com louvor

A moça faz promessa pro santo casamenteiro
E reza o pescador ao santo protetor Bis

Em nove noites de novena
O devoto a rezar
Rezando com devoção
Pra uma graça alcançar

A moça faz promessa pro santo casamenteiro
E reza o pescador ao santo protetor Bis

Alcançada a graça
Promessa tem de pagar
Fio de cabelo, alianças
Ofertados no altar

A moça faz promessa pro santo casamenteiro
E reza o pescador ao santo protetor Bis

A procissão concretiza a fé do pescador
Cortando água vai devoto saudando seu protetor
A moça faz promessa pro santo casamenteiro

E reza o pescador ao santo protetor Bis

ALEVANTAÇÃO¹⁶ DO MASTRO

*Letra: Darcileide Teles
Geraldinho Saraiva
Joel Santos
Música: Luciano Souza*

Com licença Mãe da Mata
Pau do mastro retirar
Pra cumprir a tradição
Promessa hei de pagar
E as sementes que caírem
Com certeza brotarão

REFRÃO

Samambaia, envira e frutas
O mastro tem que enfeitar
Obrigação das mulheres
Pra tradição preservar (Bis)

Mata adentro vai caboclo
Com o toque do tambor
Juiz do mastro anuncia
Pau do mastro encontrou
Com uma dose de aguardente
O ritual começou

REFRÃO

Ei juiz taí o mastro
Bandeira vem colocar
Caboclo mura já é hora
Do mastro levantar
Rufa bumbo e atabaque
Pro ritual alegrar

16- *Alevantação* é o termo usado popularmente entre os participantes e organizadores para a palavra *levantamento*; do mesmo modo que o termo *Aluminação* é usado por moradores da área rural para a palavra *Iluminação*, referente ao uso de velas e candelas em cultos religiosos, procissões e, principalmente, no dia dos mortos.

ARVURADA
(Geraldinho Saraiva)

Virgínia, Fulgêncio e Tito¹⁷
Mais de um século passou
Ainda hoje cantam ao santo protetor
Nessa noite enluarada

O galo já cantou
Anunciando a madrugada
A estrela Dalva já brilhou

REFRÃO

Arvurada, arvurada ah, ah, ah
Dê manhã, dêmadrugada ah, ah, ah
Toca e canta caboclo
Anunciando a arvurada (Bis)

Promesseiro recebe devoto folião
Toca, canta, come e bebe
E tá feita a obrigação
Avê, avê, avê,
Aurora do dia, avê
Acorda irmão devoto
Madrugada, arvurada, avê.

O lirismo destas músicas, a nosso ver, conseguiu valorizar a festa de Santo Antônio, que é uma manifestação construída no seio popular de Manacapuru. Assim, a despeito do megaevento que é hoje o Festival de Cirandas, não podemos negar a referência à tradição do bairro da Terra Preta, ao inaugurar uma nova forma de fazer festa, deixando registrada a sua influência neste momento histórico para a cidade – como é o caso do primeiro CD gravado e produzido pelas três Cirandas juntas, o que não ocorre nos dias de hoje.

17- Virgínia, Fulgêncio e Tito foram as pessoas responsáveis por estes Festejos, destacando que Tito e Virgínia são figuras locais relacionadas com a Festa de São Pedro do Miriti, que é outra festa tradicional em Manacapuru, com as mesmas características de Santo Antônio da Terra Preta.

Na realidade, o compositor destas músicas era um promotor da cultura local, com o qual tive a oportunidade de realizar vários projetos, e ele acreditava nos Festejos de Santo Antônio como forma de identificação cultural da cidade, ao invés da Ciranda. Mas a popularidade desta dança principalmente entre os jovens e as inovações criadas por seus brincantes contribuíram para a consolidação desta como importante evento para Manacapuru.

A Ciranda Tradicional foi fundada em 1985 e representava a Escola José Seffair, do bairro da Terra Preta, cuja diretora era a professora Terezinha Vieira Fernandes, responsável por difundir a ciranda na escola e no bairro. Pouco tempo depois, não se imaginava que as cores das roupas dos brincantes da ciranda do José Seffair fossem motivo de disputa: a dissidência de um grupo de brincantes desta escola deu origem à Ciranda Guerreiros Mura, e assim oficializaram aquelas cores como símbolo desta agremiação, deixando os diretores da Ciranda Tradicional, extremamente, insatisfeitos.

Segundo a senhora Terezinha Fernandes, o nome tradicional foi usado inicialmente como forma de protesto contra a atitude deste grupo dissidente que se apropriou indevidamente das cores da ciranda da Terra Preta, mas também este nome não deixa de estar associada à tradicional festa religiosa do bairro. Hoje, as cores oficiais da Ciranda da Terra Preta são o dourado, o vermelho e o branco, e o seu símbolo é uma coroa, associados à ideia de nobreza.

Reiteradamente em suas apresentações, a Ciranda Tradicional menciona a sua festa mais simbólica do bairro que representa. Por exemplo, na apresentação de 2009, a ciranda expôs em seu histórico a tradição do bairro da Terra Preta, destacando a origem da festa e sua relação com a Cabanagem, o formato atual da festa e os moradores do bairro que tradicionalmente a organizam:

A fé e devoção a Santo Antônio é sem dúvidas, a grande expressão representativa, do bairro da Terra Preta em Manacapuru. A festa em devoção ao Santo casamenteiro é comemorada durante toda a primeira quinzena do mês de junho e até nos dias atuais ainda segue todo um ritual, que foi introduzido pelo colonizador, mas que ao longo de gerações incorporou traços regionais.(...)

A promessa ao Santo ganhou muita dimensão e a devoção só aumentou durante as inúmeras gerações pós-guerra da cabanagem e com o passar do tempo o chamado “ritual da cabocada”, que incluía a “alvorada, Levantação e Derrubação de Mastro, e o Sela Cavalo popularizou a tradição de devoção ao Santo.

Durante anos alguns moradores se destacaram por manterem essa tradição e a Ciranda Tradicional ao resgatar os festejos de Santo Antonio, não podia deixar de prestar uma justa homenagem a um grupo de moradores que aqui representarão o povo da Terra Preta. São eles Seu Doca, Seu Fugêncio, Seu Sindico, Seu Bebê, Seu Tana, Seu Codi, Seu Monteiro, Dona Filica, Dona Veneranda e Dona Maú (...) (Histórico da Ciranda Tradicional, 2009)

O Histórico da ciranda é um texto produzido pelo pesquisador do tema, no caso o professor Bendahan e o escritor Antônio Ailson Cavalcante de Amorim, mais conhecido como Papão, a fim de orientar a apresentação da ciranda no Parque do Ingá e de facilitar o entendimento dos jurados, pois estes nem sempre são conhecedores da cultura local.

No trecho acima, os pesquisadores da Tradicional tiveram a preocupação de discorrer sobre os Festejos de Santo Antônio e adaptá-los para a apresentação da Ciranda.

Mas o que se lê e o que se vê são duas percepções bem distintas, pois a Ciranda é produzida com estruturas de grande evento, um espetáculo midiático para grande público. Contexto onde *os foliões e os capitães* figuraram apenas como coadjuvantes. Ao contrário das cerimônias em junho no bairro, quando há um simbolismo contextual próprio, pois depende deles a realização das cerimônias.

Atualmente, o festival de Cirandas acontece no último final de semana do mês de agosto e é a maior festa da cidade. Este festival ganhou ares de grande evento, principalmente depois que a Rede Amazônica, um dos maiores veículos de comunicação do estado, começou a transmitir e a patrocinar a festa; além de ser subvencionado pela Secretaria do Estado de Cultura que, juntamente com a prefeitura do município, construíram uma megaestrutura para este festival, o Parque do Ingá, um complexo construído para grandes eventos, cujas arquibancadas estão dispostas em semicírculo.

O Parque do Ingá comporta um público de cerca de vinte mil pessoas e sua localização na Avenida Pedro Rates, uma das principais da cidade, são as justificativas de acontecerem os mais variados eventos de grande público, desde encontros e cerimônias

religiosas, até apresentação de blocos carnavalescos, shows musicais, eventos desportivos, culturais, etc. A grande movimentação no entorno do Parque durante estes eventos causa grande desconforto entre os moradores de residências próximas, acostumados com a calmaria em dias rotineiros.

Este incômodo já foi analisado em um artigo intitulado *O Festival de Cirandas de Manacapuru: a festa dentro da festa* (2012), por Luana Mesquita Rodrigues ao analisar a relação *agonística* entre os turistas e a população local, especialmente os moradores do entorno do Parque do Ingá, onde a concentração de visitantes é maior neste período.

A relação conflituosa e paradoxal é percebida pela autora em razão de um movimento de interesses contrários, dos moradores da cidade e dos turistas, em relação à apresentação das Cirandas dentro da arena: enquanto estas apresentações atraem a população local, os turistas demonstram pouco interesse em assistir a dança. Assim, organizam sua própria festa no entorno do Parque, protagonizando condutas e comportamentos desabonados pelos manacapuruenses, como por exemplo, a apropriação do lugar de forma invasiva e libertária, transformando as ruas e praças em hotéis, banheiros e boates, causando desconforto e mal-estar entre a população da cidade, ou seja, *agonia*. Diz a autora:

O grupo de turistas, ao realizarem este tipo de festas paralelas que é apresentada no interior do Parque do Ingá, acaba criando espaço para a existência de desentendimentos e constrangimentos, uma vez que muitos ficam alcoolizados e, por isso, arranjam confusão na cidade entre eles mesmos e até com a população local. Os motivos são vários, mas ocorrem geralmente por abuso de bebida alcoólica. Outros constrangimentos evidenciados são os sofridos pelas garotas da cidade que são alvos dos turistas que costumam, como dizem na gíria local, azarar as jovens locais, sendo incisivos nas suas investidas. (...) Outro fator que incomoda muito os moradores das imediações do anfiteatro é o barulho dos sons dos carros que adentram a noite deixando os moradores irritados com a presença dos turistas no local. Quando o morador menciona o comportamento do turista como estranho, ele se refere à maneira como o turista se apropria do espaço público na cidade, pois muitos, quando não conseguem se instalar nos hotéis ou alugar casas na cidade, eles armam barracas nas praças ao redor do Parque do Ingá, ou dormem nos próprios veículos e, com isto, causam uma aparência diferenciada nesses três dias de ocorrência do festival. Estas atitudes de desaprovação de comportamento dos turistas por alguns moradores evidencia quanto a presença do turista pode ser hostil por conta de seu comportamento, uma vez que a cidade atrai pessoas de vários lugares e com diferentes hábitos e mostra os momentos de conflito destas relações. (RODRIGUES. 2012, p.222-223)

A população de Manacapuru é a grande participante do Festival de Cirandas, muito embora a cidade receba muitos visitantes que são atraídos também pelo festival.

Independente do megaevento do Festival de Ciranda hoje, as três agremiações privilegiam temas relacionados com a cultura local. E as pequenas festas realizadas aos moldes da de Santo Antônio, também de origem similar, como a Festa de São Pedro do Miriti, são temas recorrentes abordados nas apresentações das três cirandas.

No ano de 2013, a Ciranda Flor Matizada desenvolveu como tema, *Um canto Negro no Coração da Amazônia*, cujo desenvolvimento enfatizou a presença da cultura negra na nossa região, e especialmente em Manacapuru.

O pesquisador da Ciranda, Gaspar Fernandes, teve a oportunidade de entrevistar o senhor Zé do Tito, herdeiro da Festa de São Pedro do Miriti. O relato deste senhor deixa entrever a presença da cultura africana na nossa região.. Vejamos o relato do senhor Zé do Tito, presente no histórico da Ciranda Matizada de 2013:

Em agradecimento pelo retorno de seus filhos arregimentados à força para combater na Guerra do Paraguai (1864-1870), por meio de manobras de investidas do exército conhecidas como “pega-pega”, as famílias dos afrodescendentes selecionados iniciaram o festejo dedicado inicialmente a Nossa Senhora do Livramento, realizada nas imediações da embocadura do Lago do Miriti, em Manacapuru, como forma de pagamento de promessa feita com esse fim.

A festa consistia na levantação do Mastro, adoração na Capela dedicada à Santa com entoação de cantos seguidos por instrumentos de percussão como o gambá, atabaque, caracaxá, dentre outros, procissão fluvial em canoas e barcos pelo lago, terminando com festejos realizados nas imediações da Capela no centro da comunidade.

Segundo relatos do Sr. Zé do Tito de 74 anos, atual responsável pela festa, gentilmente cedidos para o embasamento deste Histórico, uma das primeiras responsáveis pela organização da festa foi a Sra. Vergina Maia de Oliveira, seguida por D. Belizária e D. Vitalina, até recair nas mãos do Sr. Filadelfo Pereira Nascimento, o Seu Tito, que em seguida repassou a responsabilidade atual ao Sr. Zé do Tito, seu filho, em cujas mãos o evento já conta com 48 anos (desde 1965).

Conforme Seu Zé do Tito, em junho passado o evento completou 127 anos de fundação e somente bem depois houve a incorporação de S. Pedro na celebração da festa, sem precisar os motivos. Atualmente é realizada no Lago do Ariaú, face à expulsão dos ribeirinhos pela ocupação por grandes latifundiários de suas terras valorizadas pela especulação imobiliária, ficando sem seu espaço original. Mas a

fé mantém viva a tradição das comemorações repassadas às gerações, gritando forte a presença africana na cultura popular dessa adorada Amazônia. (Histórico da Ciranda Flor Matizada-2013).

Em conversa com um dos filhos do seu Pedro Coelho, fiquei sabendo que seu pai foi algumas vezes tirar as músicas em São Pedro do Miriti, mas o ritmo lá era diferente. A batida dos tamborins era diferente, apresentando um ritmo mais acelerado.

Este relato revela a relação que a festa de Santo Antônio estabelece com outras festas da região, sem contar que muitos foliões vêm desta localidade para participarem dos atuais festejos da Terra Preta.

2. O BAIRRO DA TERRA PRETA:

Até a construção da rodovia AM-070, na década de 70, Terra Preta era uma localidade da zona rural de Manacapuru, embora estivesse situada próxima da cidade. Muitos moradores desta localidade eram ribeirinhos de outras áreas da zona rural, principalmente vindos do rio Manacapuru.

Por ser uma região formada por barrancas, tornava-se uma área de forte atrativo já que não era atingida pelas enchentes e ao mesmo tempo era privilegiada pelo acesso ao rio Solimões, mesmo que de forma precária, facilitando também a comunicação e o transporte para a cidade, para outras áreas da zona rural e principalmente para Manaus. Isto, no entanto, não impediu a construção de casas nas encostas das barrancas e assim muitas pessoas continuam sofrendo com os efeitos das enchentes e com a queda das barrancas.

À medida que a cidade foi crescendo, durante os anos 80, Terra Preta se aproximava do perímetro urbano. A pavimentação da estrada Manoel Urbano facilitou o acesso terrestre ao bairro, especialmente depois da abertura da rua Pedro Moura, partindo da estrada, o que incorporou definitivamente o bairro à cidade.

Seus primeiros moradores são representados pela família Coelho, Moura, Vasconcelos, Picanço, dentre outras. Muitas das quais possuem título definitivo dos seus respectivos terrenos, com é o caso da família Vasconcelos.

Além da Festa de Santo Antônio, o bairro já concentrava outras opções de lazer como o restaurante Pau-Dentro, cujo nome sugestivo devia-se a uma árvore de jatobá localizada bem no centro do estabelecimento; também as boates Ferro de Engomar e Ponta do Vento.

Os nomes destes estabelecimentos se referiam à disposição geográfica de suas respectivas localizações: Ponta do Vento situava-se na ponta de um barranco e Ferro de Engomar era uma construção em forma triangular, localizado numa bifurcação na entrada do bairro.

Este crescimento permitia uma aproximação entre os moradores da cidade com os moradores da Terra Preta e com as histórias que envolviam a festa de Santo Antônio, ficando amplamente conhecidas na cidade.

Os festejos de Santo Antônio atraíam pessoas de vários bairros de Manacapuru. Muito dificilmente realizaremos uma leitura que relacione este evento à cidade de Manacapuru, mas especificamente ao bairro da Terra Preta, esta relação é indissociável. Até porque o surgimento do bairro não se deu a partir do crescimento da cidade; ao contrário, o crescimento da cidade envolveu o bairro que já realizava os festejos muito antes do surgimento da cidade.

Atualmente, o bairro é praticamente o centro da cidade, pois bairros novos foram surgindo ao longo da rodovia. Muitos prédios de instituições públicas e privadas foram instalados na Terra Preta: a Escola José Seffair, Jamil Seffair, Joaquim Coelho, o CAT (Centro de Atendimento ao Turista), fábrica de gelo, creche, hotéis. Ironicamente está previsto para ser instalado no bairro o maior porto fluvial da região na área onde é realizada a cerimônia da Barca da Alumiação, com vista a escoar produtos de Anori, Beruri, Caapiranga, Codajás, Coari, Manaquiri e da zona rural do município para Manaus.

Hoje, a população de Manacapuru reconhece a longa temporalidade desta festa e isto se torna dado concreto diante da dissimetria temporal entre o bairro da Terra Preta e a história política da cidade de Manacapuru, pois os oitenta e um anos de fundação da cidade são inferiores aos aproximadamente cento e setenta anos da festa de Santo Antônio.

Estes dados se revelam como indicativos dos valores cultivados naquele espaço, configurado pelos limites fronteiros de um fenômeno festivo-religioso, resultado da ação de familiares e moradores da Terra Preta.

A população da cidade, então, mais próxima das cerimônias, da festa e das histórias do evento faz uma relação referencial do bairro da Terra Preta com os festejos de Santo Antônio. Esta associação, entre o local e as subjetividades, pode ser entendida com o auxílio do texto *Dimensões Culturais da Globalização* (2004), de Arjun Appadurai, onde o autor analisa a construção das localidades, especialmente os bairros, motivada por processos subjetivos, cujas fronteiras são definidas pelas ações e projetos humanos, denominados como *vidas-mundo*. Segundo esta percepção, os bairros são contextos de sentidos que nos possibilitam o entendimento e a leitura destes sentidos, ao identificar o perfil fronteiro do local que nem sempre se dá pela geografia, mas sim pelas atividades humanas em suas múltiplas dimensões. Diz o autor que os bairros são como textos que podem ser lidos e interpretados:

(...) Os bairros são contextos no sentido em que fornecem o quadro ou cenário onde várias formas de ação humana (produtiva, reprodutiva, interpretativa, performativa) podem iniciar-se e realizar-se significativamente. Como as vidas-mundos requerem padrões de ação legíveis e reprodutíveis, são como textos e por isso exigem um ou muitos contextos. De um outro ponto de vista, um bairro é um contexto, ou um conjunto de contextos, em que uma ação social significativa pode ser gerada e interpretada. Neste sentido, os bairros são contextos e os contextos são bairros. Um bairro é um centro de interpretação múltiplice. (APPADURAI, 2004, p.245)

A proposta de Appadurai é entender a localidade pela sociabilidade ou pela ação humana. Para este autor, os bairros são reconhecidos por suas atividades, como por exemplo, bairros comerciais, educacionais, advocatícios, médicos, etc. Ou pela origem de seus moradores como bairros chineses, italianos, japoneses, alemães, etc. Em muitos casos, tais bairros são conhecidos até internacionalmente.

Em Manacapuru, Terra Preta é o lugar onde ocorre a festa mais tradicional da cidade, reconhecida assim pela população local, principalmente pelos mais antigos.

2.1- DEVOÇÃO A SANTO ANTÔNIO:

Em seu livro intitulado *Manacapuru, Origem e evolução* (1979), o autor Antônio José Soffim registra a organização da festa da Terra Preta:

Nos últimos dias de maio, a família Coelho inicia os preparativos da festa, procedendo a escolha dos nomes para preencher as 13 vagas que compõem a lista de membros colaboradores da festa.

No dia 1º de junho a família Coelho reúne-se para as primeiras solenidades, começando pelo levantamento do mastro.

Em seguida processa-se o novenário de 1º a 12º com procissões, ladainhas, etc. No período de 12 a 14 é quando começam as festas (danças). Nos dias 14 e 15 ocorre a derrubada do mastro que, após, é jogado no Rio Manacapuru para evitar que o mesmo seja profanado. Este processo é feito em meio à procissão, final da qual participam os promotores colaboradores e fiéis que se deslocam de diferentes localidades do Solimões e de outros lugares para participarem dos festejos.

Na localidade Terra Preta, bairro da cidade de Manacapuru, instalam-se barracas que, durante os festejos (2) ficam abarrotadas pelo povo que comparece em massa.

No terreiro da festa encontra-se instalada uma pequena capela de madeira onde se acha encerrada a imagem de Santo Antônio, juntamente com todo o material utilizado nos festejos: bandeiras, tambores, caracaxás e outros utensílios.

A festa de Santo Antônio da Terra Preta é amplamente conhecida em todo o Solimões e o número de fiéis é sempre maior a cada ano. É considerada a maior festa folclórico-religiosa de que se tem notícia no Estado do Amazonas. (SOFFIM, 1979 p.115)

Na época em que o livro foi lançado, a Festa de Santo Antônio de Borba não tinha a repercussão da atualidade, em Manacapuru. Além do mais a quantidade de romeiros vindos de várias localidades da zona rural e de municípios vizinhos para Terra Preta naquele período era muito grande, induzindo-o a ressaltar a grandeza do evento.

O autor não faz distinção entre as duas festas, senão pelo número entre parênteses, ocultando as profundas e significativas diferenças entre ambas, que posteriormente serão descritas neste trabalho. Este é um dos poucos registros sobre o evento, mas que não apresenta uma reflexão à luz da ciência.

Grande parte dos moradores do bairro e da cidade tem uma ideia formada em relação às duas festas da Terra Preta no mês de junho. Esta ideia pode ser traduzida pela própria denominação das festas: “Festa de Cima” e “Festa de Baixo”; “Festa da Comunidade” e “Festa Centenária”; “A Original” e a “Financeira”.

Figura nº 1- As Duas festas

Desenho: Gabriel de Sá



Lado esquerdo: Festa de Cima; Centenária; Tradicional.

Lado direito: Festa da Comunidade; Festa de Baixo; Financeira.

Curiosamente, nossos primeiros contatos para a realização desta pesquisa ocorreram bem ao lado da igreja da Comunidade, onde em 2012, Francisca Alves Coelho, uma das filhas do senhor Pedro Coelho, estava preparando uma barraca para vender comidas e bebidas durante a noite.

Seu pai havia falecido há dois meses e ela se dispôs a me acompanhar até a outra Capela, onde ele tirava as ladainhas todos os anos. Foi quando conheci Dona Vanda e

estreitei laços com Dona Isorilda Alves Coelho, também conhecida como Dona Isa, viúva de seu Pedro, uma das pessoas que mais me ajudaram para a realização deste trabalho, juntamente com seus filhos. Por isso nossas descrições iniciais são das cerimônias realizadas na Festa Centenária.

2.2- A FESTA CENTENÁRIA:

Os *festejos*¹⁸ de Santo Antônio no ano de 2013 começaram exatamente no dia primeiro de junho às seis horas, com um café comunitário no pátio ao ar livre entre a capela, a vila de moradores e a sede, onde se realizam as festas, após as cerimônias religiosas.

Fui acompanhada por uma das filhas do senhor Pedro Coelho, o que de certa forma, pensava eu, me resguardava uma familiaridade com os demais, já que não conhecia pessoalmente todos que ali estavam. No entanto, isto não evitou um certo estranhamento com a minha presença entre os participantes.

Por outro lado, observei que algumas mulheres queriam me deixar à vontade e eu a elas. Todos me olhavam com ar de curiosidade. Alguns jovens estavam sentados na calçada, ao redor da capela e percebi que estavam embriagados e com sinais de que haviam passado a noite toda bebendo, até amanhecer o dia. Embora não se apresentassem exaltados ou incômodos; pelo contrário, eles participaram do café como todos os demais, brincando e ajudando a organizar o encontro.

Homens, mulheres, crianças, vizinhos, amigos, parentes; todos chegavam, trazendo algum tipo de contribuição para o café: pão, bolo, mingau, frutas, sucos, café, leite, frutas cozidas, como cará, macaxeira e banana, etc. As contribuições eram dispostas em uma mesa grande que estava no centro do pátio. Dona Vanda, seu marido, filhos, genros e netos moravam bem ao lado da capela e eles são os responsáveis pela organização da festa.

Quando todos chegaram, percebi uma movimentação, pois se deram as mãos para rezarem um Pai Nosso. Após a reza, o café foi servido: todos se serviram à vontade, sem

18- *Festejos* é o termo popularmente usado pelos participantes do evento em lugar da palavra festa.

tumulto. Algumas senhoras se aproximaram me trazendo bolo, cará, banana, café e leite, o que prontamente aceitei e agradei.

Este é o primeiro momento de união entre todos que participarão do evento. São notáveis as profundas transformações ocorridas neste aspecto da festa, já que nas circunstâncias atuais fornecer alimentação torna-se inviável se considerarmos os custos, o número de pessoas que trabalham e o número de participantes.

Jean Picanço diz que a alternativa para suprir as dificuldades de fornecer alimentos para muitas pessoas foi realizar o café da manhã com a colaboração de todos. No entanto, ressalta, que durante os trabalhos da festa, “sempre rola um peixe assado ou um churrasco”.

Além do clima festivo que se iniciava, o que muito me chamou atenção foi a paisagem do rio Solimões, pois o local fica no alto de um barranco. Esta paisagem tornava-se importante aos meus olhos, por causa das cerimônias que iriam acontecer nos próximos dias ali e isto era a minha pesquisa. Fiquei a contemplar a beleza da paisagem que dona Vanda tinha o privilégio de ver só com um olhar pela janela de sua casa.

Após o café, iniciaram os preparativos para as cerimônias que aconteceriam a partir deste dia: especialmente a *levantação* dos mastros, as rezas e o arraial.

Vi que no pátio já se encontravam uns cinco troncos de árvore, com aproximadamente seis metros de altura cada um. Estes troncos foram trazidos um dia antes pelos homens, arrancados das matas próximas do bairro. Durante todo o dia, estes troncos seriam enfeitados com cordas, arbustos e muitas frutas, ainda verdes, para que fossem levantados no fim da tarde, diante da capela.

No transcorrer da manhã, foi improvisada uma cozinha ao lado da capela com uma cobertura de lona sobre um fogão de barro, para que as mulheres preparassem as comidas do arraial. Fiquei me perguntando por que elas não preparavam em suas próprias casas e depois trouxessem para a festa, já que todas moravam próximas do local e tinham fogão a gás em suas casas. Mas não é este o espírito que envolve os organizadores do festejo: preparar todos juntos, desde as comidas, até, os enfeites dos mastros, o andor do santo, o sobre-céu da capela, o oratório e até a limpeza do local, tinha outro valor.

Vizinhos e parentes, vindos do interior, das estradas próximas da cidade, de Manaus e dos outros bairros, chegavam a todo momento. O reencontro é marcado pela alegria de rever pessoas que há muito não se viam. Durante todo o dia estes encontros aconteciam.

No final da tarde, próximo às dezoito horas, iniciaria a cerimônia da *levantação* destes mastros. Eu estava com uma expectativa muito grande, pois esta seria a primeira vez que presenciaria a festa que, sob a minha ótica, tem um valor inestimável para estas pessoas e, de certo modo, alimentou minha imaginação, durante boa parte da minha vida.

Eu, minha filha de oito anos e uma amiga estávamos presentes para assistir à *levantação* dos mastros. Muitas pessoas de outros lugares da cidade também chegavam para participar e assistir. Assim como os demais, também revi amigos que há muito não tinha contato. Notei um ar de curiosidade nestes amigos com a minha presença ali. Um deles chegou a me perguntar se eu já estava fazendo campanha política. Eu não respondi, mas achei engraçada esta situação. Um deles trouxe um enorme bolo e nos pediu ajuda para cortá-lo em fatias e distribuir para as crianças. Muitas senhoras e muitas crianças se aproximavam para comer do bolo.

A capela é muito pequena e fica situada na descida da rua Beira Rio, disposta em direção ao rio. A sua entrada está direcionada para o rio. A lateral esquerda segue o sentido da rua e à direita está situada a vila Santo Antônio, onde moram várias famílias, em sua maioria, parentes entre si, e que participam diretamente da organização e das cerimônias.

Em frente à capela há um pátio, onde acontece o arraial, durante os treze primeiros dias do mês de junho. Ao lado direito deste pátio, em frente à vila, em direção diagonal da capela, está situada a sede, onde ocorre a festa dançante com banda de músicos. Esta sede tem um formato retangular e sua entrada fica em direção ao pátio. Na lateral esquerda da igreja está localizado o bar, onde se vendem bebidas, e no lado direito a barraca onde se vendem comidas variadas.

Só há uma porta de entrada na capela e duas janelas em cada lateral. Da entrada até o altar, o teto é coberto até a metade com muitas fitas, bandeirolas e correntes de papel

colorido. A outra metade é coberta com um tecido azul royal em dobras, salpicado de estrelas prateadas. Os organizadores denominam esta ornamentação de sobre-céu, que é realmente muito bonito. Esta beleza nos fez pensar no grande trabalho dispensado para tal ornamentação.

Ao fundo da igreja, as paredes são cobertas como se fosse uma cortina, com um tecido de cetim verde, todo drapeado, com dobras formando uma espécie de portal bem ao centro. Em torno desta cortina, na parte de cima, temos outro tecido sobreposto, cor de cobre, com dobras drapeadas, formando uma espécie de franja, salpicada de enfeites brilhantes.

O altar é uma espécie de oratório que é chamado de *trono*. Ele é composto por prateleiras sobrepostas em formato triangular. Estas prateleiras dispostas em camadas são forradas por um tecido igual ao da cortina, compondo uma cascata que vai até o chão. Sobre estas prateleiras estão as imagens: ao centro, em frente ao portal temos a maior imagem que é a de Nossa Senhora de Nazaré, coberta por um manto branco, sobre o qual está uma coroa dourada. Este manto e a roupa da santa são contornados por uma renda dourada. Em seu colo, segura com a mão esquerda a imagem do Menino Jesus, vestido com uma roupa branca também contornada com renda dourada. Na outra mão, estendida, temos um terço de contas brancas pendurado. Esta é a única imagem que não está coberta com fitas coloridas.

Abrimos aqui um aparte para contar uma história muito conhecida a respeito desta Santa: os moradores mais antigos do bairro dizem que o pároco da cidade solicitou dos fieis da Terra Preta esta imagem de Nossa Senhora para o altar da igreja matriz. Quando a imagem foi transportada para a matriz, no dia seguinte ela amanhecia na antiga capela do bairro, com a roupa suja de *carrapicho*. Isto ocorreu diversas vezes e o fato se espalhou pela cidade, o que muitos consideravam como um milagre. Por isto, a santa ficou conhecida como *a santa que anda*.

Não contente, o pároco mandou que vigiassem a santa 24h e este descobriu que, na realidade, alguns moradores da Terra Preta, insatisfeitos com a transferência da santa, confiscavam a imagem de volta para a capela do bairro. Assim foi descoberto o mistério da santa que anda e, para não causar desconforto entre o fieis, o pároco achou por bem deixar a

imagem no seu antigo lugar. Ainda hoje alguns moradores do bairro, especialmente os mais antigos, acreditam no poder da santa.

Retornando para a nossa descrição, na prateleira abaixo na mesma direção de Nossa Senhora, temos a imagem de Santo Antônio, envolta com muitas fitas coloridas. Nas suas laterais estão dispostas as imagens do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade, e um pouco abaixo a do Cristo. Dona Vanda me informou que a imagem do Cristo havia sido roubada há pouco tempo atrás, mas ela a havia substituído. Ela também reiterou que as demais imagens são originais, desde a época da guerra. Pude comprovar, por exemplo, que a imagem de santo Antônio está muita danificada e apresenta muitas emendas e consertos.

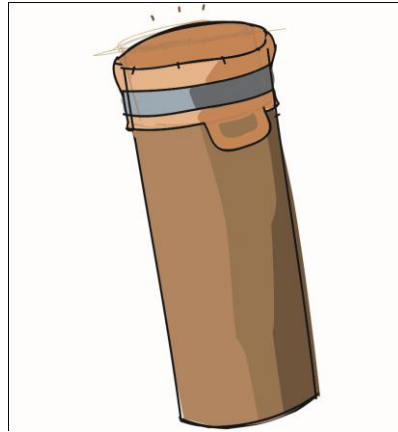
Todas as imagens são envolvidas com muitas fitas coloridas. A quantidade de fitas é tão grande que fica visível apenas uma pequena parte da imagem, formando uma espécie de cascata até um pouco abaixo do oratório. Curiosamente, Dona Arlete me disse que no verso destas fitas estão inscritos os nomes de diversos casais. Estas inscrições são promessas feitas, tanto pelos homens quanto pelas mulheres, para que o santo os unissem em namoro ou em casamento e muitos destes casais já constituíram famílias.

Ao lado esquerdo deste oratório há um pequeno armário, onde estão guardadas várias roupas e mantos, todos muito ornamentados, especialmente as vestimentas de Nossa Senhora de Nazaré. Sobre este armário estão dispostos os instrumentos que acompanham as cerimônias.

Na parede lateral esquerda, próximo ao altar, estão as fotografias dos foliões mais populares da festa: seu Fulgêncio, seu Doca e seu Sindico. Ressaltamos que dona Vanda e dona Arlete são filhas do seu Doca. Abaixo destas fotografias, fica exposta durante todo o ano a relação dos nomes com as respectivas funções do grupo de trabalhadores da festa e das cerimônias. Tivemos a oportunidade de verificar a relação do ano de 2012, 2013 e de 2014:

2.3- OS INSTRUMENTOS:

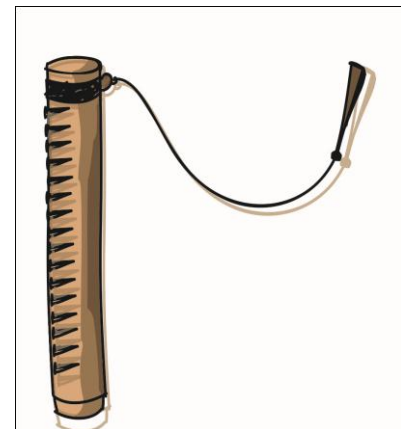
Figura nº 2 - Os instrumentos
Desenho: Gabriel de Sá



GAMBÁ



TAMBORIM



CARACAXÁ ou CARACAXÉ

Um gambá, entre quinze e vinte e cinco caracaxás e dois tamborins são os instrumentos usados pelos foliões e capitães, durante as cerimônias. São instrumentos de percussão que acompanham as folias em todas as cerimônias, daí a importância destes instrumentos nos Festejos de Santo Antônio na Terra Preta.

O Gambá é confeccionado com tronco da árvore de *piranheira* cavada, com uma das extremidades coberta de couro de veado ou de onça, preso com uma chapa de metal.

Neste instrumento está entalhada a data da sua inclusão para acompanhamento das músicas: 10 de novembro de 1903. Vemos que só este instrumento comporta 113 anos nestes festejos.

O Gambá é tão pesado que há necessidade de dois ou três homens para transportá-lo. Este instrumento é similar ao atabaque e o seu percussionista é denominado de gambeiro, termo usado por seu Antônio Maciel em um vídeo produzido por seu neto, o professor Francisco Maciel de Melo. O gambá é estendido lateralmente ao chão e o gambeiro senta sobre o mesmo para bater com as duas mãos na superfície de couro

O caracaxá (ou caracaxé), por sua vez, é um instrumento confeccionado com pedaços de troncos de bambu, com riscos entalhados lateralmente. Numa das extremidades está amarrada uma tala de madeira para se produzir o som, quando os músicos friccionam estas talas nos riscos. No total são cerca de aproximadamente 25 a 30 caracaxás, o que nos leva a concluir que é necessário também este mesmo número foliões só para estes instrumentos, e não é permitida uma quantia além deste número, pois todos entendem que, caso contrário, poderá haver uma desordem na execução das músicas durante as cerimônias. Além do mais, estes músicos prescindem de experiência com este instrumento, o que só é adquirida com os mais antigos e com a participação mais efetiva no evento.

Os Tamborins também são instrumentos confeccionados pelos próprios romeiros. Tal como os demais, são troncos de árvores cavadas, com diâmetro de menor tamanho que o Gambá. No entanto, o couro que cobre uma das extremidades é envolvido por uma corda muito forte de cipó titica, que o fixa em uma das bordas, amarrado sem quebrar a corda, esta é uma técnica usada pelos mais antigos e atualmente poucos jovens sabem amarrar o couro dos tamborins. Uma ponta desta corda fica livre para que o instrumento seja pendurado num dos dedos do músico.

Os dois capitães cantam e tocam os tamborins, alternando-se. A presença destes capitães é fundamental para a realização da festa, porque são descendentes diretos de Fulgêncio, Pedro e Joaquim Coelho e sem eles, as cerimônias e a festa não se realizam. Além desta descendência, são eles que encaminham as cerimônias através do tom das músicas, com pronúncia própria das palavras e o tempo das estrofes: os capitães fazem a 1ª

voz e os demais foliões respondem em 2ª voz. O tempo de cada música é determinante para a ação de todos os participantes.

Estes instrumentos foram objeto de análise no artigo *Danças e andanças de negro na Amazônia* (2011), no qual o autor Sérgio Ivan Gil Braga reflete sobre uma série de manifestações culturais de matriz africana, contrariando a ideia de que a Amazônia não sofreu influência da cultura africana.

O autor se apoia na organização dos mocambos, na mão-de-obra doméstica em Manaus, na devoção aos santos de cor em meio urbano, como São Benedito na Praça 14 de janeiro, no sincretismo entre dança e instrumento denominado Gambá, dentre outros indícios, para mostrar que a Amazônia também comporta elementos da cultura negra em suas manifestações festivas e religiosas.

Em relação ao Gambá, o autor diz que é uma dança praticada em vários municípios do Amazonas, mas também o reconhece como instrumento por ocasião dos Festejos de Santo Antônio em Manacapuru:

Acrescente-se, portanto, à prática ibérica dos missionários e ao instrumento de conhecimento dos indígenas, a percussão negra e a dança que se convencionou chamar dança do gambá. Ainda hoje praticada em vários municípios do Amazonas, entre os quais Maués e Borba e de forma “camuflada” em Manacapuru, no bairro de Santo Antônio da Terra Preta por ocasião da festa devotada a este santo, posto que o que identifica a dança neste caso é o uso do “tambá” (gambá) e o “caracaxé”. (BRAGA, 2011, p.166)

O autor menciona também a presença de tambores nas diversas práticas indígenas na região, usados como instrumentos de comunicação de guerra ou como instrumentos musicais em momentos festivos, comemorativos ou em rituais.

É de se inferir, portanto, que a presença de tambores e instrumentos de percussão, como o caracaxá, dadas as semelhanças com o reco-reco ou como xeque-xeque e do gambá com o atabaque, em manifestações negras e indígenas, fossem assimiladas e incorporadas nas cerimônias de origem ibérica, como em Manacapuru.

Arthur César Ferreira Reis, em *Súmula de História do Amazonas* (1965), refuta que a presença destes foi tão pequena no processo de mestiçagem ou na criação da riqueza econômica que “Não se criou no Amazonas [...] uma mentalidade escravagista na base da mão-de-obra africana.” (REIS, 1965, p.61). E isto justificou a empolgação pelo movimento abolicionista, já que não afetaria a economia local.

Dentre as diversas associações abolicionistas do interior do Amazonas relacionadas por este autor, uma em especial nos chamou atenção: o “Club Abolicionista Manacapuruense” (p.62) o que sinaliza para a presença de negros na região de Manacapuru, mesmo que em pequena proporção, coincidindo com o depoimento do senhor Dereunes Coelho de que “a casa da dona Catita era a última que os foliões visitavam durante a alvorada. Ela era uma negra grande que impunha respeito a todos. Inclusive entre os homens.” Ainda segundo seu Dereunes, dona Catita morava na região do Laguinho, no rio Manacapuru, onde inicialmente ocorriam os festejos de Santo Antônio.

Tais indicativos nos fazem compreender, então, que influências da cultura de afrodescendentes encontrem espaço em manifestações populares, como é o caso dos instrumentos usados nos festejos da Terra Preta em Manacapuru: o Gambá e o caracaxá.

Por outro lado, os festejos de Santo Antônio não acontecem somente em um único evento. A festa da Comunidade também apresenta características importantes para se pensar a rede de relações que se estabelecem com o contexto social e histórico.

2.4- A FESTA DA COMUNIDADE:

Figura nº 3 - Estrutura da festa da Comunidade

Desenho: Gabriel de Sá



Segundo informações da Dona Isorilda e contidas no livro *Terra Preta: a origem* (2013), de Antônio Ailson de Amorim, a Festa da Comunidade surgiu de uma proposta do pároco, na década de 70, conhecido na cidade como padre Miguel, para que todas as famílias envolvidas nos Festejos de Santo Antônio canalizassem os esforços para comprarem um terreno mais amplo e bem localizado, cujo proprietário era o senhor Manuel Mendonça, a fim de realizarem um único evento, que, até então, ocorria atrás da Escola Joaquim Coelho, em uma área muito inclinada em direção ao rio, o que dificultava a organização e a movimentação dos romeiros.

O referido padre juntamente com Dona Carmelita, Tarcila, Mila, Maria de Souza Coelho e o senhor Raimundo Taveiro realizaram a separação das igrejas.

Inicialmente, as cozinheiras faziam as guloseimas na cozinha do senhor Pedro Afonso, um antigo morador do bairro. O seu Pedro Coelho vinha cantar na comunidade,

assim os organizadores aprenderam a tocar os instrumentos, mas não sabem cantar as ladainhas.

Atualmente a Festa da Comunidade é polarizada entre as famílias Hermógenes e Vasconcelos, alternando-se anualmente sobre as responsabilidades e iniciativas pela organização do evento.

Esta estrutura e a localização são privilegiadas para a recepção de um grande público: a área é constituída em um enorme terreno, localizado entre a Rua Pedro Moura e o rio Solimões, num dos pontos mais altos das barrancas que se estendem pela margem do rio.

Esta rua, além de ser uma das principais do bairro, segue um percurso paralelo a estas barrancas. Em pelo menos três pontos desta, abrem-se pequenas entradas para a área da festa, contando também com a entrada principal, bem mais larga.

Do lado direito de quem entra, fica armado um enorme parquinho infantil, com diversos brinquedos, pula-pula e jogos. Do lado esquerdo encontram-se diversos carrinhos e barracas onde se vende de tudo: churrasquinho, bombons, cigarros, maçã do amor, sanduíches variados, pipocas, refrigerantes, etc.. Do lado oposto da entrada principal, há um campo de futebol que, durante o período da festa, se transforma em estacionamento.

Durante o dia é possível entrar carros na área principal, mas durante a noite a circulação de pessoas é maior, inviabilizando a entrada de veículos na área da festa. Por isso o campo de futebol se transforma em estacionamento.

Adentrando a área, do lado direito está disposta uma sequência de residências que durante os dias de festa se transformam em bares e pequenos restaurantes, com mesas e cadeiras organizadas na parte externa. Ao lado oposto destes estabelecimentos está situada a sede, onde ocorrem os bailes. Esta sede tem o formato quadrangular, com uma entrada principal e uma bilheteria ao lado desta entrada.

Um fato curioso, lembrado por dona Izorilda, é que antigamente o ingresso para o baile consistia num pequeno tecido preto, costurado na lapela ou no bolso da camisa dos

homens. O que já não ocorre nos dias de hoje em razão da grande quantidade de frequentadores.

Ao lado da sede está situada a capela, com a entrada principal voltada para o rio e os fundos para a sede. À frente da capela, há uma grande área até a beira do barranco, onde se fincam os mastros. Entre a capela, a sede e a sequência de bares, temos a circulação de pessoas. Em frente à capela, após a sequência de bares e restaurantes, fica localizado um palco com caixas de som para a realização de bingos, leilões e diversas apresentações de bandas.

No último dia dos festejos, precisamente na manhã do dia catorze, ocorre a farra do sela-cavalo neste lugar de circulação, por onde os foliões percorrem os bares e restaurantes para pegarem os restos de comidas e bebidas. É a chamada *varrição*, finalizando com a derrubada dos mastros.

Toda esta área ganha uma boa iluminação. Para montar esta estrutura, os organizadores ganham patrocínio da Prefeitura e do Governo do Estado, em forma de material, tais como madeira, lâmpadas, cabos elétricos, além da mão-de-obra, como eletricitistas, marceneiros, motoristas, etc. Os organizadores contam com a ajuda dos comunitários e dos empresários da cidade também.

Durante as treze noites, ocorrem diversas apresentações de bandas locais e da capital, tornando-se um grande atrativo para pessoas de diversas localidades da zona rural, das cidades vizinhas, da capital e de outros bairros da cidade. Este evento conta com a divulgação de veículos de comunicação como TV, rádio e alto falantes móveis.

Por ter uma localização privilegiada, esta área foi dividida com um pequeno conjunto de casas, construídas pela prefeitura em 2009, em razão da grande cheia que atingiu os moradores das áreas mais baixas dos barrancos, reduzindo assim a área da festa, causando a insatisfação por parte dos organizadores e de muitos simpatizantes.

Tivemos conhecimento de que as cerimônias religiosas na Festa da Comunidade eram conduzidas e organizadas por seu Bebé, Abel de Souza Fleury, falecido há treze anos, aos 75 anos de idade, juntamente com o senhor Anízio.

Segundo relatos de sua viúva, a senhora Maria Marques Bindá, 75 anos, e de seu neto, Leandro Bindá Coelho, 27 anos, seu Bebé demonstrava dedicação e habilidade na confecção dos instrumentos, que começava em maio para que tudo estivesse pronto em junho. Ele trabalhava manualmente os instrumentos, desde a preparação do couro curtido até a amarração com *cipó titica*¹⁹ (*heteropsis spp*).

O som produzido por estes instrumentos era diferente por causa deste trabalho de remodelagem e afinação. Fiquei curiosa se alguém da família havia herdado esta habilidade e ambos disseram que ninguém sabia preparar estes instrumentos.

Dona Isorilda também lembra a habilidade do seu marido e do seu sogro na confecção dos instrumentos e na manutenção dos mesmos.

Obrigação é o nome atribuído para o cumprimento das cerimônias e de todo o trabalho que as antecede. Esta denominação é usada pelos participantes das duas festas. Percebi também que agregada a esta palavra estão os sentidos de respeito, comprometimento, moral e autoridade, principalmente entre os comandantes dos foliões.

Em todos os depoimentos, a ênfase a estes sentidos foi unânime, independente das divergências e diferenças atuais entre as duas festas.

Segundo o depoimento do senhor Antônio Ailson, figuras tradicionais como seu Fulgêncio, Sindico, Doca, Bebé e Anízio eram tão respeitados por todos, que vários moradores do bairro chegavam a tomar bênção deles. A conduta destes homens era irrepreensível quando comandavam as cerimônias a ponto de serem denominados de Delegados, hierarquicamente mais influentes que os atuais capitães.

19- CIPÓ TITICA (*Heteropsis spp.*). No Brasil o cipó titica é uma planta típica da Floresta Amazônica que ocorre em áreas de terra-firme. Em relação a outras plantas, as raízes do cipó-titica são atrativas para fins econômicos pelo fato de serem fortes e também porque sua epiderme e córtex escuros são facilmente removidos, permitindo a confecção de peças resistentes.

Eles não admitiam bebedeira durante as cerimônias, mesmo que ganhassem bebidas alcoólicas como brindes durante a alvorada. Só depois que a *obrigação* terminava, os foliões podiam beber. Correria de crianças e jovens vestindo bermudas dentro da igreja também eram motivos de repreensão.

Durante as décadas de 70 e 80, estes senhores foram responsáveis pela popularização da festa na cidade e em seus arredores. Eles ficaram conhecidos pela destreza na versificação e na entoação das músicas, identificada pelas expressões *tirar a música*, *versar* ou *tirar as ladainhas*. Isto significa que eles apresentavam uma pronúncia peculiar, especificamente para estas músicas, além do domínio melódico e instrumental, embora não fossem músicos profissionais.

Os familiares de seu Bebé ainda disseram que havia uma escada no barranco, em direção ao rio, e era toda enfeitada para os foliões e os romeiros descerem com a barca de *alumiação* no dia doze e ao lado da capela da Comunidade ficava situada uma barraca organizada pelo Juiz da Festa, onde eram servidas comidas diversas durante todo o dia doze, até o outro dia.

Informaram ainda que seu Bebé e seu Fulgêncio eram muito unidos e nutriam respeito um pelo outro, tanto que ambos participavam das duas festas ajudando-se mutuamente nas cantorias.

Antes da década de 70, Manacapuru carecia de muitos recursos, principalmente de saneamento básico, prevenção de doenças tropicais e assistência médica e hospitalar.

Como mencionado anteriormente, só a partir da década de 80, a cidade conheceu o maior crescimento de sua história e, com ele, a assistência à saúde. É de se entender, então, que as mazelas sofridas pelos moradores da Terra Preta em razão da proximidade dos rios, eram agravadas pelo abandono e pela falta de políticas públicas voltadas para o assistencialismo e para a saúde.

Nestas condições, o único meio era recorrer à fé e à religião, no dizer de dona Dica. Por isso muitas promessas eram feitas à Santíssima Trindade, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora de Nazaré e Santo Antônio.

Dona Dica confirma a tradição do bairro, a origem do evento associada à figura de Joaquim Coelho e as relações familiares estabelecidas na sua origem. Ela fala sobre a sua participação na criação da festa da Comunidade e a tentativa do Padre Miguel em unir as famílias em torno de um único evento.

O padre Miguel foi um dos párocos de maior tempo de atuação, durante a década de 70, e que tinha muita influência na cidade, podemos inferir que a sua intenção era agregar as famílias, a igreja e a população em torno de um único evento que, à época, era uma das maiores manifestações religiosas do local, pois sua proposta de comprar um terreno grande para construir uma estrutura que atendesse à grande demanda nos dias da festa foi bem acolhida por todos.

No entanto, esta proposta foi rechaçada quando o padre mencionou a Prelazia de Coari, a qual Manacapuru estava e é ligada até hoje. Ou seja, esta proposta dividiu opiniões e criou muitas divergências entre as famílias, o que contribuiu para a desistência do padre em unir todos em torno de um único evento.

Através deste relato, pude perceber o forte sentimento de pertencimento do evento por parte das famílias, pois o depoimento da dona Dica foi muito enfático ao descrever a contrariedade dos mesmos, quando o pároco mencionou a prelazia de Coari. Esta contrariedade se justifica pelo entendimento dos participantes de que a tradição seria conduzida por entidades ou por pessoas que não tinham laços afetivos com o evento e que, assim, os festejos perdessem os vínculos com as pessoas do bairro.

Contudo, ela ressalta a grande participação da população na festa da Comunidade: *mas é só aqui que dá gente*, diz ela.

O senhor Edmilton Leal Vasconcelos, 80 anos, irmão de Dona Dica, em seus relatos diz que seu pai, Guilherme Alves Vasconcelos, e seu tio, Joaquim Domingos Cipriano eram portugueses, de rígida formação escolar e religiosa, e foram eles os compositores destas músicas. Ambos eram genros de Joaquim Coelho, este casado com dona Lorença (não soube especificar o sobrenome dela).

Seu Edmilton diz ainda que havia outros *promesseiros* antes destes, e que ninguém sabe precisar a origem desta promessa, por causa da falta de documentos e registros mais precisos. Mas reconhece que a promessa aconteceu, a ameaça de guerra foi real e, tal como os demais relatos, afirma que ninguém foi à guerra, pois todos se escondiam dentro das matas próximas. Também enfatiza a graça de nenhum herdeiro da família Coelho ser convocado para servir o exército, tal como Dona Vanda e Dona Arlete tinham me revelado.

Este senhor diz que a festa sempre aconteceu ali no bairro e a área foi cedida pelo seu pai, cuja propriedade é comprovada com um título definitivo ainda de posse da família. Lembra ainda que seu pai e seu tio foram responsáveis pela aquisição das imagens, vindas de Portugal.

2.5- VOZES DO PASSADO E DO PRESENTE:

Ao descrever as gerações responsáveis pela tradição, elaboramos uma genealogia de descendência, mas também verificamos as ramificações (impossíveis de resgatar todas elas por falta de documentos e de informações mais precisas), e associações com as demais famílias, inclusive entre os organizadores das duas festas.

O nome Joaquim Coelho, referente ao promesseiro que deu origem à esta manifestação, pertence a membros de gerações diferentes da mesma família. Por causa da dificuldade de encontrar documentos que comprovem estas relações, ficamos impossibilitados de verificar a sequência de gerações da família Coelho. Por exemplo, encontramos dificuldades em estabelecer o parentesco entre o senhor Fulgêncio, Doca, Sindico e Matias e Joaquim Coelho, muito embora a maioria das pessoas, do bairro e da cidade, reconheça a relação.

Como se montasse um jogo de quebra-cabeças, cujas peças se complementam entre um e outro depoimento, tentamos elaborar a composição da família Coelho e comprovamos que George e Gelzon Coelho pertencem à terceira geração, no mínimo, podendo chegar a ser a quinta ou sexta, ou até mais.

Esta escassa genealogia nos permite um pouco da comprovação da temporalidade do evento em relação ao promesseiro e em relação à Cabanagem. Esta comprovação se

revela importante na medida em que possamos averiguar através desta o que foi perdido ou o que foi mantido até então, já que não há documentos nem registros da origem do evento.

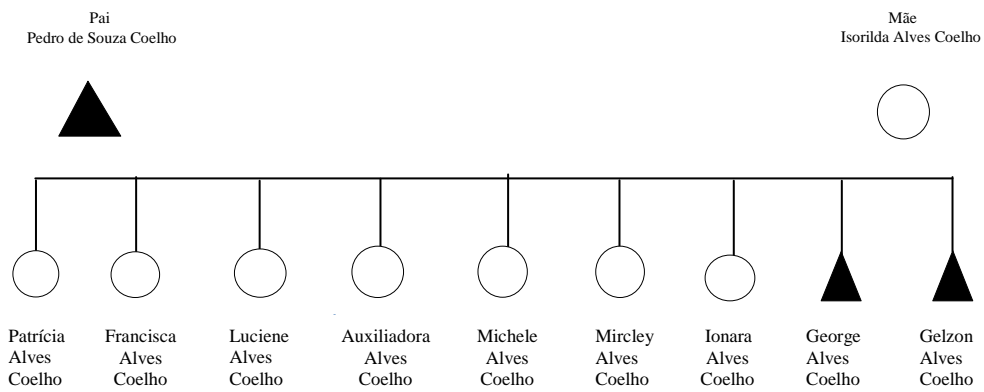
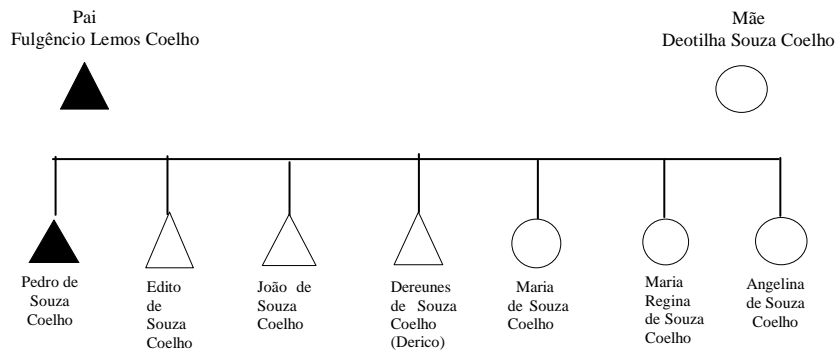
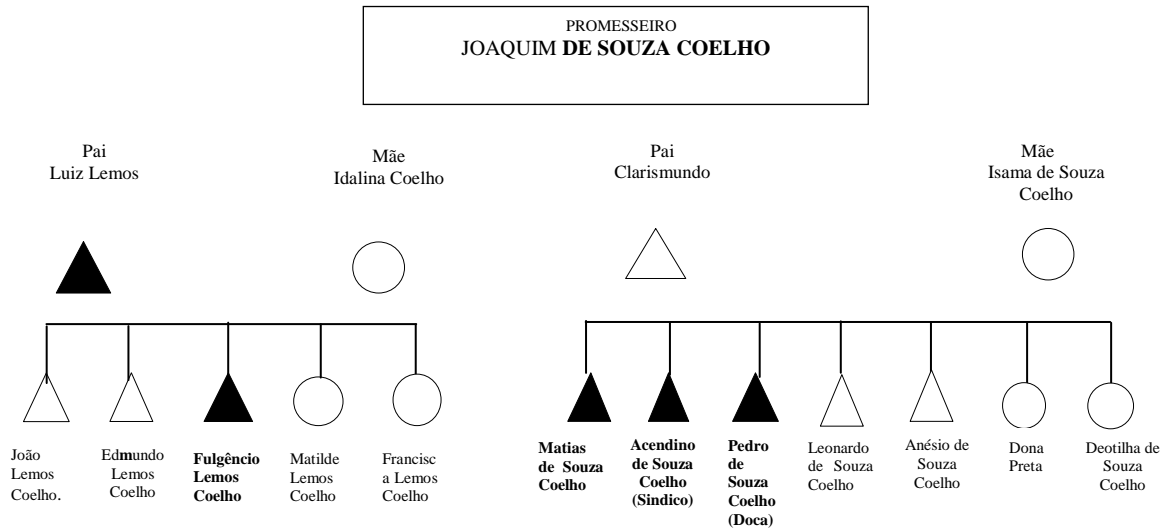
Não levamos em consideração as outras famílias também tão importantes para o evento, tais como a família Maciel, Vasconcelos, Picanço, Bastos, Souza, Fleury, dentre outras, pois estas foram se associando por relações de consanguinidade e parentesco.

A opção de não incluir estas famílias se deve ao risco de fugir demasiado da proposta do trabalho que é centrada na festa, mas tivemos a preocupação de ouvir o máximo possível dos depoimentos dos membros destas para averiguar os sentimentos e a relação destes com o fenômeno festivo e todas concordam que a origem do evento é relacionada ao promesseiro Joaquim Coelho – responsável pela promessa a Santo Antônio para que livrassem seus descendentes da Guerra da Cabanagem. Caso fosse atendido pelo santo, a festa aconteceria até sua última geração. E assim acontece como uma voz que ecoa na memória dos membros da família Coelho.

A nossa referência para compor esta genealogia é a herança recebida entre pai e filho, sobre a habilidade de *tirar as folias*²⁰, incluindo também os foliões mais conhecidos na cidade, que foram responsáveis pela popularização destes festejos em Manacapuru: seu Fulgêncio, Doca, Sindico e Matias, entre as décadas de 70 e 80, já que é a partir das folias que todas as cerimônias acontecem e a elas também é atribuída grande parte do que eles consideram a tradição de cumprir com a “obrigação”.

20- *Tirar folia, versar, tirar ladainha, tirar as músicas* são termos usados especificamente para a habilidade de cantar as músicas com o tom, o tempo e a pronúncia própria. Atualmente poucos têm esta habilidade e os atuais capitães estão entre estes.

Quadros e Esquemas 3- Esquema genealógico dos Capitães



GEORGE ALVES COELHO
Atual Capitão

GELZON ALVES COELHO
Atual Capitão

Através de uma relação patrilínea, o senhor Pedro de Souza Coelho – filho de seu Fulgêncio- herdou a destreza em versar as músicas e tocar os tamborins, repassando para os seus dois filhos, Gelzon e George, que atualmente realizam as cerimônias.

Podemos constatar que a partir da família Coelho se formou uma rede de relações de parentesco com as quais outros núcleos familiares foram se relacionando.

Um aspecto relevante é relacionado aos capitães: todos reconhecem a descendência do George e do Gelzon Coelho como os capitães responsáveis pelo direcionamento das cerimônias através das folias e atribuem a eles este papel deixado pelo seu pai e pelo seu avô como herdeiros da tradição. No entanto, na falta destes capitães, outros foliões podem assumir o papel de capitão.

Em contrapartida, a despeito de todas as restrições à realização e à organização da festa da Comunidade, eles dizem só tirarem as ladainhas na festa Centenária.

Em todas as cerimônias, os foliões se organizam da seguinte maneira:

Quadros e Esquemas 4- Nome e Posicionamento dos Foliões

FOLIÕES (GAMBÁ):

Basílio Fleury
Jean Picanço

FOLIÕES (CARACAXÁS):

Aluísio Maciel;
Francisco Maciel (França);
Juca Maciel;
Aureliano Maciel;
Pedro Marcos;
Ruan Fleury;
Keivison Coelho;
Samuel Dimaque;
Luiz Bastos;
Edvaldo Vasconcelos;
Raimom Picanço;
Naeliton Duarte;
Oriolando Coelho (Lico);
Darlan Marques;
Wanderson Marques (Dinho);

Anderson Marques;
Marlison Marques;
Renan Marques;
Edvan Marques;
Odeni Marques;
Andrei Duarte Feitosa;
Carlos Alberto Marques;
Elder de Souza;
José Fleury;
Rogério Maciel;
Rodrigo Maciel;
Wanderley Coelho;
Rosivaldo Coelho;
Diego Maciel;
Everaldo Coelho Duarte.

FOLIÕES (BANDEIRAS):

Talison Vasconcelos

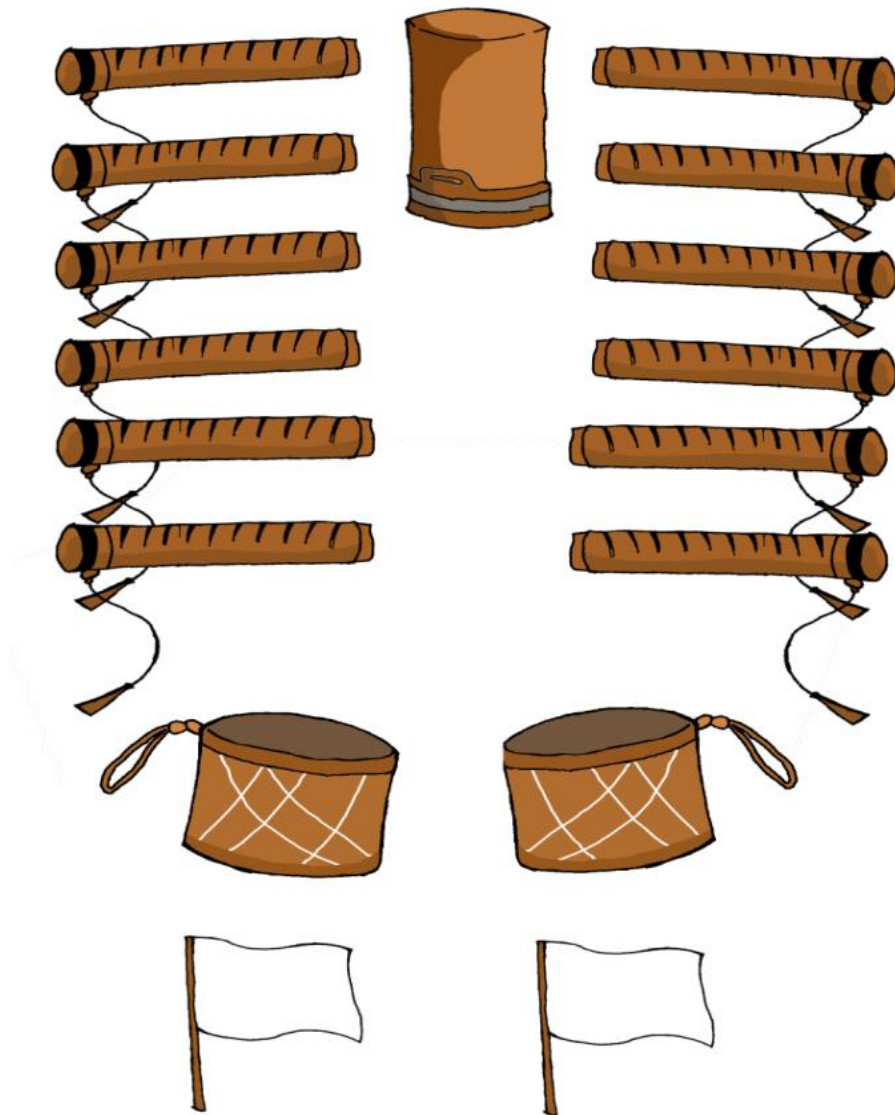
Elkemison Correia

CAPITÃES (TAMBORINS):

Gelzon Alves Coelho

George Alves Coelho.

Figura nº 4- Disposição dos Foliões durante as cerimônias
Desenho: Gabriel Sá



Em razão de não aceitarem ser chamados de músicos, optamos por denominá-los de *foliões*, termo tradicionalmente aceito por todos, salientando que a maioria deles (senão todos) não são músicos profissionais.

Optamos também pela iconografia dos instrumentos para representar o posicionamento dos foliões durante as cerimônias, por considerar uma representação fidedigna dos papéis desempenhados por eles. E porque esta disposição é fixa em todas as cerimônias: durante a Alevantação dos Mastros, os foliões se organizam na vila lateral à capela; na Alvorada, em frente à casa dos trabalhadores ou dos colaboradores; na cerimônia da Canoa de Iluminação, dentro do barco que os transporta; durante o Sela Cavalo, no pátio lateral do clube; e dentro da capela, durante o encerramento das cerimônias.

3 – A ESTRUTURA DOS FESTEJOS:

A opção de descrevermos a Festa Centenária se justifica pela presença dos detalhes ainda hoje presentes. Tais detalhes também nos orientarão para estabelecer distinções com a Festa da Comunidade, como a cerimônia da Canoa de *Alumiação*, os familiares que se negam a participar, a presença de grande público, a estrutura comercial, a redução do novenário. Enfim, como a festa e toda a sua organização estabelece uma rede de relações mantidas por alianças e tensões.

3.1- O PAPEL DOS TRABALHADORES:

Chamamos de organizadores, mas entre eles são denominados de trabalhadores. Na realidade, esta nomenclatura não é específica de um único componente, mas de um grupo de pessoas que ajudam ou se responsabilizam pela preparação do evento.

É tradição afixar uma listagem com os nomes destes trabalhadores na parede da igreja, só alterando no ano seguinte, quando novos trabalhadores se dispõem em ajudar na organização. Geralmente escolhidos após o Sela Cavalo, quando termina o evento no dia catorze de julho.

Estes organizadores são descendentes diretos e indiretos do senhor Joaquim Coelho e descendentes das famílias que sempre participaram do evento, como Maciel, Picanço e Bastos, por exemplo. Mas isto não inviabiliza a participação de populares do próprio bairro e de outras áreas da cidade. Aliás, todos são sempre bem recebidos, já que um evento sempre demanda ajuda.

Não há um critério rígido para a escolha destes organizadores. Porém, o comprometimento para a realização das tarefas é fundamental. Geralmente resultantes de promessas ao santo. Quem deixa de cumprir com os trabalhos de organização, certamente tem tratamento diferenciado, marcado pelo descrédito e pela desconfiança.

O Juiz da Festa é a autoridade maior. Podemos verificar nas relações abaixo que estes Juízes foram os mesmos, com pouquíssimas alterações se comparados com os outros organizadores, durante os dois anos subsequentes em que participamos.

Quadros e Esquemas 5- Relação dos trabalhadores – 2012

RELAÇÃO DO FESTEJO DO GLORIOSO SANTO ANTONIO 2012:

JUIZ DO MASTRO

- 1- Ribamar Lopes
- 1- Aldemir Justino
- 2- Adilomar Feitosa
- 3- Eduardo Araújo
- 4- Jaime Maciel
- 5- Pablo Ramalho

JUIZ DA FESTA

- 1- Samuel Duarte
- 2- Raimon Duarte
- 3- Reginaldo Coelho
- 4- Jean Picanço
- 5- Aldemir Justino

JUIZ DA CANOA

- 1- Raimon Duarte
- 2- Aluisio de Souza

MESTRE SALA

- 1- Cleomar Fleury
- 2- Sebastião Pereira
- 3- Keivirson Duarte
- 4- Patrícia Picanço
- 5- Maria Elizete Bastos

TRONEIRO

1. Débora Maria Lopes
2. Adriano Picanço
3. Maria Raimunda Bastos
4. Almira Pereira

CASTELEIRO

- 1- Erivânia Marques
- 2- Ana Albano
- 3- Roberval (Biola)

MORDOMO

- 1- Reginaldo Coelho
- 2- Nicole Calheiros
- 3- Eduarda Calheiros
- 4- Yasmim Bastos
- 5- Enzo Bastos
- 6- Lucas Fleury
- 7- Cauã Victor Duarte

8- Maria Raimunda Alfaia

- 9- Fátima Lopes
- 10- Andrey Duarte
- 11- Carlos Neto Felix
- 12- Julinho
- 13- Clara Bastos

Quadros e Esquemas 6- Relação dos trabalhadores - 2013

RELAÇÃO DO FESTEJO DO GLORIOSO SANTO ANTONIO DE 2013:

JUIZ DO MASTRO

Ciêne Fleury
Evandro S. Vasconcelos
Aldemir Justino
Edvaldo S. Vasconcelos
Jaime Maciel
Pablo Ramalho
Mastro das Cozinheiras

JUIZ DA FESTA

Samuel Duarte
Raimon Picanço
Reginaldo Coêlho
Jean Picanço

JUIZ DA CANOA

Aluízio Maciel
Raimon Picanço

MESTRE SALA

Sâmio Fleury
Raimunda Bastos
Gilmerson Bastos
Cleomar Fleury
Roberta Bastos

TRONEIROS

Adriano Picanço
Maitê Fleury
Cleber Fleury

CASTELEIRO

Rosária Bastos
Jaqueline Pedrosa
Ackila Pedrosa

MORDOMO

Edilaide F. Bezerra
Eliete Marques
Eduarda Calheiros e Nicole
Calheiros
Manuela Bastos
Lucas Fleury e Caleby Fleury
Esteffany Machado
Adriano
Demerson Pinheiro
Erivelton F. Bezerra
Ediglaide F. Bezerra
Carlos Alberto Felin
Maria Raimunda e Fátima
Antônia Regina Souza.

Os papéis desempenhados por cada grupo de trabalhadores são os seguintes:

Juiz da festa – são os responsáveis pela parte legal da festa dançante, como por exemplo, tirar a documentação na prefeitura e na delegacia para o licenciamento da festa. São também responsáveis pelo contrato da banda de músicos para o arraial, após as cerimônias;

O Juiz do mastro- é composto por aproximadamente seis homens que tiram troncos de madeira da mata, para a cerimônia de *levantação* (ou *alevantação*) dos mastros, além das samambaias para enfeitá-los e pela compra das frutas, que ficarão afixadas nos mastros, durante os treze dias de festa;

Juiz da barca- preparam o barco para o dia 12, quando é realizada a procissão fluvial, com a cerimônia da largada da *canoa da alumiação*, que é uma pequena jangada, enfeitada com bandeirinhas e velas. Quem cede o barco para a condução dos foliões fica responsável também pelos enfeites do barco e pelos fogos para a hora da largada da canoa. Sempre a família Maciel fica com este papel.

Troneiro- desempenha o mesmo papel que o juiz da igreja. É o responsável pela preparação da igreja, pelas bandeirinhas, pelo sobre-céu, pelas fitas do altar, velas, flores, etc.;

Mordomo - são doze pessoas que providenciam a alimentação das 12 noites de festa. Servindo a merenda para os participantes das novenas e do arraial;

Mestre Sala – são as pessoas que enfeitam a sede, limpam a área do arraial e da área externa destinada a danças;

Casteleiro – são os responsáveis pela confecção do castelo em torno dos mastros para a recepção da imagem do santo na entrada da igreja. O castelo é formado por enfeites de bandeirinhas de papel colorido, que ligam os mastros paralelos, e pelos

arcos confeccionados de palha de tala preta²¹ ligando os mastros próximos da porta da capela. Assim, fica formado um corredor para a imagem adentrar na capela, no retorno da procissão fluvial, no dia doze.

3.2- AS CERIMÔNIAS E AS MÚSICAS.

Os Festejos de Santo Antônio do bairro da Terra Preta, em Manacapuru, que acontecem durante os treze primeiros dias do mês de junho, apresentam as seguintes cerimônias: dia 1º, Alevantação do Mastro; dia 10, A Alvorada; dia 12, Cerimônia da Canoa da Alumiação; dia 14, Sela Cavalo e Derrubação dos Mastros, além das rezas diárias. Todas acompanhadas de músicas próprias para cada momento.

Cerca de aproximadamente treze músicas acompanham as cerimônias. Apenas uma música apresenta título – Laranjeira²². As demais são compostas de métrica variada e abordam temas como viagens marítimas, companheirismo, relações sociais, elementos da natureza como pássaros, rio, mar, etc. e temas religiosos.

3.2.1- ALEVANTAÇÃO DOS MASTROS:

Às dezoito horas chegaram os dois capitães, Gelzon e George. Eles direcionam todo o cerimonial, cantando as músicas e tocando os tamborins.

Automaticamente, os foliões fazem duas filas em direção de cada capitão. Entre as duas fileiras se dispõe o folião responsável pelo Gambá – por ser um instrumento pesado, este músico é auxiliado por dois homens que o ajudam a carregá-lo. Os dois capitães seguem os foliões que movimentam as bandeiras brancas com a

21- Por ser resistente, este tipo de palha serve para cobertura de casas e para a construção de paredes. Esta construção é conhecida na região pela denominação de japá. A palha é extraída da árvore de Paxiúba.

22- A numeração e o título das músicas foram incluídos nas partituras por uma exigência do programa computadorizado.

imagem de Santo Antônio ao centro, e abaixo desta imagem está escrita a frase, “Ao Glorioso Santo Antônio”.

À frente de todos, segue a imagem do Santo e do Divino Espírito Santo, carregados pelas mulheres. Não poderia deixar de mencionar a forma como estas acompanham os foliões: uma delas dispunha de um manto branco amarrado em diagonal pelo corpo, drapeado sobre os ombros.

Ela carregava a imagem de santo Antônio com as duas mãos como se estivesse conduzindo uma criança aconchegada, perto do seu corpo. Esta jovem é acompanhada de duas senhoras, cada uma de um lado: uma segurava-lhe o braço com uma das mãos e com a outra segurava uma vela acesa; à do outro lado, segurava-lhe o braço, mas com a outra mão carregava uma sombrinha, como se estivesse protegendo o santo.

Imaginei que a sombrinha devia-se a uma chuva iminente. Só depois conversando com Dona Deuzuíte Maciel, soube que isto fazia parte da cerimônia há anos. Sempre que a imagem do santo saía da capela, era transportado desta forma. Com exceção do dia 13, transportado num andor, durante a procissão.

Quando os capitães começam a cantar, muitos romeiros soltaram fogos de artifícios pelo lado externo da igreja. O grupo de músicos sai da igreja e se direciona em fila para a rua localizada entre a sede e a vila de casas. O tempo todo tocando e cantando a seguinte música²³:

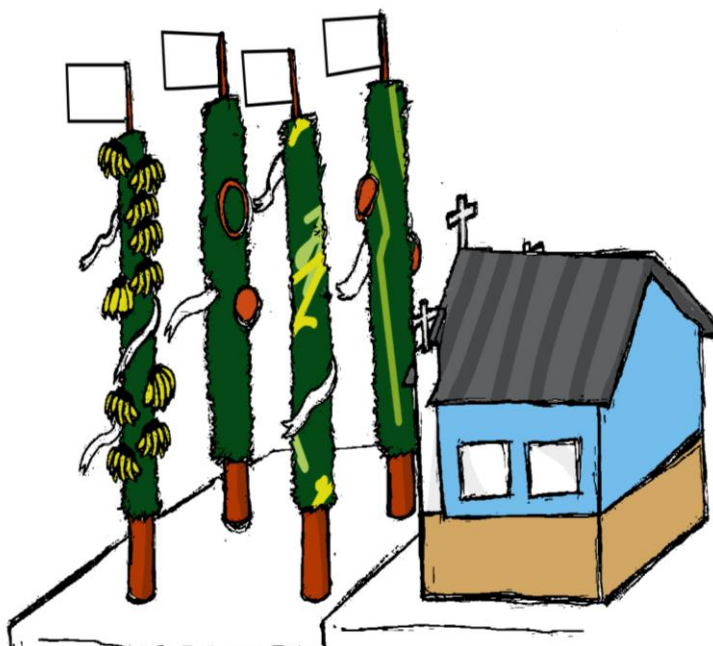
Música nº 1:

Quero ver, quero ver, quero ver a mãe de Deus (bis)
Quero ver, quero ver, passarinho do mar avoar
Avoou, avoou, passarinho das minhas mãos
Avoou, avoar, passarinho das minhas mãos.
Avoou, avoou, só as penas ele deixou.

23- Os títulos presentes nas partituras serviram apenas como organização para as transcrições, já que as músicas não apresentam títulos. As partituras estão em anexo em ordem numérica.

Figura nº 5 - Disposição dos Mastros em frente à capela

Desenho: Gabriel Sá



Enquanto isso, um grupo de mais ou menos uns quinze homens se prepara para levantar os mastros. Em razão da altura destes, além de serem pesados, é necessário que estes homens se organizem em três grupos: um grupo segura a base, direcionando-o para o buraco cavado ao chão; o segundo apoia e levanta o mastro e o terceiro levanta a parte mais alta do mastro, empurrando-o com uma escada que serve de apoio até ficar erguido e fixo dentro do buraco cavado. E assim se sucede com cerca de quatro mastros.

Quando todos já estão erguidos, formam uma espécie de corredor voltado em direção à porta da capela e por onde os capitães e os foliões entram, continuando as cantorias já dentro desta. Após a *alevantação* dos mastros, antes da reza, cantam a seguinte música:

Música nº2:

Glória, glória, glória
Glória, queremos Deus
Glória, glória, glória
Glória, serão de Deus

Glorioso é o Santo Antônio

*Que nos anda festejando
Já beijei Nossa Senhora
Que nos anda acompanhando.*

Já dentro da capela, sem pararem as músicas, os organizadores da festa, iniciando pela Dona Vanda, se dirigem até o altar e, ajoelhados, beijam as fitas que envolvem as imagens, se benzem e saem. Alguns direcionam beijos aos santos, erguendo as mãos para o alto. Esta reverência é realizada de um por um; em seguida, todos os músicos repetem o mesmo gesto até o último componente. Depois que todos beijam as fitas, para encerrar a cerimônia, eles cantam:

Música nº 3:

*Jesus Cristo subiu ao céu
Pelo filho de retrós
Pra buscar a salvação
Para mim e para vós*

Neste momento encerra a cerimônia da *Alevantação* dos mastros e todos saem da capela, mas algumas senhoras continuam rezando diante do altar.

Por causa do tamanho da capela, o desconforto ali dentro é muito grande, principalmente em razão do calor. Por isso muitas pessoas, inclusive eu, assistiram a cerimônia pelo lado externo, através das janelas laterais.

Ao final, um dos foliões toca um sino que está no alto da porta de entrada, marcando o encerramento da cerimônia religiosa naquele dia. A partir deste momento inicia o arraial e a festa dançante no clube.

No pátio em frente à capela e nas suas laterais, percebo a movimentação para iniciar o arraial. Sentamos numa das mesas para beber um refrigerante, foi neste momento que conversei com o George e com o Gelzon sobre a produção de um DVD destes festejos para me ajudar como material de pesquisa.

A princípio, eles se mostraram resistentes, pois desabafaram que estão cansados de serem explorados. Então eu me comprometi em lhes fornecer uma cópia

deste DVD e garantir-lhes que não seria um produto comercial. Eles concordaram prontamente com a gravação. E depois concordaram em passar cópias para os demais participantes da festa.

Sempre atenta à movimentação, vi algumas senhoras transportarem os brindes para o leilão que aconteceria em pouco tempo. Um em especial me chamou atenção: um *tracajá*²⁴ vivo, que era levado para a mesa de brindes, além de galinha assada com farofa, bolos e outros mais.

O *tracajá* vivo me chamou atenção, porque é um animal protegido por lei ambiental e isto pareceu ser desconhecido dos organizadores, do mesmo modo que o couro do revestimento dos instrumentos e os troncos de árvores.

3.2.2- A ALVORADA:

Sob uma percepção particular, vejo este momento como um misto de festa e cerimônia. De qualquer forma a Alvorada faz parte do conjunto que compõe os festejos da Terra Preta.

No ano de 2013, a Alvorada ocorreu somente nas residências do bairro: na casa do senhor Antônio Maciel, do seu Cleomar, Jean, Graciete, Ciene, Maroca, Dica, Nini e dona Isorilda. Além de moradores, quase todos pertencem às famílias que tradicionalmente organizam o evento – Maciel, Vasconcelos, Picanço e Coelho.

Os foliões e os capitães realizaram a Alvorada, percorrendo as ruas do bairro a pé. Mulheres, homens, crianças, jovens e idosos conversavam e brincavam entre si,

24- TRACAJÁ (*Podocnemis unifilis*) - é um gênero pertencente à família Podocnemididae de cágados, ou tartarugas de água doce, comum em rios da América do Sul. Dentre as espécies do gênero, o *tracajá* é a segunda espécie em proporções de tamanho, sendo menor somente que a tartaruga gigante da Amazônia. A distribuição do *tracajá* na Bacia Amazônica é ampla, ocorrendo em uma variedade de habitats, tais como: áreas de florestas inundadas e lagoas marginais, pântanos, rios, igarapés, lagos e próximas às praias arenosas.

ajudando-se mutuamente no transporte dos instrumentos e das bandeiras, entre uma casa e outra.

O Gambá, por exemplo, por ser muito pesado, foi conduzido dentro de um carrinho de mão, destes que se usam em construção civil, para transportar material de construção. Até mesmo algumas senhoras chegaram a ajudar neste transporte, sempre num ambiente descontraído.

O mesmo aconteceu com as bandeiras. Não havia pessoas destinadas a segurá-las diante da porta de entrada das casas visitadas, cruzando-as em forma de cruz. Qualquer pessoa que estivesse presente, mesmo quem não fizesse parte das famílias acima, podia ajudar nestas tarefas de momentos cerimoniais.

Normalmente a Alvorada acontece no dia dez de junho, a partir das vinte e uma horas, entrando pela madrugada, quando percorrem várias residências. A escolha destas residências depende dos *trabalhadores* que organizarão os festejos.

Apesar de ter ocorrido somente no bairro em 2013, mas também acontece de os músicos percorrerem várias casas da cidade. Neste caso, eles são transportados por carros com carrocerias como caminhão ou pickup's.

Já tive a oportunidade de presenciar a Alvorada em minha casa, algum tempo atrás. Naquele momento destaco, além do comportamento cerimonial dos músicos, a harmonia e a sincronia dos instrumentos, que a mim pareceram toscos, mas originais e por isso, a primeira vista, não imaginava que pudessem produzir som daquela forma, e o momento de todos se retirarem da casa, pois o dono da residência lhes oferece comida e bebida alcoólica e mesmo que alguns estejam embriagados, eles sabem o momento que devem se retirar. E neste ano não foi diferente.

Dona Isorilda, Dona Vanda, seus filhos e filhas me relataram que as casas onde sempre acontecia a Alvorada na cidade era a do senhor Edmilton Maddy, Pedrinho Palmeira, Zé Moura, João D'Ângelo, Seu Bastos, Zeca Ventura, Gaspar Fernandes, só para citar alguns.

Eram servidos os mais variados tipos de comidas como vatapá, maionese, arroz, farofa e galinha assada, pato no tucupi, salgadinhos, sanduíches, bolos diversos e até mingau de milho e de banana; acompanhadas de caipirinha (a bebida mais recorrente), cerveja, vinho, refrigerante e sucos variados. Eles ainda ganhavam brindes e dinheiro a fim de ajudar na realização dos festejos, já que muitos destes eram empresários e políticos da cidade.

Aliás, este é outro fato interessante, pois os romeiros não fazem distinção entre a casa mais humilde ou a mais abastada. Independente do que lhes for oferecido pelo dono da casa, dentro das suas possibilidades, a cerimônia acontece do mesmo jeito.

Há casas em que o espaço é exíguo para os foliões se perfilarem, mesmo assim eles encontram uma forma para cantarem, nem que fiquem no meio da rua. Notei que os donos das residências se sentiam honrados com aquele momento e para isto se preparavam para recebê-los.

Obviamente estes donos autorizam previamente a cantoria, e a Alvorada só acontece nas residências autorizadas, embora os donos não saibam o horário exato, podendo ocorrer cedo ou pela alta madrugada.

Com as bandeiras de Santo Antônio cruzadas na porta de entrada, os dois capitães, cada um com um tamborim, e os foliões perfilados, cantam:

Música nº 4:

*Arvurada, arvurada,
nha, nha, nha arvurada
Dê manhã, dê madrogada
Dê manhã, dê madrogada
Dê manhã, dê madrogada*

*Lá se vem a estrela Dalva
É sinal de amanhecer*

*Essa arvurada é dada em louvor dê Santo Antônio
Em louvor de Santo Antônio (bis)*

Essa arvurada é dada em louvor dos empregado

Em louvor dos empregado.

*Acordai ermão de volta
Acordai ermão de volta
Acordai ermão de volta*

*Vem ouvir essa arvurada
Vem ouvir essa arvurada*

Vale mencionar que esta música é a mais popular na cidade, principalmente pela pronúncia da palavra Alvorada (arvurada).

Depois que cantam esta música, todos são cumprimentados pelo anfitrião e convidados a se servirem de comida e bebida. Nas casas de parentes próximos ou vizinhos a festa é mais descontraída. Todos conversam por um tempo, depois se despedem da mesma forma cerimoniosa da chegada, mas agora cantam a seguinte música:

Música nº 5:

*Vou embora, vou embora
Dessa casa para outra
Onde pego a rosa branca
Do amor da primavera*

*Vou embora, vou embora
Dessa casa para outra
Onde pego a rosa branca
Do botão da primavera*

Em seguida todos saem e partem para outra casa. Se o número de casas a serem visitadas for grande, a Alvorada se estende até amanhecer o dia. Como muitos participantes moram próximos uns dos outros, ao final todos voltam juntos para casa. Mas outros ainda ficam pelas calçadas das próprias casas, ou na calçada da igreja até o raiar do dia.

3.2.3- CANOA DA ALUMIAÇÃO:

Figura nº 6 - Trajeto da Cerimônia da Canoa de Alumiação

Desenho: Gabriel de Sá



Lado Esquerdo: Percurso dos Foliões em direção ao rio Solimões para a Cerimônia da Canoa de Iluminação

Os trabalhos que antecedem os Festejos de Santo Antônio da Terra Preta convergem para o dia doze, considerado pelos trabalhadores o dia mais importante do evento.

Neste dia, destacamos três momentos que, a nosso ver, são os mais solenes: quando a Canoa é disposta no rio; quando os foliões realizam a marcha e quando a imagem de santo Antônio retorna à capela e é recepcionado pelas imagens da Santíssima Trindade, do Espírito Santo e de Nossa Senhora de Nazaré – é o Encontro das imagens que ocorre sob o Castelo.

Particularmente, foi uma experiência inédita e posso dizer que se há uma palavra que possa resumir o que senti neste dia esta palavra é *encantamento*. Fora a euforia deste início, meus primeiros contatos para participar da cerimônia deste dia foi com dona Isorilda. Ainda muito abalada com a morte de seu marido, ocorrida em abril de 2012, ela iria vivenciar este dia, depois de muitos anos, pela primeira vez, sem a presença do seu Pedro.

Senti sua boa acolhida para comigo, pois lhe expliquei que meu interesse devia-se a pesquisa que ora realizo e ela se prontificou em me acompanhar, mas isto não ocorreu e eu respeitei o seu momento.

No entanto, uma de suas filhas, Ionara, me serviu de companhia e estava animada com a expectativa dos registros, principalmente dos seus irmãos, George e Gelzon.

Cheguei à capela por volta das dezessete horas e já notei uma movimentação lá dentro: eram algumas senhoras enfeitando as imagens dos santos e o oratório.

Aproximei-me, mas uma delas se mostrou exasperada com a minha presença e com os meus registros, principalmente com das imagens por meio de fotografias e filmagens. Mesmo assim me aproximei e ela foi enfática em demonstrar a sua insatisfação, considerando as filmagens um desrespeito para o momento das cerimônias.

Para quebrar esta resistência inicial, perguntei-lhe o seu nome e ela só respondeu que era Zô. Apresentei-me e chamei-a para conversar. Identifiquei a minha família, principalmente a minha mãe, que foi a primeira diretora da Escola José Seffair, a maior do bairro e onde muitas delas haviam trabalhado e com as quais minha mãe havia estabelecido estreitos laços de amizade. Senti que suas resistências iam se amenizando e naquele momento os trabalhos para a cerimônia eram mais importantes.

Olhei apreensiva para o cinegrafista, Sandro Hiroshi, e ele me tranquilizou dizendo que já havia se informado com os demais organizadores sobre a filmagem e

dona Zô não era problema, já que ela morava em Manaus e só eventualmente participava dos festejos.

Os mais jovens se aproximavam de mim para conversar, passar informações e me deixarem mais à vontade; Thaís, Keisiane e Keivison, além de outros. Aliás, a Thaís teve uma participação muito importante na *barca da alumiação*. Mais adiante farei a exposição da sua participação.

Verifiquei que o armário na lateral do oratório guardava diversas indumentárias das imagens, embora fossem pequenas, iguais roupas de bonecas, mas eram bem ornamentadas, principalmente as de Nossa Senhora de Nazaré.

O salão da capela ficava desocupado, pois ali ficariam os músicos. Alguns bancos estavam encostados nas paredes laterais e num destes estava sentada uma senhora muito simpática. Fui apresentada a ela pelo Keivison. Dona Almira era o seu nome. Seu espírito despojado e brincalhão, assim como a sua disposição física não condiziam com os seus noventa e dois anos.

Em tom de harmonia, receptividade e franqueza, ela me confessou que se casara três vezes, que adorava dançar nos Festejos de Santo Antônio e a partir daquele momento só comeria churrasco, pois havia enjoado de comer peixe a vida toda. Eu lhe disse que nunca havia casado. Em tom de brincadeira, ela se virou para a imagem de Santo Antônio, fez-lhe uma reverência e falou: *Santo Antônio, arranja um marido pra ela*. Demos uma grande gargalhada.

As pessoas iam chegando cada vez mais, principalmente os foliões. Todos eles estavam vestidos com camisetas de algodão de cor amarelo bem claro, padronizadas com a imagem do santo no peito, o nome do bairro e a data do evento. Os instrumentos estavam enfeitados com uma rosa vermelha.

À medida que entravam, pegavam o instrumento, com prioridade aos mais antigos, o que não descartava a presença dos jovens. Alguns me reconheciam e ficavam admirados com a minha presença ali, mas vinham me cumprimentar e puxar uma

conversa. Outros, que não via há muito tempo, estavam lá também só para participar e registrar as imagens.

As crianças circulavam pelo salão e um episódio me chamou atenção: o Keivison estava pronto e com o seu *caracaxá* na mão, quando um dos seus sobrinhos lhe pediu para tocar o instrumento. Ele pediu que o menino se afastasse que a prioridade era dos mais idosos. Ele falou: *Quando tu tiver grande, tu vai poder tocar, como eu. Eu ralei muito pra tá aqui. Quando eu era moleque, eu também tinha a maior vontade de tocar.* Neste episódio pude perceber que havia uma hierarquia definida pela idade para ser um *folião*.

Obviamente este era um dos critérios, pois os dois capitães não são os mais idosos, porém além de serem os filhos do seu Pedro e netos do seu Fulgêncio, estes herdaram a destreza com os tamborins e também eram eles que sabiam *tirar as músicas*, expressão usada para cantar as músicas; outros dizem *tirar as ladainhas*. Já seu Derico – único filho vivo do senhor Fulgêncio - diz *versar as ladainhas*.

Já estava ficando tarde e começando a anoitecer. Todos estavam apreensivos, inclusive eu, para o começo da cerimônia, mas os capitães não chegavam o que aumentava a apreensão.

De repente o Kleber, o rapaz que leva uma das bandeiras, perguntou bem alto se alguém poderia ir buscar os capitães de carro. Eu levantei a mão e prontifiquei-me a ajudá-los.

Dirigimo-nos à casa de dona Isorilda para apanhar o Gelzon, depois nos dirigimos à casa de George. Ambos estavam trajando camisa branca de mangas compridas, calça social preta e sapato social. Imediatamente entraram no carro, justificando o atraso por causa do horário de saída do trabalho.

Ao chegarem, os músicos se organizaram em duas filas, cada uma comandada por um dos capitães, que tiravam as músicas. À frente destes, seguiam dois rapazes

movimentando as bandeiras e as senhoras conduzindo a imagem do santo, sempre protegida por uma sombrinha.

Pelo lado externo, os mastros estavam ornamentados de outra maneira: lateralmente interligados por bandeirinhas de papel coloridas, formando uma espécie de parede lateral, e de velas e lanternas confeccionadas de garrafas *pets*. E os dois, próximos da entrada da capela, interligados por uma trança de *palha preta*, formando um semicírculo.

Na realidade, a palha preta é de um verde bem escuro. Dona Isorilda diz que esta palha é utilizada para a construção de paredes de *japá*, barracos construídos no interior, quando não se tem outro material: a palha preta é trançada duas vezes: para a parede e para forrá-la.

O semicírculo que liga os mastros é adornado com muitas flores. É este corredor de mastros interligados que denominam de *castelo*. E *casteleiro* é o nome do grupo de pessoas responsáveis por esta ornamentação.

Por debaixo deste corredor, a imagem e os foliões vão se dirigir para sair e entrar na capela. Todos que se encontravam no lado externo seguiam-nos em forma de procissão.

Figura nº 7 - Castelo (Lateral)

Desenho: Gabriel Sá

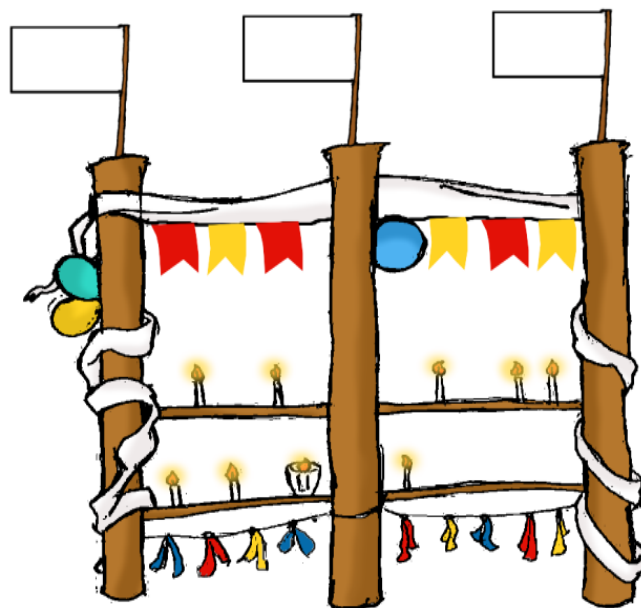
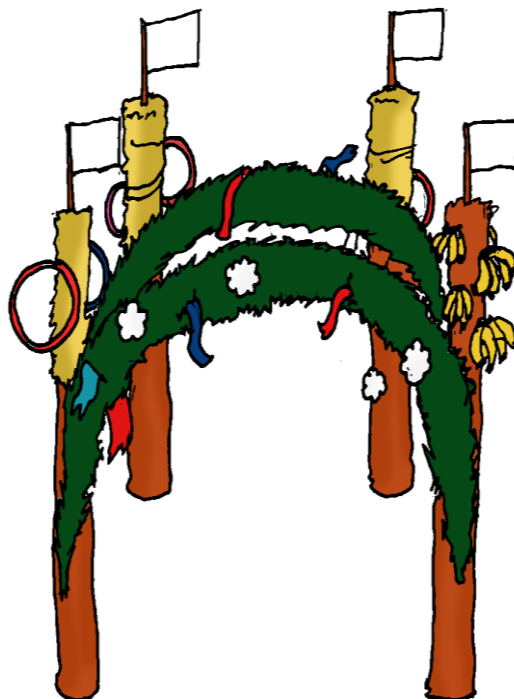


Figura nº 8 - Castelo (Frontal)

Desenho: Gabriel Sá.



Apesar do curto trajeto, cantar e carregar os instrumentos demandava um grande esforço físico, principalmente o Gambá que, por ser muito pesado, necessitava de outros homens para transportá-lo. Estes foram os motivos que levaram os foliões a pararem de cantar durante o percurso até o barco.

Próximo do porto estava escuro. Eventualmente esta área ficava iluminada pelos faróis dos carros e pelas velas dos romeiros. Apesar da pouca estrutura do porto, não havia grandes dificuldades para o acesso aos barcos. Todos seriam transportados por dois barcos atracados um ao outro, isso dava maior estabilidade para as manobras no rio.

Fiquei hesitando se entrava no barco, mas fui convencida pelas pessoas e vi que o tempo estava melhor, o que me encorajou a participar. Entrei no barco.

Os barcos deram partida tranquilamente. Os dois estavam bem iluminados na parte superior sobre o toldo. Além das luzes acesas, havia também muitas bandeirinhas coloridas e muitas baterias de fogos de artifício.

Os músicos ocuparam um dos barcos, sempre perfilados aos capitães; o Gambá estendido ao chão entre as fileiras dos músicos e a jovem que carregava o santo ficou sentada em um banco após do Gambá.

Os demais romeiros ocuparam o outro barco. Não eram muitas pessoas. Algumas crianças estavam acompanhadas das mães e ficaram sentadas bem no centro do barco. Eu fiquei circulando, pois queria ver tudo o que ocorria no barco, no rio e em terra.

Na parte detrás dos barcos, estava uma grande canoa amarrada num deles. Dentro desta canoa, havia uma pequena jangada enfeitada com bandeirinhas coloridas e velas acesas e também muitas candeias coloridas, com velas acesas, confeccionadas de garrafas *pets*. Os responsáveis por esta ornamentação é o Juiz da Canoa.

Dois homens, uma senhora de nome Arlete e sua neta, chamada Thaís, estavam dentro desta canoa. Quando os músicos começaram a entoar as músicas, fogos de artifícios estouravam da parte superior dos barcos. Muitas faíscas caíam para dentro.

Ficamos preocupados, porque o barco transportava crianças, mulheres e idosos. Os fogos iluminavam o céu e podíamos ver o que acontecia no rio.

O que me chamou atenção foi a imagem das duas capelas a partir do rio: a da Comunidade e a Centenária. Ambas estavam na mesma direção dos barrancos, ambas estavam bem iluminadas e da direção das capelas as pessoas soltavam fogos de artifícios, mas a da Comunidade era bem maior que a Centenária, e esta era assimetricamente mais baixa que a outra.

Os foliões não paravam de tocar. Quase todas as músicas faziam parte do repertório neste momento, mas principalmente a seguinte música:

Música nº6:

*Peixinho rei, camarão do mar
Rei do rei, nosso general
Rei do rei, nosso general;
Peixinho rei, camarão do mar*

Música nº 7:

*As ondas do mar são grande;
Tenho medo de morrer.*

*As ondas do mar são grande;
Tenho medo de morrer*

Os capitães estavam emocionados. Vi que um deles chorava, pois era o primeiro ano que tudo acontecia sem a presença do seu Pedro. Provavelmente esta ausência os emocionou.

Enquanto isto, na canoa externa, dona Arlete, com a ajuda da sua neta e dos homens que as acompanhavam, deslocava a pequena jangada iluminada para o rio. Aquela manobra me pareceu perigosa, mas ninguém pensava nisto naquele momento.

A pequena jangada deslizou vagarosamente pelo Solimões, quando dona Arlete e sua neta começaram a distribuir centenas de candeias. A grande quantidade de candeias coloridas e iluminadas se espalhou pelo rio escuro. Só víamos as pequenas luzes nesta imensa escuridão. Tal contraste me deixou paralisada, diante da beleza da imagem.

Encantamento é a palavra mais próxima do que senti naquele momento. Eu corria de um lado ao outro do barco para ver a jangada iluminada e cercada pelos pequenos pontos de luzes coloridas. Dona Vanda diz que as candeias formam a imagem de um terço sobre o rio.

Nunca pensei que o perigo, o tamanho do rio, a hora; enfim, tudo isso pudesse figurar em segundo plano diante da beleza daquele momento; posso dizer que vi o Solimões iluminado durante a noite de Santo Antônio. Os fogos estouravam sem parar, tanto do barco, quanto vindo das duas capelas em terra.

Conversando com dona Arlete, ela me revelou que já faz isto há uns vinte anos e que não sente nem um pouco de medo. Aliás, ela me revelou que nunca houve um acidente em razão desta cerimônia.

Os barcos acompanhavam a pequena jangada que descia o rio, fazendo manobras que a circularam por três vezes. Esta é uma manobra arriscada, mas os dois barcos atracados aumentavam a estabilidade, diminuindo o perigo. Depois das três voltas, os barcos se dirigiam para o porto de origem. Antes dos barcos atracarem, cantam a seguinte música:

Música nº 8:

Pára, pára, pára, pára
Canoa no porto real (repete várias vezes)

Em relação aos barcos, Dona Vanda e Dona Arlete me confessaram que antigamente esta cerimônia era realizada em um *batelão*. Este era um tipo de embarcação muito usado na região, antes dos barcos motorizados.

O principal meio de transporte na década de 40 era basicamente a canoa, que ia desde a pequena montaria até a possante igarité. O *batelão*, um tipo bem maior e mais raro de embarcação, era movido à força humana, com o auxílio de remos ou vogas e destinava-se às viagens de longa distância, algumas vezes ajudadas pelo vento que inflava pequenas velas de pano.

Do barco até a rua lateral da igreja, viemos todos conversando, descontraídos. Enquanto os foliões se organizam: a imagem do santo à frente, depois as duas bandeiras, cada uma a frente da fila de foliões, conduzidos pelos capitães, e o Gambá logo atrás destas filas, carregado por dois homens.

Quando chegam nesta rua paralela à igreja, eles realizam a marcha, avançando dois passos para frente e depois, dois para trás. Em seguida, cada fila faz um giro, guiada pelas bandeiras e pelos capitães, formando dois círculos paralelos. Eles repetem esta marcha em forma de círculos, três ou quatro vezes.

Muitos fiéis ficam pelas laterais da rua, observando esta marcha. Depois os foliões sobem as escadas laterais e se posicionam sob o castelo, à frente deles está a imagem de Santo Antônio conduzida por três devotos.

Música nº 9:

Forma, forma para marchar
Marchamos depressa
Queremos chegar (bis)

O palácio da rainha
Onde o rei foi passear (bis)

Depois que desfazem os círculos, dirigem-se para entrar na capela por entre o corredor de mastros, agora denominado de Castelo. Antes de percorrer este corredor, cantam a seguinte música:

Música nº 10:

*Alé das companhia
Alé das companhia*

*O alé traz muita alegria
Que já são horas de louvarmos
Glorioso Padre
Santo Antônio
Debaixo desse castelo (2x)*

*Encontrou-se duas imagem
Glorioso Santo Antônio
E a Santíssima Trindade*

Do outro lado do Castelo, embaixo do semicírculo de palha preta, está a jovem com a imagem de Santo Antônio, em direção da capela. E na porta desta, três senhoras seguram as imagens de Nossa Senhora, do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade. Ao lado destas, está um senhor com o saxofone pronto para tocar o solo de valsa triste. Antes deste solo, os foliões cantam a música que segue:

Música nº 11:

LARANJEIRA

*Os devotos que rezaram,
Já cumpriram a obrigação.*

*Glorioso Santo Antônio,
Que está posto
No altar.*

*A Santíssima Trindade,
Nós também vamos louvar.*

*Ó laranjeira. Ó laranjá,
Para o que fazer
Ondas do mar.*

*Dai-me bênção
Nossa Senhora
Imploramos sem parar*

Figura nº 9 - Encontro das imagens
Desenho: Gabriel Sá



Enquanto isto, Dona Almira está aguardando dentro da capela, preparada para receber a imagem do santo, ajoelhada, para em seguida conduzi-lo ao trono, acompanhada por todos. Lá dentro, com o santo já no trono, cantam a seguinte música:

Música nº 12:

Glória a Deus, por invejosa (bis)
Que nos deu a linda rosa (bis)

Já se vai o sol se pondo
Já se vem a linda noite

3.2.4- SELA-CAVALO:

No ano de 2013, a farra do Sela-Cavalo foi suspensa por Dona Vanda, em razão do alto grau de embriaguez em que se encontravam alguns rapazes.

Na realidade, a derrubada dos mastros só mudou de horário. Aconteceu durante a tarde e dentro da sede e de forma organizada, principalmente porque havia um dos mastros dirigido para as crianças.

Certamente, dona Vanda pensava na segurança e na distribuição dos brinquedos para que nenhuma criança ficasse sem receber nem fossem machucados pelo tumulto que se forma.

Normalmente, o Sela Cavalo acontece ao raiar do dia 14. Quando todos saem acompanhando os músicos e em forma de brincadeira e dirigem-se às barracas de bebidas e comidas, a fim de consumir os restos que sobraram dos dias anteriores, ou do dia anterior. É a chamada *varrição*.

No entanto, este momento marca o fim dos dias festivos e, de certa forma, o reinício do ano seguinte, pois o Sela Cavalo culmina com a derrubada dos mastros, estimulando uma grande disputa pelos ornamentos e pelas frutas, bem como pela bandeira no topo deste. Isto representa um compromisso e para quem consegue alcançar a bandeira, fazendo parte no papel de Juiz do Mastro, para os próximos festejos.

As músicas que acompanham este momento são as seguintes:

Música nº 13:

*Sela, sela, sela, sela o cavalo
que lá vem o dia
Sela, sela, sela, sela o cavalo
que lá vem o dia*

Música nº 14:

*Siridonda vamo nos embora
Siridonda vamo nos embora

Até para o ano se nós não morrer
Até para o ano se nós não morrer

Siridonda vamo nos embora*

Siridonda vamo nos embora

*Me pego com Deus com Deus e me vou
Me pego com Deus com Deus e me vou*

Seu Derico e Jean Picanço Coelho, neto de seu Doca, hoje um dos organizadores do evento revelam que, antes, estes mastros eram jogados no rio. Hoje isto não mais ocorre, embora haja vontade de seus primos em resgatar este momento, mas nada se concretizou e não há ainda uma iniciativa para fazê-lo.

Na festa da Comunidade, este é um momento de grande tumulto porque a população aí é bem maior.

Há quem considere o Sela Cavallo como *festa de galeroso*, termo discriminatório, carregado de sentido pejorativo, usado em referência a grupo de jovens que residem na periferia da cidade. Esta expressão é usada em razão do alto estado de embriaguez dos frequentadores, além do mais, a derrubada dos mastros causa grande tumulto, gerando muitas brigas, por isso tem-se evitado o Sela Cavallo nos últimos anos.

Antes, porém, mesmo com o grande número de participantes, os foliões saíam às ruas do bairro, hoje isto não mais acontece. Acrescentando que as autoridades locais estipularam o horário de até duas horas para o encerramento de festas com grande concentração de pessoas. Isto tem gerado muita reclamação dos organizadores da festa da Comunidade porque os gastos são grandes e esta determinação tem influenciado num lucro menor. Por outro lado, os organizadores da festa Centenária dizem que este é um aspecto positivo, pois o número reduzido de participantes permite um maior controle da ordem, evitando a violência.

4- OS SIGNOS DA FÉ EM SANTO ANTÔNIO:

Diante das evidências e dos indicadores etnográficos sobre o contexto da festa e do próprio evento realizado no bairro da Terra Preta em devoção a Santo Antônio, constatamos que o evento é composto por demarcações sincrônicas e diacrônicas próprias das relações entre estruturas referentes a fatores espaciais, históricos e sociais.

Como entender a simbologia de Santo Antônio numa configuração festiva que se realiza entre o rio e a terra, entre grupos familiares e o grande público? Como entender a relação do evento com o movimento Cabano? Quais estruturas de permanência mobilizam a longa temporalidade da festa, mesmo em conjunturas influenciadas por conflitos de relações e de interesses, de efemeridades e de compressão das subjetividades? Enfim, como Santo Antônio chegou a ser cultuado desta forma em Manacapuru?

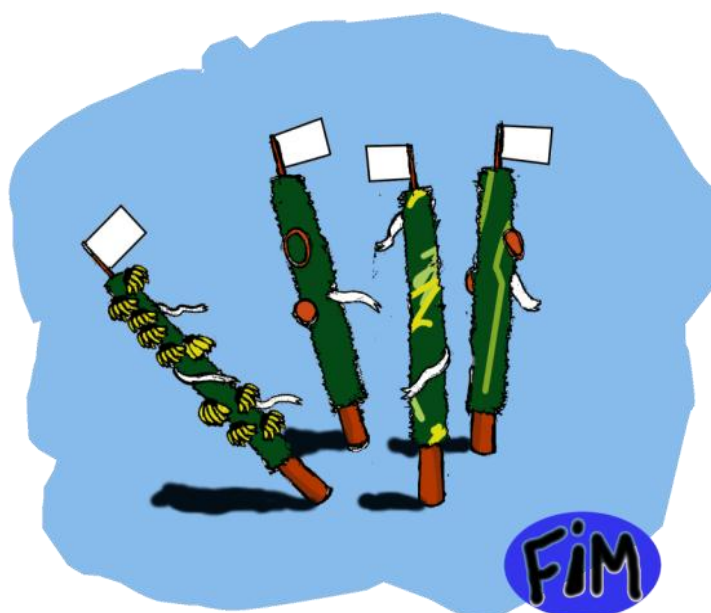
Estas questões servirão de parâmetro para uma compreensão dos signos que acenam com importantes valores da nossa constituição social, histórica e cultural, mas que emergem de uma manifestação popular, inscrita no contexto do catolicismo popular da festa dos santos de devoção.

No entanto, a cultura popular, neste caso, aponta para algumas evidências que nos permitem uma compreensão em torno de significados circulantes no evento como “fato social total”, termo usado por Marcel Mauss para exprimir as diversas instituições sociais. Estes indicadores também decorrem das cerimônias como rito que narra ou dramatiza a ideia latente da guerra e da paz. Termos estes reafirmados tematicamente nas letras das músicas e na fala dos devotos: “pagar promessa” e “cumprir com a obrigação”. Estes termos, muito além de uma marca temática, traduzem também a rede de relações em torno do evento, ordenadas por alianças e tensões.

Diante destes indicadores, somos levados a entender os Festejos de Santo Antônio da Terra Preta, em Manacapuru, como um fato religioso, através do qual todos aqueles que dele participam manifestam o desejo de fugir do caos (provocado tanto pela guerra da Cabanagem, quanto pelos atuais problemas presentes no contexto urbano da cidade) e de buscar a paz, a ordem e a harmonia. Esta é uma perspectiva humana e social, que neste trabalho se revelam como signos do passado e do presente.

Figura nº 10 - Derrubada dos Mastros

Desenho: Gabriel Sá



Um dos aspectos observados nestas músicas é a linguagem coloquial presente nas letras das músicas e na pronúncia das palavras nos momentos das cerimônias. Estas características revelam a presença do português arcaico.

O conservadorismo linguístico na fala popular amazonense foi objeto de estudo da professora de Linguística, Hydelvídea Corrêa em seu trabalho de mestrado *O Falar do Caboclo* (1980).

Revelam um conservadorismo linguístico, justificado por fatores sociolinguísticos, uma vez que a língua portuguesa, trazida e transplantada no século XVI, manteve suas características nas regiões onde primeiro se instalou e nas regiões mais afastadas não sujeitas às influências [...] com falantes de outras regiões. (CORRÊA, 1980, p.137)

O uso da oralidade ainda é uma realidade em localidades isoladas na Amazônia, em razão da falta de contato com os meios de produção cultural e com os meios de comunicação de massa. Esta situação justifica o congelamento do português

arcaico em muitas manifestações da cultura popular e na fala cotidiana. Em *Preconceito Linguístico* (1999), Marcos Bagno diz que a fala popular é considerada tosca e errada pelos defensores da gramática Tradicional se comparada com a linguagem culta, no entanto, estes defensores pouco conhecem sobre as condições históricas e sociais responsáveis pelas manifestações da linguagem oral.

Por exemplo, há um verso em uma das músicas entoadas durante a alvorada, cuja pronúncia é:

ARVURADA, ARVURADA, A, A, A
ARVURADA.
DÊ MANHÃO, DÊ MADRUGADA.
DÊ MANHÃ, DÊ MADRUGADA.

A descrição aqui não está levando em consideração as técnicas de transcrição fonética e fonológica, propostas segundo modelos da linguística. É tão somente uma ilustração para demonstrar as dimensões sócio-históricas e os deslocamentos de sentidos desta manifestação, através de uma análise linguística: a pronúncia *dê* e *arvurada*, ao contrário da pronúncia atual *dsi* e *auvó(ô)rada*, demonstram a presença do português arcaico, pois a não palatização da preposição *de* (que normalmente se pronuncia *dsi*, nos centros urbanos do Amazonas), do mesmo modo, podemos explicar a alternância na pronúncia do /o/ em /u/ na palavra *alvorada* que se fala *arvurada*.

Este conservadorismo nos leva a enfatizar as marcas da linguagem usada nos festejos de Santo Antônio que perdura ainda hoje, principalmente na fala dos membros mais antigos. Estas características fonológicas sinalizam para o isolamento daquelas pessoas que mantiveram assim o português arcaico.

As mudanças que ocorreram na cidade e no bairro e afetaram a festa, em função dos fatores como a urbanização que tirou o bairro do isolamento. É o que se percebe nas mudanças da pronúncia desta palavra pelos mais jovens, que não mais palatizam o L pelo R, e não mais trocam a vogal O pelo U, pois estes jovens se encontram muito mais expostos e em contato com as diversas linguagens presentes no meio urbano e às conseqüentes alterações na pronúncia destas palavras.

Vale dizer, que a pronúncia destas palavras e a própria música são amplamente conhecidos na cidade como código característico do evento.

É interessante notar também a composição dos temas e subtemas das músicas que direcionam as cerimônias, como demonstramos no quadro abaixo:

Quadros e Esquemas 7- Quadro de temas e subtemas nas músicas da festa em Manacapuru

FESTEJOS DE SANTO ANTÔNIO DA TERRA PRETA		
CERIMÔNIAS	TEMAS	SUBTEMAS
<i>Levantação dos mastros</i>	Religioso	Animais/ Mar
Alvorada (Início)	Religioso/Tempo	Amanhecer/Alvorada/ Madrugada/ Trabalhadores
Alvorada (Término)	Despedida	Primavera/ Flor
Canoas da Alumiação	Viagem e Retorno	Embarcação/ Porto Real
Marcha	Marcha	Palácio/Rei/Rainha/Marcha

(Cont. do Quadro dos Festejos da Terra Preta)

Castelo	Religioso	Encontro das imagens/ Castelo/ Companhia
Debaixo do Castelo	Religioso	Irmão/ Obrigação/ Santos
Dentro da Capela	Religioso	Rosa/Inveja/ Dia/ Noite
Sela Cavalo	Sela Cavalo	

O quadro acima apresenta uma predominância de temas religiosos, o que consideramos normal, se levarmos em conta que são músicas de atos cerimoniais. No entanto, através dos subtemas apresentados, notamos uma diversidade de assuntos relacionados a elementos da natureza e das conquistas marítimas muito presentes nas cantigas de amigos, próprias das manifestações populares, apresentados pelas cantigas, presentes no quadro da página 70 (Projeto Littera).

Esta classificação é importante indicador da presença da cultura popular medieval em manifestações como a que ora analisamos e, como dissemos, vieram na bagagem cultural do colonizador, servindo também como um poderoso artifício de dominação e domesticação pela igreja.

Além destas evidências, encontramos outras marcas relacionadas à literatura oral, tais como as reiteraões, os paralelismos, o refrão e o estribilho, como recursos próprios dos textos para serem cantados e de fácil memorização.

O paralelismo sintático próprio das cantigas portuguesas, que corresponde à repetição de palavras e de frases, predomina em todas as músicas na Terra Preta. Algumas delas, inclusive, se resumindo só à repetição de palavras, como é o caso do Sela Cavalo e da chegada da canoa de Alumiação.

Por serem estas cantigas próprias da oralidade, há também um grande número de reduções fonéticas, chegando a ponto de confundir a pronúncia de palavras tais como *mão/mãe de Deus; luer/lhe*.

Além destas características linguísticas e literárias, não podemos deixar de mencionar as próprias cerimônias. Por exemplo, a cerimônia da Canoa de Alumiação pode ser uma referência às Barcarolas, que são cantigas de amigo que exaltam as conquistas marítimas dos portugueses, além da relação que se estabelece com a própria Cabanagem, pois os rios representaram um meio de conquistas, fuga, derrotas, temor, emboscadas, traições e vitórias. No entanto, a referência às cruzadas está presente na marcha que os foliões realizam antes da recomposição do castelo e no final, com a farra do Sela Cavallo.

No encontro com as imagens de Santo Antônio, Nossa Senhora de Nazaré, Divino Espírito Santo e a Trindade é o momento da recomposição material e espiritual em que a divinização da fé católica é consolidada. Este é o momento máximo da ação ritual, em que a família se reúne e se consagra na fé. União indestrutível pelos cabanos ou por qualquer outro ato profano (hereges, muçulmanos, etc). É a força de todos os familiares, pertencentes ou não à família Coelho, mas também e principalmente desta família e seus congêneres ali reunidos como ressonância da promessa que originou o evento e se reafirma na fé a Santo Antônio.

Do mesmo modo, o Sela Cavallo é o símbolo da destruição profana: selar o cavalo faz referência às cavalarias e às cruzadas. Ou seja, temos o cruzamento de fatos históricos e construção mental religiosa sob a mesma base significativa: a guerra. Mesmo nesta base, Santo Antônio exerceu uma grande influência em diversos regimentos militares espalhados pelo Brasil, chegando inclusive a receber soldo (espécie de salário) da corporação onde era adotado como oficial.

5- HISTÓRIA E SIMBOLOGIA RELIGIOSA:

Na obra *Fundamentos Linguísticos contemporâneos* (1995), Edward Lopes elabora a distinção entre signos linguísticos e não-linguísticos, reservando aos primeiros os estudos sobre a palavra e, aos segundos, o estudo das demais formas de linguagem, dentre as quais está o símbolo, que o autor define como “objetos materiais que representam noções abstratas: um pedaço de fazenda preta pra representar o luto, uma Cruz para significar o Cristianismo, etc.” (p.44).

Fica bem evidente a preocupação do autor em esclarecer o ordenamento do significante, excluindo uma discussão a respeito do componente significativo que, a nosso ver, é bem mais amplo já que comporta abstrações: por exemplo, o conjunto das noções e conceitos referentes ao Cristianismo é muito maior que o significado original da cruz que remete ao momento supremo da doutrina Cristã, que é a crucificação de Cristo. Nos estudos da linguagem, esta discussão fica no âmbito da Filosofia da Linguagem.

De outro modo, a materialidade dos símbolos pode ser relativizada por meio das relações sinonímicas e polissêmicas que possam suscitar: ainda em relação ao exemplo dado pelo autor, a doutrina Cristã pode ser representada por outros símbolos além da cruz – a hóstia, o vinho, o pão, a vela, a pomba do divino espírito santo, etc. Podemos dizer que estes símbolos estabelecem relações sinonímicas, por serem componentes do campo do cristianismo. Já a própria cruz pode representar outros significados como perigo, morte, socorro, time de futebol, etc. Ou seja, a cruz em si estabelece relações polissêmicas com outros campos de significados, além do cristianismo. Do mesmo modo, a literatura se apropria da palavra para realizar construções metafóricas que nada mais são que construções simbólicas também.

Na realidade, a questão é muito mais abrangente, pois é na linguagem que se apoia a manifestação do pensamento. Jack Goody, em *Domesticação da Mente Selvagem* (2012 [1997]), chama atenção para a inerência humana da linguagem, ao afirmar que de todos os seres vivos só o homem é capaz de produzir linguagem.

A questão de entender a linguagem simbólica requer uma postura epistêmica que, sob nosso ponto de vista, exige uma acuidade por se tratar de conceitos nem sempre dados e previsíveis: um símbolo pode querer dizer algo sobre a realidade cotidiana, sobre a história, sobre a memória, ou todos ao mesmo tempo.

Sem querer supervalorizar os princípios humanos pela linguagem, outras questões de ordem teórica também suscitam inerências humanas além da linguagem: a história, a cultura, a estética, a política, etc. são próprias do homem também. No entanto, o que nos desafia são os engendramentos e relações entre estes princípios. Por exemplo, como tratar os símbolos, os conflitos e a longa temporalidade dos Festejos da Terra Preta? Entender os elementos internos nas suas múltiplas dimensões é compreender os processos históricos, linguísticos, literários, sociais e antropológicos que engendram a nossa pesquisa no espaço-tempo.

Em *Senso Prático* (2009), Bourdieu analisa a postura do cientista na área social (não somente a Sociologia) desnudando qualquer postura teórica reduzida e centraliza sua proposta nos termos “interpretação-compreensão” e “socioanálise” ao constatar que objetos de pesquisa na área social (religião, mitos, casamentos, etc) apresentavam variáveis que não se enquadravam em qualquer sistema metodológico (quadro sinótico, estatística) e que, por isso, não poderiam excluir outras variáveis. Razão que o levou a adotar uma postura revolucionária (no sentido proposto por Khun) para realizar o seu trabalho: adotando o termo “compreensão”, o autor diz que “é preciso reintegrar na teoria dos rituais a teoria da compreensão prática de todos os atos e de todos os discursos rituais ao nos entregarmos” (BOURDIEU, 2009, p.36) por fazerem parte da nossa prática, sem que percebamos. E diz ainda que os ritos são práticas que por si só constituem seu fim e encontram sua realização na própria realização; atos que são feitos porque “isso se faz” ou “que é pra fazer”, mas também porque, às vezes, não há outra coisa a não ser fazê-los, sem a necessidade de saber por que e para quem são feitos.

Para Bourdieu (2009), a relação entre pesquisador e pesquisado é uma relação de construção do mundo social: uma relação de “douta ignorância” entre teoria e prática, primitivo e civilizado, símbolo e ação, lógica e pré-lógica. O trabalho científico

que se opera na interpretação da prática pela socioanálise é “ao distanciar pela objetivação o nativo que existe em todo observador estranho que se consegue aproximá-lo do estranho.” (p.40)

Com esta mesma postura, Joanna Overing realiza uma ampla discussão sobre o papel da metafísica na realidade observada, desconstruindo, ou reconstruindo, a relação deste papel ao creditar ao pluralismo demonstrado pelo universo humano o avanço em pesquisas antropológicas, estabelecendo diálogos com a história, a filosofia e até com as ciências naturais.

Observando os nativos *piaroa*, na Venezuela amazônica, ela consegue abstrair sentido entre a prática ritual e a vida cotidiana. Esta relação é importante do ponto de vista teórico porque se percebe uma cosmologia, não como uma abstração ou um apêndice que a lógica exclui dos campos da cientificidade:

Costume, tradição, grupos sociais, palavras, canções, rituais – tudo isso passou a ser encarado com desconfiança, a ser visto como ilusão, em oposição ao mundo real e objetivo da natureza física. O mundo humano é visto como irreal. (OVERING, 1995, p. 116)

A ideia de que o mundo objetivo pode ser representado por completo se for representado de um único ponto de vista não seria aceita por tais epistemólogos. Eles admitem uma pluralidade de conhecimentos, cada um dos quais só pode oferecer uma visão parcial (OVERING, 1995, p 121)

A autora vê na experiência a possibilidade de conhecer o mundo, rompendo com a tradição científica que vê na unidade do objeto a única via para conhecê-lo. Sob esta perspectiva da prática experiencial, ela vê também no ato proposicional da fala ritual, por exemplo, uma expansão da linguagem.

A força da palavra não se limita ao proposicional; ela faz mais do que dizer algo que é verdadeiro (ou falso) a respeito da realidade. A palavra tem efeito sobre a prática no mundo esteja ou não em harmonia com as nossas proposições a respeito do mesmo. (OVERING, 1995, p. 129)

O termo *pluralidades* é utilizado para demarcar as variáveis do mundo humano, que o racionalismo das ciências naturais não conseguia alcançar pela metodologia cartesiana. Quando a autora fala em pluralismo metafísico fica evidente sua preocupação em defender o seu objeto de ataques que pudessem resultar em “bagunça relativista” ou “confusão filosófica”.

Consideramos toda esta discussão providencial para este trabalho, uma vez que a interpretação simbólica é a base da nossa pesquisa e até porque o objeto desta pesquisa acena para diálogos com a história, a literatura, a sociologia, a psicologia e a antropologia. Além do mais, a proposta interdisciplinar do programa a qual esta pesquisa se insere, nos permitem aproximações teóricas distintas em razão das várias categorias apresentadas pelo próprio objeto. Isto posto, o Estruturalismo Linguístico, Antropológico e Histórico, a Antropologia Cultural, a Sociologia Cultural e Religiosa, A História Cultural, a Literatura Histórica, a Filosofia da Linguagem são algumas áreas da epistemologia com as quais dialogamos para analisar as categorias de tempo, espaço, relações sociais, símbolo, música, rito, mito, alianças e tensões, além das estruturas de longa duração.

As possibilidades sugeridas pelos termos compreensão-interpretação e pluralidades vêm ao encontro da proposta de Geertz sobre uma hermenêutica cultural que possa ampliar a compreensão do universo humano.

Assim, do mesmo modo que Joanna Overing consegue ver na vivência dos Piaroa venezuelanos, a relação mito e cotidiano, através da categoria tempo (dia/noite), também podemos relacionar a simbologia de Santo Antônio, com a nossa história, considerando a categoria festa-cerimônia. Ou seja, a união de campos de estudos e de teorias advindas dos objetos das ciências sociais permitem aproximações com categorias que nos parecem à primeira vista dissociadas como mito-história; mito-cotidiano; símbolo-história e cultura, por exemplo, além de alargar estas possibilidades para analisar estruturas que refletem de alianças e tensões decorrentes de fatores históricos da atualidade.

5.1- SENTIDOS INTERVALARES DAS INVARIÂNCIAS:

Em *Metáforas históricas e realidades míticas* (2008), Marshal Sahlins realiza um entrecruzamento entre o Estruturalismo saussureano e a antropologia, para discutir a cultura e a história.

Do estruturalismo, devemos refletir os seus conceitos fundamentais para se entender a relação da língua com a história e com a sociedade. É este percurso que o autor acima mencionado realiza, apropriando-se dos fundamentos linguísticos de língua e fala; sincronia e diacronia para analisar a relação entre história e mito da sociedade polinésia das ilhas havaianas, dentre as quais as ilhas Sandwich.

Não podemos esquecer que as contribuições de Saussure privilegiaram o nível fonológico e, por conseguinte, a linguagem oral. No entanto, estas contribuições iniciais do estruturalismo, se desdobraram para outros níveis de comunicação, até os atuais estudos sobre o texto.

Sahlins retoma os conceitos linguísticos de que a palavra de uma língua só é dotada de valor quando seus elementos mínimos sonoros forem organizados para carregar significados. É nesta organização que entra a questão histórica e social, pois a estruturação de uma palavra só ganha contornos significativos se a sociedade os reconhecer; e o sentido de uma palavra só é reconhecido quando ganha dimensão histórica.

Por exemplo, a palavra tradição ganha valores significativos diferentes na voz dos promesseiros mais antigos em relação aos mais jovens, pois na contraposição entre o passado e o presente, o sentido entre e tradição e destradicionalização são limítrofes: os mais antigos associam a ideia de comportamento e os mais jovens, a necessidade de mudanças do evento até mesmo para manter-se a tradição. Mas ambos reconhecem a importância da festa para a unidade familiar, as histórias vividas por pais e avós, as promessas motivadas por necessidades atuais, etc. que dão dimensão histórica ao sentido da festa.

No nível fonético e fonológico, a autonomia da palavra só é possível se houver consenso de uso coletivo, o que deriva do consenso significativo. No exemplo acima, verificamos a oposição de valores (os mais antigos-tradição e os mais jovens-destraditionalização) e a unidade social valorativa do termo (a família).

A diferença entre a ação da fala e a virtualidade da palavra pode ser vista através das variedades individuais, por exemplo, cujas particularidades se fossem consideradas para efeito de comunicação, levar-nos-ia a viver numa verdadeira “torre de babel”. A autonomia da língua está justamente no poder de unificar um modelo de comunicação pela palavra. Aí reside o valor a que Saussure diz ser “um tesouro depositado na cabeça de cada falante”.

Outro conceito importante para se verificar o valor da língua é a contemporaneidade de uso. Chamo atenção para o termo contemporaneidade porque a sincronia e a diacronia não devem ser pensadas em relação ao tempo presente ou ao passado, respectivamente, tal como os historiadores fazem com a questão cronológica dos fatos.

O recorte de tempo sincrônico para se realizar uma pesquisa pode ser feito no passado. A sincronia é determinada pela contemporaneidade de uso, independente do tempo. Já a diacronia é o conjunto dos usos sincrônicos até o uso presente. São as transformações que ocorrem nas estruturas internas das palavras, determinados por fatores externos, até se chegar ao uso presente, que pode coincidir ou não com o presente social/histórico. As mudanças da língua só podem ser operadas com a autorização da sociedade. Ninguém é dono da língua. Ela é possuída pela sociedade. Muito embora individualmente tenhamos a liberdade para criar tipos de textos e de palavras, mas só o reconhecimento social lhe dá o prestígio de circular valorativamente.

Sahlins se apoia nestas percepções do estruturalismo para explicar os valores significativos da cultura, construídos na contemporaneidade dos fatos históricos: “De uma perspectiva estruturalista, nada mais simples que a descoberta de continuidades de categorias culturais como modos de interpretação e de ação: as celebradas “estruturas de *longue durée*.” (SAHLINS, 2008, p.27-28).

O autor diz ainda que a significância cultural é determinante para a história. O passado está sempre acompanhando o homem, residindo assim as estruturas de longa duração que conectam universalmente os homens. Estas estruturas são ordenadas no tempo e no espaço por meio da história. “O que a antropologia pode oferecer como contrapartida é a ideia de que a eficácia histórica de pessoas, objetos e eventos [...], emerge em seu valor cultural”. (p. 27)

Em *Ilhas de História* (2003), Sahlins analisa as alterações do sistema e da estrutura em contexto organizado pelo mito, pelo tabu e pelas interdições, como é o caso da sociedade tribal havaiana, pois a organização política desta sociedade estava centrada numa hierarquia, onde o chefe tribal se encontrava numa posição mais próxima da divindade. A prerrogativa da primazia do chefe estava inserida em todos os contextos da vida social: o chefe era o primeiro em tudo; a abundância também constituía a marca do poder e do prestígio dos chefes. O povo não tinha acesso nem aos utensílios domésticos descartados, que faziam parte do uso diário dos chefes.

Esta organização hierarquicamente rígida se viu abalada com a chegada dos ingleses à ilha, pois os havaianos sustentavam o mito da chegada do deus Lono pelo mar: “Aqui será necessário lembrar que os havaianos consideravam como de natureza divina esses seres extraordinários que haviam irrompido do céu além do horizonte, assim como consideravam seus chefes”. (SAHLINS, 2003, p. 173)

Quando os britânicos chegaram ao arquipélago havaiano, o capitão foi considerado um Deus; mas foi assassinado por um chefe local, durante uma comoção histórica coletiva, motivada pela curiosidade destes em relação aos barcos.

O que, para nós seria uma transgressão moral, para os havaianos representava a confirmação do poder e prestígio, pois matar um deus é o mesmo que assumir o seu *mana*, tornando-se desta forma o representante deste Deus. Por outro lado, este episódio operou uma verdadeira alteração no sistema social, quebrando a rígida relação entre chefia e povo: a sucessão divinizada, evocada por este episódio, possibilitou a expansão do comércio britânico na região e a ascensão de um homem do povo ao prestígio de Deus.

Os chefes havaianos se apoderaram dos diversos artigos de luxo para demarcar a sua distinção em relação ao povo: a abundância e o excesso reforçaram o seu poder. Esta abundância era metaforizada pela manufatura; período histórico da formação dos Estados, da ascensão da burguesia e da formação das classes sociais. Ou seja, era o momento histórico de outra forma de poder, definido pelo acúmulo de dinheiro, que os ingleses necessitavam para garantir mercado aos seus produtos: assim os chefes havaianos se tornariam poderosos consumidores com alto poder de compra. Adquirir as mercadorias inglesas em alta escala lhes garantia poder e prestígio entre os havaianos. Por outro lado, resolvia o problema dos produtos manufaturados ingleses que careciam de mercado para sustentar a nova classe emergente burguesa.

O poder e o status estariam garantidos de lado a lado pelo excesso: de um lado, pela abundância de artigos, como símbolo do poder evocado pelo *mana*; e por outro, pelo acúmulo do capital, consolidando o sistema mercantil.

Esta análise é exemplar de como uma estrutura pode mudar o sistema, por meio de concepções opostas: a partir do assassinato de um Deus, ocorre a divinização de um homem do povo, legitimado pelo sistema mercantil do capitalismo emergente.

O autor utiliza os conceitos de acontecimento, evento e estrutura de conjuntura para analisar a ação simbólica e todo o limite significativo das ações individuais. Diz que “Toda implementação de conceitos culturais em um mundo real submete esses conceitos a alguma determinação pela situação” (SAHLINS,2003, p.186). Complementa ainda, considerando que “o evento é a interpretação do acontecimento e interpretações variam” (p. 191).

Sahlins consegue dimensionar o caráter empírico no contexto de uma cultura pela ação individual que dá corpo aos acontecimentos e que em determinados contextos, denominados de ‘estruturas de conjunturas’, podem alterar ou reforçar uma ordem social.

O advento de Cook em 1778 introduziu uma certa 'estrutura de conjuntura' histórica: um sistema de relações que estava determinando o futuro do comércio europeu e da política havaiana. Os ingleses estavam para os havaianos em geral, assim como a chefia havaiana estava para seu próprio povo. (SAHLINS, 2003, p. 175)

No caso do nosso trabalho, vamos nos apropriar dos termos estrutura de longa duração, evento, acontecimento histórico e estrutura de conjuntura para observarmos que os termos, *pagar promessa* e *cumprir com a obrigação*, redimensionam, pelas ações individuais e pelas estruturas de conjuntura, as arquiteturas mentais do termo *guerra e fé*, consolidando também como estrutura de longa duração, o signo Santo Antônio.

É importante salientar que as análises de Sahlins valorizam a empiria dos conceitos individuais e que motivam as ações individuais capazes de relativizar a arbitrariedade dos mitos e dos conceitos sempre relacionados aos acontecimentos históricos. É com esta perspectiva teórica que os fiéis do bairro da Terra Preta em Manacapuru realizam o evento todos os anos como estruturação de conceitos, de vida e de contexto.

Com este mesmo entendimento, podemos dizer que Santo Antônio entra no sistema da cultura brasileira por vias históricas diversas, atendendo aos anseios de militares, senhores de engenhos e donos de fazendas, donatários das capitanias, reis e rainhas; do mesmo modo que se afirmou como santo de negros, da população mestiça, de brancos pobres de diversos pontos do país, ainda hoje comemorado como santo casamenteiro, como santo protetor dos militares e como santo de devoção das famílias do bairro da Terra Preta em Manacapuru.

A longa temporalidade da devoção dispensada pelos fiéis da Terra Preta deve-se a seu poder de resolver diversos tipos de problemas por meio da fé: da guerra de antes para os problemas atuais como epidemias, doenças, falta de emprego, dívidas, acidentes, questões afetivas, etc. são sedimentos que lhe reafirmam como estrutura de longa duração, contemplando grupos sociais diversos, às vezes até opostos, e com necessidades também distintas, mas adequadas às estruturas de conjunturas.

5.2 - O SAGRADO E O PROFANO NA TERRA PRETA.

A partir das discussões realizadas no livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1996), Durkheim realiza uma ampla abordagem para explicar a fonte humana de todas as religiões e que condicionam o fenômeno religioso: a fé.

Dentre as muitas categorias analisadas por Durkheim a ideia de divindade, de ação ritual e as dimensões do sagrado e do profano são os conceitos que consideramos pertinentes para este trabalho, pois as imagens sagradas de Santo Antônio, Nossa Senhora de Nazaré, O Divino Espírito Santo e o Cristo compõem as divindades reverenciadas durante as ações rituais. Por outro lado, o desdobramento em duas festas merece uma reflexão em termos de sagrado e de profano, considerando que ambas demandam comportamentos nestas duas dimensões.

Devemos levar em conta que a religião é um dos sistemas simbólicos que potencializam o pensamento humano em direção ao comportamento social. Para Durkheim, uma religião é “um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.” (DURKHEIM, 1996, p. 32).

Por esta definição notamos que a agregação social é a condição primeira para se constituir uma religião; decorrente, por sua vez, da prática e da crença. Ou seja, a diluição do indivíduo no corpo religioso é a condição *sine qua non* para o estabelecimento da igreja. Igreja que deve ser entendida como o lugar das manifestações rituais e lugar de compartilhamento de crenças – o lugar onde os indivíduos se reúnem porque concordam tacitamente com as regras de conduta prescritas pelos dogmas internos a cada religião.

O autor ainda estabelece a distinção entre igreja e capela (p.28) por considerar a extensão da igreja maior e mais abrangente em relação ao próprio corpo social; já a capela é definida por um grupo mais restrito, como associações, corporações, clubes, família, etc. Enfim, independente da extensão, é a coletividade que dá corpo à religião.

Quando usamos o termo corpo, queremos fazer uma analogia metonímica com a cabeça, pois aí está o substrato material responsável pela sustentação da religião: o pensamento, o mítico, o imagético, o conjunto de conceito e noções organizados e funcionais. A religião assim concebida é uma ação social sustentada por um sistema de representações que emanam forças sobrenaturais ao agregar a coletividade, que advém da ideia de divino, resultante de uma construção sensível do homem coletivo em momentos importantes da vida social: é o que verificamos, por exemplo, com a construção da sacralidade de Santo Antônio em momentos importantes da história de Portugal, do Brasil e mais especificamente do Amazonas.

Ressaltar o “poder deparador” de Santo Antônio em momentos decisivos da vida social, remete-nos às projeções representativas que o divinizaram como santo de amplos poderes, influenciando assim desde a vida doméstica até o resgate da identidade coletiva.

Através dos ritos e das cerimônias, Durkheim revela diferentes conteúdos de consciência que estabelecem os sentidos da conduta sagrada e do seu contraponto, o profano.

Ao sagrado estão associados os conceitos de alma, espírito e deuses. Neste nível de consciência, acreditar nos seres virtuosos é garantia de que as perturbações das almas – que estão na força vital dos indivíduos – podem se valer dos espíritos e dos deuses das virtuosidades para elevar-lhes ou aliviar-lhes das tensões profanas.

A divinização ou a sacralização de um ser não permite nenhuma relação com o profano, muito embora necessite deste para demarcar distinções (simbólicas, portanto, conceituais). Sem o profano não tem como se constituir o sagrado. “Os seres sagrados não somente são separados dos profanos, como também, nada do que concerne, direta ou indiretamente, à vida profana deve se misturar à vida religiosa”. (DURKHEIM, 1996, p. 324).

É nesta relação antitética que o homem religioso se mobiliza, num jogo de projeções cujos símbolos encadeiam as atitudes sagradas e as profanas. As ações

sagradas ocorrem através dos ritos e das cerimônias; diferentemente, as ações profanas são caracterizadas pelas ações rotineiras com vistas a satisfazer as necessidades materiais do indivíduo.

(...). Em uma palavra, ao mundo real no qual transcorre sua vida profana ele sobrepõe um outro que, num certo sentido, existe apenas em seu pensamento, mas ao qual atribui, em relação ao primeiro, uma espécie de dignidade maior. Trata-se, portanto, sob esse duplo aspecto, de um mundo ideal. (DURKHEIM, 1996. p. 466)

Na realidade a religião sustenta um ideal de vida em que seres virtuosos têm o poder de praticar o bem e proporcionar uma vida sem problemas, ou de resolvê-los, decorrente da sacralização de deuses e santos. Este ideal é reforçado pelos exemplos das virtuosidades praticadas por pessoas como Frei Antônio, cujos poderes mágicos pós-morte, por sua vez, reforça a sua aura sacra.

O oposto, as mazelas praticadas pelos homens não podem garantir a felicidade plena. Aliás, a própria ideia do mal é também uma projeção necessária que mobiliza a vontade de combatê-la através das ações virtuosas, cujos atributos pertencem aos deuses. A vida material, regulamentada pela ideia de profano, socialmente acaba por se transformar em mito, tal como a felicidade.

Através de suas análises, Durkheim nos revela que a religião é resultado de uma projeção simbólica de uma sociedade idealizada. Tal como as ciências e as artes, o elemento sensível faz crer que seres superiores existem porque são bons e têm o poder de salvar os indivíduos do mal.

A coletividade reunida em dias festivos ou em momentos cerimoniais faz desaparecer o individual. Nestes momentos a conjugação de pensamento e energia é canalizada para se estabelecer um vínculo comunicativo com os deuses, representados pelas imagens ou pelos símbolos sagrados. Esta união de energia causa a sensação de

alívio, da esperança, da leveza, da generosidade, enfim todos os sentimentos relativos ao “bem viver”.

É nesta perspectiva simbólica que Santo Antônio da Terra Preta foi projetado pelos grupos familiares do referido bairro: a profanidade representada pelas ações violentas dos revolucionários cabanos e anticabanos disseminou o temor entre os moradores da região, pois muitos deles já haviam criado estabilidade social e afetiva, independente das suas condições de vida ou da causa política e econômica que mobilizava o movimento.

Se as histórias relacionadas à origem da festa de Santo Antônio da Terra Preta apresentam uma aura mítica, o mesmo ocorre com as histórias das atuais famílias que realizam o evento: o fato de nenhum membro homem da família Coelho não ser convocado para servir o Exército é considerado um milagre do santo, do mesmo modo que nunca aconteceu acidente durante a cerimônia da Barca de *Alumiação* também é considerado um milagre.

O milagre tem aura de magia porque é inexplicável pela coletividade que o deseja, mas é impotente de realizá-lo. No entanto, quando acontece o desejável, este é atribuído a um ser maior, ou seja, a força coletiva está no inconsciente dos indivíduos. Por exemplo, o cuidado que se tem com as embarcações durante a cerimônia da canoa, certamente é redobrado, porque estará conduzindo vários familiares, além do mais o condutor é um exímio conhecedor da região. Todos estes cuidados emanam forças positivas materializadas em cuidados e experiências na condução dos barcos que naquele momento ritual é esquecido, fica no inconsciente. Mas aí reside a proteção divina, estabelecendo sinergia entre o homem e o elemento sagrado.

Toda esta sinergia coletiva foi verificada no poder deparador de Santo Antônio quando o reino lusitano foi restituído: a força de um santo nacional fez criar uma empatia com o povo português, cuja interseção a um Deus maior foi recompensada com a restituição da nacionalidade portuguesa. Ora, o povo espanhol nunca iria se sentir português e vice-versa. Então o poder maior estava na alma do próprio povo, de uma

forma inconsciente. Mas a força de Santo Antônio foi reconhecida, aumentando a sua sacralidade, ao expurgar o mal, a não-alma portuguesa: os espanhóis.

Durkheim se apropria da ideia de totalidade para explicar a fé em um ser supremo e absoluto. Este conceito está corporificado nas regras que a sociedade impõe aos indivíduos, garantindo-lhe como componente da vida social que, por outro lado, acaba por se tornar a marca oposta da pessoalidade: a impessoalidade da vida social está acima dos indivíduos que devem se adequar às regras de convivência, caso contrário acaba por se tornar marginal ou figura do mal.

A impessoalidade atribuída ao conceito de totalidade social acaba por se tornar a condição necessária para a pessoalidade reconhecida do indivíduo. É na totalidade da vida social que está concebido o conjunto de regras, valores, tabus e crenças, ordenando a conduta moral de cada um de nós. A religião, assim concebida, comporta o conjunto de regras que alimentam a crença numa vida sem problemas e em comunhão, sustentada pelos seres divinos. Acreditar nestes seres é a essência da fé e no conjunto das práticas ditas religiosas.

Por exemplo, podemos verificar que os deuses do catolicismo são projeções simbólicas do primeiro grupo social através do qual o indivíduo vai aprender a ser membro social: a família. O pai, a mãe e o filho – todos são seres sagrados, porque todo o esforço material da vida profana tem a finalidade de garantir a união familiar plena. A sagrada família é uma projeção imaginária do que seria a família consagrada pelas regras da vida social.

Ora, não é de se estranhar que toda a preparação para os Festejos de Santo Antônio seja uma montagem, inconsciente, da vida familiar diária. Acho oportuno mencionar a construção de uma pequena cozinha para que as mulheres da vila preparassem as comidas para o arraial. Penso que é oportuno também mencionar a forma como o santo é conduzido da capela até o barco: abraçado ao corpo como se carrega um filho e, neste caso, sem distinção de gênero. O santo pode ser conduzido tanto por mulheres quanto por homens.

Em *Representações individuais e representações coletivas* (1970) Durkheim trata o símbolo como uma construção social e como elementos de comunicação de importante caracterização moral:

Aquilo que nos dirige não são as poucas ideias que ocupam presentemente nossa atenção; são, isto sim, os resíduos deixados por nossa vida anterior; são os hábitos contraídos, os preconceitos, as tendências que nos movem sem que disso nos apercebamos, são, em uma palavra, tudo aquilo que constitui nossa característica moral. (DURKHEIM, 1970, p.20)

Deparador, guerreiro e casamenteiro são alguns dos atributos relacionados a Santo Antônio, dentre muitos outros. Podemos dizer que há possibilidade de vincularmos estes termos por um liame de sentidos, pois encontrar, restituir e manter uma posse apresentam limites tênues, e são estes sentidos presentes ainda em nossa memória quando nos referimos a este Santo: deparador de dotes de mulheres pobres; deparador da dignidade dos miseráveis famintos; deparador da religiosidade católica num momento crítico do catolicismo; deparador da nação portuguesa; deparador das pequenas coisas do dia-a-dia.

Assim, Santo Antônio foi construído simbolicamente em momentos importantes da história portuguesa, reativado sempre que havia necessidade de agregar relações e interesses em contextos de conflitos, paradoxos e destituições.

Esta construção simbólica de Santo Antônio como representação coletiva e individual do povo português é trazida para o Brasil e redimensionada em momentos importantes da nossa história.

Para Durkheim as representações coletivas são mais permanentes do que epifenômenos da vida física. Entendemos que esta permanência não se traduz por imutável, pois no caso de Santo Antônio, suas representações ocorrem de forma polissêmica e em grupos sociais distintos, muitas vezes até antagônicos (pobres e poderosos; mulheres e homens; Portugal e Brasil; capitão do mato e escravos, etc.).

Estas representações, então, revelam consistência maior que a composição psicofísica e são retroalimentadas pelas necessidades permanentes dos indivíduos sociais, mas que não se diferem das que lhes deram origem. O fenômeno mental das representações é codificado como elemento de transferência memorial.

Desde que agora ela me seja rerepresentada, agirá identicamente sobre esses mesmos elementos que duram sempre, salvo quanto às modificações que o tempo lhe poderá ter acarretado. Ela os excitará, pois, como da primeira vez e por esse canal esta excitação comunicar-se-á com a representação anterior com a qual eles passam a ficar daqui por diante em ligação e que será assim revivescida. (DURKHEIM, 1970, p.31-32)

Uma representação “dura sempre” em razão da persistência por meio de associações de ideias semelhantes: por exemplo, diante de todos os poderes criados em torno da imagem de Santo Antônio, este será associado imaginariamente às conquistas militares; à restituição de objetos perdidos no dia-a-dia; à busca do par ideal; à restituição de escravos por parte de capatazes; à restituição da liberdade por parte dos escravos. E desta forma o santo vai se popularizando e tornando-se uma estrutura de longa duração, tal como exposto por Sahlins em relação ao *mana*.

Em Manacapuru, o santo também está relacionado ao sentido da guerra e da recomposição familiar; sentidos que estão na conjuntura do evento. Um exemplo, das projeções imaginárias, é o encontro das imagens, quando a imagem de Santo Antônio é reconduzida para o oratório (trono) e se encontra na entrada da capela com a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, o Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade. Este é o momento mágico de comoção geral entre todos os participantes, como se neste momento se reconstruísse uma família imaginariamente, cuja integridade provavelmente estivesse sido ameaçada, antes pela guerra da Cabanagem e hoje por outras situações em que a vida precisa de deparação, defesa e proteção (doenças, dívidas, acidentes, desemprego, etc).

CAPÍTULO IV: PERMANÊNCIA SIMBÓLICA DA CONDIÇÃO HUMANA NA AMAZÔNIA

1- O INDIZÍVEL PODER DOS SÍMBOLOS.

A vida só se completa com a morte. Esta verdade é regulada, e até mesmo negada, pela trajetória imaginária que construímos para a nossa caminhada. Imaginar o mundo é uma das formas de trapacear a certeza da morte e o fim da vida: esta é a concepção do conceito do *trajeto antropológico* defendido por Gilbert Durand em *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* (1989) que se apropria da figura de retórica da *eufemização* para desenvolver a ideia que consiste no abrandamento da certeza do fim da vida por meio da criação imaginativa:

O trajeto antropológico é a afirmação para que um simbolismo possa emergir, que ele deve indissolivelmente participar – numa espécie de ‘vai e vem contínuo’ – às raízes inatas na representação do *sapiens*, e, no outro extremo, as intimações variadas do meio cósmico e social. (DURAND, 1994, p. 54)

Segundo esta concepção, as estruturas ontológicas ordenam o homem social, por meio de imagens traduzidas em mitos, crenças, ritos, artes, religião, etc. Um caminho erigido pelos desejos e pelos sonhos na construção de um mundo modelado para a constante experiência da vida.

A *eufemização* do trajeto antropológico consiste na reiterada criação de imagens por meio de várias linguagens (desde um grafismo, uma pintura, poesia, uma paisagem, até um rito, uma cerimônia, uma fotografia, uma dança, uma peça de teatro, um gesto, etc). O mérito de Durand reside no fato de atribuir à cultura o lugar valorativo deste trajeto, que considera as subjetividades uma forma de apreensão da realidade.

Devemos, pois, compreender que Durand pertence a um grupo de estudiosos que têm no símbolo e no simbolismo (ou sistemas simbólicos) a origem para o entendimento dos significados criados através de imagens.

Seguindo também este mesmo raciocínio, em *Tratado da História das Religiões*, Mircea Eliade (1998), estudioso do pensamento mítico, diz que o mito se sustenta pela experiência, permitindo ao homem tanto uma auto-compreensão, quanto uma transposição entre a memória e a vivência, pois que toda herança cultural recebida torna-se importante referência, através das quais as pessoas dão significados às suas experiências.

A herança recebida consolida a relação entre a sincronia e a diacronia da festa de Santo Antônio, cuja referência à guerra da Cabanagem permanece na memória dos seus organizadores. No entanto, atualmente as pessoas que organizam a festa são mobilizadas também pelas *atuais guerras do mundo moderno*, que desarticulam vivências, relações e experiências, tal como ocorreu durante aquela guerra.

A Antropologia do sensível trata da imaginação, através da referência aos sistemas simbólicos, decorrente de uma visão de mundo construída através da cultura. Assim, a religião, a política, a história, a arte, etc. constituem sistemas simbólicos representativos de uma cultura que, por conseguinte, compõem os sentidos construídos por cada grupo.

A linguagem do imaginário, portanto, é diversa e os símbolos, dos quais cada grupo se apropria para materializar tais sentidos, demanda interpretação, tal como propõe Geertz, para a compreensão da cultura, que liga os homens entre si. Assim, o trajeto antropológico, que permite ao homem erguer suas arquiteturas imaginárias, demanda uma hermenêutica antropológica através da qual possamos abstrair a visão de mundo e os valores próprios de cada grupo. No caso dos festejos da Terra Preta, valor como honra, responsabilidade e comprometimento são verificados através do termo *cumprir com a obrigação*.

Para Geertz, em *A Interpretação das Culturas* (2008), os significados só podem ser armazenados através dos símbolos e uma etnografia de descrição minuciosa é entrelaçada por uma série de conceitos, permitindo, assim, que simples ocorrências apresentem eloquências, que só uma *densidade etnográfica*, pelo olhar do pesquisador, leve a grandes conclusões de especificações complexas. O autor exemplificou esta

densidade etnográfica através de uma piscadela que é, antes de tudo, da ordem biológica. Por outro lado, na ordem das relações sociais, uma piscadela pode significar uma paquera, uma ordem de silêncio, uma sintonia de cumplicidade, um nervosismo aparente e todos os demais sentidos que em determinado contexto pode ser representativo da cultura de um grupo e que uma etnografia densa possa revelar como importante código social.

Com esta mesma percepção interpretativa, averiguamos a densidade de um evento festivo-religioso, no bairro da Terra Preta na cidade de Manacapuru, acreditando que seja um importante demarcador de tempo e espaço na vida de seus participantes e que, por ser um pequeno evento, muitas vezes passa despercebido, quando não, invisível; mas que uma etnografia densa possa revolver os sentidos que seus agentes e seus símbolos encerram, principalmente em relação à nossa formação social, histórica, geográfica e psicológica, permitindo-nos assim olhar as suas especificações complexas que percorrem o plano da cultura local, mas que dialogam com o universal, posto que o espírito da festa e da fé não é uma exclusividade dos moradores do bairro da Terra Preta em Manacapuru. Por sua vez, o evento é sustentado por razões emocionais e afetivas, demonstradas pelos seus organizadores e participantes em geral.

Os sistemas simbólicos, segundo a *Antropologia do Imaginário*, são analisados pelas relações binárias entre arquétipos e *schemes*. Embora Durand considere os arquétipos como importante referência, no entanto, para efeito de análise, privilegia os *schemes*, por considerá-los característicos dos sistemas culturais de cada grupo. No artigo *Festas Religiosas e Populares na Amazônia* (2007), Sérgio Ivan menciona o “arquétipo caboclo” sugerido por Débora Lima no seu trabalho *A Construção Histórica do termo caboclo* (1999), onde se pode identificar uma cultura própria da região amazônica envolvendo modo de falar, tipos de moradias, transporte, alimentação, relações de parentesco e a religiosidade característica de cada localidade que se identifica com um santo devoto.

O arquétipo se constitui, assim, num modelo cultural mais amplo. Por outro lado, os *schemes* permitem uma análise caso a caso dentro deste modelo arquetípico:

por exemplo, Santo Antônio é cultuado em várias localidades na região, mas em cada localidade os devotos apresentam seus próprios *schemes*, suas próprias histórias, seus próprios sentidos, suas próprias arquiteturas imaginárias, seus próprios trajetos antropológicos que lhes dão sentido para viverem a sua devoção.

Analogamente, o estruturalismo proposto por Levi-Strauss leva em conta os pares opositivos reelaborados continuamente pela sociedade, ou por grupos sociais específicos, pautados em valores instituídos pelo conjunto. Tanto quanto Durand propõe dois regimes para uma hermenêutica dos símbolos; Levi-Strauss propõe uma análise centrada em oposições binárias para compreender a natureza humana rumo ao conhecimento e à cultura, por meio da etnografia. Enquanto um centra-se no símbolo para entender a cultura, o outro se centra no grupo, por meio da etnologia, também para entender a cultura.

Para este trabalho, a antropologia do sensível nos auxilia no entendimento da festa-religião por constatarmos que muito da simbologia desta seja baseada nas relações emocionais e afetivas, intermediada pelas relações de parentesco; no entanto; não podemos desconsiderar o fato de o evento ser representativo do presente e do passado, numa relação sincrônica e diacrônica que a mantém como traço cultural de uma forma própria de crer.

Daí se justifica a importância de uma interpretação a partir de uma etnografia densa, reveladora de um complexo de relações sociais, geográficas e históricas, sem esquecer o conjunto de símbolos como linguagem dos valores religiosos cultivados pelos fiéis e pelos organizadores e como marca da nossa formação histórica e social, mas que não se estruturam de forma linear e organizada. Conflitos e tensões também fazem parte desta estruturação.

Para Roberto da Matta em seu texto *Você tem Cultura?* (1981, p.2), “cultura é, em Antropologia e Sociologia, um mapa, um receituário, um código através do qual as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmas”. Estes códigos requerem inteligência já que são elaborados em momentos liminares da vida social.

A estruturação da festa em Manacapuru apresenta semelhanças com diversas outras festas populares oferecidas aos santos de devoção, modelando uma forma própria de cultuar, onde mastros, bandeiras, instrumentos, repastos, folias, capitães, trabalhadores configuram-se em elementos presentes nos Reisados, nas Festas de Tambor do Maranhão, assim como estiveram presentes na festa de São Tomé, no dia 07 de janeiro de 1835, em Belém, iniciando o conflito que, mais tarde, se generalizou pela Amazônia. Estes elementos revestem “o objeto de pensamento e fornece o instrumento conceitual” (LEVI-STRAUSS, 1989, p.169) para decifrarmos seus códigos porque estruturam formas de vida.

Para a concepção estruturalista, a rede de relações opostas não se dá de maneira uniforme, na configuração de um sistema cultural, cujas referências têm na relação binária a estabilidade do próprio sistema que, por outro lado, está sempre aberto a novas configurações e sujeito a constantes mudanças.

Uma sociedade que define seus segmentos em função do alto e do baixo, do céu e da terra, do dia e da noite pode englobar na mesma estrutura de oposições modos de ser sociais ou morais; conciliação e agressão, paz e guerra, justiça e política, bem e mal, ordem e desordem, etc. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 193)

Depreendemos, assim, que a construção simbólica do sistema religioso deste trabalho centra-se nos atributos míticos de Santo Antônio, tais como guerreiro, casamenteiro e deparador.

Em *Antropologia Estrutural* (1975), no capítulo *Estruturas do Mito*, Lévi-Strauss analisa o mito, mostrando como os fragmentos míticos se reconstruem em diversas culturas. O autor denomina estes fragmentos de *mitemas*, fazendo uma analogia com os semantemas linguísticos. Ora, os semantemas conduzem os significados das palavras numa sucessão de transformações no tempo e no espaço, determinados pela história.

Assim, ocorre com o mito numa sucessão em dois eixos: o diacrônico (relativo à sucessão do tempo) e o sincrônico (à contemporaneidade), através de uma *estrutura folheada* que transparece pelo processo de repetição:

Se é verdade que o objeto do mito é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável, quando a contradição é real), um número teoricamente infinito de camadas será criado, cada qual ligeiramente diferente da que a precedeu. O mito se desenvolverá como em espiral, até que o impulso intelectual que o produziu seja esgotado. (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 264/265)

Os fragmentos míticos resistentes no tempo foram denominados de “grandes unidades constitutivas” (p.243), graças a uma ordem maior que são os modelos contextuais responsáveis pela reatualização destes fragmentos.

O autor diz que “a mitologia será tida por um reflexo social e das relações sociais” (p.239). E completa seu raciocínio dizendo que “o objeto próprio dos mitos é oferecer uma derivação a sentimentos reais, mas recalcados” (p.239).

Neste aspecto, os mitos acabam por se tornarem modelos permanentes, levando os homens de hoje a se unirem aos de ontem, por meio de sentimentos recalcados, materializados em forma de símbolos que retomam significados do espírito, como a constante fuga do caos e busca da ordem, centrados no tema da *guerra e da paz*, ressignificados pelas novas configurações da sociedade e reconectando *o ato de prometer* de hoje com os de ontem: de Joaquim Coelho para proteger sua família da Guerra da Cabanagem e dos atuais devotos para se protegerem das guerras da vida moderna: “Todo mito possui, pois, uma *estrutura folheada* que transparece na superfície, se é lícito dizer, no processo de repetição” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 264).

1.1- O MITO E O SIGNO.

A devoção a Santo Antônio se dá, assim, por um processo de ressignificação, cuja base reflexiva re-evoca seus poderes de guerreiro, casamenteiro e deparador,

ajustando-se aos sentimentos recalcados dos fieis tal como a fuga do caos, a busca da ordem e o ato de prometer a arquitetura mental capaz de manter o mito vivo.

Uma reconexão entre os fragmentos diacrônicos com a base sincrônica são motivados pela própria figura de Santo Antônio, considerando que o mito fundamenta seja um culto, um santo, um momento da existência, um evento histórico, social, político, etc. que o momento festivo e todas as suas faces nos revelam.

Santo dos Casos e Coisas Perdidas; Padroeiro dos Impossíveis; Santo Guerreiro; Santo Casamenteiro são algumas invocações daquele que possivelmente seja um dos santos mais populares no Brasil. Não é por acaso que essas invocações ressoem na memória popular, consolidando-o como símbolo em diversas manifestações festivas. Essa ressonância também é percebida em Manacapuru, desencadeando uma manifestação singular, onde as associações, por meio destas invocações, ressurgem e se atualizam como fragmentos míticos de suas ações em favor dos promesseiros.

Estes fragmentos compõem o invólucro simbólico do santo, atualizado pelas histórias individuais, notadamente expressas através das promessas, numa alternância constante entre significante e significado. Como indica Lévi-Strauss, citando Boas:” dir-se-ia que os universos mitológicos estão destinados a ser desmantelados assim que formados, para que novos universos possam nascer de seus fragmentos”. (LÉVI-STRAUSS apud BOAS, 1989, p. 36)

Um exemplo que é oportuno para demonstrar a reconstrução fragmentária dos mitos em novos contextos culturais, mais precisamente num momento festivo, foi analisado por Sérgio Ivan Gil Braga (2002), em seu trabalho *Os Bois Bumbás de Parintins*, onde o autor analisa a teatralização durante a apresentação dos bois, baseada no tema da morte e ressurreição, cuja disputa dual remonta a guerra entre mouros e cristãos, saindo vitoriosa a fé cristã. Toda esta representatividade compõe, através de homologias da cultura indígena, do negro e do branco, a cultura do parintinense, resultante da síntese das três raças no contexto amazônico. Enfim, vemos uma recomposição de fragmentos míticos, modelando ou modelado por meio de uma forma de fazer festa em nossa região, como é o caso do Boi de Parintins.

Em proporções menores de um evento midiático, também observamos a recomposição mítica dos atributos de Santo Antônio, codificados nas representações durante as cerimônias e confirmados nos depoimentos dos organizadores da festa, durante os quais percebemos os mecanismos ordenadores de uma simbologia dos homens do presente reatualizando estes atributos míticos, através das promessas: representadas pelos nomes dos casais nas pontas das fitas, para se unirem em namoro ou casamento; como também nas promessas em razão de doenças, acidentes, dívidas, procura de empregos, etc; e o trajeto rio-terra da cerimônia do dia 12 remontando toda a *performance* dos conflitos travados pelos rios da região.

Esta ordenação mítica funciona como um “espiral” ou uma estrutura “folheada” no tempo e no espaço, cujos matizes se amparam em signos de permanências e atualizações. Na festa em Manacapuru, todo o sistema ritual teve sua origem e tem a sua permanência na *promessa*, que se reatualiza através das histórias pessoais dos fiéis relacionadas às novas demandas sociais.

Este espiral espacial e temporal é perceptível também pela conjuntura da própria temporalidade do evento, que é anterior à história da cidade; e pelo contexto territorial, posto que o evento originariamente realizava-se na região do Laginho, no rio Manacapuru; depois em diversos pontos do bairro da Terra Preta.

No conjunto das promessas, os fiéis revelam as suas relações, os seus anseios, suas necessidades as suas expectativas, pois toda a simbologia da festa religiosa tem sua permanência nas promessas, no conhecimento da região e nas relações de parentesco.

Estes componentes também são reveladores da organização ou da desorganização social, posto que as transformações ocorridas na cidade nos últimos anos, sem uma ordenação, expõe suas fragilidades por meio dos dramas pessoais vividos pelos organizadores do evento: por exemplo, a mudança do Gelzon para Manaus em busca de emprego, impossibilitando a sua participação em 2014; a construção de moradias no espaço da festa da Comunidade, em razão da grande cheia de 2010 ou por causa do deslizamento de terras das barrancas do bairro; doenças, dívidas, etc. são alguns dos problemas que atualmente motivam as promessas e a realização da

festa.. Mas também são reveladoras das *guerras* que o homem moderno trava em razão das demandas da atualidade.

Os atributos do santo se ajustam à cosmologia de todos que participam da celebração na Terra Preta. No dizer de Durkheim (1996) “as festas, os ritos, o culto, enfim, não são toda a religião. Esta não é somente um sistema de práticas, é também um sistema de ideias com a finalidade de exprimir o mundo.” (p.474). Mircea Eliade (1998), por sua vez, diz que para entendermos a sacralidade dos “fatos sagrados” toda a hierofania²⁵ destes fatos deve ser analisada em sua particularidade contextual histórica:

Só pelo simples fato de nos encontrarmos em presença de hierofanias nos achamos em presença de documentos históricos. É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico. (ELIADE, 1998, p.9)

Eliade ainda chama atenção para a heterogeneidade destes documentos “(...) não se trata apenas de textos, mas também de monumentos, de inscrições, de tradições orais, de costumes.” (p.11), podendo, em algumas situações – no caso de religiões arcaicas, com poucos registros – recorrer ao folclore.

O entendimento de Durkheim e de Eliade sobre o fato sagrado possibilita a análise da festa de Santo Antônio como cosmologia encerrada nos documentos manifestos, por meio dos seus códigos: os seus símbolos, as cerimônias, os papéis assumidos e as músicas.

Ora, se a festa perdura por tanto tempo, é porque os fieis e todos os participantes ordenam sentidos, articulados por meio de códigos, ressignificados pelo contexto histórico: a promessa de ontem e as promessas de hoje são hierofanias que associam os problemas dos promesseiros à simbologia do santo.

1- HIEROFANIA- termo usado pelo autor para mencionar o conjunto das sacralidades capazes de se transformarem em documentos que possibilitem visualizar a relação do homem com a religião: rito, mito, formas divinas, objetos sagrados e venerados, símbolos, cosmologias, teologúmenos, homens consagrados, animais, plantas, lugares sagrados, deuses, santos, demônios, etc.

Tanto as promessas quanto a simbologia que sacraliza o santo se configuram como signos compostos por *estruturas de longa duração* porque representam modelos de uma projeção desejada dos fiéis da fuga do caos e a busca da ordem: do fiéis em relação às promessas, posto que estas revelam um desejo inconsciente de fuga do caos, tal como Joaquim Coelho o fez e os atuais promesseiros também o fazem, e da associação ao próprio santo, cujo poder de solucionar os mais diversos tipos de problemas (da perda de objetos do dia-a-dia, doenças, e numa dimensão mais ampla, a reconstrução do espírito nacional português) seria a projeção da ordem e da recomposição social.

O poder do santo é reatualizado, assim, por meio das promessas, através das quais podemos visualizar as homologias de ontem e de hoje, cunhadas como signos de identificação entre homens que viveram em lugares distintos e em tempos distintos, mas afetados por ansiedades e perspectivas similares, centradas na figura do santo, que é capaz de apaziguar, conjugar, orientar, dentre muitos outros poderes.

A guerra pode significar conflito e caos; mas também pode significar a busca por uma vida melhor. Neste contraponto semântico, santo Antônio figura como o centro do “espiral mítico”, sendo que o seu alcance popular se reatualiza em razão dos modelos sociais em momentos históricos distintos, mantendo-se como signo de longa duração: sua opção por uma vida simples e a sua capacidade de argumentar em favor das causas populares renderam-lhe o reconhecimento da igreja como santo, o mesmo reconhecimento alcançou as camadas populares, no momento limite da perda e da recomposição da identidade lusa, marcando o espírito dos portugueses.

Ora, é da camada popular que advém o perfil do colono, disposto a misturar seu corpo e seu espírito no Brasil e na Amazônia, lugares cheios de conflitos e contradições. Neste contexto, Santo Antônio encontra o terreno fértil para ser invocado pelo colono pobre, pelo negro escravo e pelo indígena destribalizado. É de se entender que um santo, cujo percurso foi marcado por uma série de conflitos, fosse amplamente aceito e homenageado das mais diversas formas. No caso, por meio de uma bricolagem

instrumental, arquitetônica e teatral próprios, no ambiente do bairro em Manacapuru, decorrente da mitificação de Santo Antônio.

1.2- UMA BRICOLAGEM CABOCLA:

Os organizadores já realizaram a festa por diferentes locais: da região do Laguiño veio para Manacapuru que, por sua vez, já aconteceu em diversos pontos do bairro da Terra Preta e hoje se encontra dividida em dois espaços. Além do mais “o fazer festa” é movido pelas promessas, pelas relações de parentesco e pela própria *bricolagem*²⁶ dos organizadores que detém o conhecimento da natureza e da geografia para, assim, atender a *bricolagem* espiritual das demandas sociais às quais todos os participantes e organizadores da festa estão sujeitos.

O culto, assim, reconfigura um momento performático em que papéis e habilidades são assumidos desde a preparação até o momento das cerimônias. Neste momento performático uma série de conhecimentos se conjuga: desde o conhecimento do couro do animal para a confecção dos instrumentos, do tronco da árvore específica para a confecção dos mastros; do tipo de palha para compôr o castelo; do movimento do rio para o trajeto dos barcos durante a cerimônia da barca; do mesmo modo que a pronúncia das palavras, da entonação e do ritmo das folias, realizadas pelos capitães e pelos foliões e que foram repassadas pelos avós ou pelos pais.

Este conhecimento articulado com a natureza é necessário para a composição cultural do evento e para intermediar a relação com o elemento sagrado, cuja simbologia está registrada nas estruturas profundas do espírito, mas que emergem em razão das necessidades materiais também.

O manacapuruense do bairro da Terra Preta demonstra conhecimento sobre a região, possibilitando produzir cultura por meio da sua fé: o conhecimento do regime das águas, dos diversos tipos de madeira para a construção de canoas, barcos, flutuantes

2- Bricolagem - Termo usado por Lévi-Strauss para designar a técnica do homem primitivo na confecção de materiais que se tornam em importantes signos culturais

e a maromba; ele sabe qual árvore é ideal para a confecção dos mastros em razão do diâmetro e da lisura retilínea do seu tronco; sabe que o couro da onça ou do veado é próprio para o som desejado, produzido pelo Gambá ou pelos tamborins, reconhecendo que os “tamborins comprados nas lojas não produzem o mesmo som” (forte e surdo). Reconhecem que a “palha preta” (na realidade de um verde escuro) serve tanto para a construção de casas, quanto para a confecção dos arcos trançados entre os mastros, organizando uma “espécie de cenário”, como diz Jean Picanço, para a cerimônia do dia 12. Sem contar com a destreza dos filhos do seu Antônio Maciel, que controlam os barcos em manobras pouco usuais no rio Solimões de fortes correntezas, entre o fim da tarde e início da noite, para a realização da cerimônia da Canoa de *Alumiação*.

Todas as cerimônias não seriam possíveis se os trabalhadores, foliões, capitães, juízes, mordomos, casteleiros, troneiros, etc, não tivessem um conhecimento prévio da natureza que, neste caso, é manipulada para fins simbólicos e culturais.

A bricolagem constitui técnicas de conhecimento da ordem do “pensamento primitivo” com vistas a atender uma ordem cosmológica, onde se instalam os mitos como orientação desta ordem. Segundo Lévi-Strauss (1989), o pensamento primitivo é instaurado pelo elemento sensível, assim como também é necessário para outras formas de conhecimento. Diante do exposto, o autor conclui que o elementar de todo pensamento é primeiro o conhecimento, pois “as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis porque são primeiro conhecidas” (p.24).

Por analogia ao pensamento primitivo, entendemos que a cultura popular, onde inscrevemos o objeto desta pesquisa, possa ser analisado sob a perspectiva do elemento sensível que produz uma ordem capaz de produzir conhecimento, pois “a exigência da ordem constitui a base de todo pensamento” (p.25). Consideramos inevitável enfatizar o conjunto de conhecimentos que os fiéis precisam para compor o evento como ordenador cosmológico e como componente cultural da expressão da fé.

Não menos importantes para fundamentar nosso trabalho são também os conceitos de documento e monumento, na perspectiva de Foucault em *Arqueologia do saber* (1972):

Digamos, para resumir, que a história em sua forma tradicional, empreendia “memorizar” os monumentos do passado, transformá-los em documentos e fazer falar estes traços que, por si mesmos, raramente são verbais, ou dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos, e o que, onde se decifravam traços deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, desdobra uma massa de elementos que se trata de isolar, de agrupar, de tornar pertinentes, de estabelecer relações, de constituir conjuntos. (FOUCAULT, 1972, p.14)

Segundo esta percepção, o nível da aparência das manifestações humanas na construção do seu viver são os documentos, cuja função tem caráter de registros (verbais ou não) que encerram os monumentos, considerados como o nível da essência que deve ser perscrutada para ser entendida e explicada. Quando ultrapassamos a leitura dos documentos para entender o seu verdadeiro sentido, conseguimos transformá-los em monumentos. Esse é o principal papel da história, na visão de Foucault.

No caso deste trabalho, entendemos que os documentos, registrados verbalmente (nas letras das músicas, nas rezas, no direcionamento dos rituais, na nomenclatura dos organizadores), ou através dos símbolos, como os instrumentos, as bandeiras, os barquinhos, o mastro, etc., devem ser observados a partir da união destes dois registros, que não trilham obviamente numa única direção.

São registros e linguagens estruturantes de grupos sociais afetados pela história da região, pelas histórias pessoais de cada participante e pelas determinações da atual sociedade. Por isto, dizemos que a festa reflete, além do conhecimento da região, um sistema de relações em tensões e aliança, presentes nas promessas e na realização das duas festas.

2- PROMESSAS E PROMESSEIROS:

Muitas histórias relacionadas à Festa de Santo Antônio da Terra Preta ecoam pela cidade e entre os próprios moradores do bairro e dos atuais protagonistas do evento: há quem diga que a região de Manacapuru foi devastada violentamente, afugentando os moradores para dentro da mata e ateados fogos em todas as casas, restando apenas uma casa onde se encontrava um pequeno oratório com a imagem intacta do santo, o que foi considerado um milagre. Há quem diga que Joaquim Coelho foi valente e corajoso, ao enfrentar os insurgentes com sua arma. No entanto, é consenso que Joaquim Coelho, morador da região do rio Manacapuru, tenha feito uma promessa a Santo Antônio para que seus filhos não participassem da Guerra dos Cabanos e que, em troca, festejaria o santo até sua última geração, como relata Francisco Sofim, em seu livro *Manacapuru: origem e evolução* (1979):

Com o irrompimento da revolta conhecida como “Cabanagem” a 7 de janeiro de 1835, no momento em que foi assassinado o Presidente da Província do Pará, Bernardo Lobo de Souza, que era chefiada por elementos de pouca proeminência política, a revolta tomou vulto e expandiu-se pelo interior da Província.

A rebeldia, que ensanguentou a Amazônia, atingiu então o alto Solimões. Com a degeneração do Movimento, em que todas as famílias tinham seus filhos confiscados para a luta, foi então, que em Manacapuru o Sr. Fulgêncio Lemos Coelho, na época com 17 anos de idade, participou da promessa feita pelos seus pais a Santo Antônio de que, até seus últimos descendentes, promoveriam 13 dias de festas ininterruptas ao glorioso Santo, desde que a revolta se acalmasse e trouxesse de volta os filhos da família Coelho, então arregimentados para a luta. E o fato aconteceu.

Com o término da Revolta, cinco anos depois (1840) e a volta, com vida, dos membros da família Coelho, a tradição vem sendo mantida até hoje, 138 anos depois, através dos netos do Sr. Fulgêncio Lemos Coelho. (SOFFIM, 1979, p. 114)

Foi consenso no depoimento dos filhos do seu Pedro, da sua viúva, do senhor Edmilton Vasconcelos, além de Dona Arlete e dona Vanda, de que os membros da família não chegaram a participar da Guerra da Cabanagem como exposto no livro. No

entanto, todos confirmam a promessa e ressaltam a graça de nenhum membro da família até os dias atuais nunca serem convocados para servirem o exército, o que é considerado por vários membros da família Coelho como um verdadeiro milagre. Notei que servir o exército apresenta um sentimento negativo, possivelmente relacionado à ideia de guerra e de desintegração familiar.

Erivânia Marques de Oliveira relatou que foi casteleira durante quatro anos em cumprimento da promessa feita ao santo para que lhe curasse de uma tuberculose; Vivian Dantas fez promessa para conseguir um emprego; Ana Cleide prometeu ao santo uma caixa de frango e de que arcaria com as despesas de um dos mastros em troca da cura da pneumonia do seu filho; o senhor Cleomar Fleury em agradecimento à recuperação do seu filho, Ruan de Souza Fleury, que sofreu um acidente de moto, fraturando duas costelas, mediu a circunferência do tórax de Ruan e pendurou uma fita em torno da imagem do santo com esta medida; dona Júlia Coelho Lemos fez promessa para a recuperação de seu neto de oito meses, diagnosticado de coração grande.

Além destas promessas, a construção do trono (oratório) foi pagamento de promessa de dona Zonilda pela recuperação do seu filho, queimado de álcool; a cerâmica do piso e do revestimento das paredes da capela foi uma doação de dona Bebé pela promessa que fez para a recuperação do neto que nasceu com o pezinho defeituoso, mas se recuperou em pouco tempo.

Inúmeros nomes de casais estão escritos nas pontas das fitas que envolvem as imagens dos santos, em agradecimento pela união; e pedidos individuais para que o santo ajude a conquistar um namorado ou uma namorada.

Patrícia de Souza Coelho informou que dona Domíria Maciel sempre colaborou com os mastros das crianças; assim como o senhor Antônio Maciel, todos os anos, se compromete em doar seu barco para a realização da cerimônia da Canoa de *Alumiação*; Patrícia relembra que depois do Sela Cavallo, as pessoas que pegam as bandeiras do alto dos mastros, quando estes são derrubados, assumem o compromisso de iniciar os trabalhos do ano seguinte, com a levantação dos mesmos.

Ademais as várias histórias que envolvem a origem do evento, o que abstraímos nesta pesquisa é que os termos *promessa* e *cumprir com a obrigação* estão na base diacrônica e sincrônica do evento: se Joaquim Coelho recorreu ao santo, temendo a desintegração da sua família; hoje este temor ecoa nas falas de dona Vanda e de dona Arlete para que nada de mal aconteça com o George e com o Gelzon, por exemplo.

Atualmente outras demandas implicam e impulsionam o *ato de prometer* e sua consequência em *cumprir com a obrigação*: vínculos afetivos e amorosos, necessidades materiais como um emprego, sanar uma dívida, adquirir a casa própria, além da cura de doenças, recuperação de acidentes impulsionam várias pessoas a selar o compromisso com o santo, por meio das promessas, revigorando assim a cada ano o evento.

Embora muitos obstáculos sejam motivos para as promessas, mas a rede de relações baseada no parentesco é preponderante. E isto é fica visível nos vários núcleos familiares que efetivamente participam. Na maioria das vezes, o tratamento se dá entre tios, primos, compadres, cunhados, irmãos, etc, sejam estes próximos ou distantes, inclusive entre núcleos familiares das duas festas. Mas também incluímos nesta rede de relações os amigos, compadres, vizinhos e visitantes. O ato de tomar bênção dos mais velhos é muito comum nos encontros, independente de serem da mesma família.

2.1- RELAÇÕES DE PARENTESCO:

Estudos antropológicos mostram que as determinações históricas, sociais e culturais são fundamentais para a organização familiar, alterando ou não a sua função, sua estrutura e seu significado conforme a época e o local. Tais interferências nos revelam que a família é resultado de papéis e de relações, muito mais que um fato biológico. Ou seja, as nossas representações sobre o estatuto familiar sempre foram afetadas por implicações externas a nós.

Esta descolagem biológica da construção familiar em direção à cultura tem na figura de Claude Lévi-Strauss o seu arquiteto teórico mais emblemático. Sem negar a importância da natureza para a construção deste núcleo social, o antropólogo francês

observou, em diversas sociedades espalhadas pelo mundo, que a poliginia e a poliandria são praticadas em muitas destas, além da família extensa, restrita, etc.

O antropólogo observou que o comportamento de diversos grupos tem no equilíbrio entre homens e mulheres o princípio norteador da identidade legal, econômica e sentimental do próprio grupo. Por exemplo, se o modelo monogâmico é hoje instituído por nossa sociedade, é porque fatores econômicos, morais, legais e religiosos impedem um descompasso proporcional entre homens e mulheres, condenando uns ou outros a viver na solidão. Lévi-Strauss também se ampara na proibição do incesto, denominado por ele de “regra nº 0”, para mostrar que esta é uma condição necessária para garantir a identidade do grupo como grupo, ameaçado pela endogamia. Observou também que o incesto é presente em diversas sociedades e de diversas formas.

Diz o autor de *Estruturas Elementares do Parentesco* (1982) “Bastará lembrar que a proibição do casamento entre parentes próximos pode ter um campo de aplicação variável, de acordo com o modo como cada grupo define o que entende por parente próximo” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p.47). O autor analisou o incesto sob dois aspectos: o da proibição endogâmica e pela importância da reciprocidade exogâmica, tendo a mulher como o meio e o fim da troca.

A proibição de casamentos entre familiares do mesmo grupo foi identificada em todas as sociedades, ressaltando que a interdição se dá de diversas formas: entre pais e filhos; irmão e meio-irmão; irmão mais velho e mais novo; entre tios e sobrinho, etc. Isto, no entanto, não invalida em maior ou menor grau as relações de casamento entre parentes. Este entendimento é centrado na ordem social, pois o imperativo de estabelecer alianças fora do grupo familiar garantiria o fluxo das relações sociais.

Mas a reciprocidade exogâmica é um componente importante da simbologia de Santo Antônio, pois o seu poder de santo casamenteiro é constante nas promessas verificadas e materializadas pelos nomes de casais nas fitas que ornamentam o oratório. Entendemos que as uniões provenientes destas promessas garantem, em forma de contraprestação, a manutenção do evento e, mesmo que os promesseiros não se deem conta, os grupos sociais comprometidos com o santo se expandem. Não por acaso que,

além da família Coelho, outros grupos já compõem o que eles denominam de tradição, tais como a família Picanço, Bastos, Vasconcelos, Fleury, Maciel, etc. Todos eles desempenham importantes funções na realização do evento.

Lévi-Strauss observa que a família é a unidade básica de um sistema maior – a sociedade. No entanto, esta unidade básica também compõe um micro-sistema, pois cada membro familiar possui papéis destinados a fazer funcionar o sistema tanto familiar quanto social. No entanto, o revestimento destes papéis possui valores afetivos, econômicos, legais e espirituais.

Devemos reconhecer que cada família constrói suas histórias, seus hábitos e costumes herdados e repassados para gerações posteriores. Assim, valores cultivados em pequenas práticas do dia-a-dia ou valores construídos materialmente se transformam em bens, traduzidos por heranças igualmente repartidas por todos os seus membros. É de se entender, por exemplo, que fatores econômicos sejam preponderantes no atual perfil familiar, pois o dinheiro imprime no homem e na mulher necessidades e representações, tais como a ideia de propriedade, de acúmulo de bens, da especialidade intelectual, técnica e profissional para conquistar *status*, respeito e poder, que são valores simbólicos da sociedade.

Esta relação também é verificada entre os Nuer, na descrição de Evans-Pritchard (1993) na obra homonímica, sobre a organização tribal na região sul do Sudão, na África, cujos valores atribuídos ao gado relacionam o espírito e a matéria, pois a base da alimentação tribal está no consumo do leite. Por outro lado, o gado também é importante na configuração da organização social ao transformar-se em herança sucessória entre os filhos de determinado clã, pois a prioridade ao filho primogênito é uma garantia da permanência da linhagem que, por sua vez, constitui uma herança espiritual.

Assim, a importância da cultura no seio da organização familiar é responsável pelas dimensões dos valores sociais que se configuram como herança: se uma família cultiva a união e o respeito, por exemplo, certamente estes valores familiares se convertem em sociais.

Em *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento* (1995), Radcliffe-Brown faz uma ampla descrição das relações familiares e sua rede de parentesco. Neste trabalho, o autor aborda a classificação, a terminologia, as questões jurídicas, as regras de conduta, as relações afetivas. Enfim, esta ampla abordagem nos permite transpor para este trabalho o conceito de família e as relações daí derivadas. Neste estudo, Radcliffe-Brown esclareceu as diferenças conceituais de parentesco, consanguinidade, descendente, paternidade, irmãos germanos, família – elementar, biológica, composta, conjugal, extensa (patrilinear ou matrilinear) – relações de primeira, segunda, terceira e demais ordens, conforme a expansão parental.

Quando nos referimos aos herdeiros dos atributos da tradição, da origem da festa e de todo um contexto que envolve a família Coelho, referenciamos alguns destes conceitos desenvolvidos por Radcliffe-Brown, tais como descendência, rede de parentesco e grupos de linhagem. Para este autor, “O parentesco baseia-se assim na descendência e o que determina primeiro o caráter de um sistema de parentesco é o modo como ela é reconhecida e estabelecida” (RADCLIFFE-BROWN, 1995, p. 26). Outro aspecto importante para se pensar o sistema de parentesco é a linhagem, que consiste nas ramificações familiares de antepassados comuns.

Toda esta digressão sobre o conceito de família e parentesco nos ajudou na compreensão da longa temporalidade da festa em razão das relações que se estabelecem para sua organização: temos as ramificações dos antepassados comuns, verificados pelos “herdeiros da tradição”, especialmente centrados nos dois capitães, cujos atributos, além do reconhecimento pelos organizadores, são também verificados pela performance *em versar as folias* e *em percutir os tamborins*. Ressaltando que, na ausência destes, outros capitães podem assumir este papel. E é neste aspecto que verificamos as relações de parentesco, cuja reciprocidade ocorre também nas relações externas ao grupo familiar, pois o papel assumido na direção das cerimônias não é exclusivo dos descendentes da família Coelho, embora estes tenham prioridade. Assim, as relações de parentesco se sobrepõem às de consanguinidade, já que o importante são as cerimônias do evento, ou seja, a festa é mantida pelas relações de parentesco e de afinidade que são de ordem social, diferentemente de relações de consanguinidade.

Radcliffe Brow (1995) ressalta que um sistema de parentesco deve ser analisado em sua estrutura e funcionamento social e que esta função está acima das necessidades biológicas dos indivíduos. “Todos os sistemas de parentesco são o produto de uma evolução social. Um aspecto essencial desta evolução é a diversidade nas formas de parentesco” (p. 110). Deste ponto de vista, podemos inferir que para a festa funcionar, a organização dos papéis atribuídos ao que denominam de “trabalhadores” tem uma dimensão mais ampla e aberta para os moradores do bairro e da cidade, aos quais são reconhecidos, primeiramente, na relação consanguínea entre avós, pais, filhos, tios, irmãos, e depois, pela relação de afinidade, considerando principalmente o critério espacial, tal como analisa o autor: “É no contato e cooperação dos vizinhos no grupo territorial como a aldeia ou (...) de um bairro que as relações de parentesco manifestam a sua mais contínua influência na vida social.” (p.113). Além dos vizinhos, podemos ampliar este entendimento para o *compadrio*, muito comum na nossa região, para os amigos próximos ou distantes, para os promesseiros e simpatizantes, dispostos a colaborar com os trabalhos da festa.

Sob o aspecto das relações de parentesco que se estabelecem por várias formas, a festa e toda a organização que a antecede tem na coesão social a força de manutenção do evento. Atualmente, esta rede de relações se estende através dos novos modelos de comunicação, favorecidos pela tecnologia, como é o caso das redes sociais de computadores, haja vista a página do *facebook*, criada por Erivânia e por Jean Picanço, com a finalidade de divulgar o evento.

Neste ambiente virtual, a página de Santo Antônio da Terra Preta destina-se ao compartilhamento de informações sobre o evento. Há uma grande participação de familiares que atualmente não moram em Manacapuru, uns lastimando a impossibilidade de participarem das cerimônias, desculpando-se; outros com demonstrações claras de excitação pela chegada do evento para, assim, reverem amigos e familiares; outros realizam comentários em tom de brincadeira sobre os trabalhos de organização e de pagamentos de promessas.

Diversas imagens são postadas, tanto em relação a momentos descontraídos durante a organização da festa, outras relacionadas às cerimônias e aos antigos participantes. Enfim, percebemos um ambiente de descontração, expectativa, brincadeiras, considerações, nostalgias, lembranças, e saudades.

2.2- O SISTEMA DA FÉ NA TERRA PRETA.

A interconexão humana observada por Mauss nas sociedades arcaicas da Polinésia, Melanésia e da América do Norte tinham no vínculo pessoal e na circulação de bens, por meio do escambo, a função da “totalidade social”. Dar-receber e retribuir eram muito mais que simples circulação, era a forma de manter a harmonia do espírito (o mana): aquele que não passasse adiante o objeto da troca estava fadado à morte. Dar, receber e retribuir consistia, assim, na manutenção do espírito do clã, da família, da fratria e do próprio indivíduo. A circulação do bem doado representa a própria vida individual e coletiva, segundo esta teoria.

Através da tríplice composição da teoria da dádiva, o autor demonstrou que as relações sociais são decisivas para a manutenção dos valores que os próprios homens se imputam, sejam pelas trocas simbólicas, seja pela fria relação utilitarista dos bens materiais, muitos dos quais hoje se convertem no dinheiro.

Mauss demonstrou que o valor das coisas não pode ser superior que o valor das relações recíprocas e que o simbolismo é fundamental para a vida social, em razão da circulação dos bens e da própria relação entre as pessoas.

Assim, o vínculo e as alianças são fundamentais para o indivíduo e para a sociedade. O vínculo se converte em uma instituição central, segundo a teoria da dádiva para se pensar o fato social total. Mauss definiu o fato social como um sistema de prestações e contraprestações que obriga todos os membros da comunidade. Por outro lado, Mauss entendeu que na prática esta obrigação não é tirânica, uma vez que os indivíduos gozam certa liberdade para entrar e sair do sistema, mesmo que isto represente conflitos.

O autor da Teoria da Dádiva acreditou ter encontrado “uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades” (p.12). Ele chama atenção para o grande número de instituições de natureza simbólica que se erguem em torno da dádiva, sem que os homens se apercebam. Estas instituições são de “natureza religiosa, jurídicas e morais, (...) econômicas, estéticas e morfológicas. Destacando o caráter voluntário, aparentemente livre e gratuito e, no entanto, obrigatório e interessado” (p.10).

Por sua vez, em *Senso Prático* (2009), no capítulo Capital Simbólico, Bourdieu mostra que, nas relações intermediadas pelas trocas “desinteressadas”, valores como honra e boa fé são mais valiosos que um vultoso montante em dinheiro. Isto exemplifica que é da natureza dos homens criar bens simbólicos, já a natureza da economia cria os bens materiais. Ambos são mediados pelo valor, seja em quantidade e, seja em honra, credibilidade, dignidade e moral.

No entanto, o acúmulo monetário não se confunde com a honradez e nem pelo cumprimento de “trocas” entre os homens. Bourdieu defende que o valor simbólico se estabelece na natureza humana, quando as trocas são mediadas pela boa fé, onde há trocas de mútuas vantagens para as duas partes.

O oposto é verificado na lógica do interesse monetário que reduz tudo ao valor quantificável da moeda, centrado hoje no que Bourdieu denominou de “cálculo interessado”. Esta relação se sustenta pela dissimulação da relação entre o homem e a natureza: o dinheiro nega a relação direta entre o homem e a natureza e isto gera uma série de necessidades que encarecem a matéria resultante desta relação.

Assim, a dádiva deve ser entendida como uma lógica organizativa do social que tem caráter universal. Em *Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia* (2003), Mauss diz que os fenômenos sociais são fenômenos de vida, posto que só há sociedade “entre os seres vivos”, justificando ainda que dentre todos os animais só o homem é capaz de produzir linguagem, arte, religião, vontade, capacidade de persuasão; enfim “as instituições que são o traço da nossa vida em comum” (MAUSS, 2003, p. 319-320).

Este entendimento explica o fato de Mauss ter definido as trocas como uma das rochas da nossa sociedade, no mais amplo sentido do termo, como uma condição fenomênica que parte do sensível para o coletivo.

A lógica circular das dádivas trocadas põe em evidência a noção de “valor”, pois o que circula entre as pessoas muitas vezes não é medido pela quantia em moeda, por exemplo. Assim, uma doação de sangue, uma gentileza, um sorriso ou até mesmo uma agressão possuem valores incalculáveis. Do mesmo modo que a retribuição pode ou não ocorrer no mesmo instante. Isto nos remete a noção de honra, boa fé e moral, conforme propôs Bourdieu (2009) que são dádivas em circulação também, como o que se verifica nesta pesquisa; pois a festa é mantida por relações intermediadas pela honra e boa fé, como também pelo dinheiro e pelas doações.

2.3 - O POTLATCH

O termo *Potlatch* quer dizer, essencialmente, “nutrir”, “consumir” (MAUSS,2013, p.15).Estes verbos, na nossa língua, apresentam significados intimamente associados ao ato da alimentação. “É da natureza do alimento ser partilhado; não dividi-lo com outrem é ‘matar a sua essência’, é destruí-lo para si e para os outros”(p.99). Este sentido foi retirado do direito Hindu para se analisar as várias dimensões da dádiva nas sociedades primitivas, traduzidas pela expressão *potlatch*, em *O Ensaio sobre a Dádiva* (2013), de Marcel Mauss.

Dar-receber-retribuir sugere uma série de implicações que compreende desde vínculos até conflitos: “A obrigação de dar é a essência do *potlatch*” (p.69) (...). “A obrigação de receber não é menos constritiva. Não se tem o direito de recusar uma dádiva, de recusar o *potlatch*” (p. 72). (...) “A obrigação de retribuir é todo o *potlatch*” (p. 73).

O *potlatch* foi analisado por Mauss em diferentes sociedades e uma das suas características são as prestações totais realizadas em feiras, festas, serviços, cerimônias e objetos. São os diversos tipos de trocas pelas quais circulam bens materiais e espirituais.

A troca marcada pelo excesso e pelo valor dos objetos trocados, entre chefes tribais, simbolizava demanda de poder e honra. Este tipo de troca foi denominada por Mauss de *prestações totais do tipo agonística*, pois o excesso tinha por finalidade determinar função social do poder e eclipsar os chefes rivais entre si: quanto mais bens valiosos tivesse em posse do chefe, maior era o seu poder.

Mas também o autor de *O Ensaio da Dádiva* (2013) reconhece o tema da destruição no *potlatch*, entre homens e deuses, que se realiza por meio das festas: “Os restos do sacrifício-festim são lançados ao mar ou espalhados ao vento”(Mauss, 2013, p.30). Ou seja, o *potlatch* também pode envolver o tema da destruição. “A destruição sacrificial tem por objetivo ser, precisamente, uma doação a ser retribuída.” (Mauss, 2013, p.31).

Assim, a presença do *potlatch* nos Festejos de Santo Antônio da Terra Preta apresenta dois aspectos: nas prestações agonísticas, onde se percebe uma disputa velada entre as duas festas no sentido de rivalizarem-se por meio do esforço empreendido pelos organizadores da Festa Centenária para que “tudo saia conforme a tradição”. Esforço visível na riqueza dos ornamentos das imagens dos santos, do trono e do sobre-céu.

Aqui devemos entender a significação da frase “tudo saia conforme a tradição”, no sentido estrito e velado de que a Festa da Comunidade não segue a tradição, portanto, não é digna de ser considerada “a verdadeira festa de Santo Antônio”. Por outro lado, notamos certo orgulho nos organizadores da festa da Comunidade em realizar um evento para grande público. Há de se destacar também que os organizadores desta festa encontram problemas decorrentes da presença do público e decorrentes das despesas que demanda. E assim ambas se rivalizam.

Wallace Ennio Vieira Bezerra nos relatou que sempre ficava até o fim da festa da Comunidade para participar da *varrição*, momento em que os foliões e todos os participantes saíam pelas barracas recolhendo bebida, comida, bolo e levavam tudo para dentro da sede para ser compartilhado. Para *todo mundo usufruir dos restos da festa dentro da sede*. Ele diz que ultimamente há muito *mau elemento*, que invadia as barracas quebrando tudo e agredindo as pessoas, por isso *dá muita briga*.

Em seguida, ocorre a derrubada dos mastros e ele já chegou a pegar a bandeirinha do topo. Ele me revelou que assumiu o compromisso de iniciar os festejos do próximo ano: desde ir para a mata retirar a madeira, até ornamentá-los com frutas. Ressaltou que *isto era pra ser obrigatório*. Mas acontece de visitantes ou desconhecidos pegarem a bandeirinha e não cumprirem com o compromisso. Então outros juízes de mastros são substituídos.

Não podemos deixar de mencionar o *tema da destruição*, referido por Mauss (2013) nos momentos festins, relacionado ao conceito de *potlatch*. Este autor diz que “A destruição sacrificial tem por objetivo ser, precisamente, uma doação a ser necessariamente retribuída”. (p.31). E completa explicando que no ato de *se despojar e desfazer-se* subjaz o desejo da retribuição e da troca.

Sob a perspectiva da destruição, o Sela-cavalo e a *varrição*, próprios dos Festejos de Santo Antônio, cujo ápice se verifica com a *derrubada dos mastros*, no compartilhamento coletivo de comidas e bebidas que sobraram da festa (*a varrição*) e no ato de jogar os mastros ao rio, são momentos simbólicos do *potlatch* da destruição.

O Sela Cavalo é a destruição total compartilhada, onde os foliões e a população se misturam numa grande confraternização. É o fim da festa sagrada e o retorno para a vida profana. É o momento liminar entre o fim e o recomeço: pois a derrubada dos mastros representa o corte da ligação entre céu e terra, firmado no dia 1º de junho, é o fim da festa. No entanto, a bandeirinha no topo do mastro é o objeto da disputa e o símbolo do recomeço e do compromisso firmado para o ano seguinte.

Assim, relacionando à destruição o desejo da retribuição, no caso deste trabalho, a bandeira disposta no topo dos mastros seria o objeto desta retribuição, quando os mastros são derrubados e a multidão se aglomera para arrancar as frutas que lhes serviram de ornamentos durante os treze dias de festa, assim como a bandeira do santo que está no topo destes mastros. Entendendo que esta bandeira simboliza o fim da festa e, ao mesmo tempo, o compromisso de iniciar os Festejos do ano seguinte, ou seja, a retribuição seria a continuidade da festa, a certeza de que tudo acontecerá novamente: a Festa garantida seria, então, a própria dádiva, o próprio *potlatch*.

2.4- O PENHOR.

O conceito de *penhor* no sentido proposto por Mauss (2003) adquire em diferentes contextos o estatuto de cultura, quando se verifica que os vínculos estabelecidos sob bases simbólicas podem resultar em diferentes consequências: desde documentos legitimados e de caráter jurídico até uma festa popular, como é o caso do Boi-Bumbá de Parintins, resultado dos vínculos firmados entre promesseiro e santo, tal como analisou Sérgio Braga no trabalho *Os Bois-Bumbás de Parintins* (2002):

Nas diferentes versões sobre o surgimento dos bois-bumbás de Parintins, não como negar as dimensões simbólicas, resumidas na noção de promessa que vincula céu e terra, santo e promesseiro, bem como nas relações sociais terra a terra estabelecidas entre brincantes e padrinhos. Em ambos os casos, seu fundamento se encontra na ideia maussiana de contrato de penhor (...). (BRAGA, 2002, p. 400)

O autor enfatiza que no contexto da festa fica subjacente o empenho da palavra, decorrente da promessa, mas que também se estende a todos os envolvidos na realização do evento que, além de estabelecer uma série de relações sociais, *botar o boi para dançar* adquire a função cosmológica que vincula os promesseiros aos santos juninos e a festa como expressão da cultura popular. Do mesmo modo, vinculam os homens entre si, fechando assim o ciclo do dar-receber-retribuir. Nesta acepção, a promessa constituiria o *nexum* que liga os homens aos santos.

Ora, a acepção maussiana de *penhor* se configura numa forma contratual, onde o penhor aceito permite aos contratantes (...) agir um sobre o outro, pois um possui algo do outro. Sob esta perspectiva, *dar a palavra ao santo* por meio da promessa se converte em uma forma de penhor, cabendo ao santo atender o desejo ou o pedido do promesseiro. “ Enquanto o contrato não for terminado, ele (no caso, o promesseiro) é o perdedor da aposta (...) sem contar que se expõe a perder o que recebeu e que o proprietário reivindicará enquanto o penhor não for retirado” (Mauss,2003, p.108).

Esta compreensão da promessa como penhor de vida também pode ser aplicado aos Festejos de Santo Antônio da Terra Preta em Manacapuru, pois o vínculo estabelecido por Joaquim Coelho ao dar a sua palavra de “que a festa seria realizada até a sua última geração” estabelece um contrato de penhor com santo Antônio que em troca daria “a graça de nenhum membro da família Coelho participar da guerra da Cabanagem”.

Nos Festejos de Santo Antônio da Terra Preta o termo *cumprir com a obrigação* fecha o contrato estabelecido com o santo, mas também *cumprir com a obrigação* se converte em vínculos morais entre os organizadores da festa aos quais são imputados vários papéis antes, durante e depois do evento. Deste modo, a festa também se torna uma dádiva para todos aqueles que dela participam ao fazerem da festa uma manifestação cultural do Bairro da Terra Preta sustentada pelas relações de parentesco entre os vários núcleos familiares que fazem da festa seu penhor de vida.

A ideia de penhor foi observada nas sociedades germânicas, onde as trocas perduraram por muito tempo e onde se pode notar o valor da honra mediante compromisso assumido diante de uma troca ou de um contrato. “Penhor de vida (*life token*) corresponde ao *nexum* romano”. Período em que as pessoas e as coisas – *res* – estavam ligadas.

2.5- AS ALIANÇAS.

As duas festas representam as “prestações totais”, por onde circulam valores simbólicos centrados nos termos “penhor de vida” e no *gift*, termo usado por Mauss, que pode significar dádiva ou veneno (p.158-159).

O *life token* e o *gift* são manifestados pelo sentimento de pertencimento e na negação que os organizadores e participantes das duas festas projetam-se mutuamente. Uma como penhor e zelo pela apropriação das histórias que deram origem à festa, como histórias das suas próprias famílias, e das suas vidas; e a outra, negando esta associação. Ou seja, quem faz a festa Centenária acredita e afirma que as pessoas envolvidas com a

Festa da Comunidade não têm nenhuma relação com estas histórias. O mesmo ocorre com os organizadores da Festa da Comunidade em relação à Centenária.

Comprometimento é o que se espera de quem vincula a palavra e cria o *nexum*. O ato de prometer é um vínculo e um compromisso de quem “dá a palavra”, e a contrapartida, no caso do santo, é realizar o desejo e o pedido, através dos seus poderes mágicos. Na Terra Preta “fazer a festa” é o objeto da promessa. Fazer a festa é o compromisso assumido pelos promesseiros. Mas fazer a festa também é comprometimento entre os homens.

Toda a organização do evento se apresenta de forma hierarquizada e ordenada por meio de acordos tácitos, realizados por meio das promessas, e legitimados através de contratos e documentos escritos.

Os trabalhadores assumem papéis decorrentes de acordos tácitos, geralmente assumidos em razão das promessas com o santo, ou pelo papel do pai, do avô, do bisavô, como é o caso dos capitães, cujo desempenho em tirar as folias foi herdado do pai e do avô. Jean Picanço diz que *não é qualquer um que sabe tirar as folias*, pois exige habilidade na pronúncia das palavras, o tempo e o ritmo das músicas. É também por acordos tácitos que a família Maciel colabora com a disponibilidade dos barcos para a cerimônia da Canoa de *Alumiação*, pois além de serem proprietários das embarcações, disponibilizam o fornecimento do diesel, a ornamentação e os fogos de artifícios.

Mas também os acordos legitimados pela assinatura de contratos, o licenciamento da polícia, o alvará da prefeitura também fazem parte da rede de relações que compõem hoje a festa. Relações estabelecidas com as instituições jurídicas que organizam todas as festas da cidade.

Estes compromissos são necessários para que a “tradição não acabe”, compreendendo o termo tradição como:

(...) um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam vincular certos valores e normas de comportamentos através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWN, 2008, p. 9)

Sob este ponto de vista, a Festa de Santo Antônio se mantém porque tanto quanto a sua natureza ritual, o compromisso e os acordos selados são aceitos, principalmente na festa Centenária.

É de destacar que estes compromissos são selados antes, durante e depois do evento, pois o conjunto de trabalhadores é ordenado de acordo com o papel e a função desempenhada por cada grupo. Não é por acaso que a relação dos trabalhadores fica afixada na parede da capela de um ano para o outro. Esta relação dispõe as funções de cada grupo para poder acontecer a festa. Apesar de não compor um documento público de instituição jurídica, mas esta relação tem o valor moral para os membros. Neste aspecto, é um documento que funciona com o que Mauss denominou de “acordo jurídico privado”, pois vincula cada componente que ali se encontra com a obrigação moral de realizar a festa.

As alianças também são favorecidas pela festa no salão ou no arraial. Momento onde acontece a paquera, o namoro e, quem sabe, futuro casamento. São também estabelecidas virtualmente, pela página do *facebook* de um Santo Antônio internauta que tem a necessidade de manter vínculos, mesmo que em espaços distintos. As relações são visíveis quando os organizadores da Festa Centenária realizam a cerimônia da Canoa de *Alumiação* e são saudados com fogos de artifícios pelos participantes da Festa da Comunidade ou acompanhados também pelas embarcações destes, desfazendo assim as diferenças e discordâncias, em momento de trégua e socialização.

2.6- AS TENSÕES.

As dádivas trocadas nem sempre se resumem em comidas, festas, louvações. As trocas também podem transfigurar-se em reciprocidades negativas, resultando no

conflito, nas guerras, nas imposições ideológicas, na subtração das subjetividades. O *gift* maussiano que pode representar dádiva ou veneno.

O perigo que a coisa dada ou transmitida representa certamente, não se percebe em parte alguma melhor do que no antiquíssimo direito e nas antiquíssimas línguas germânicas. Isso explica o sentido duplo da palavra *gift* no conjunto dessas línguas – “dádiva”, de um lado, e “veneno” de outro. Em outro estudo examinamos a história semântica dessa palavra. O tema da dádiva funesta, do presente ou do bem que se transforma em veneno é fundamental no folclore germânico. (MAUSS, 2013, p. 109).

A divisão em duas festas é representativa de dois eixos, que ordenam um sistema de trocas, realizado por meio de tensões e alianças, numa demonstração de que o evento não se realiza apenas de reciprocidade positiva:

Quadros e Esquemas 8 - Quadro das Tensões e Alianças na festa

Festa da Comunidade	Festa Centenária
Financeira	Tradicional
Igreja	Famílias
Promessa/Obrigação	

O dinheiro e o sentimento de pertencimento estão no centro de todas as tensões entre as duas festas e internamente em cada uma das festas: na Centenária, os capitães e suas irmãs, apesar de serem os herdeiros da técnica das cantorias, se ressentem de não participarem da organização do evento, que fica a cargo de Jean Picanço e da família de dona Vanda. Dizem também não participar da festa da Comunidade porque lá só “tem

interesse financeiro”, como diz George Coelho. Tanto George quanto Gelzon sentem temor de serem explorados.

George é favorável que a festa aconteça em espaço maior e mais confortável, por considerar a capela muito pequena, inviabilizando a participação do público; ideia que dona Vanda, dona Arlete e Jean não compartilham. Dona Arlete diz que é por causa da tradição familiar; mas Jean, porque num espaço maior demanda maior controle, mais trabalho e mais despesa; pois há poucas pessoas para ajudar. O que as irmãs dos capitães discordam, pois todos os serviços ficam sob a responsabilidade de poucas pessoas e elas se sentem impedidas de ajudar. Elas também reclamam da falta de prestação de contas sobre a arrecadação do evento.

Jean Picanço diz que a banda de músicos para a festa após as cerimônias custa cinco mil reais e os músicos são escolhidos meticulosamente para manter um público mais familiar. Diz ainda que as músicas são escolhidas entre valsa, bolero e músicas acompanhadas com instrumentos de sopro, e esta escolha é fundamental para manter o ambiente familiar, sem o tumulto dos grandes eventos. Ressalta que este tipo de música afasta muitos jovens que gostam de música alta e de *batidão*, *fórró*, *rock*, principalmente aqueles que se juntam em torno de carros equipados com caixas de som muito potentes. Este tipo de público não é bem vindo. Ele me falou que, do dinheiro arrecadado, tem investido em sonorização e na reforma do barracão.

Perguntei-lhe se as novas determinações do juizado (em razão do aumento da violência na cidade durante as festas) e da polícia para que as festas na cidade terminassem à meia noite surtia efeito na Terra Preta, já que os festejos, em alguns momentos, iam até o dia amanhecer. Ele disse que sim e é justamente por isso que não há interesse em fazer uma festa muito grande, pois as pessoas abusam de bebida alcoólica e, por serem parentes ou amigos próximos, os organizadores têm o cuidado de levarem os mais embriagados para casa.

Nos últimos anos o Sela Cavallo e a derrubada dos mastros têm ocorrido em outro horário e durante o dia. Ele concorda que já houve muitas mudanças, por exemplo, não jogam os mastros no rio, não doam mais comidas, não circulam mais pela

cidade durante a Alvorada, que fica restrita ao bairro e que a própria capela já mudou várias vezes de lugar. No entanto, o evento nunca deixou de acontecer, mesmo quando não tinham lugar para realizar a festa, mas as cerimônias ocorriam na casa de sua avó.

Já na festa da Comunidade, as tensões chegam ao limite de alternar anualmente a organização do evento entre Paulo Vasconcelos (Paulinho) e Hermógenes Coelho (Moginho). Além do mais toda a família do seu Bebé se recusa a participar. Leandro, filho do seu Bebé, diz que *devido à briga de famílias não há mais tradição. As famílias Vasconcelos e Hermógenes não se preocupam com a tradição religiosa. Hoje o novenário foi reduzido para duas noites, antes as novenas aconteciam durante os treze dias e eram dirigidas por Dona Dica e Dona Eunice; a barca da alumiação não sai mais; ninguém mais participa do sela cavalo e poucos foliões sabem tirar as músicas. Só o Pedro Paulo sabe tirar algumas.*

Isabel Vasconcelos, por sua vez, diz que foi dela a iniciativa de ensinar as músicas para todos os atuais foliões, inclusive os da festa Centenária, o que é veementemente negado pelos foliões. Diz ainda ela que esta iniciativa foi muito censurada pelos foliões mais antigos. Ela arremata dizendo: “eles são mortais e pode acabar com a tradição se não ensinar as músicas para os mais jovens”. Para ela, a festa da Terra Preta deveria ser gerida pelo poder público, senão corre o risco de acabar.

Não há como omitir o fato de que a Igreja não reconhece a festa da Terra Preta, chegando ao ponto de os párocos não manifestarem qualquer opinião sobre a festa e de instituírem Santo Afonso, como santo oficial do bairro, com a igreja construída na entrada do bairro, no lugar onde antigamente funcionava o Restaurante Pau-Dentro.

Os desentendimentos gerados entre as famílias que organizam a festa e o pároco da igreja na década de setenta também deixam visíveis o pertencimento sobre o evento sentido por estas famílias. Dona Izorilda relatou que todos resolveram realizar apenas um evento no bairro e esta iniciativa partiu do padre Miguel, na época foi um padre atuante e muito respeitado na cidade. No entanto, quando ele mencionou que a paróquia de Manacapuru estava subordinada à prelazia de Coari, a reação das famílias foi imediata em não concordar com a participação da igreja no evento. Esta reação é

sintomática de que a interpretação destas famílias era de que o evento também ficaria subordinado a Coari.

Qualquer sentimento de exploração financeira do evento causa contratempo: eu mesma senti esta tensão quando propus a gravação de um DVD. Mas por já estabelecer uma relação com a família Coelho, pude contornar a situação, garantindo que daria a cópia do DVD para todos. Ao cumprir com o prometido, todos passaram a confiar no meu trabalho.

É emblemático o depoimento de Hermógenes de Souza Coelho (mais conhecido como Moginho) – um dos organizadores da Festa da Comunidade, sobre os obstáculos enfrentados para realizar a festa atualmente.

Em seu depoimento, ele me relatou uma série de problemas e a negligência do poder público em colaborar com a festa: ele disse que as despesas com os mastros não saem por menos de oitocentos reais atualmente e, ainda por cima, são saqueados pelos moradores do bairro durante a madrugada; o fornecimento de lanche ou sopa para os policiais que vão fazer a cobertura da festa tornou-se um problema, porque ele entra em acordo com o Comandante para fornecer um determinado número de lanches para os policiais, mas eles passam mensagem pela fonia das viaturas e todos os policiais que trabalham na cidade chegam para lanchar e não dá para todos; disse ele que reservou uma área para estacionamento das viaturas e das motos dos policiais, mas foi ameaçado por um guardador de moto; outra situação diz respeito ao grande número de barraqueiros e vendedores ambulantes que invadem a área da festa e não querem colaborar para as despesas de luz, segurança, reforma da igreja, etc.

Este ano a Prefeitura não colaborou com a sonorização, iluminação e com a banda para a área do arraial, próximo à igreja; ressaltou o grande número de assaltos, brigas e até assassinatos durante a festa e, por causa destas situações, resolveu não realizar a festa neste ano de 2016; enfatizou também que estes mesmos problemas ocorrem em todo o bairro, mas durante a festa há uma divulgação negativa por meio das redes sociais (wat-zap), culpabilizando o evento por todos os problemas do bairro.

Ressaltou que a crise econômica por que passa o país piorou as condições para a realização do evento este ano. Ele se ressentiu de prejuízos e danos pessoais (como o seu nome no SPC e SERASA).

Por não ter ajuda e trabalhar sem apoio, já há um acordo entre ele, Paulinho, o senhor Brasil e seu irmão, Francisquinho, para venderem a área. Mas nada ainda definido.

O depoimento de Moginho foi bem claro em relação à necessidade de outra postura para fazer um grande evento atualmente na cidade, pois colaborações e patrocínios são difíceis de conseguir. As pessoas que frequentam o local são desconhecidas, e torna-se difícil controlar um grande público, por isso não pode negligenciar a ajuda da polícia. Atualmente, qualquer evento com grande público na cidade deve encerrar até duas horas no máximo, às vezes até meia noite, por determinação judicial. E isso também é fator de prejuízo para quem trabalha com festa.

Sociedade não é bom. Esta foi uma das últimas frases que Hermógenes me falou ao se referir às atuais condições para realizar a festa da Comunidade. Vemos esta fala como um forte exemplo de tudo o que representa o oposto da teoria da dádiva – a reciprocidade negativa – verificado na falta de compartilhamento das obrigações, característica fundamental nas relações recíprocas. Quando não há trocas e quando as relações se resumem no interesse utilitarista intermediado pela fria relação do dinheiro, configurando relações desinteressadas, o fato tende a se conformar numa mera eventualidade.

Pela fala do organizador, sentimos que o evento da Comunidade, atualmente, se caracteriza pela falta de valor, capaz de unir os participantes ou coadjuvantes em torno do santo, pois, segundo ele, todos *só querem tirar proveito*. No caso, entenda-se que só querem ganhar dinheiro. Isto não seria problema se todos colaborassem.

Quando perguntamos a ele se a festa da Comunidade pudesse acabar, ele me respondeu o *peçoal do seu Samuel e da dona Vanda fazem também na capelinha mais abaixo*. Esta resposta, para nós, deixou subentendida, dentre outros indícios, a própria

percepção que os seus respectivos organizadores têm das duas manifestações: a Centenária mantida pelas relações de parentesco e pelas reciprocidades das promessas; e a da Comunidade, destituída de relações recíprocas, dependente de iniciativas isoladas, mantida pela fria relação do dinheiro, o que não seria problema, se não fosse motivo de desagregação, perigo, ameaça e violência. Ele não disse nem sim, nem não para uma questão tão objetiva. Sua resposta soou para nós como uma busca de subterfúgios para dizer que a festa não acabaria.

Então, achamos oportuno retornar a resposta de Jean Picanço quando questionamos sobre as divergências entre as duas festas: *na realidade, briga de família não existe*. Esta fala também deixa subentendido o mesmo sentido que a fala do Moginho: seja a Centenária, seja a da Comunidade, a festa é sempre um convite à participação de todos.

3-PLATAFORMAS DA FÉ: O RIO E A RUA.

Não por acaso que a geografia dos rios da região de Manacapuru favoreceu o evento, pois a própria história deste evento é contada a partir da região do rio Manacapuru, na localidade denominada Laginho, onde os foliões realizavam a Alvorada de barco e de canoa. Francisco Hermógenes lembra que seu pai amarrava “enormes tambaquis” no barco para percorrer a Alvorada juntamente com os foliões e depois serem servidos durante a festa. Aliás, negar qualquer colaboração como peixe, tartaruga, farinha, frutas, etc, soava como um grande insulto. Ainda hoje, percebemos que servir comida para todos é uma grande honra para quem organiza a festa, embora isto seja impossível hoje em dia. Na realidade, atualmente é realizado um café da manhã no dia primeiro de junho, antes de começarem os preparativos da festa.

Consideramos apropriada a percepção de Samuel Benchimol, no livro *Amazônia: Um pouco antes e Além-depois* (1977) sobre a formação psicológica do amazonense, decorrente da sua relação com o rio:

O fato de o homem viver apegado ao rio é tão importante que vai até determinar as suas principais relações, como por exemplo, a sua filiação. (...). As relações sociais de casamento, procedência, moradia, nascimento, batismo e morte são expressos em função desse acidente geográfico tão poderoso. O rio é quem batiza e sacramenta o homem nas suas relações sociais e econômicas, geográficas e políticas. (BENCHIMOL, 1977, p.139-140)

O autor complementa esta apreensão psicológica, também por meio das expressões presentes na fala das pessoas: “Vou subir o Purus”; “A encomenda já vem descendo o Solimões”; “Nasci no Madeira”; Meu avô morreu no Tapajós”; etc. Do mesmo modo, destacamos uma lexicologia própria instaurada a partir deste universo: motor, recreio, regatão, canoa, gelador, rabeta, várzea, gaiola, maromba, banheiro, etc, são alguns termos que ordenam a vida do amazonense que vive às margens do rio.

Ora, todo um simbolismo modelado pela geografia da região também é verificado na fala de quem organiza a festa de Santo Antônio:

Dona Izorilda: Antigamente nós tinha liberdade de trabalhar. Os home trabalhavam na pesca pra guardar o dinheiro numa lata de leite e seria todo usado na festa. Neste tempo, eles paravam de trabalhar. Hoje em dia não dá mais pra fazer isto, pois os menino trabalham em Manaus e não sabemos se o patrão vai dispensar eles.

Dona Arlete chama atenção para o fato de realizar a cerimônia da Canoa de *Alumiação*, há pelo menos vinte anos e nunca ter ocorrido um acidente. Ela diz que antes esta cerimônia era realizada num batelão.

Dona Raimunda Leal Vasconcelos, 74 anos, mais conhecida por Dona Dica, é devota da Santíssima Trindade, tal como era sua mãe, Silvia Leal Vasconcelos. Dona Dica relata que a devoção era o único recurso que as mães daquela região tinham quando o rio enchia e *a água preta invadia a água clara* (encontro do rio Manacapuru com o rio Solimões), *trazendo muitas doenças aos moradores, principalmente malária e febre amarela. Muitas crianças morriam destas doenças e não havia médicos e nem hospital, então o único meio era recorrer à fé e à religião.*

O depoimento da dona Dica faz alusão ao regime das águas em nossa região, principalmente à cheia dos rios, entre os meses de novembro a junho, que coincide com o período chuvoso, quando naturalmente há um aumento de doenças relacionadas a este regime, decorrentes da proliferação de mosquitos transmissores de doenças como a leptospirose, a febre amarela, malária, dengue, em locais onde não há saneamento.

Todas estas falas são indicativas de que a festa de Santo Antônio opera uma construção mítica, onde se percebe um sistema organizado pelo plano do sensível, resultando em códigos que projetam no plano do inteligível uma consciência do papel desempenhado pelos sujeitos que fazem da festa a sua condição humana, em face da sociedade ou do contexto do qual fazem parte e submetidos às implicações que possam alterar o fenômeno festivo, resultante das próprias alterações a que a sociedade venha sofrer continuamente.

Por outro lado, a festa remonta através das homologias, temas e valores referenciados pela representatividade do próprio santo e onde se pode notar uma memorização nas próprias cerimônias da tríplice evocação do santo, tais como casamenteiro, deparador e guerreiro, incorporado numa realidade da região, onde a luta pela vida carece sempre de ajuda e proteção, em decorrência dos obstáculos enfrentados, sejam por razões históricas, geográficas, políticas ou sociais, que se transformam em signos capazes de serem aglutinados na figura do santo por meio das homologias diacrônicas e sincrônicas, verificadas nas motivações das promessas.

Motivações e fatos que permitem ao caboco devoto da Terra Preta construir a sua percepção da natureza e da cidade, reelaborando a geografia, a estética, a economia, a religião as relações de parentesco em instituições capazes de favorecerem a vivência da fé como fenômeno cultural próprio.

Em *Complexo da Amazônia* (2007), Djalma Batista classifica três Amazônias sob o ponto de vista da localização de seus habitantes: a primeira, representada pelos centros urbanos de Manaus e Belém; a segunda, representada pelas cidades do interior; a terceira, representada por áreas onde vivem os trabalhadores rurais em geral e suas famílias. O próprio autor afirma que muitas destas cidades, classificadas nas duas

últimas categorias, só merecem o rótulo de cidade, uma vez que enfrentam muitas dificuldades como o isolamento e a falta de alcance das políticas públicas. O autor diz ainda que muitas destas cidades “se acham quase todas disseminadas às margens dos rios.” (p.114). É o caso de Manacapuru que sofre forte influência do rio Solimões, mas que também já se encontra inserida no contexto da urbanização promovida pela Região Metropolitana de Manaus, em razão da proximidade com a capital do estado.

No artigo *Amazônia Ocidental e Geografia: Região Metropolitana de Manaus e BR 319 – território e meio ambiente*, publicado em 2010, pela revista GEONORTE, o professor de Geografia da UFAM, Marcos Castro de Lima analisa os equívocos das políticas de desenvolvimento para a região, ainda sustentadas pela ideia da *geografia do exótico*, alimentando não só o imaginário coletivo externo, mas também o interno, e isto se mostrou revelador no primeiro final de semana depois da inauguração da ponte Rio Negro, como mencionamos anteriormente.

O autor diz ainda que estes projetos de desenvolvimento se concretizam por meio da negação da nossa realidade, ao se planejar espaços urbanos sem adequá-los ao rio, desmatando grandes áreas em regiões urbanas e desconsiderando o conhecimento tradicional dos nossos povos. Ressalta a dinamicidade da ponte entre as áreas vizinhas a Manaus, mas se não forem acompanhadas de políticas benéficas à população, estas áreas correm o risco de se tornarem marginais, apresentando graves problemas sociais.

Construir a ponte se tornou uma dos objetivos do governo do Amazonas. Isto em si não traz aspectos negativos, pois a ponte poderá dinamizar expressiva área do estado, especialmente os municípios da região metropolitana. Contudo, se não acompanhada de estudos e análises que prospectem um planejamento previsível para as consequências relacionadas com o aumento da migração, da favelização e outros trazidos com uma visão de possibilidades que na realidade não existem, tal concepção de progresso pode acarretar sérios problemas a esse território criado numa instância que privilegia apenas a dimensão política. (LIMA, 2010, p.63)

Ilustrativos desta percepção são alguns exemplos do que vêm ocorrendo em Manacapuru, para se pensar o impacto deste projeto na rotina da cidade: com a

necessidade de vencer as distâncias entre os bairros da cidade, hoje há um aumento considerável de veículos e motos, inviabilizando a circulação de pedestres, pois a cidade não apresenta uma proposta de reordenamento urbano. Esta situação proporcionou também um grande número de ocorrências de acidentes com vítimas fatais e lesões gravíssimas, especialmente entre os idosos. Por exemplo, figuras como o seu Eloí, conhecido por Caboquinho, e o Tartaruga, sempre eleito o melhor folião de carnaval, ambos já mencionados são vítimas, dentre muitos outros, desta nova realidade. O primeiro faleceu, vítima de um atropelamento de moto na porta da sua casa, e o segundo ficou tetraplégico durante boa parte de sua vida, também pelas mesmas razões.

A cidade modificou a forma de realizar grandes eventos, antes representados pelas festas juninas das escolas, o aniversário da cidade e o Círio de Nazaré. E hoje, o Festival de Cirandas, que ocorre no último final de semana do mês de agosto, com ares de espetacularização midiática, no entanto, o preparo da população e o reordenamento da cidade não acompanharam as mudanças, a fim de receber o grande número de visitantes e turistas, durante o festival.

Todos os problemas enfrentados atualmente pelos moradores do bairro da Terra Preta (como também pelos manacapuruenses de um modo geral) são visíveis no relato das promessas: acidentes de moto-táxi, desemprego, dívidas, doenças, violência, prostituição, tráfico de drogas, assaltos, homicídios, etc são as novas guerras do mundo moderno.

Os problemas pelos quais os moradores da cidade de Manacapuru enfrentam, especialmente os declarados neste trabalho pelos promesseiros da Terra Preta são emblemáticos das atuais guerras.

Mencionamos algumas categorias analisadas por Sahlins (2003) e as implicações destas categorias entre mito e história, tais como evento, acontecimento e uma determinada estrutura de conjuntura.

Sérgio Braga (2002) analisou as estruturas do Festival Folclórico de Parintins, propondo que “deve-se determinar como as *estruturas de longa duração* ou as

invariâncias da cultura se conjugam aos acontecimentos históricos, configurando uma estrutura de conjuntura, apreendida com base no evento, que à sua maneira imprime novos rumos à história.” (p.384)

Trazendo este entendimento para pensarmos o nosso trabalho, verificamos que em diferentes conjunturas históricas a ideia de *guerra* tornou-se uma invariância no espírito dos promesseiros da Terra Preta, considerando que a esta ideia conjuga-se a figura do santo como marca da influência europeia na cultura da região de Manacapuru. Diante desta constatação, a figura mítica de Santo Antônio cultuada pelos moradores da Terra Preta *já era uma tradição* antes mesmo de Manacapuru se tornar uma cidade.

A ideia de guerra relacionada à figura mítica de Santo Antônio torna-se uma estrutura de longa duração, reconhecendo que ao Santo soma-se a representatividade de guerreiro, do mesmo modo que o perfil guerreiro dos Muras está na base da formação cultural da cidade e estes já mantinham estreitos vínculos com o Lugar da Barra que, no início do século XIX, sentiu os efeitos da Guerra da Cabanagem e estes efeitos ressoaram na região de Manacapuru, motivando assim a promessa de Joaquim Coelho.

Atualmente, a Região Metropolitana é uma realidade histórica da atual “conjuntura” da cidade de Manacapuru e os acontecimentos que levam os moradores do bairro da Terra Preta decorrentes desta realidade são denominados aqui como as atuais guerras, visto que são problemas que ressoam da cidade de Manaus, o centro da Região Metropolitana e, portanto, relativos com a urbanização.

É no contexto da urbanização que atualmente os Festejos de Santo Antônio se ressignificam e neste contexto, independente de ser um evento grande ou pequeno, iniciativas como de Erivânia e Jean de criarem uma página no Facebook são exemplos de que o tradicional e moderno têm capacidade de conviverem e, assim, reatualizar o evento.

Ora, o evento já ocorreu em diversos espaços, isto demonstra a sua capacidade de reordenamento, inclusive o espaço das duas festas para atender anseios e expectativas diferentes. Da mesma forma que seus organizadores encontram nas novas

formas de comunicação, proporcionados pelos avanços tecnológicos, uma forma de estreitar laços, inclusive com admiradores da festa ou antigos manacapuruenses erradicados em outras cidades.

Em *Culturas Híbridas* (1997), Nestor Canclini discute a hibridação cultural na articulação entre modernidade e pós-modernidade, e entre cultura e poder em alguns espaços urbanos da América Latina. O autor revela que a cultura popular sempre desmoronou convenções centradas nos pares subalterno/hegemônico, tradicional/moderno.

Neste trabalho, o autor indica pontos de convergência entre a vida urbana e a vida rural, quebrando o estereótipo de que o homem rural é inacessível aos bens culturais e as tecnologias voltadas para a comunicação; do mesmo modo que viver na cidade não representa tão-somente se dissolver na massa e no anonimato. Ele denomina de “formas seletiva de sociabilidade” (p.284), as relações centradas nos vizinhos, no meio familiar, nos bairros, nos condomínios.

Canclini analisa a memória, a história, o popular e o tradicional na relação com a modernidade, a tecnologia, as novas linguagens midiáticas, a ordenação dos espaços urbanos, revelando a grande circularidade e a acessibilidade a estes bens diversificados. Juntamente com os estímulos mentais, Canclini destaca o fato de as grandes cidades conviverem com a sua história e sua memória e, longe de considerar a vida urbana um modo de isolar e individualizar as pessoas, ele mostra que os bairros, os condomínios, as ruas, as vilas, o trabalho são espaços onde se podem estabelecer relações afetivas e duradouras tal como ocorre em pequenas cidades das áreas rurais

3.1- PARADOXOS DO ESPAÇO:

É inegável, de tudo que vimos até o momento, a grande influência de Manaus sobre a cidade de Manacapuru. Por uma questão de proximidade geográfica, hoje em dia muitos manacapuruenses têm a capital na sua rotina, assim como o inverso também é verificado na rotina de alguns manauaras que trabalham em Manacapuru.

É fato que Manacapuru faz parte da Região Metropolitana de Manaus (RMM) e, por conseguinte, vários elementos devem ser levados em conta quando se atribui o modo de vida urbano, principalmente porque a cidade ainda mantém ares de pequena cidade do interior do Amazonas. Ou seja, o manacapuruense está vivendo num estado *liminar* entre o urbano e o rural, posto que o grande movimento de veículos, os diversos meios de comunicação e tecnologia, o aumento e diversificação de serviços, assim como a violência e a pobreza convivem com as relações de compadrio e vizinhança, a compra na pequena taberna, as festas escolares, as fogueiras juninas no quintal, os banhos do fim de semana, a farinha e o peixe na mesa, as festas de santo na zona rural.

A metrópole extrai do homem, enquanto criatura que procede a discriminações, uma quantidade de consciência diferente da que a vida rural extrai. Nesta, o ritmo da vida e do conjunto sensorial de imagens mentais flui mais lentamente, de modo mais habitual e uniforme. (SIMMEL, 1967, p. 14)

Além das acomodações psíquicas que estabelecem diferenças entre o homem urbano e o homem rural, George Simmel em *A metrópole e a vida mental* (1967) destaca a capacidade do homem em criar uma capa protetora da sua subjetividade, diante dos extremos e intensos estímulos que a vida nas grandes cidades proporciona. “A intelectualidade, assim, se destina a preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana” (p. 15). Resultante desta autoproteção é a “atitude *blasé*” que, longe de significar tão-somente indiferença, impessoalidade e esnobismo, resulta na capacidade de reação a novas experiências, que denotem incômodo, exposição, constrangimento e agressão.

Em *Antropologia da cidade* (2011), Michel Agier propõe que os estudos antropológicos considerem o *locus* simbólico, relacionado ao que ele considera como espaço moral, onde se possa perceber o cidadão nas fronteiras intersticiais, delineado por comportamentos, condutas e formas de agregação.

Nada melhor que o espaço público para a pesquisa antropológica; normalmente definido pela rua, mas que em cada cidade deve ser levado em conta as

suas particularidades, percebendo-se as mais diferentes manifestações das subjetividades: se Simmel captou a atitude *blasé* como um comportamento público da indiferença e da impessoalidade; há quem a veja como esnobismo ou até como autoproteção. Walter Benjamim, em *Passagens* (2007) por sua vez, menciona o fenômeno da “colportagem do espaço” (p. 463), tendo a rua como espaço da “*Dialética do flânerie*: de um lado, o homem que se sente olhado por tudo e por todos, como um verdadeiro suspeito; de outro, o homem que dificilmente pode ser encontrado, o escondido (...). O homem da multidão” (p.465).

Todos estes aspectos nos levam a pensar o contexto do nosso objeto, considerando a pequena cidade, a sua urbanidade e o cidadão como componentes de uma área metropolitana – aliás, uma das maiores do mundo em dimensão geográfica - fortemente influenciada pela relação rio-rua. Estes dois espaços encobrem *performances* e narrativas capazes de simbolizar desejos, memória, história, expectativas, significações e ressignificações tematizadas pela fuga da *guerra* e pela busca da *paz*, expressas pela linguagem da fé.

Isto me faz lembrar a reação de um amigo comum entre eu e os capitães, quando me encontrou na casa da dona Izorilda, mãe dos capitães. Ele me perguntou o que eu estava fazendo ali; ao explicar minha pesquisa e a capacidade de cantar e tocar tamborim do Gelzon e do George durante as cerimônias dos festejos de Santo Antônio, ele voltou-se para o Gelzon e falou em tom de surpresa: “Nossa, eu não sabia que você fazia isso”.

Esta reação nos remete ao mundo de possibilidades e a vida em paralelo, muitas vezes desconhecidos de pessoas tão próximas, que a cidade pode encobrir ou revelar, independente do grau de urbanidade ou do tamanho populacional e geográfico que possa apresentar. Daí a importância de se considerar as particularidades do *locus* simbólico de cada cidade, proposto por Agier num trabalho de pesquisa.

A ideia de lugar simbólico, na realidade, remete á demarcação de fronteiras étnicas e culturais, mas vamos nos apropriar deste entendimento para verificar, por exemplo, que uma orientação espacial pode ser interpretada com sentido bem diverso,

como foi o nosso entendimento sobre a Festa de Cima e a Festa de Baixo, pois esta percepção faz referência à localização do evento a partir do rio, posto que a Festa Centenária situa-se no alto de uma ladeira. Mas se a orientação ocorrer a partir da cidade, a Centenária situa-se na localização mais baixa, justamente o oposto.

Além do mais, o evento em si encobre uma capacidade estética de pessoas não legitimadas institucionalmente para dirigir as cerimônias, mas o fazem através da habilidade de “versar as ladainhas”, o que exige conhecimento de tempo e pronúncia das palavras aliados à percussão dos instrumentos em sintonia com os demais instrumentistas (foliões) para criar um conjunto sonoro harmonioso e determinante para a realização das cerimônias. No entanto, esta habilidade performática é reconhecida pelas pessoas que organizam ou participam do evento, conferindo-lhes legitimidade cultural, intermediada pelo simbolismo que envolve a festa.

Em conferência proferida no Museu Nacional – UFRJ, em 9 de agosto de 1999, com o título *Individualidade e Liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade*, Roberto da Matta se apropria do conceito de liminaridade e dos ritos de passagem, respectivamente analisados por Victor Turner e Arnold van Gennep, para pensar a relação entre o social e o individual em diversos contextos.

DaMatta se refere à antropologia da ambiguidade, para mostrar que no estado de *communitas*, “os indivíduos perdem sua consciência de compartimentalização, autonomia e interioridade, para se transformarem em matéria-prima a ser moldada de acordo com certos valores sociais” (p.15). Turner denominou este estado de “nós essencial”, mas DaMatta chama atenção para o processo inverso, o “eu essencial”, que ocorre no Brasil, quando se apagam fronteiras das hierarquias, em contextos sociais festivos, como o Carnaval, por exemplo. Neste contexto a liminaridade se inverte, em razão da desconstrução da rotina marcada pela tirania das subjetividades, imposta pelas hierarquias, poder e papéis.

Ao relativizar o espaço da liminaridade no trajeto entre o individual e o coletivo, e vice-versa; somos conduzidos a pensar e relativizar o espaço da rua, como a metaforização do *theatrum mundi*, também desconstruindo o público e o privado, para

demonstrar os diversos papéis desempenhados na rua, onde impera a indiferença, mesmo estando rodeado pela multidão.

Em *O Declínio do homem público* (1988), Sennett analisa o movimento ocorrido entre os séculos XVII e XIX, nas sociedades ocidentais, que modificaram o comportamento e a percepção do mundo e do eu para as pessoas que experimentaram o modo de vida no antigo regime e nos centros urbanos formados a partir da Revolução Industrial: o secularismo condizente com a crença em um Deus exterior e abstrato, agora é canalizado para os objetos produzidos em alta escala pelo capitalismo e para o poder interior do homem. Esta transformação gradativa tem no consumo em massa, na exposição e na aproximação intensa entre as pessoas da cidade, na produção em série e na consolidação das ciências, fatores que moldaram a relação entre a vida pública e a vida privada; cujas consequências psicológicas são os atos falhos dos desvendamentos involuntários, a superposição imaginária entre público e privado e a autodefesa através do retraimento e do silêncio. “Comportar-se com estranhos de um modo emocionalmente satisfatório, e no entanto permanecer à parte deles, era considerado até meados do século XVIII como um meio através do qual o animal humano transformava-se em ser social.” (SENNETT, 1988, p.33). Isto significa a construção de barreiras entre a vida pública e a privada, entendendo o privado como a formação da personalidade, creditando à família o papel de moldar moralmente o comportamento social. Esta responsabilidade da família é denominada de “tirania intimista”, pois representa a rotina maçante da vida doméstica, limitada por todas as obrigações e afazeres cotidianos, como também faz referência ao controle da vigilância política sobre a vida social.

Sennett enumera quatro estruturas que engendram esta teatralidade entre desconhecidos: o auditório, regras de crença (as pessoas acreditam no que fazem), a geografia pública e a expressão. Estas estruturas acima se tornam elementos de projeção, posto que a impessoalidade promovida pela urbanidade não favorece a intimidade. A cidade, ao mesmo tempo que concentra um grande número de pessoas, confina-as em suas intimidades. Com exceção da arte, a liberdade humana fica comprometida neste espaço social, mediada pela indiferença e impessoalidade.

Ele diz que o provinciano acredita nas pessoas porque está diariamente em contato; ao civilizado urbano resta apenas imaginar, daí a analogia com o teatro. Nesta perspectiva, viver no espaço urbano consiste numa representação constante diante do público, daí o termo *o theatrum mundi* para ilustrar os diversos papéis desempenhados. Para Sennett a teatralidade estabelece uma relação hostil com a intimidade, pois entende que “a cidade é o instrumento da vida impessoal” (SENNETT, 1988, p. 414).

Esta mesma percepção também é desenvolvida por Erving Goffmann em *A Representação do eu na vida cotidiana* (1975), onde reflete sobre uma série de situações que levam as pessoas a atuarem como se estivessem num palco, representando. Ao que denominou de “investidura em papéis socialmente aceitos”, nos quais a sociedade legitima tais ações, em decorrência dos papéis assumidos. Por exemplo, a autoridade reconhecida de um padre, de um juiz, de um xamã, etc.. Mas também, de forma oposta, o comportamento pode ser marcado pela trapaça, pelo mascaramento e pelo segredo (o autor cita a atitude dos brâmanes que comem carne e consomem bebida alcóolica às escondidas).

Se a rua é vista como o espaço do público, e a casa, o espaço do privado, onde se estabelece a *tiranía intimista*, denominada por Sennett, quando menciona o isolamento e o confinamento das pessoas. Bachelard, em *Poética do espaço* (2000), faz outra leitura do espaço da casa, realizando um percurso ôntico às avessas: a casa, longe de representar isolamento, representa a proteção, onde deixa fluir sonhos e liberdade. A casa material, nesta perspectiva, se mimetiza com a memorial e com a subjetiva que nunca está finalizada, está sempre em construção, projetada para um futuro incerto. Mas a casa é abrigo do corpo, representa a relação objetiva e funcional entre necessidade e proteção. Ou seja, tal como DaMatta relativizou a liminaridade, esta percepção nos permite relativizar o privado e o público.

O que dizer dos desabrigados e moradores de rua? Aí casa e corpo se confundem enquanto cosmos, pois aos desabrigados, a rua, ou o canto da rua, as galerias, becos, praças, árvores e monumentos, tudo pode ser a sua casa. O limite da sua

intimidade exposto aos olhos de todos. Por isso, o sonho, o devaneio e a imaginação são a matéria da casa cósmica, independente do local.

É a relativização da casa, como abrigo, fuga do caos, busca da liberdade e da paz que também visualizamos numa teatralidade onde a vila, a rua inclinada em direção ao rio e o próprio rio compõem o cenário, ou o palco e a plataforma, para uma representação onde se desenrola a narrativa de um percurso ôntico, tematizado pela *guerra* e pela *paz*, concentrados na figura de Santo Antônio.

Toda a preparação da festa, da capela, das imagens sagradas, das transformações do *locus* moral do comportamento religioso do rito, tais como os mastros, o castelo, a rua e o rio são resultado de um trabalho performático da cultura popular, realizado pelo manacapuruense da Terra Preta.

Quando os estudos acadêmicos sobre a performance se referem ao “campo da performance”, com frequência estão se referindo a algo distinto, um campo muito mais amplo que compreende tudo o que envolve a representação e a encenação da cultura, incluindo a antropologia, as práticas religiosas, a cultura popular. (GÓMEZ-PEÑA, 2013, p. 443).

Guillermo Gómez-Peña, no texto *Em defesa da arte da performance* (2013), alarga os limites conceituais de *performance* para se pensar outras áreas, além da arte. A construção imaginária de um cenário onde se misturam símbolos distintos sem se confundirem como o mastro e o castelo, onde pessoas se transformam em músicos e cerimonialistas, sem fazer disso uma profissão ou sem o conhecimento técnico da arte musical, é o que faz da performance um conceito para se pensar e analisar uma expressão da cultura popular: cenário, harmonia, expectadores, músicas, movimento, papéis compõem os festejos de Santo Antônio da Terra Preta.

Estas cerimônias configuram-se em ritos uma vez que todos os participantes comportam-se de acordo com as expectativas do grupo diante do elemento sagrado: por exemplo, todos podem se benzer e beijar as fitas que envolvem as imagens no trono, e são as músicas que demarcam o início e o fim desta ação.

Tanto as ações religiosas quanto as profanas remetem a cenas associadas a momentos de socialização ou momentos da vida familiar.

3.2- A CASA POSTA NA RUA.

Dona Mariazinha, filha do seu Fulgêncio, diz que *Antigamente era servida uma grande mesa, coberta por uma toalha branca. Em cima desta mesa era colocado vários montes de farinha (porções de farinha) e todos se serviam à vontade.* Dona Iza também lembra que várias mantas de pirarucu ficavam penduradas nas barracas, assim com tambaqui, carne de caça, etc. para que as cozinheiras preparassem comida para todos.

Mesmo na festa da Comunidade, também eram servidos vários tipos de comida durante os dois últimos dias de festa, em uma barraca só para este fim. Como nos relatou Papão: “principalmente com café, chocolate e leite, banana cozida, cará, macaxeira, pé-de-moleque, tapioca, beiju, etc.” Alguns demonstravam o desejo de servir comida em abundância para todos. Atualmente, isto foi substituído pelo café da manhã coletivo.

A casa é imaginariamente posta na rua, seja como lugar de socialização, seja como palco de uma narrativa cerimonial: desde a construção de uma cozinha coletiva para o preparo da comida do arraial; como o café coletivo no pátio da igreja; depois com a realização da Alvorada, quando os foliões cantam na porta da casa dos trabalhadores, como forma de agradecimento e saudação para as pessoas que colaboraram com o evento. E, por fim, a construção de um castelo em torno do mastro, sobre o qual Jean Picanço fez questão de enfatizar, dizendo que “é como se fosse a construção de um cenário”. Ora, o castelo é a moradia da família real, ou seja, a representação de um modelo social em que o poder era concentrado na figura do rei ou do monarca; então a personificação de Deus na terra.

Resquícios da nossa colonização no espírito do manacapuruense de uma casa hierarquizada socialmente, mas transposta pela imaginação, onde se celebram os santos no trono: Santo Antônio, Nossa Senhora de Nazaré, Santíssima Trindade e Cristo. Desfazer esta organização sagrada é um ato profano, mas para a cerimônia da Canoa de

Aluminação a imagem de Santo Antônio é retirada para acompanhar todo o percurso dos foliões entre a capela e o rio.

Quem conduz a imagem do santo está envolto com um manto transversal pelo corpo, numa delimitação clara entre o sagrado e o profano, além da proteção com a sombrinha de um lado e do outro por uma vela. Proteção e luz em direção ao rio que aos poucos vai escurecendo.

Nosso argumento é de que estas cerimônias e todo o preparo que as antecede tematizam a fuga da guerra, entendida aqui como o caos social verificado desde a Cabanagem e, atualmente, com os obstáculos da vida moderna; e a busca pela ordem, harmonia e pela paz, presente na narrativa cerimonial da construção imaginária da casa e da sagrada família.

Quando falamos que a rua encobre uma vida em paralelo, referimo-nos às possibilidades deste espaço ser transformado num *locus* moral, ou no palco, o formato da plataforma, mencionado por Goffmann, no qual uma ação é colocada diante de um público como espaço de interação.

3.3- AS LIMINARIDADES DA FESTA:

É interessante a exposição que Roberto DaMatta (2005) faz do trabalho de Victor Turner, *Floresta de Símbolos* (2005), ao valorizar as crenças e os rituais, principalmente num período em que a sociedade ocidental experimentava uma série de transformações antagônicas, principalmente na década de 60 nos Estados Unidos.

O autor expõe o percurso que Victor Turner realizou paralelamente à Antropologia Estrutural, denominada de antropologia da ambiguidade, dos paradoxos e dos processos rituais; os quais privilegiam objetos, pessoas, atitudes, tempo, etc. que pertencem a mais de uma categoria ao mesmo tempo.

No texto mencionado, Turner (2005) revela que a crença e o mito são poderosos argumentos contra o fatalismo cotidiano, o que, de certa forma, “as florestas de símbolos, as mitologias e os carnavais nos ajudam na travessia” (DaMatta, 2005,

p.28). Assim, se o espaço da liberdade nos faz deparar com a dureza da realidade, o espaço das criações míticas, no mais amplo sentido da palavra, nos acalenta desta dureza.

É justamente no mito como ação que Turner vai se debruçar para entender significados ocultos até mesmo para os praticantes da ação ritual. Sobre ritual, ele diz:

Por ritual, entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos. O 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, p. 49)

O autor propõe um entendimento de símbolo como o elemento que concentra a força propulsora da ação ritual, desencadeado por significados, que diferentemente da proposta psicanalítica em desvendar as patologias individuais inconscientes, o antropólogo percebe nos *communitas* (estado de trégua dos papéis sociais oficiais) os paradoxos, as ambiguidades e polissemias; como é o caso dos Ndembu, cujo ritual da árvore leiteira se manifesta de forma socialmente segregadora, ao excluir os homens, sem que seus participantes se deem conta disto.

O autor classifica os símbolos em dominantes e instrumentais. Os primeiros figuram como arquétipos universais de uma organização social; o segundo, como meios que desencadeiam a prática ritual – um instrumento, um canto, uma dança, as roupas, etc. São os estímulos fisiológicos, “as emoções básicas e grosseiras” que o símbolo dominante condensa e transmuta em ideal valorativo da sociedade moral.

Especificamente nas cerimônias ocorridas na Terra Preta, verificamos que Santo Antônio se caracteriza como símbolo dominante porque perpassa por toda a ação ritual durante os 13 dias festivos. É a partir dele que verificaremos os “significata” presentes nas músicas, nos instrumentos, nas roupas, nos mastros.

O poder de concentrar pessoas, sejam da família Coelho ou não, unificando o polo sensorial (manifestado pelo elemento corpóreo-sensível) ao polo ideológico, na realidade, encobre um modelo arquetípico de uma sociedade centrada na família que, ameaçada de se desintegrar pela guerra, canalizou ao poder de Santo Antônio a força que ainda hoje sustenta a festa.

O que Victor Turner observou como paradoxo ou ambíguo, também detectamos na Terra Preta em relação às divisões familiares entre as duas festas: a despeito de todos os conflitos e tensões, não há restrições à participação de ninguém. Isto pode ser verificado pelo tratamento entre vários moradores do bairro e entre organizadores das duas festas que se tratam como tios, primos e cunhados; também pela conduta da dona Dica que participa da Festa Centenária, quando se sente insatisfeita na Comunidade; lembrando por sua vez que Francisca Coelho utiliza o espaço da Festa da Comunidade para vender comida; do mesmo modo que Jean Picanço se desloca para a Festa da Comunidade, quando encerra a Festa Centenária, da qual é o organizador. Mais ainda, o cuidado que se tem com os parentes embriagados; os foliões de outras festas (a do Miriti) que vêm tocar na Terra Preta; e o contrário, os atuais capitães que vão tocar em festas da época em outras comunidades rurais; a origem das duas festas motivada pelo forte sentimento de pertencimento, quando o Padre Miguel propôs a união de todas as famílias em torno de uma única festa, mas, ao mencionar a ligação da Paróquia de Manacapuru à Prelazia de Coari, foi enfaticamente rejeitada pelos comunitários como se deles fossem subtraídas as histórias relacionadas à tradição de Santo Antônio.

E, para finalizar, considero duas respostas emblemáticas: quando perguntei do professor Francisco Maciel (França) se havia possibilidade de um dia o evento acabar. A sua firme expressão e um enfático “não”.

Na sua trama de significados, o símbolo dominante põe as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato íntimo com fortes estímulos emocionais. No contexto da situação do ritual, com sua excitação social e estímulos diretamente fisiológicos, tais como a música, o canto, a dança, o álcool, o incenso e os modos bizarros de trajar-se, o símbolo ritual, poderíamos talvez dizer, efetua um intercâmbio de qualidade entre os seus polos de significação. Normas e valores, de um lado, saturam-se de emoção, ao passo que as

emoções básicas e grosseiras se enobrecem pelo contato com os valores sociais. (TURNER, 2005, p. 61)

Notamos que a proposta de Turner se realiza no sentido de entender o invisível arquétipo social – um modelo universal - por meio dos símbolos e das ações rituais. Mostra a dupla concentração significativa do símbolo que vai do sensível, emocional (consciente) ao modelo arquetípico ideológico (inconsciente) dos valores que a sociedade conjuga como orientação de vida.

Ele ainda propõe que se considerem alguns aspectos para se analisar um símbolo dentro de um sistema ritual: o contexto, as circunstâncias e o tipo de ritual; ainda contam os conflitos, as alianças, os interesses e a organização dos grupos sociais. Neste aspecto, um denso trabalho etnográfico pode indicar o ponto de partida para as investidas descritivas dos modelos escondidos pelas cortinas simbólicas dos rituais.

Mas não podemos negar que tanto os símbolos quanto os rituais constituem formas de comunicação. O símbolo é linguagem, é criação e carrega sentido. Entender estes sentidos é entender a história e a cultura de um grupo que lhe orienta como sociedade humana. Interpretá-lo é o grande desafio do antropólogo, do sociólogo, do semiótico, do psicanalista. Entender os sentidos de um símbolo que mobiliza um grupo social é entender os sentidos que lhe orientam como sociedade.

Turner classificou os componentes do símbolo como uma sobreposição concentrada e organizada em sistema, ou seja, como ordenador. Neste aspecto, o autor se revela favorável à proposta estrutural, como o foi com a psicologia social, pois o símbolo é um dos componentes de um sistema, cujo funcionamento é veiculador de valores.

Princípios estes que se verificam paradoxalmente na base dos conflitos e na divisão em duas festas, naquilo que Turner denominou de “simbologia dos paradoxos”, pois uma ideia é comum aos participantes das duas festas, o pertencimento do evento e a sensação de cumprir com a obrigação.

Ao inverter o sentido de liminaridade proposto por Tuner, para se pensar uma liminaridade entre o público e o privado, quebrando as barreiras sociais impostas pela rotina, Roberto DaMatta nos dá a oportunidade de pensar esta circunstância liminar, também às avessas em relação ao nosso objeto de pesquisa, no sentido de expor o espaço íntimo da casa como forma simbólica de interagir com o coletivo por meio de uma narrativa mítica: a recomposição da imagem de Santo Antônio embaixo do Castelo, no retorno do rio, ao encontrar com a imagem de Nossa Senhora de Nazaré e com a Santíssima Trindade é o momento liminar de todo o festejo. É o encontro das imagens e a recondução para o trono. Todos ficam em silêncio, num momento mágico de comoção total. Os foliões e os capitães ficam em silêncio, somente um instrumento de sopro tocando uma valsa. Para em seguida, as imagens serem reconduzidas para o trono.

É a recomposição do santo que, através dos seus poderes mágicos, garantiu proteção à família Coelho, Souza, Bastos, Fleury, Vasconcelos, Picanço, Lemos, etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encontrar o corpo da cultura popular não é tarefa fácil, pois a cultura se revela como heterogênea na sua forma e na sua linguagem, além de multifacetada no tempo e no espaço. Estas características nos conduzem a necessidade de recortes ou a interpretações que fazem aproximar sentidos tão opostos como é o caso de *guerra* e de *festa*, no universo da religião, como a proposta deste trabalho.

Dada a sua tipologia de estudo de caso, Os Festejos da Terra Preta, inscrito no contexto da cultura popular, considerada aqui uma expressão que emerge de grupos sociais não delimitados por gênero, etnia, idade e nem condição socioeconômica e geralmente sem definição espacial, podendo acontecer nas ruas, nas praças, nas vilas, nas diversas comunidades rurais do país, num terreno, num terreiro, num campo, numa casa, num templo, num prédio ou em mais de um espaço. Enfim, Os Festejos de Santo Antônio também apresentam uma estruturação própria, sua gente, sua linguagem, seus espaços e suas histórias que o tornam uma expressão popular.

Vários elementos presentes nesta manifestação são traços da história e da formação social do manacapuruense, aos quais me referi como ressonâncias do medievalismo. Por exemplo, a temática da religiosidade nas letras das músicas, o apelo a elementos da natureza e a alusão às aventuras marítimas (*as ondas do mar são grandes tenho medo de morrer*), bem como a organização sintática dos versos destas músicas com predomínio dos paralelismos, que consistem na repetição de palavras e versos; todos são característicos das trovas medievais que eram músicas de fácil memorização para serem cantadas nas vielas, nas praças, nas igrejas e nos ambientes palacianos, com as mais variadas finalidades. Em Manacapuru, inicialmente ocorria na região do Laguinho, onde os foliões percorriam esta região de barco ou de canoa, segundo depoimento do Sr. Dereunes Coelho (seu Derico), os quais denominamos de *menestréis do remo e da canoa*. Hoje, os foliões percorrem as ruas do bairro, na noite do dia dez de junho, para receber donativos ou para agradecer os trabalhos dispensados para a organização do evento. Aliás, esta organização também apresenta características

do medievalismo, dada a nomenclatura dos organizadores (*troneiro, mordomo, juiz, casteleiro*).

Mesmo sem haver uma relação direta com os elementos da festa, mas não podemos deixar de citar o nome de algumas comunidades rurais do município, como Pesqueiro e Pesqueiro Real, que sinalizam para a presença de portugueses nesta região.

Estes componentes nos conduziram para uma interpretação dos rastros históricos da nossa formação ainda marcados na cultura popular, o que nos leva a concluir que esta também é capaz de produzir conhecimento, pois são registros muitas vezes marginalizados pelos cânones oficiais.

Ressaltamos o santo *casamenteiro, guerreiro e deparador* como a “estrutura de significação”, que mantém a constante relação entre sincronia e diacronia na construção da história: são as celebradas estruturas de *longue durée*. Esta estrutura, a nosso ver, está numa proporção de analogia com os monumentos históricos, que se petrificam em diversas formas pela nossa sociedade, inclusive nas arquiteturas mentais do homem; muitas vezes invisíveis, mas estamos imersos nelas, mesmo sem perceber, porque carregam valores universais, tais como a luta pela sobrevivência, a eterna busca pela harmonia social ou o desejo de poder que marca os diversos conflitos presentes na nossa história.

Para entendermos esta base significativa de hoje, realizamos o percurso diacrônico na trajetória deste santo e constatamos que a sua atuação em vida o credenciou como um monumento no espírito do povo, pois sua atuação foi marcada por lutas e opções, indo de encontro a sua própria condição de nobre, bem como contra a corrupção, a injustiça e a luxúria que grassava nos círculos do catolicismo na Alta Idade Média. Tais discrepâncias foram combatidas por meio das suas palavras, assim como a opção de ingressar na Ordem Franciscana pode ser entendida como um ato de contestação.

E assim, como estrutura de longa duração, Santo Antônio foi construído simbolicamente com amplos poderes em momentos importantes da história de Portugal

e do Brasil; ao que podemos considerar como *modo de contingência*, que é um conceito para se pensarem os vínculos estabelecidos nas mais amplas dimensões sociais entre o primitivo, o artista e o cientista na produção da cultura, da arte e da ciência. Mas, neste trabalho, a *contingência* decorre da construção simbólica da imagem de Santo Antônio, configurada de diversas formas: através de manobras discursivas para retomada ou manutenção do poder; seja como casamenteiro, ajustando-se ao modelo social paternalista para a composição familiar, o que induz as jovens a recorrer ao santo por meio das promessas; associado sincreticamente aos deuses das religiões africanas, como Ogum e Exu; instituído como santo guerreiro em diversos estados do Brasil.

Os poderes mágicos do santo e toda ordem de narrativas associadas aos seus milagres funcionam como fragmentos míticos no tempo e no espaço, à maneira de um caleidoscópio, pois os fragmentos são obtidos num processo de quebra e destruição, tal como a constante construção cultural dos homens em sociedade, que não se alinham de uma única forma, mas por meio de uma *estrutura de conjuntura*: em que se pode notar que uma ordem estabelecida pode ser modificada, principalmente pelas categorias do *evento* e da *ação simbólica*, numa demonstração de que os paradoxos são capazes de modificar um sistema fundado pelo passado e pelo presente, pelo indivíduo e pela sociedade.

Estes paradoxos também foram demonstrados na construção mítica de Santo Antônio: vimos em diversos momentos deste trabalho que o santo foi usado como estratégia para a recomposição do trono português, para justificar um projeto de colonização no Brasil, inclusive atuando como capitão-do-mato no cerceamento da liberdade dos negros. Tudo ao contrário das suas ações em vida, quando sua voz e suas ações soaram de maneira dissidente em razão do seu empreendimento humanitário.

A mitificação de Santo Antônio funciona, assim, como um *aspiral* ou um *caleidoscópio*, espargindo fragmentos em todos os segmentos da sociedade brasileira, consolidando-se como um dos santos mais populares do país. Estes fragmentos chegaram a Manacapuru muito antes de se tornar cidade, quando a região fazia parte do

então Lugar da Barra, hoje Manaus. Sob este aspecto, a festa se constitui num monumento histórico, demarcatório da formação social da cidade.

Neste período a região se encontrava num grande caldeirão de contradições, explodindo com a Guerra da Cabanagem, quando estas contradições chegaram ao limite do enfrentamento. O abandono, o isolamento e a exploração, presentes há anos na região, resultaram nos embates entre cabanos e anticabanos, provocando ações isoladas como a promessa de Joaquim Coelho, antigo morador da região do rio Manacapuru para que seus filhos não participassem da guerra.

Mas a cidade de Manacapuru cresceu e hoje faz parte do entorno da região metropolitana e, por esta razão, o urbanismo já é uma realidade quase concreta, pois a diversificação de serviços, a tecnologia e os meios de transporte dividem espaço com a vida intermediada pelo compadrio, pela vizinhança, pela movimentação através dos rios com as comunidades e vilarejos da zona rural e cidades vizinhas. Manacapuru está no limiar entre a vida urbana e a vida rural. Neste contexto, os Festejos de Santo Antônio são mantidos no bairro da Terra Preta e novas contingências e novas conjunturas reafirmam a simbologia de casamenteiro, de guerreiro e de deparador.

Da guerra de antes (da Cabanagem) à guerra de hoje, interpretada aqui como os problemas e anseios dos fiéis, conforme os relatos das inúmeras promessas ao santo, a família Coelho cresceu e vários outros núcleos familiares também participam do evento, compondo uma rede de relações que se organizam para o evento ocorrer.

São recorrentes os termos “prometer” e “cumprir com a obrigação”, em torno do quais abstraímos dois tipos de vínculos mediados por compromissos tácitos: um é representado pelas relações que os homens mantêm entre si; o outro é representado pela relação com o elemento sagrado, no caso com o Santo Antônio. O evento assim se revela como um sistema de relações organizado por meio dos símbolos da festa: dos papéis estabelecidos e cumpridos pelos trabalhadores; pela identificação de gênero e idade (mestros das crianças e das cozinheiras); pelos instrumentos confeccionados e manuseados somente para este evento; pela transformação das pessoas em músicos e

cerimonialistas. Deste modo, a relação de todos com o elemento sagrado faz operar a *força da magia* e da sacralidade.

Acreditamos que a materialidade do fato religioso toca no componente mais elementar do mistério que envolve o homem religioso: a força da subjetividade em contato com o social, pois assim, este homem religioso sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Por sua vez, os símbolos religiosos motivam o homem a formular conceitos para ordenar a existência e tais conceitos se dispõem em fatos e realidades. Diante do exposto, podemos afirmar que a fé constitui-se assim na busca pela ordem seja ela social ou pessoal.

Temos defendido aqui que a os termos guerra-festa se comportam como temas que percorrem todo o evento: a fuga do caos e a busca pela ordem; a fuga da guerra e a busca pela paz. Toda esta busca é verificada na preparação que antecede o evento e na representação das cerimônias. A transformação dos espaços da festa em plataforma ou palco de representações afirma a temática da guerra e da paz: desde o café coletivo, a construção de uma cozinha comunitária, a marcha dos foliões e o sela cavalo, o encontro das imagens, a forma com o santo é conduzido para a cerimônia da canoa de *aluminação* são momentos simbólicos desta dupla temática.

Esta busca opera na passagem do conceito para a cultura. Um trajeto antropológico, em que arquiteturas mentais são construídas e adequadas para esta conjuntura. É o elemento sensível que está na origem de toda forma de conhecimento: da ciência, da estética e da cultura no mais amplo sentido da palavra. Construções imaginárias em torno das quais a sociedade se orienta e se organiza, mas que não se dão de uma única forma: uma indignação ou uma exasperação com um modelo social ou com um fato histórico pode motivar uma pintura, uma escultura ou uma música; do mesmo modo que a alegria, a angústia, o sentimento de repressão, de medo podem estar na origem de uma festa, provocada por uma guerra.

Neste trabalho, procuramos demonstrar que em diferentes contextos históricos, a formação cultural e social do manacapuruense foi afetada por estruturas de *longa duração* que também compuseram a formação cultural do brasileiro, tal como as festas

dos santos de devoção, como é o caso de Santo Antônio. Especialmente pela articulação e desarticulação dos fragmentos míticos deste santo e sua associação significativa como santo guerreiro e casamenteiro presente na base do trajeto que proporcionou a sua passagem antropológica para a cultura em diferentes conjunturas sociais de Manacapuru.

Nada mais factível da desordem e do caos promovidos pelas novas conjunturas do que as duas festas – a Centenária e da Comunidade - e de toda a tensão que envolve os dois eventos. Sobre estas tensões consideramos emblemática a fala de Hermógenes sobre as dificuldades de realizar a festa da Comunidade: *Sociedade não é bom*. Ele se referia às dificuldades de colaboração financeira, mas esta fala exemplifica que numa rede de relações nem sempre as trocas são proveitosas, vantajosas e muito menos gratuitas.

Ora, que necessidade há de acontecer dois eventos no mesmo ambiente? A festa pode ser grande ou pequena, mas se não proporcionar a fruição, o deleite e a alegria, perde a sua essência de festa. Este é o exemplo do *gift* maussiano, de que as trocas podem ocorrer pela dádiva ou pelo veneno (dádivas negativas). Se Hermógenes correu risco e se viu ameaçado e sozinho, então a festa também pode significar veneno. Além deste exemplo, podemos mencionar as acusações veladas em razão de dinheiro e de colaborações que não são destinados à festa, a recusa da família do senhor Bebé em participar dos festejos atuais, dentre muitas outras tensões que se convertem em reciprocidades negativas, configurando o contexto do *gift* nos Festejos de Santo Antônio em Manacapuru.

As trocas simbólicas e recíprocas entre os homens são o centro da teoria da dádiva: a tríplice ação de dar-receber e retribuir constituem a *rocha humana* das sociedades. E, como vimos anteriormente, os Festejos de Santo Antônio se realizam pela rede de relações de parentesco, que nem sempre deve ser entendida como relações de consanguinidade, mas também de afinidades.

Deste modo a festa se converteria em dádiva, já que cumpriria o seu papel de promover a “rocha humana da sociedade” que é manter o vínculo entre todas as pessoas

que dela fazem parte, seja como organizadores, trabalhadores, foliões, capitães, cozinheiras, juízes, mordomos, casteleiros, troneiros, patrocinadores, visitantes, etc. Quando a festa promove a participação de todos.

Mas, um grande número de famílias ainda participa do evento, além de vizinhos, compadres, parentes distantes, exemplificando deste modo o que consideramos relações de parentesco. A maioria se dispõe e se motiva a contribuir com a Festa porque recebeu a graça do santo em razão de promessas feitas. Prometer é penhorar a palavra, é comprometer-se gratuitamente e voluntariamente com o sagrado, mas também esta reciprocidade se converte como fato entre os homens que fazem a festa. Faltar com a palavra é falhar moralmente diante dos organizadores e do santo. Como o exposto, nem sempre as trocas são recíprocas.

Não é a toa que falamos no nosso cotidiano *vou à luta, venci mais uma batalha*. A luta pela vida é uma guerra diária e a ideia de guerra está na origem da formação de Manacapuru, mesmo antes da mestiçagem, quando os Muras, povos guerreiros se instalaram na região; mas está também na origem da festa como marco histórico, social e cultural como a Guerra da Cabanagem; da mesma forma que se encontra na atual conjuntura histórica da Região Metropolitana, onde a urbanidade promove o desenvolvimento político, científico e tecnológico, do mesmo modo que as desigualdades sociais, o tráfico de drogas, a falta de emprego, saúde, educação, além de dívidas, acidentes, a necessidade do consumo e do acúmulo desenfreado, nem sempre compartilhado entre todos em forma de dádivas. *Gift*, veneno, reciprocidades negativas, dádivas não compartilhadas são as guerras da atual conjuntura vivida por muitos moradores de Manacapuru e, por extensão, dos moradores da Terra Preta.

A festa acontece para promover momentos de tréguas na batalha diária pela vida, principalmente numa sociedade que reduz as trocas ao frio valor do dinheiro; este nem sempre compartilhado igualmente entre as pessoas; e que, por isso mesmo, também instala a dissimetria das trocas, imputando a lógica do tomar-negar-cercear: toma-se o corpo e o espírito, nega-se a riqueza e cerceia-se a liberdade. Mas a cultura popular está

aí, às vezes num pequeno barranco de um bairro de Manacapuru numa festa de santo, para também negar esta lógica.

Fazer a festa é cumprir com a *obrigação*, primeiro com o santo, sendo a *promessa* o vínculo com o elemento sagrado; e depois com os trabalhadores, mordomos, casteleiros, troneiros, juízes, foliões, capitães, os vizinhos, visitantes, amigos, parentes e os manacapuruenses em geral.

REFERÊNCIAS

- 1- ABREU, Martha. **Festas Religiosas no Rio de Janeiro**: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. In. Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.7, 1994, p.183-203.
- 2- _____ **Festas e Cultura popular na Formação do “Povo Brasileiro”**. Projeto História. São Paulo. 16/02/1998 (acesso em 10/03/2015)
- 3- AGASSIZ, Luiz & AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil: 1865-1866**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.
- 4- AGIER, Michel. **Antropologia da cidade** – lugares, situações e movimentos. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.
- 5- AMORIM, Antônio Ailson Cavalcante de. **Terra Preta: a origem**. Manaus: Editora Valer, 2013.
- 6- AMOROSO, Marta. **O nascimento da aldeia mura. Sentidos e modos de habitar a beira**. In: AMOROSO, Marta e SANTOS, Gilton Mendes dos. **Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- 7- ANDRADE, Mário de. **Danças Dramáticas do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia,; Brasília: INL, Fundação Pró- Memória, 1982.
- 8- APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização**. Lisboa: Editora Teorema, 2004.
- 9- BACHELARD, Gaston. **Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- 10- BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Conquista,1976.
- 11- BAGNO, Marcos. **O Preconceito Linguístico: o que é, como se faz**. São Paulo: Loyola, 1999.
- 12- BARRIGA, Letícia Pereira. **Entre leis e baionetas: independência e cabanagem no médio amazonas (1808-1840)**. Dissertação- Mestrado- Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- 13- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971.

- 14- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Anhami S.A., 1983.
- 15- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: Um Pouco-Antes e Além Depois**. Manaus: Editora Umberto Calderaro, 1977.
- 16- _____ **Amazônia – Formação Social e Cultural**. 3 ed., Manaus: Editora Valer, 2009.
- 17- BENJAMIM, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.
- 18- BERTELLI, Luiz Gonzaga. **Santo Antônio, o evangelizador**. São Paulo: Editora Santuário, 2007.
- 19- BOURDIEU, Pierre. **Senso Prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- 20- _____. **O Poder simbólico**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- 21- BRAGA, Sérgio Ivan Gil (Org.)-**Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.
- 22- _____ **Os Bois-Bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte/ Editora da Universidade do Amazonas, 2002.
- 23- _____(Org.) **Culturas Populares em meio urbano**. Manaus: Edua, 2012.
- 24- _____ **Culturas populares na cidade**. In: Fortuna, Carlos & Leite, Rogério Proença (Orgs.). **Plural de cidades: novos léxicos urbanos**. Coimbra, CES; Edições Almedina, 2009.
- 25- _____ **Santo Antônio de Lisboa (Portugal) e de Borba (Amazonas): entre o rito e o teatro em espaços públicos**. In: FORTUNA, Carlos & LEITE, Rogério Proença (Orgs.). **Diálogos urbanos**. Coimbra (Portugal), CES, Edições Almedina. No prelo. 2012.
- 26- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Fronteira da Fé – Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje**. Estudos Avançados, 2004.
- 27- BRANTES, Eloísa. **A Espetacularidade da Performance ritual no Reisado do Mulungu (Chapada Diamantina-Bahia)**. In. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2007. P.24-47

- 28- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.
- 29- _____ . **Que é história cultural?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005
- 30- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas** – estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.
- 31- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- 32- CORRÊA, Hydelyvidea C. de Oliveira. **O Falar do caboco amazonense**: aspectos fonético-fonológicos e léxico-semânticos de Itacoatiara e Silves. 137 f. Dissertação – Mestrado em Letras – PUC/RJ, 1980.
- 33- CORRÊA, Maria Terezinha. **Princesa do Madeira**: os festejos entre populações ribeirinhas de Humaitá-AM. São Paulo: Humanitas, 2008.
- 34- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- 35- CUNHA, Euclides da. **À Margem da História**. Porto: Chardron, 1909.
- 36- DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1986.
- 37- _____ **Apresentação liminar à obra e à graça de Victor Turner e à sua Antropologia da Ambiguidade**. In: **Floresta de Símbolos**: aspectos do ritual Ndembu Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
- 38- _____ . **Individualidade e Liminaridade**: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. Conferência proferida no Museu Nacional – UFRJ, em 9 de agosto de 1999.
- 39- DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. Vol. I
- 40- DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. 2 ed. Rio de Janeiro: GRAAL, 1986.
- 41- DAVIS, Natalie Zamon. **Culturas do Povo**: sociedade e cultura no início da França Moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- 42- DUMONT, Louis. **O Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

- 43- _____ **Homo Hierarchicus**: o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- 44- DURAND, Gilbert. **O imaginário**. Ensaio sobre as ciências e a filosofia da imagem. Paris: Hatier, 1994.
- 45- _____ **As Estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.
- 46- DURKHEIM, Émile. **Representações individuais e representações coletivas**. In. Sociologia e Filosofia. Rio de Janeiro: Forense- Universitária. 1970.
- 47- _____ **As Formas elementares da vida religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- 48- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das religiões**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- 49- ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da propriedade Privada e do Estado**: trabalho relacionado com as investigações de L.H.Morgan. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- 50- EVANS-PRITCHARD, E.E- **Os Nuer**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.
- 51- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1972.
- 48- _____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- 52- FERRETI, Sérgio F. **Religião e Festas Populares**. Comunicação apresentada na Mesa Redonda 6 – Religiões- Culturas Populares, na XVI Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, setembro de 2007.
- 53- FONTES FRANCISCANAS III. **Santo Antônio de Lisboa**. Braga: Editorial Franciscana, 3 v.,1996.
- 54- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- 55- GAMBINI, Roberto. **Espelho Índio**: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000.
- 56- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

- 57- _____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Petrópolis: Vozes, 1997
- 58- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- 59- GOFMANN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Vozes, 1975.
- 60- GÓMEZ-PEÑA, Guillermo. **Em defesa da arte da performance.** In. DAWSEY, Jonh [et. al.]. **Antropologia e performance.** São Paulo: Terceiro Nome, 2013
- 61- GONÇALVES, Gabriela Marques. **Religiosidade popular e Folia de Reis.** Anais do III Congresso Internacional de História da UFG/Jatí: História e Diversidade Cultural. Setembro de 2012.
- 62- GOODY, Jack. **A domesticação da mente selvagem.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- 63- _____. **O mito, o ritual e o oral.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- 64- HISTÓRICO DA CIRANDA FLOR MATIZADA 2013. **Um canto negro no coração da Amazônia.**
- 65- HISTÓRICO DA CIRANDA TRADICIONAL 2009. **A mãe terra de alma indígena dos caboclos cirandeiros.**
- 66- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs). **A Invenção das tradições.** 6 ed., São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- 67- HOONAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazônia.** Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- 68- ILHA, Frei Manuel da. **Narrativas da custódia de Santo Antônio no Brasil (1584-1621).** Rio de Janeiro: Vozes, 1975.
- 69- INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS - IBAMA. 1989. **Projeto Quelônios da Amazônia - 10 anos.** IBAMA. Brasília, p. 119.
- 70- LÉVY-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** 8ed. Campinas/SP: Papyrus, 1989.
- 71- _____. **Antropologia Estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

- 72- _____ . **Antropologia Estrutural dois**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 1976a.
- 73- _____ **O cru e o cozido**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- 74- _____ . **Tristes Trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1981.
- 75- LIMA, Débora. **A construção histórica do termo caboclo**. Sobre estruturas e representações sociais no meio amazônico. Novos cadernos do Naea, v.2, n.2, Belém, 1999.
- 76- LIMA, Leandro Mahalem de. **Rios Vermelhos: perspectivas e posições de sujeito em torno da noção de *cabano* na Amazônia em meados de 1835**. Dissertação- Mestrado- Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.
- 77- LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manoel Pedro, et al. **Cantigas Medievais Galego Portuguesas** [base de dados online]. Lisboa. Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. 2011
Disponível em <<http://cantigas.fcsh.unl.pts>>
Consulta em 16/12/2014.
- 78- LORENZI, H. **Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil**. Nova Odessa: Editora Plantarum, 1992. p.352.
- 79- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica – Uma poética do imaginário**. 5 ed., Manaus: Editora Valer, 2015.
- 80- MAUSS, Marcel. **Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- 81- _____ **Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- 82- MORAES FILHO, Mello, 1843-1919. **Festas e Tradições Populares do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.
- 83- NOGUEIRA, Wilson. **Festas Amazônicas: boi-bumbá, ciranda e sairé**. Manaus: Editora Valer, 2008.
- 84- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- 85- PERGO, Vera Lúcia. **Os Rituais na Folia de Reis: uma das festas populares brasileiras**. (acesso em 10/03/2015)

- 86- PLOWDEN C.; UHL, C.; OLIVEIRA, F. A. **The ecology and harvest potential of títica vine roots (*Heteropsis flexuosa*: Araceae) in the eastern Brazilian Amazon**. *Forest Ecology and Management*, Amsterdam, v. 182, n. 1-3, p. 59–73, 2003.
- 87- PINHEIRO, Luiz Balkar Sá Peixoto. **Visões da Cabanagem**: uma revolta popular e suas representações na historiografia. Manaus: Editora Valer, 2001.
- 88- _____ **Visões da Cabanagem**: uma revolta popular e suas representações na historiografia. Manaus: Editora Valer, 2001.
- 89- PORRO, Antônio, 1940. **O povo das águas**: ensaios de etno-história amazônica. RJ: Vozes, 1995.
- 90- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- 91- _____ **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- 92- _____ **Um sopro do espírito**: São Paulo: EDUSP, 1997.
- 93- PRIORE, Mary Del. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- 94- RADCLIFFE-BROWN. **Sistemas africanos de parentesco e casamento**. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- 95- REIS, Arthur César Ferreira. **Súmula de História do Amazonas**. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1965. Série Monteiro de Souza. Vol. II.
- 96- RODRIGUES, Luana Mesquita. **Festival de Cirandas de Manacapuru**: a festa dentro da festa. In: BRAGA, Sérgio Ivan (Org.) **Culturas populares em meio urbano**. Manaus: EDUA, 2012.
- 97- REIS, Arthur Cezar Ferreira. **A Conquista espiritual da Amazônia**. 2 ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/ Governo do Estado do Amazonas, 1997.
- 98- _____ **História do Amazonas**. 2 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; 1906. [Manaus]: Superintendência Cultural do Amazonas – Coleção Reconquista do Brasil. 2ª série, vol. 145
- 99- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- 100- SAHLINS, Marshal. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.
- 101- _____ **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003
- 102- SCANDALETTI, Paolo. **Antônio de Pádua**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- 103- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- 104- SENNETT, Rchard. **O declínio do homem público**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- 105- SILVA, Jamily Souza da. **A festa de São Benedito no bairro da Praça 14 de Janeiro, em Manaus**. In: BRAGA, Sérgio Ivan (Org.) **Culturas populares em meio urbano**. Manaus: EDUA, 2012.
- 106- SILVA, Cesar Augusto Tovar Silva. **A plasticidade de Santo Antônio: devoção, imagens e cultura Barroca no Rio de Janeiro colonial**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.
- 107- SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paiz do Amazonas**. Manaus: Editora Valer/ Governo do Estado do Amazonas/ UniNorte, 2004.
- 108- SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2009.
- 109- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- 110- SIMMEL, George. **A metrópole e a vida mental**. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- 111- SOFFIM, Antônio José. **Manacapuru - origem e evolução**. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1979
- 112- _____ **Manacapuru: um pouco de sua realidade**. Manaus, 1983.
- 113- TIGRE, C. B. **Estudos de silvicultura especializada do nordeste**. Mossoró: ESAM, 1976. p.180
- 114- THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

- 115- TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
- 116- UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de Bárbaros**: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII). Manaus: Editora Valer, 2009.
- 117- WIRTH, Louis. **O urbanismo como modo de vida**. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1967.
- 118- VILLANOVA, Simone. **Pescas, piqueniques, banhos, a cultura e os lazeres locais no olhar dos viajantes do século XIX**. In: CARVALHO Junior, Almir Diniz de; NORONHA, Nelson Matos de (Orgs.). **A Amazônia dos viajantes: história e ciências**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.

ARTIGOS

- 1- FERNANDES, Nelson da Nóbrega. **A Cidade, a festa e a cultura popular**. In. Revista GEOgraphia, n.11 – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2004.
- 2- GAMBARRA, Larissa Oliveira. **Congado: A festa do batuque**. Caderno Virtual de Turismo, n 02 – UFRJ-Rio de Janeiro, 2003.
- 3- JURKEVICS, Vera Irene. **Festas Religiosas: a mentalidade da fé**. In. História: Questões e Debates, n 43. Curitiba: Editora UFPR, 2005. p. 73-86.
- 4- LIMA, Marcos Castro de. **Amazônia Ocidental e Geografia: Região Metropolitana de Manaus e BR 319 – território e meio ambiente**. Manaus: UFAM, revista GEONORTE, 2010.
- 5- MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular**. In. Revista Norte Ciências, v.2, 2001, p. 1-26.
- 6- PRANDI, Reginaldo. **Cidade em Transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão**. São Paulo: Revista USP, n 11, 1991. p. 65-70
- 7- _____ **Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. Revista da USP, São Paulo, n 50, 2001- p. 46-65.
- 8- SEBRAE/AM. **Diagnóstico sócio-econômico do município de Manacapuru**, por Gracimira Castro de Oliveira et alii. **Manaus: Difusão de Informação Empresarial**, 1992.

- 9- SILVA, André Luiz da. **Devoções populares no Brasil**: contextualizando algumas obras das ciências sociais. In. Revista de Estudos da Religião- REVER- n 3, 2003. p. 30-49.
- 10- SOUZA, Ricardo Luiz de. **O Catolicismo popular e a Igreja**: conflitos e interações, In. História – UNISINO, v. 12, 2008.
- 11- SOUZA, Marina de Mello. **Reis do Congo no Brasil, séculos XVII e XIX**. In. Revista de História, 2005. p.79-98.
- 12- VAINFAS, Ronaldo. **Santo Antônio da América Portuguesa**: religiosidade e política. Revista da USP, SP, nº 57, p. 28-38, março/maio de 2003.
- 13- OVERING, Joanna. **O mito como história**: um problema de tempo, realidade e outras questões. In: **Mana**. Estudo de Antropologia Social. RJ: Relume Dumará; Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Vol. 1, nº 1, 1995.
- 14- COUTO, Edilece Souza. **Devoções, Festas e Ritos**: algumas considerações. In. Revista Brasileira de História das Religiões, v.1, 2013. p.85-104.
- 15- MONTES, Maria Lúcia. **Entre o arcaico e o pós-moderno**: heranças barrocas e a cultura da festa na construção da identidade brasileira. In. Sexta-feira, n 2, USP. São Paulo: Letora, 1998.
- 16- REVISTA **PROJETO HISTÓRIA**. PUC/São Paulo: EDUC, nº 28, 2004.
- 17- REVISTA **ESTUDOS DE HISTÓRIA**. UNESP: Franca /SP. Olho d'água,v.7, nº1, 2000.

ANAIS DE EVENTOS

- 1- BRITO, S. B. R.. **O Valeroso Lucideno**: Uma Análise Historiográfica do Período Holandês no Nordeste Brasileiro.. In: II Encontro Internacional de História Colonial, 2008, Natal. II Encontro Internacional de História Colonial: a experiência colonial no novo mundo (séculos XVI a XVIII). Natal: EDUFRN, 2008.
- 2- SANTOS, Rafael Brondani dos. **Soldado da Fé**: militarização e politização de Santo Antônio na América Portuguesa. In: **I Simpósio Internacional sobre representações cristãs**: textos e imagens na América Colonial, 2004, Vitória - ES. Anais do I Simpósio Internacional sobre representações cristãs: textos e imagens América Colonial, 2004. v. 1.

- 3- _____ **Santo soldado**: militarização de Santo Antônio no Rio de Janeiro setecentista. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005.
- 4- _____ **A Plasticidade de Santo Antônio**- considerações sobre a devoção antoniana no Rio de Janeiro colonial através de suas imagens. ANPUH-XXV Simpósio Nacional de História, Fortaleza, 2009.
- 5- _____ **Santo Antônio de Lisboa**: a construção da santidade e suas fontes hagiográficas. In: Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH- Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012.

SITES CONSULTADOS

- 1- www.virusdaarte.net/ os menestréis e os travadores - acesso em 13/01/2015.
- 2- <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantigas> (projeto Littera) cantigas medievais galego-portuguesas. acesso em 13/01/2015.
- 3- www.cerescaico.ufrn.br/mneme. Sylvia Brandão Ramalho de Brito. *O VALEROSO LUCIDENO: uma análise historiográfica do período holandês no nordeste brasileiro (s/d)*- acesso em 16/07/2013.
- 4- www.acritica.uol.com.br / acesso em 26/04/2014.
- 5- www.seplan.am.gov.br/ acesso em 23/04/2014.
- 6- www.detran.am.gov.br/ acesso em 26/04/2014.
- 7- www.prefeituramunicipaldemanacapuru.am.gov.br/ acesso em 27/04/2014 .
- 8- www.ibge.gov.br/ acessos em 22/04/2014 - 27/04/2014 – 30/04/2014.
- 9- www.espacunicocriativo.com/judas-asverus.html. - acesso em 02/06/2013.
- 10- <http://filles.santo-antonio.webnode.pt/FontesAntonianas>.

Acesso em 19/02/2016.

ANEXO 1- PARTITURAS DAS MÚSICAS

Música nº 1:

Música 1 "Quero Ver a Mãe de Deus"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

$\text{♩} = 90$

8
Quero ver, quero ver, quero ver a Mãe de Deus. Quero Deus. Quero

7
8
ver, quero ver, pas-sa - ri-nho do mar a-vo - ar. Quero - ar. A-vo - ou, a-vo-

13
8
ou, pas-sa - ri-nho dê minhas mãos. A-vo - ou, a-vo - ou, só as pe nas e - le dei-

19
8
xou, A - vo - xou.

Música nº 2:

Música 2 "Glória"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

♩ = 90

8



Gló - ria, gló - ria, gló - ria Glória que - re - mos Deus Gló - ria, gló - ria, gló - ria

7



Glória se - rá de Deus. Glo - ri - o - so/é/o San - to/An - tô - nio Que nos an - da fes - te -

12



jan - do Já bei - jei Nos - sa Se - nho - ra Que nos an - da/a - com - pa - nhan - do.

Música nº 4:

Música 5 "Alvorada"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

$\text{♩} = 95$

Al - vo - ra - da, al - vo - ra - da, nha, nha, nha, /al - vo - ra - da Dê ma -
nhã, dê ma - dro - ga - da, Dê ma - nhã, dê ma - dro ga - da. Dê ma -
Lá se vem a /es - tre - la d'Al - va Lá se É si - nal de /a - ma - nhe - cer
É si - nal de /a - ma - nhe - cer. Al - vo - ra - da, al - vo - ra - da, nha, nha,
nha, /al - vo - ra - da. Dê ma - nhã, dê ma - dro - ga - da, Dê ma -
nhã, dê ma - dro - ga - da. Dê ma - A - cor - dai er - mão de - vo - to
A - cor - Des - te so - no tão pro - fun - do Des - te so - no tão pro - fun - do
Al - vo - ra - da, al - vo - ra - da, nha, nha, nha, /al - vo - ra - da. Dê ma -
nhã, dê ma - dro - ga - da, Dê ma - nhã, dê ma - dro - ga - da. Dê ma - Es - sa

75
T. 
a - vo - ra - da / é da - da Es - sa a - vo - ra - da / é da - da Em lou - vor de Santo / An -

83
T. 
tô - nio Em lou - vor de San - to / An - tô - nio. Al - vo - ra - da, al - vo -

91
T. 
ra - da, nha, nha, nha, / al - vo - ra - da. Dê ma - nhã, dê ma - dro - ga - da,

99
T. 
Dê ma - nhã, dê ma - dro - ga - da. Dê ma - Es - sa a - vo - ra - da / é da - da

107
T. 
Es - sa a - vo - ra - da / é da - da Em lou - vor dos em - pre - ga - do Em lou - vor dos

116
T. 
em - pre - ga - do Al - vo - ra - da, al - vo - ra - da, nha, nha, nha, / al - vo - ra - da.

124
T. 
Dê ma - nhã, dê ma - dro - ga - da, Dê ma - nhã, dê ma - dro - ga - da.

133
T. 
Dê ma

Música nº 5:

6. "Vou Embora"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Tradicional amazônica

The musical score is written in a single system with four staves. The key signature has two flats (B-flat and E-flat), and the time signature is 2/4. The melody is written on a treble clef staff. The lyrics are written below the notes, with hyphens indicating syllables that span across notes. The score is divided into four systems, each starting with a measure number (8, 6, 11, 16) and a soprano clef (S).

8 Vou em - bo - ra, vou em - bo - ra Des-sa ca - sa pa-ra ou - tra Onde

6 te - nho/a ro - sa bran-ca/c o bo - tão da pri - ma - ve - ra Vou me/em bo - ra, vou em -

11 bo - ra Des-sa ca - sa pa-ra ou - tra Onde te - nho/a ro - sa bran-ca/c o a -

16 mor da pri - ma - ve - ra. Vou em

Música nº 6:

Música 10 "Peixinho Rei"

Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos

Tradicional amazônica

♩ = 80



Pei-xi-nho rei, ca - ma-rão do mar Reído rei, nos - so Ge - ne - ral Reído

6



rei, nos - so Ge - ne - ral Pei-xi-nho rei, ca - ma-rão do mar.

Música nº 7:

Música 13 "As Ondas do Mar"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta



As on-das do mar são gran-de; Te nho me - do de mor - rer. As

The first line of musical notation is in treble clef with a key signature of one flat (B-flat) and a 2/4 time signature. It begins with a repeat sign. The melody consists of eighth and quarter notes. The lyrics are written below the staff.



6
on-das do mar são gran - de; Te - nho me - do de - mor - rer. As

The second line of musical notation starts at measure 6. It continues the melody from the first line. The lyrics are written below the staff.

Música nº 8:

Música 7 "Pára, Canoa"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

Musical notation for the first line of the song. It consists of a single staff in 2/4 time with a key signature of two flats (B-flat and E-flat). The melody is written in eighth and quarter notes. The lyrics are: Pá - ra, pá - ra, pá - ra, pá - ra ca - no - a no por - to re - al Pá - ra, pá - ra, pá - ra, pá - ra ca -

Musical notation for the second line of the song, starting at measure 7. It consists of a single staff in 2/4 time with a key signature of two flats. The melody continues with quarter and eighth notes. The lyrics are: no - a no por - to re - al.

Música nº 9:

Música 8 "O Palácio da Rainha"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

♩ = 90

For-ma, for-ma pa-ra mar - char Mar - cha-mos de - pres-sa Que-re-mos che - gar O pa-

6

lá - cio da ra - i - nha On - de/o rei foi pas - se - ar. For - ma,

Música nº 10:

Música 9 "Alé das Companhia"

Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos

Tradicional amazônica

$\text{♩} = 90$

1. De - bai - xo des - se cas - te - lo En con - trou - se duas i - ma - gem Glorio -

10

o - so San - to/An - tô - nio, E/a San - tís - si - ma Trin - da - de. *Refrão* A - lé das com - pa -

20

nhi - a O a - lé traz mui - ta/a - le - gri - a Que já são ho - ras de lou - var - mos

29

Glo - ri - o - so Pa - dre San - to/An - tô - nio. 2. Che - guem to - dos os de - vo - tos

38

Che - guem to - dos a lou - var Glo - ri - o - so Santo/An - tô - nio Que es -

47

ta - mos a fes - te - jar.

Música nº 11:

Música 11 "Laranjeira"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

♩ = 90



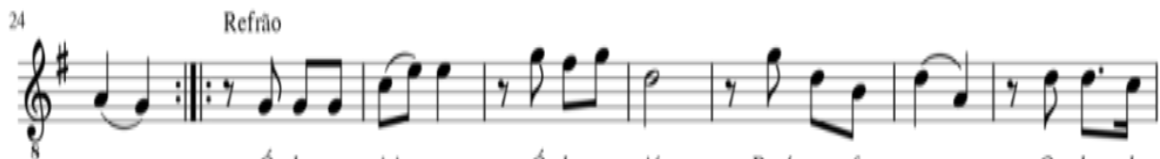
1. Os de - vo - tos que re - za - ram, Já cum - pri - ram/a/o-bri - ga -
2. Glo ri - o - so Santo/An - tô - nio, Que/es - tá pos - to no al -
3. A San - tis - si - ma Trin - da - de, Nós tam - bém va - mos lou -



8 Refrão
ção. Ó la - ran - jei - ra Ó la - ran - já, Pra/que fa - zer On - das do
tar.
var.



16 mar. 4. Daime bên - ção Nos - sa Se - nho - ra Im - plo - ra - mos sem pa -



24 Refrão
rar. Ó la - ran - jei - ra Ó la - ran - já, Pra/que fa - zer On - das do



32 mar.

Música "Glória a Deus, por Invejosa"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

♩ = 90



1. Gló - ria/a De - eus por in - ve - jo - sa Gló - ria/a De - eus por in - ve -
va - ai o sol se pon - do Já se va - ai o sol se
De - eus por in - ve - jo - sa Gló - ria/a De - eus por in - ve -



jo - sa Que nos deu a lin - da ro - sa Que nos deu a lin - da
pon - do Já se vem a lin - da noi - te Já se vem a lin - da
jo - sa Que nos deu a lin - da ro - sa Que nos deu a lin - da



ro - sa. 2. Já se
noi - te. 3. Gló - ria/a
ro - sa.

Música nº 13:

Música "Sela Cavalo"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

♩ = 90

Musical notation for the first line of the song. It features a treble clef, a key signature of two flats (B-flat and E-flat), and a 2/4 time signature. The melody consists of eighth and quarter notes. Below the staff, the lyrics are: "Se - la, se - la, se - la, Se-la/o ca - va - lo que lá vem e ci - a Se - la, se - la,". A small '8' is written below the first note of the staff.

Musical notation for the second line of the song. It continues with the same treble clef, key signature, and time signature. The melody consists of quarter notes. Below the staff, the lyrics are: "se - la, Se-la/o ca - va - lo que lá vem e ci - a". A small '6' is written above the first note of the staff.

Música nº 14:

Música 12 "Siridonda"

(Transcrição: Jessé Tavernard dos Santos)

Terra Preta

8

Siri - donda va-monos em - bo - ra Siri - donda va-monos em - bo - ra/Até para/o

6

a - no se nós não mor - rer Até para/o a - no se nós não mor - rer Siri - donda va-monos em -

11

bo - ra Siri - don-da va-mo-nos em - bo - ra Me pe - go com Deus, com Deus e me

15

vou Me pe - go com Deus, com Deus e me vou Si - ri

ANEXO 2 – IMAGENS

Imagem de Santo Antônio
Foto: Urçula Fernandes



Imagem do Santo no Trono
Foto: Erivânia Marques



Capela da Festa Centenária
Foto: Urçula Fernandes

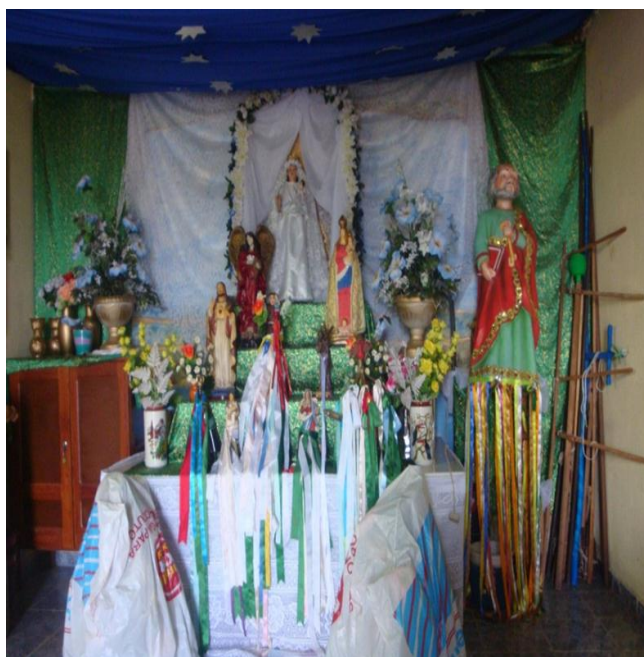


Rua lateral à Capela (Rio Solimões ao fundo)
Dona Izorilda e Francisca Coelho
Foto: Urçula Fernandes

Sobre Céu e Trono
Foto: Urçula Fernandes



Trono (Oratório)
Foto: Urçula Fernandes



Salão de Festa
Foto: Urçula Fernandes



Vila lateral à Capela (Distribuição de bolo às crianças)
Foto: Urçula Fernandes



Tamborins, Caracaxás e as Bandeiras
Foto: Urçula Fernandes



Gambá
Foto: Urçula Fernandes



Seu Sindico, Seu Doca, Seu Fulgêncio e Dona Adelina
Foto – Urçula Fernandes



Mastros preparados para *Alevantação*
Foto: Urçula Fernandes



Alevantação dos Mastros
Foto: Jean Picanço



Mastros e Capela
Foto: Erivânia Marquess



Alvorada
Foto: Urçula Fernandes



Alvorada
Foto: Urçula Fernandes



Seu Pedro, Erivânia e Gelzon Coelho
Foto: Erivânia Marques



Foliões dentro da capela
Foto: Urçula Fernandes



Castelo
Foto: Urçula Fernandes



Castelo (lateral)
Foto: Urçula Fernandes



Preparação da Canoa da *Alumiação*
Foto: Erivânia Marques



Cerimônia da Canoa de *Alumiação*
Foto: Erivânia Marques



Canoa de *Alumiação*
Foto: Erivânia Marques e Jean Picanço



Cerimônia da Canoa de Iluminação
Foto: Urçula Fernandes



Capitães: George e Gelzon Coelho
Foto: Urçula Fernandes



Marcha dos Foliões
Foto: Urçula Fernandes



Encontro das imagens
Foto: Urçula Fernandes



Encontro das imagens
Foto: Urçula Fernandes



Retorno da Imagem para o Trono
Foto: Urçula Fernandes



Retorno da Imagem para o Trono
Foto: Urçula Fernandes



Página do Facebook
Jean Picanço e Erivânia Marques



Mastros
Foto: Urçula Fernandes



Capela da Comunidade
Foto: Isabel Vasconcelos



Capela da Comunidade
Foto: Urçula Fernandes



Oratório da Capela da Comunidade
Foto: Urçula Fndes



Foliões na Capela da Comunidade
Foto: Urçula Fernandes



Clube da Comunidade
Foto: Urçula Fernandes



Área do Arraial da Comunidade
Foto: Urçula Fernandes



Área de bares e restaurantes
Foto: Urçula Fernandes



Bares, restaurantes e vendedores ambulantes.
Foto: Urçula Fernandes



Cerimônia do dia 12
Foto: Isabel Vasconcelos



Cerimônia do dia 12
Foto: Isabel Vasconcelos

