



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA

**A festa do Çairé e a resistência indígena: uma experiência ancestral dos
Borari em Alter do Chão, Santarém, Pará**

JOÃO ALUÍZIO PIRANHA DIAS

Manaus – Amazonas
2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Dias, João Aluizio Piranha
D541f A festa do Çairé e a resistência indígena: uma experiência ancestral dos Borari em Alter do Chão, Santarém, Pará / João Aluizio Piranha Dias. 2019
223 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Iraíldes Caldas Torres
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Festa do Çairé . 2. Religiosidade popular. 3. Resistência. 4. Pajelança. 5. Alter do Chão. I. Torres, Iraíldes Caldas II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

JOÃO ALUÍZIO PIRANHA DIAS

A festa do Çairé e a resistência indígena: uma experiência ancestral dos Borari em Alter do Chão, Santarém, Pará

Tese de Doutorado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob a orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Aprovada em: 02/07/2019

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres - Presidente
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Profa. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Harald Sá Peixoto Pinheiro
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Ricardo Gonçalves Castro
Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB

Prof. Dr. Edgard de Assis Carvalho
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC

Para:

Meu pai **Jorge Ferreira Dias** (*in memoriam*), e à minha mãe **Raimunda Piranha do Rêgo – Filhinha** -, que mesmo com todas as dificuldades lutaram para que eu não desistisse dos meus sonhos. O amor e a dedicação de vocês fizeram florescer dentro de mim a esperança, a persistência e a coragem para vencer os obstáculos e conseguir alcançar, por meio dos estudos, uma compreensão do valor da vida, do trabalho e da solidariedade para com os outros, em especial com meus irmãos e irmãs. É a vocês que dedico com toda força do meu ser este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Os caminhos percorridos para a elaboração desta tese foram longos, muitas vezes, árduos e, como o leito dos rios e estradas da Amazônia, sinuosos, mas com um pensamento rizomático fui procurando os desvios e as rotas alternativas para fugir dos obstáculos e dificuldades que apareciam nessa caminhada.

Não raro, caminhava sozinho, principalmente nas viagens de idas e vindas para Manaus. Mesmo assim, não posso deixar de reconhecer que muitas pessoas me ajudaram nessa trajetória, desde o início até chegar nesta fase final da tese. É verdade, que muitas vezes me sentia isolado e distante da Universidade, mas sempre seguia em frente.

A ajuda ocorreu de várias formas, desde palavras solidárias e de apoio fraterno até o apoio logístico como transporte e hospitalidade, em especial, com os colegas do Campus de Parintins e com a família do meu irmão em Manaus. A essas pessoas que me ajudaram e torceram por mim, quero aqui expressar meus sinceros agradecimentos.

A uma força maior chamada Deus e ao Espírito Santo pelo presente da vida e pela luz que ilumina o meu caminhar. Pela força protetora que emana dos espíritos da floresta e das águas que me guiam e dão equilíbrio e sustentação ao meu existir. Grato!

À professora doutora Iraildes Caldas Torres, coordenadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) e minha orientadora, por ter acreditado em mim como pesquisador, por ter acreditado na minha proposta de trabalho de estudar a complexa relação entre Deus e o Diabo na festa do Çairé, e, por toda dedicação, seriedade e rigor na orientação deste trabalho. Obrigado também por me oportunizar adentrar e conhecer a Fazenda Experimental da UFAM como uma nova experiência na pós-graduação, pelas oportunidades de aprendizado por meio de temas leves que tratam da sensibilidade da alma, da alteridade, da transversalidade de conceitos e pelos bons momentos partilhados em grupo, em decorrência das oficinas de formação do GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, grupo de pesquisa do qual é líder; sendo ela uma mediadora que proporciona, por meio dessa formação anual, novas possibilidades de aprendizado aos seus orientandos.

À minha querida mãe que neste momento está passando por um momento difícil de sua existência com sua saúde debilitada. Às minhas irmãs e irmãos que sempre torceram por mim, cada um a seu modo, para que tudo desse certo em minha vida. Obrigado por fazerem parte da minha existência e por todo apoio e carinho.

Ao meu irmão Leonardo do Rêgo Dias (*in memoriam*), que muito além de ter sido um alegre e divertido irmão, foi também um amigo e companheiro que a vida me tirou precocemente, de forma trágica e inesperada.

Aos meus sobrinhos e sobrinhas pelo carinho e atenção, em especial a Márcia Jeane que, por diversas vezes, me acompanhou no campo de pesquisa. A vida com vocês é mais leve e divertida. Obrigado.

À Universidade Federal do Amazonas (UFAM) pela oportunidade para eu avançar em meus estudos no campo dos sistemas simbólicos e das manifestações socioculturais, abrindo-me as portas para mergulhar de forma interdisciplinar em áreas de pesquisa como as festas populares, antes não validadas pelos cânones e métodos da ciência moderna, desvelando as intrincadas relações na composição da festa do Çairé em Alter do Chão, em que os elementos do cristianismo se entrelaçam com práticas rituais do xamanismo indígena que atuam como forma de resistência.

Ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), aos servidores e estagiários que atuaram e atuam na secretaria do Programa. Muito agradecido.

Aos professores doutores: Marilina Conceição Oliveira Bessa Pinto, Harald Sá Peixoto Pinheiro e Ricardo Gonçalves Castro pelas contribuições sugeridas no momento da arguição pública por ocasião do meu Exame de Qualificação.

Aos colegas professores (as), funcionários (as) e alunos (as) da Escola São Raimundo Nonato e Soraya Marques Chayb – município de Curuá, que, de alguma forma, apostaram e torceram pela minha conquista.

Aos amigos que, no seu silêncio, também, de alguma forma, expressaram sua admiração e o desejo de me ver conquistando e dividindo novos conhecimentos. A todos meus agradecimentos.

Ao padre José Cortes, ex-pároco de Alter do Chão, sempre muito disposto e atencioso nas vezes que precisava de suas informações. Agradeço pela abertura e confiança. Suas densas conversas trouxeram valiosas contribuições para este trabalho.

À professora doutora Marilene Corrêa pela sensibilidade em me encaminhar para o Campus de Parintins no início do curso para fazer as disciplinas de forma modular, em virtude da não dispensa do trabalho para estudar de forma regular na turma de Manaus. Muito agradecido.

Aos colegas da minha turma de doutorado do PPGSCA, em especial ao João Marinho da Rocha, turma de Parintins pela acolhida e hospitalidade, meu querido, muito obrigado por tudo. Aos demais colegas da turma de Parintins, e aos colegas da turma de Manaus, a todos vocês, companheiros dessa caminhada acadêmica, agradeço pelos bons momentos partilhados em sala de aula durante a realização das disciplinas e pelo compartilhamento de novas experiências.

Aos professores da turma de doutorado do PPGSCA, ano 2015, que com suas experiências me ensinaram a entender melhor os caminhos, os meandros e as possibilidades, da sociedade e da cultura na Amazônia, não somente para aperfeiçoar minha vida profissional, mas também para refletir sobre os saberes, conhecimentos, práticas, crenças e formas de resistência diante das ameaças externas, produzidos por sujeitos simples e comuns como a maioria dos moradores da vila de Alter do Chão. De forma muito especial, aqueles que integram a parte religiosa do Çairé. Agradeço por todas as contribuições para o meu crescimento intelectual, cultural, científico e pessoal.

Aos integrantes e organizadores da festa do Çairé que me possibilitaram adentrar na vila de Alter do Chão e abriram as portas para eu compreender o sentido, o significado e a

composição religioso/profana dessa festa popular, em especial às senhoras Lusia Lobato, Terezinha Lobato (*in memoriam*), Maria Olívia e esposo, Dalva Vieira, Crispiana Sardinha e ao senhor Vilésio Costa (*in memoriam*). Ao Osmar Vieira, sempre disposto a colaborar e aos demais comunitários que gentilmente contribuíram para a realização deste trabalho, em especial, as mulheres que são protagonistas, trabalhadoras e comandam muitas das decisões dentro e fora do barracão. A todas e todos meus agradecimentos.

Aos queridos colegas do GEPOS: Jeanne Chaves de Abreu, Deilson do Carmo Trindade, Marinilde Verçosa Ferreira, Marinete Mota, Alice Alves Menezes Ponce de Leão Nonato, Marcos Antônio Braga de Freitas, Denison Silvan Menezes da Silva, Karla Patrícia Palmeira Frota, Diogo Gonzaga Torres Neto, Rooney Augusto Vasconcelos Barros, Rosimay Corrêa, Yomarley Lopes de Holanda, por partilharem comigo momentos de aprendizagens, alegrias, dúvidas e incertezas.

Aos demais membros do GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder; pela boa convivência e companheirismo nas reuniões mensais e na oficina anual de formação do grupo. A todos, citados ou não, minha GRATIDÃO!

VIDAS SECAS

Deve-se escrever da mesma maneira
como as lavadeiras lá de alagoas
fazem seu ofício. Elas começam com
uma primeira lavada, molham
a roupa suja na beira da lagoa ou
do riacho, torcem o pano, molham-no
novamente, voltam a torcer. Colocam
o anil, ensaboam e torcem uma,
duas vezes. Depois enxáguam, dão
mais uma molhada, agora jogando
a água com a mão. Batem o pano
na laje ou na pedra limpa, e dão mais
uma torcida e mais outra, torcem até
não pingar do pano uma só gota.
Somente depois de feito tudo isso
é que elas dependuram a roupa lavada
na corda ou no varal, para secar.
Pois quem se mete a escrever devia fazer
a mesma coisa. A palavra não foi
feita para enfeitar, brilhar como ouro
falso, a palavra foi feita para dizer.

(Graciliano Ramos)

RESUMO

Este estudo se ocupa de uma análise sobre a existência de elementos do xamanismo indígena, manifestados por meio de práticas rituais, crenças e mitos que se entrelaçam com os elementos do cristianismo na festa do Çairé, em Alter do Chão, no Pará, como forma de resistência aos ditames da Igreja e à moral da sociedade moderna. Concentra-se na intenção de identificar os elementos artísticos e culturais presentes na manifestação dessa festa, por meio de ritos, danças, musicalidade, comidas, ladainhas, fé e devoção que atravessam por todos os símbolos que compõem essa festa popular de cariz religioso/profano, remetendo para uma poiesis da religiosidade popular. O Çairé é uma festa secular introduzida na Amazônia pelos padres jesuítas que diante das dificuldades no trabalho de evangelização dos indígenas, inventaram e/ou adaptaram um instrumento com cipós, fitas, espelhos, biscoitos como forma de seduzir os nativos mesclando elementos da cultura europeia como os preceitos do cristianismo com elementos da cultura indígena como a dança e os instrumentos musicais, além, claro do movimento lúdico característico dos indígenas. Esta pesquisa assume uma perspectiva interdisciplinar de diálogo com a Antropologia, Filosofia, Arte, História e Religião, colocando em evidência as relações de gênero com destaque para a histórica dominação masculina e o protagonismo feminino. O protagonismo é tomado nesta tese como fragmento conceptual, a partir de práticas sociais de direção e liderança exercidas por mulheres no âmbito dos festejos do Çairé. O trabalho de campo foi realizado sob o aporte das abordagens qualitativas, tendo por inspiração metodológica a etnografia aliada aos princípios da história oral. Os resultados revelam que o propósito de negação do paganismo indígena por parte do projeto colonizador português, apresentando Deus, a cruz e a salvação eterna através da simbologia da Santíssima Trindade, encontrou resistência dos indígenas dentro da festa do Çairé. A resistência aparece por dentro da manifestação do Çairé de forma politeísta, reunindo elementos do paganismo indígena, sobretudo de sua mitologia. O dado central daquilo que estamos denominando de paganismo é a figura do pajé ou curandeiro juntamente com o tarubá, bebida sagrada, central nos rituais religiosos indígenas.

Palavras-Chave: Festa do Çairé; Religiosidade popular; Resistência; Pajelança; Alter do Chão.

ABSTRACT

This study deals with an analysis of the existence of elements of indigenous shamanism, manifested through ritual practices, beliefs and myths that intertwine with the elements of Christianity in the party of Çairé, in Alter do Chão, Pará, as a form of resistance to the dictates of the Church and the morality of modern society. It concentrates on the intention of identifying the artistic and cultural elements present in the manifestation of this celebration, through rites, dances, musicality, food, litanies, faith and devotion that cross through all the symbols that make up this popular festival of religious / profane , referring to a poetry of popular religiosity. The Çairé is a secular festival introduced in the Amazon by the Jesuit priests who, faced with difficulties in the work of evangelization of the natives, invented and / or adapted an instrument with vines, ribbons, mirrors and biscuits as a way to seduce the natives by mixing elements of European culture as the precepts of Christianity with elements of indigenous culture such as dance and musical instruments, besides, of course, the ludic movement characteristic of the natives. This research assumes an interdisciplinary perspective of dialogue with Anthropology, Philosophy, Art, History and Religion, highlighting the gender relations with emphasis on the historical male domination and female protagonism. The protagonism is taken in this thesis as conceptual fragment, from social practices of direction and leadership exerted by women in the ambit of the Çairé festivities. The field work was carried out under the contribution of qualitative approaches, having as methodological inspiration the ethnography allied to the principles of oral history. The results reveal that the purpose of the negation of indigenous paganism by the Portuguese colonizing project, presenting God, the cross and eternal salvation through the symbolism of the Holy Trinity, found resistance from the natives within the party of the Abrei. Resistance appears within the manifestation of the Çairé in a polytheistic form, bringing together elements of indigenous paganism, especially of its mythology. The central point of what we are calling paganism is the figure of the shaman or healer along with the taruba, sacred drink, central in the indigenous religious rituals.

Keywords: Feast of Çairé; Popular religiosity; Resistance; Pajelança; Alter do Chão.

RESUMEN

Este estudio se ocupa de un análisis sobre la existencia de elementos del chamanismo indígena, manifestados por medio de prácticas rituales, creencias y mitos que se entrelazan con los elementos del cristianismo en la fiesta del Çairé, en Alter do Chão, en Pará, como forma de resistencia a los dictámenes de la Iglesia y a la moral de la sociedad moderna. Se centra en la intención de identificar los elementos artísticos y culturales presentes en la manifestación de esa fiesta, por medio de ritos, danzas, musicalidad, comidas, letanías, fe y devoción que atraviesan por todos los símbolos que componen esa fiesta popular de cariz religioso / profano, remitiéndose a una poiesis de la religiosidad popular. El Çairé es una fiesta secular introducida en la Amazonia por los padres jesuítas que ante las dificultades en el trabajo de evangelización de los indígenas, inventaron y / o adaptaron un instrumento con cipios, cintas, espejos, galletas como forma de seducir a los nativos mezclando elementos de la cultura europea como los preceptos del cristianismo con elementos de la cultura indígena como la danza y los instrumentos musicales, además, claro del movimiento lúdico característico de los indígenas. Esta investigación asume una perspectiva interdisciplinaria de diálogo con la Antropología, Filosofía, Arte, Historia y Religión, poniendo en evidencia las relaciones de género con destaque para la histórica dominación masculina y el protagonismo femenino. El protagonismo se toma en esta tesis como fragmento conceptual, a partir de prácticas sociales de dirección y liderazgo ejercidas por mujeres en el ámbito de los festejos del Çairé. El trabajo de campo fue realizado bajo el aporte de los abordajes cualitativos, teniendo por inspiración metodológica la etnografía aliada a los principios de la historia oral. Los resultados revelan que el propósito de negar el paganismo indígena por el proyecto colonizador portugués, con Dios, la cruz y la salvación eterna a través del simbolismo Trinidad, encontró la resistencia indígena dentro del partido Çaire. La resistencia aparece por dentro de la manifestación del Çairé de forma politeísta, reuniendo elementos del paganismo indígena, sobre todo de su mitología. El dato central de lo que estamos llamando de paganismo es la figura del pajé o curandero junto con el tarubá, bebida sagrada, central en los rituales religiosos indígenas.

Palabras Clave: Fiesta del Çairé; Religiosidad popular; Resistencia; chamanismo; Cambio del Suelo.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Mapa de distribuição das danças do Çairé e Marabaixo.....	27
Figura 02 – Mapa de localização de Alter do Chão, Santarém, Pará.....	69
Figura 03 – Obelisco do Vaticano – Praça de São Pedro.....	159
Figura 04 – Mapa-rizoma do lago dos botos.....	181

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01 – Estandarte – Çairé.....	45
Fotografia 02 – Massa para o tarubá.....	54
Fotografia 03 – Tarubá servido em cuias pretas.....	54
Fotografia 04 – Praias na frente da vila de Alter do Chão.....	66
Fotografia 05 – Figura alegórica do pajé no Çairé.....	76
Fotografia 06 – Mesa do café comunitário.....	81
Fotografia 07 – Baldes contendo tarubá.....	81
Fotografia 08 – Catraias em fileiras no cortejo do Çairé.....	85
Fotografia 09 – Mulheres conduzindo o mastro.....	85
Fotografia 10 – Armação do barracão.....	94
Fotografia 11 – Palhas abertas para cobertura do barracão.....	94
Fotografia 12 – Casal abrindo palhas.....	98
Fotografia 13 – Palhas prontas para a cobertura.....	98
Fotografia 14 – Barracas de palha na praça do Çairé.....	107
Fotografia 15 – Barracão do Çairé.....	107
Fotografia 16 – Varetas coloridas.....	118
Fotografia 17 – Imagem do estandarte/boto Tucuxi.....	118
Fotografia 18 – Maria Justa Lima (82 anos) – saraipora.....	125
Fotografia 19 – A atual saraipora e as meninas da fita.....	125
Fotografia 20 – Juíza da festa – Coroa do Divino Espírito Santo.....	128
Fotografia 21 – Busca dos mastros na ponta da Gurita.....	140
Fotografia 22 – Procissão da busca dos mastros.....	140
Fotografia 23 – Grupo de foliões tocando na procissão da busca dos mastros.....	143
Fotografia 24 – Grupo de senhoras da ladainha.....	149
Fotografia 25 – Ritual do beija-fita ou beija-santo.....	149
Fotografia 26 – Levantamento dos mastros.....	155
Fotografia 27 – Juíza dando o primeiro golpe no mastro.....	161
Fotografia 28 – Mordomo derrubando o mastro do juiz.....	161
Fotografia 29 – Foliões celebrando o final da festa.....	163
Fotografia 30 – Mordomos (as) no quebra macaxeira.....	163
Fotografia 31 – Crispiana – despenseira do Çairé.....	165

Fotografia 32 – Cozinha do Çairé – fogão de lenha.....	165
Fotografia 33 – Mesa de encerramento da festa do Çairé.....	168
Fotografia 34 – Ritual indígena do boto Cor de Rosa.....	172
Fotografia 35 – Rainha do Çairé do boto Tucuxi.....	173
Fotografia 36 – Rainha do artesanato do boto Cor de Rosa.....	173
Fotografia 37 – Rainha do Lago Verde do boto Cor de Rosa.....	173
Fotografia 38 – Cabocla borari do boto Cor de Rosa.....	173
Fotografia 39 - Entrada do boto Tucuxi no lago dos botos.....	178
Fotografia 40 – Boto homem e cabocla borari.....	178
Fotografia 41 – Galpão dos botos.....	189
Fotografia 42 – Alegorias dentro do galpão.....	189
Fotografia 43 – Alegoria do boto Tucuxi na arena dos espetáculos – lago dos botos.....	199

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

EMBRATUR	Empresa Brasileira de Turismo
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FSDB	Faculdade Salesiana Dom Bosco
GEPOS	Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder
IFCHS	Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MEC	Ministério da Educação e Cultura
PPCEA	Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia
PROEXT	Programa de Extensão
PPGSCA	Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia
PUC	Pontifícia Universidade Católica
UEPA	Universidade do Estado do Pará
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
SEÇÃO I – APRESENTANDO O CAMPO DA PESQUISA	21
1.1 Çairé, sua constituição histórica e sua proibição (silêncio)	21
1.2 Para uma etnografia dos símbolos.....	39
1.3 Borari, quem somos?.....	57
SEÇÃO II – A ETNOGRAFIA DA FESTA DO ÇAIRÉ.....	71
2.1 O Çairé como expressão simbólica da cultura Borari.....	71
2.2 Registro etnográfico da construção do barracão.....	92
2.3 O trabalho como princípio educativo do Çairé – a pedagogia da festa.....	103
SEÇÃO III – A POIESIS MÍSTICA DO ÇAIRÉ.....	115
3.1 As cores, a poesia, a música e as mulheres.....	115
3.2 Para uma poética do sagrado no Çairé.....	133
3.3 Para uma poética do profano na festa do Çairé.....	151
SEÇÃO IV – A FESTA DO ÇAIRÉ E SUA ESPETACULARIZAÇÃO.....	169
4.1 A festa dos botos Tucuxi e Cor de Rosa como espetáculo no lago dos botos.....	169
4.2 A festa popular da Amazônia no embalo do capital.....	183
4.3 A negação do paganismo “pajelança” pelo cristianismo e a resistência indígena.....	193
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	209
REFERÊNCIAS.....	212

INTRODUÇÃO

Na religiosidade popular, cada sujeito social manifesta, com maior autonomia e espontaneidade seus sentimentos, sua fala, seus medos, suas necessidades.

(Roger Chartier)

Esta tese assume a intenção de verificar em que sentido a cultura indígena “pagã” e politeísta se põe como um fator de resistência ancestral dentro da festa do Çairé, expressão de religiosidade popular que acontece anualmente na vila de Alter do Chão no Pará - mantida como tradição pelos indígenas Borari do Baixo Amazonas - manifestada por meio de práticas rituais do xamanismo numa flagrante resistência à cruz e à espada da conquista religiosa protagonizada pelos jesuítas. Trata-se de um tema que abre diálogo com diferentes disciplinas como a História, Antropologia, Filosofia, Artes, Literatura e Religião, numa perspectiva de interdisciplinaridade e da dimensão rizomática de produção do conhecimento, travejada por uma poiesis mística do Çairé.

O interesse pela temática da festa do Çairé advém desde os estudos de mestrado cursado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará - UEPA, quando durante os mergulhos na pesquisa de campo percebia a força e a vibração de elementos da religiosidade popular interagindo intensamente nessa manifestação cultural de cariz religioso/profano, na busca de desvelar uma possível existência politeísta nos rituais marcados por elementos do cristianismo (sagrado) e do paganismo (profano), em que devoções, danças, bebidas, comidas e festa se entrelaçam num mesmo espaço como expressão sociocultural de uma comunidade, de um povo.

As festas populares na Amazônia, especialmente, as de cunho religioso, se configuram como um capítulo à parte do imenso e diversificado caldeirão sociocultural que é a região¹. Elas têm sido tema de intensos debates e se constituem em objeto de estudo nas ciências humanas e sociais, de modo geral, e de modo particular, hoje, no campo da História Cultural, no conjunto do que se denomina cultura popular, que dão substrato à constituição da religiosidade popular.

¹ O conceito de região aqui é entendido não como um espaço territorial homogêneo, mas como um espaço marcado pela diversidade sociocultural e ambiental, mesclado com elementos materiais e espirituais da cultura amazônica que também não é homogênea.

Reconhecer a potencialidade dessas festas como forma de resistência dos povos indígenas ao sistema colonialista, aos dogmas e cerimônias da Igreja e à ideia de progresso e civilização, constitui-se num desafio para estudiosos e pesquisadores dessas áreas do conhecimento, preocupados em compreender fenômenos da religiosidade popular na Amazônia e a força da pajelança existente por dentro dessas manifestações. Interpretar essas festas significa compreendê-las em seus diferentes aspectos e relações que se entrelaçam no campo social, religioso, cultural, político e econômico de uma área já por si mesma complexa em suas infinitas possibilidades subjetivas, principalmente quando se trata do aspecto cultural e seus desdobramentos, envolvendo crenças, mitos, rituais e práticas do catolicismo.

Em Nogueira (2008), percebemos que a Amazônia hoje, como natureza, sociedade e cultura, é, também, o resultado do processo histórico de expansão do modo de produção capitalista e das suas formas de intervenção: mercantilismo, colonialismo, imperialismo, internacionalismo e globalismo. Expansão que teve como forte aliado o catolicismo, pelo menos nos primeiros séculos de colonização. Foram tantos os *ismo* que se torna estéril qualquer tentativa de compreensão desses campos teóricos de forma isolada e sem a devida crítica à construção histórica da região. Cada uma dessas metáforas/metamorfozes pelas quais passou a Amazônia, desencadeou fenômenos sociais que desafiaram e continuam desafiando os estudos e conhecimentos empíricos e científicos acerca de sua formação sociocultural. Acrescente-se a essas metáforas os biologismos, geografismos e dualismos que na visão de Almeida (2008), tornaram-se esquemas interpretativos do senso comum erudito e que hoje precisam ser problematizados.

Pensar uma forma de resistir à dinâmica movida pela sanha do capitalismo e seus aliados como a religião, que se associam ao processo sociocultural e à produção de bens simbólicos, imprimindo sua força e seu poder de dominação, é lutar por políticas públicas que garantam a permanência e o fortalecimento de práticas, rituais, festas e outras manifestações de caráter popular enraizadas na memória e no imaginário dos povos tradicionais. De acordo com Pizarro (2012, p. 255), “não se trata de manter a Amazônia em um estado primitivo, a fim de facilitar sua tutela, mas de pensar que o crescimento econômico é possível junto com as políticas de preservação ambiental”, e claro, com as políticas de preservação e respeito à cultura local com o intuito de garantir sua identidade no complexo movimento de mundialização dos saberes, crenças e manifestações da cultura popular.

É necessário dar visibilidade e garantir a permanência dos espaços, símbolos e seus significados dentro das festas populares que se configuram como manifestações de religiosidade e resistência dos povos tradicionais da Amazônia. São como forma de

enfrentamento que esses povos vivenciaram e vivenciam cotidianamente em meio à pressão do modo de produção capitalista, sedento de produtos e bens do campo simbólico, do lazer e do entretenimento, e do próprio processo de civilização ainda em curso na região que insiste em moldar os sujeitos a padrões e modelos distintos daqueles que lhes identificam.

Trazer para o debate o tema das festas religiosas na Amazônia, por meio do Çairé, é uma necessidade, pois em tempos contemporâneos (AGAMBEN, 2009), de vida líquida (BAUMAN, 2009), de sociedade em rede (CASTELLS, 1999), e mundialização de saberes e crenças (ORTIZ, 2006), em que o cultural está sendo engolfado pelos artifícios do novo, cabe-nos realizar estudos consistentes sobre essa temática.

Demonstrar o poder da resistência manifestada na festa do Çairé por meio das memórias, do exercício da oralidade, do espírito coletivo e das práticas rituais que remetem ao passado de um povo com forte expressão de sua ancestralidade, ainda que sob o peso da negação do “paganismo” indígena por parte da Igreja, acentua a relevância social deste estudo tanto para a academia quanto para os sujeitos da comunidade de Alter do Chão que integram a festa do Çairé. Os rastros de memória e o forte sentimento de pertença, no contexto da Amazônia, adquirem consistência quando utilizados para elucidar a compreensão da luta, resistência, força e coragem de sua gente comum para manter vivos seus valores, crenças, mitos, práticas rituais, ainda que ressignificados no campo da tradição cultural.

No que se refere ao percurso metodológico trilhado neste estudo, deve-se registrar que a metodologia adotada consistiu no aporte das abordagens qualitativas. A apreensão dos dados de campo deu-se por meio da utilização da técnica de entrevista profunda, aquela que, conforme Bourdieu (2012), nos permite ouvir um mesmo participante da pesquisa, quantas vezes for necessário, com o intuito de capturar novos dados para a pesquisa. Esse momento contou com a utilização de uma máquina fotográfica, um gravador e um caderno de campo.

A etnografia presente no desenvolvimento deste estudo é inspirada na sugestão metodológica de Geertz (1978), sob a qual é construído o conhecimento, de forma densa. Com isso, estabelecemos com a Antropologia, Filosofia, Religião, Artes e a História um diálogo produtivo numa perspectiva interdisciplinar, buscando aliar à dialógica apontada por Morin (2007) em seus estudos sobre o *complexus* e a ideia de um conhecimento rizomático a partir das ideias de Deleuze e Guattari (1992). O *locus* desta pesquisa concentrou-se na vila de Alter do Chão, no Pará, elegendo uma amostra constituída por 17 moradores da comunidade integrantes do Çairé, sendo 09 mulheres acima de 50 anos, dentre elas, a saraipora, a juíza, despenseira, troneira, mordomas e membros da ladainha e 08 homens de faixa etária distinta, sendo o coordenador da festa, o juiz, o coordenador de cultura, o procurador, 01 membro das

ladainhas e 02 integrantes das folias, além de 01 representante da Igreja Católica e 01 representante da Secretaria Municipal de Cultura de Santarém.

O trabalho encontra-se estruturado em quatro seções, didaticamente articuladas. A primeira seção apresenta o campo da pesquisa, momento em que mostramos a constituição histórica do Çairé, a etnografia dos símbolos da festa e os Borari na busca de uma identificação: *quem somos?* Com sua história, gente, cultura e organização social, por meio de uma epifanização rizomática do tempo e dos espaços, detalhando seus meandros e apresentando suas características e peculiaridades, marcadas pela resistência e pelo sentimento de pertença.

A segunda seção apresenta a etnografia da festa que mostra o Çairé como expressão simbólica da cultura Borari e a construção do barracão como um espaço simbólico da festa, onde ocorrem os ritos religiosos, a cecuiara e o “arrasta pé”, no final da festa, somado ao trabalho como princípio educativo do Çairé marcado pelo *puxirum* e pelas ações coletivas que permitem o exercício da aprendizagem engendrado por uma pedagogia da festa.

A terceira seção apresenta a poiesis mística do Çairé por meio das cores, da poesia, da música com destaque para o protagonismo das mulheres que atuam no Çairé. Apresenta também a poética do sagrado por meio das ladainhas, dos ritos do beija-feita, das promessas, dos cantos e folias; e uma poética do profano por meio das danças, comidas, bebidas, o levantamento e a derrubada dos mastros. Expressões que extrapolam os limites do religioso e ganham ares de alegria, divertimento e muita descontração. Os ritos religiosos que demonstram as performances presentes nas tradições da comunidade são carregados de elementos simbólicos que dão significado à resistência e à existência do povo Borari.

A quarta e última seção dá destaque à festa dos botos Tucuxi e Cor de Rosa como espetáculo no *lago dos botos – çairódromo*. Apresenta o Çairé como uma festa popular da Amazônia no embalo do capital e a negação do paganismo ou pajelança pelo cristianismo e a resistência indígena como franca resposta às imposições, negações e fragmentação das culturas ancestrais pelo colonialismo e seus agentes de dominação cultural.

É assim que esta tese se reveste de uma significativa relevância não apenas para a temática das festas populares, mas, sobretudo, à atuação dos comunitários na organização e na luta para a manutenção de uma tradição da cultura popular, somada a contribuição que poderá trazer ao movimento indígena como instrumento para reivindicação de políticas públicas no âmbito dos direitos dirigidos aos povos indígenas da vila de Alter do Chão, no Pará.

SEÇÃO I – APRESENTANDO O CAMPO DA PESQUISA

Tudo o que nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica.

(Cornelius Castoriadis)

1.1 Çairé, sua constituição histórica e sua proibição (silêncio)

A festa do Çairé como expressão simbólica da cultura Borari, é uma reconfiguração contemporânea da dança do Çairé, adaptada pelos jesuítas no contexto da Amazônia colonial. Fontes escritas registradas por religiosos, cronistas, viajantes, pesquisadores e pessoas interessadas em descrever hábitos, costumes e culturas indígenas e mestiças dos habitantes do vale amazônico como Queiroz (1961), Bates (1979), Rodrigues (1890), Pereira (1989), Daniel (2004), Nogueira (2008), Wanzeler (2001), e outros revelam expressões culturais de diferentes povos da Amazônia, dentre elas o Çairé, sem, no entanto, deixarem de imprimir suas subjetividades e visões de mundo. Somado às fontes escritas o Çairé traz em sua história crenças, práticas rituais e a força espiritual mantida com os elementos da natureza.

O Çairé se insere no conjunto das manifestações populares como as festas do Divino², da Santíssima Trindade e de santos populares tão comuns no Brasil colonial e que, atualmente, expressam a cultura popular com suas devidas reconfigurações no grupo que se denomina religiosidade popular. Daniel (2004, p. 288), assim o descreveu: “os meninos têm sua dança particular, a que chamam Sairé, em que regularmente não entram homens mais do que os tamborileiros, e ainda esses não estão metidos nas danças, mas estão de fora dando o compasso com o tamboril”.

Na descrição do jesuíta, percebemos que o Çairé era de crianças, e claro, com certa razão. A intenção mesma era trabalhar com a criança os ensinamentos da fé cristã para que estes se tornassem multiplicadores junto aos seus pais e parentes dos preceitos da religião Católica. Referindo-se aos primeiros anos da catequese em terras brasileiras e com base nas

² Sobre festas do Divino ver Eduardo Etzel (1995), *Divino: simbolismo no folclore e na arte popular*.

cartas dos missionários, Chambouleyron (2013, p. 55-56), analisa o trabalho com as crianças desenvolvido pelos jesuítas nos seguintes termos: “além da conversão do gentio de um modo geral, o ensino das crianças, fora uma das primeiras e principais preocupações dos padres jesuítas desde o início de sua missão na América portuguesa”.

Além das crianças era comum a presença de mulheres nessa dança, foi o que registrou o bispo João de São José e Queiroz, quando de suas visitas pastorais à região do Baixo Amazonas, na década de 1760, logo após a expulsão dos jesuítas da região. Segundo suas palavras “veio uma dança de índias às portas das casas da residência em que estávamos, e ao seu modo dançaram muito honestamente, tendo cinco em fileira um semicírculo ou meio arco de pau; em que pegavam todas sustentando-o na base que do círculo inteiro seria o diâmetro, governando uma índia a dança [...], a que chamam sayré” (QUEIROZ, 1961, p. 258).

Nas observações de Daniel realizadas nesse mesmo período, nem todas as missões conservavam o Çairé, fato que decorria da forma como os missionários exerciam a evangelização, isto é, na maioria das vezes, de forma itinerante, o que contribuía para a continuidade ou não da manifestação após a saída dos missionários de cada lugar. Situação que certamente agravou-se após a expulsão dos jesuítas em 1759, por ordem do *Marquês de Pombal*. De acordo com Daniel (2004, p. 289), “nas missões que ainda conservam o Sairé, o fazem com mais galanteria, porque o ornamento e adornam com o enfeite de boas fitas de diversas cores, e lindas plumagens, espelhos, e vários outros adornos; e ao seu compasso entoam e cantam devotas cantigas, ou dos Santos, ou em seu abono aos juizes da festa”.

Em suas descrições da dança, o jesuíta não deixa de registrar os excessos praticados durante a realização do evento que contava com outras danças e festins enquanto durava a vinhaça, que de modo ordinário rematavam em desgraças da bebedice, como pancadarias, feridas e mortes: “uns, porque tinham inimigos, e alterando-se como Baco à cólera desabafam em vingança, outros porque bêbados não sabem o que fazem, estes por se quererem mostrar valentes, e aqueles por alguma raiva” (DANIEL, 2004, p. 289).

A descrição etnográfica e minuciosa feita pelo religioso nos oferece uma ideia geral da organização do Çairé no século XVIII e deixa escapar de forma acentuada a presença da cultura indígena no evento. O julgamento etnocêntrico feito pelo jesuíta não somente censura as práticas nativas como também demonstra a inquietação dos padres com as práticas ancestrais dos índios a partir do olhar ascético dos missionários que cotidianamente atuavam ou procuravam atuar de acordo com os exercícios espirituais, o que nem sempre acontecia a contento. Escândalos também ocorriam envolvendo os religiosos.

Maués (1995, p. 41) registra que na primeira metade do século XVIII, mais precisamente no ano de 1733, o governador e o ouvidor do Estado do Maranhão se queixava ao rei de Portugal quanto ao “escândalo e relaxação com que vivem a maior parte dos missionários desse Estado, comerciando e cometendo várias desordens indignas ao estado religioso”. A maior carga era feita contra os mercedários de São Luís que, segundo as autoridades, além de protegerem delinquentes régulos e sediciosos em seu convento, ainda eram acusados de visitarem e levarem meretrizes para sua casa. Acrescenta ainda, que o bispo Queiroz, em suas visitas pastorais também se queixava de encontrar missionários de forma escandalosa em mancebias, homicídios, usuras e tiranias.

Da vida real para a ficção o comportamento inadequado de padres e missionários também foi tema de textos literários como *O Seminarista* (1872), em que o autor Bernardo Guimarães (1825-1884), além das críticas ao patriarcalismo da época e do autoritarismo das famílias do século XIX, não deixa de criticar o celibato clerical. Inglês de Sousa (1853-1918), em *O Missionário* (1888), traz à tona seu romance de tese acerca do conflito entre a vocação sacerdotal e o instinto sexual, tendo como protagonista Antônio de Moraes, filho de um homem brutal e de uma mulher submissa e nulificada, que vivera sua infância “à solta, sempre longe de casa, nos campos, no rio, no curral, para fugir a presença terrível do velho e à negra melancolia que devorava a pobre mãe desgraçada” (SOUSA, 2010, p. 25).

Percebendo que o afilhado não teria futuro com a educação que recebia, o padrinho toma-o sob a sua proteção e o envia para o seminário, a fim de que fosse convenientemente educado. Assim, ocorre uma completa transformação no personagem, que, aos poucos, vai deixando de ser o menino selvagem para tornar-se civilizado. No entanto, em seu íntimo, constrói-se um conflito: o que fazer com o conflito que não consegue sublimar? Mesmo apegando-se à fé para abafar seu instinto, Antônio vivera momentos de muita angústia até não mais resistir e se entregar aos desejos de Clarinha. Abaixo um trecho do texto:

Revolvera-se na rede, abraçara-se aos punhos, cobrira-os de beijos doidos num espasmo voluptuoso, como se sentisse ao pé de si o corpo de Clarinha, macio e flexível como o linho que apertava nos braços. Mas sempre lhe parecia que a rede se transformava num braseiro e que as garras do demônio se lhe entranhavam nas carnes palpitações, longa e dolorosamente. Sim, foram noites dum sofrer sem fim! A castidade guardada por muito tempo no meio das baixas devassidões, de que fora testemunha na infeliz e atrasada sociedade em que vivera os últimos tempos, desequilibrava-lhe o cérebro num delírio de gozo, numa sede de amor sensual e ardente que ameaçava tornar-se irresistível, obscurecendo-lhe a razão, e fazendo-lhe perder a noção da dignidade do sacerdócio que tanto prezava! (SOUSA, 2010, p. 27).

Retornando ao Çairé, na segunda metade do século XIX, Bates (1979, p. 143), que viveu na Amazônia no período de 1848 a 1859, um século depois dos registros de João Daniel e do bispo Queiroz, também fez anotações sobre o Çairé que observou na antiga vila de Serpa, hoje município de Itacoatiara, no estado do Amazonas, conforme descrito: “três índias velhas iam na frente levantando o Sairé, que consiste num trançado de cipó semicircular, recoberto de um tecido de algodão e incrustado de pedaços de espelho e enfeites semelhantes. Elas agitavam essa peça para cima e para baixo, cantando ininterruptamente um hino monótono e plangente na língua tupi”.

Nos registros de Rodrigues (1890, p. 281), realizados nesse mesmo período (século XIX), é possível termos uma ideia de como ocorria a dança do Çairé, duzentos anos depois de sua adaptação: “quando festeja-se algum santo, por alguma promessa, levantam em casa um altar, onde colocam a imagem milagrosa, aos pés da qual fica o Çairé. Preparam junto à casa uma grande *ramada*, isto é, uma grande palhoça, onde é servido o jantar aos convidados e fazem-se as danças”. Dias antes da festa preparavam grande quantidade de tarubá, que era [e é] a alma da festa. Se a ladainha, que sempre acompanhava estas promessas, era feita na igreja, o Çairé saía de casa, em procissão e se dirigia para o templo. Diferente de hoje que o estandarte fica no barracão e não entra mais na igreja.

Quanto à presença de elementos da cultura indígena na festa do Çairé no decurso de sua constituição histórica, só demonstra de forma evidente que mesmo com as imposições, proibições e negação, alguns elementos sobreviveram como a própria dança no contexto da fé, e as bebidas sagradas dos indígenas como o tarubá. Albuquerque (2012, p. 21), enfatiza que “o consumo de bebidas era uma prática central na estruturação do cotidiano indígena funcionando, ainda, como instâncias de socialização”. Instâncias atreladas a diversos e significativos momentos da vida cotidiana, pois, no interior dessa prática um conjunto de saberes era posto em circulação, valores eram afirmados e a memória coletiva ativada, características que lhe conferiam um caráter eminentemente educativo.

Como já mencionado o estandarte do Çairé foi um instrumento pedagógico adaptado pelos jesuítas para introduzirem os ensinamentos cristãos aos indígenas da Amazônia. Esse trabalho de adaptação já se fazia presente na catequese desde os tempos de Anchieta ainda que com outros recursos, visto que a transposição para o Novo Mundo de padrões de comportamento e linguagem gerou resultados díspares na relação com os nativos, impondo à arte – sacra ou profana – o refazimento da cara da tradição da religião católica. Pereira (1989, p. 69), fazendo uma menção ao trabalho de Mecenas Dourado sobre a *Conversão do Gentio*, refere-se que nas indecisões trágicas diante da imperiosidade de estender a religião de Cristo

até a gente da Amazônia o que valeu foram as *felizes intuições* dos missionários. E nesse quesito enfatiza que “ensinar-lhes Artes foi, sem dúvida, das mais proveitosas. Em Alter do Chão uma daquelas felizes intuições foi a criação ou a introdução do Sahiré”.

Na verdade, a intenção mesma era tocar o íntimo do indígena, ir além da palavra e da imagem como enfatiza Gruzinski (2003, p. 288), “a pedagogia jesuítica do imaginário opera, nos mais diversos registros. Ela ultrapassa os limites da palavra e da imagem pintada, para instalar no afetivo, no subjetivo, a experiência indígena do além cristão. Explora as emoções, como o medo e a angústia, integra-as à problemática do pecado e da danação”, e assim fazendo, dissipa-as por meio de técnicas rituais, como a confissão e a penitência, conduzindo à plena assimilação da temática da salvação e da redenção. Mas nem por isso devemos negar a existência de manifestações propriamente indígenas, sem as quais esses processos não teriam sido senão uma imposição infrutífera.

A respeito das adaptações Bosi (1992, p. 31), observa: “Anchieta compõe em latim clássico o seu poema à Virgem Maria quando refém dos índios Tamoios [sic] na praia de Iperoígue, quando sente necessidade de purificar-se”. De acordo com o autor, o mesmo Anchieta aprende o tupi e faz cantar e rezar nessa língua os anjos e santos do catolicismo medieval nos autos que encena com os curumins. No entendimento de Bosi, o jesuíta aguilhado pelas urgências da missão precisou mudar de código, não por motivo de mensagem, mas de destinatário. O novo público e, mais do que público, participante de um novo e singular teatro, requer uma nova linguagem que não podia ser a do colonizador.

Nesse universo, e também, em virtude das urgências, Anchieta inventa um imaginário sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, quando forja figuras míticas chamadas *karaibebé*, literalmente *profetas que voam*, nos quais o nativo identifica talvez os anunciados da *Terra sem Mal*, e os cristãos reconheciam os anjos mensageiros alados da bíblia. Ou *Tupansy*, mãe de Tupã, era um atributo de Nossa Senhora.

As experiências vividas pelos jesuítas na Amazônia refletiam, em grande medida, as experiências iniciais da catequese no Brasil. Bosi (1992, p. 64), ao trabalhar o item *Anchieta ou as flechas opostas do sagrado*, refere-se ao uso da alegoria na catequese acentuando que “quando escrevia para os nativos, ou para os colonos que já entendiam a língua geral da costa, o missionário adota quase sempre o idioma tupi. O trabalho de aculturação linguística é, nesses textos, a marca profunda de uma situação historicamente original”.

Para o autor, na passagem de uma esfera simbólica para outra Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos Tupi, por exemplo, a palavra pecado, se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade

Média. O missionário, neste e em outros casos extremos, preferia enxergar o vocábulo português no tronco do idioma nativo; o mesmo fazia e com fortes razões, com a palavra missa e com a invocação a Nossa Senhora. Exemplo: Ejorí, Santa Maria, xe anáma rausubá! Vem, Santa Maria, Protetora dos meus!

Essas situações eram, porém, atípicas. O mais comum era a busca de alguma homologia entre as duas línguas com resultados de valor desigual: Bispo, por exemplo, era *Pai-guaçu*, que queria dizer pajé maior. O reino de Deus era *Tuparetama*, terra de Tupã. Igreja era *tupãóka*, casa de tupã. Alma era *anga*. Demônio *anhanga*, espírito errante e perigoso. Na Amazônia, Rodrigues (1890, p. 284), registra a adaptação da língua geral nas cantigas do Çairé quando este saía para a rua: “me dê licença senhora juíza. Cha cema putare ne ruca çuhy. Eu quero sair de tua casa”.

A nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela, uma cultura-criação, como fala Alfredo Bosi, que só a situação colonial tornara possível. Assim, no universo escuro de anhangas perfilavam-se os maus hábitos: no caso, a antropofagia, a polígama, a embriaguez, a pajelança e outras práticas indígenas negadas e combatidas pelos religiosos católicos e pelos colonizadores.

Com base nessas experiências os padres jesuítas foram desenvolvendo os trabalhos de catequese junto aos índios do vale do Amazonas, introduzindo elementos do catolicismo aos rituais indígenas como meio de catequizá-los. As dificuldades enfrentadas e as estratégias adotadas pelos missionários no trabalho com os índios demonstram a relação que os nativos mantinham com as entidades (divindades/espíritos) da natureza e que mesmo diante do medo, da opressão e das transformações sociopolíticas, espaciais e econômicas ocorridas na região, conseguiram garantir elementos de sua cultura, como aqueles presentes no Çairé e a presença da pajelança ainda muito forte no contexto amazônico.

A dança do Çairé surge exatamente nesse contexto de adaptações e estratégias inventadas pelos jesuítas e espalha-se como um rizoma pelo vale amazônico estabelecendo-se de forma ambivalente, ou seja, como instrumento de conversão e ao mesmo tempo como ritual indígena. Pereira (1989), ao pesquisar sobre a extensão das danças do Çairé e do Marabaixo, elaborou um mapa para mostrar geograficamente, não só a distribuição das danças, mas a extensão do trabalho dos missionários religiosos, em especial, os da Companhia de Jesus junto aos índios na Amazônia. Percebemos ao analisar o mapa que o trabalho de catequese dos jesuítas, percorreu desde o Amapá seguindo rio acima até o alto rio Negro,

conforme a legenda que indica a identificação do semicírculo e as cruzes que representam as pessoas da Santíssima Trindade. Vejamos a seguir o mapa e a distribuição das danças.



Figura 1 - Mapa de Distribuição das danças do Sairé e Marabaixo.
Fonte: Nunes Pereira (1989) – Apêndice da obra *O Sairé e o Marabaixo*

O autor identifica 14 lugares onde os missionários jesuítas instituíram a dança do Çairé o que demonstra que foi amplamente difundida pela calha do rio Amazonas. No Amapá; Macapá e Mazagão. No Pará; Santarém, Alter do Chão, Alenquer e Óbidos. No Amazonas; Parintins, Maués, Silves, Manaus, (ilegível no mapa), Barcelos, Temeduaí e Marabitanas. Mas, não há dúvida que a dança se estendeu por outros lugares como Monte Alegre, Gurupá, Belém..., conforme registros de José Veríssimo em *Cenas da Vida Amazônica*, Herbert Smith em *Brazil, the Amazons and the Coast*, do cônego Francisco Bernardino de Sousa, dentre tantos outros. A cartografia rizomática de Nunes Pereira nos permite olhar a distribuição do Çairé como os traçados dos rios da Amazônia com suas águas pujantes infiltrando-se e espalhando-se pelas margens desses rios em nome de Deus e da civilização.

Adaptações, dificuldades, escândalos, conflitos e gozos à parte, em Alter do Chão, a dança do Çairé transformou-se em festa mantendo suas características iniciais como o semicírculo que é o símbolo maior da festividade, mas já com algumas alterações como a ausência de espelhos que antes eram usados para seduzir os nativos e o acréscimo de tantos outros no conjunto da festa. Não se sabe exatamente em que missão surgiu o Çairé, mas, se Alter do Chão não é o lugar da sua adaptação/invenção, é onde ainda hoje mantém essa prática entre os seus comunitários, mesmo tendo passado por situações adversas como sua proibição pela Igreja no exercício de seu controle eclesiástico.

A esse respeito, Nogueira (2008, p. 138), pontua que “é curioso que o Sairé só continue vivo e representativo na Vila de Alter do Chão, exatamente no mesmo lugar, onde provavelmente, fora fundado”. Observe-se que ocorreram poucas modificações em relação ao tempo e aos fenômenos sociais que o levaram a desaparecer em outras regiões, dentre eles, o controle eclesiástico imposto pela Igreja. Fenômenos que precisam de estudos aprofundados para revelar de fato que fatores contribuíram para o desaparecimento do Çairé em outros espaços da Amazônia, onde em tempos passados de acordo com relatos e descrições era tão presente e vibrante em diferentes momentos de festas e sociabilidades.

Quando pensamos o Çairé como manifestação da religiosidade popular na Amazônia é preciso não esquecer que o século XIX e consequente o século XX receberam de herança do período colonial o que ficou conhecido por “religiosidade colonial” ou “catolicismo barroco” (REIS, 1991), ou ainda, “catolicismo popular” (MAUÉS, 1995), constituindo uma religiosidade popular fruto de um processo forjado dentro e a partir da religião oficial, isto é, a partir das imposições da Igreja Católica com seus dogmas, ritos e sacramentos.

Informações colhidas no decorrer da pesquisa, tanto por meio de leituras como das entrevistas, a festa do Çairé esteve ligada às festividades da Igreja, como a festa da padroeira Nossa Senhora da Saúde, mas não se submetendo às disciplinas eclesiásticas. Por isso, a festa fora proibida de 1943 a 1973 por ordem dos padres da Prelazia de Santarém, seguindo as orientações do controle eclesiástico estabelecido pelo calendário do catolicismo oficial, ou seja, aquele que é professado pela Igreja como instituição hierárquica estabelecida. Embora proibida a festa permaneceu na memória dos comunitários da vila como testemunhas de um passado festivo e de um presente melancólico. Bosi (1994, p. 408), ao referir-se ao indivíduo como testemunha, enfatiza que “uma memória coletiva se desenvolve a partir de laços de convivência familiares, escolares, profissionais. Ela entretém a memória de seus membros, que acrescenta e unifica, diferencia, corrige e passa a limpo”.

No contexto da evangelização a resistência aos ensinamentos e preceitos trabalhados pela Igreja ocorria de forma silenciosa, o que permitia aos indígenas e seus descendentes não assimilarem de forma cabal tudo o que lhes tentavam impor e, dessa forma, jogavam com o terreno que lhes era imposto, como nos faz lembrar Certeau (2012, p. 89), quando aponta sobre as táticas de sujeitos que se encontram na condição de subalternos:

Já faz muito tempo que se vem estudando em outras sociedades as inversões discretas e, no entanto, fundamentais ali provocadas pelo consumo. Assim o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados, ou até

consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não se rejeitando ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir.

Silva (2004, p. 144), observa que “no período da posse e da conquista da Amazônia, os grupos indígenas resistiram de forma isolada – na forma com que cada grupo defendia a sua integridade contra as armas estrangeiras – e de forma aliada, com outros grupos tribais, contra as investidas das tropas de resgates, nas operações de descimento, nas guerras contra o conquistador”. Essa dinâmica de resistência continuou após o período da posse da conquista do território amazônico e permanece nos dias atuais, embora hoje os grupos indígenas já consigam se posicionar em diferentes frentes para fazer ecoar o grito contido há séculos pelos grupos que passaram a dominar e explorar as riquezas naturais e as gentes da Amazônia.

Osmar Vieira chama a atenção para o seguinte cenário: “ela contava que quando era criança a avó dela juntava na casa e convidava todos os netos. Ela começava a contar história sobre a comunidade e sobre lenda. A respeito da festa do Sairé a avó dela dizia que sempre os cantos do Sairé eram um canto triste e lento, aí não se sabe o porquê” (entrevista/2013).

A fala de Osmar demonstra não só o potencial da memória quando esta é ativada, mas também o grito contido, a insatisfação e a tristeza em razão do golpe sofrido pela proibição da festa. Observe-se, que a memória foi a grande força motriz para a reativação da manifestação proibida. De acordo com Le Goff (1992, p. 53), “memória coletiva se faz pela ordenação de três interesses fundamentais: a idade coletiva do grupo que se funda em certos mitos; o prestígio das famílias dominantes através da genealogia; e o saber técnico que se transmite por práticas ligadas à religiosidade”. A memória individual também tem sua importância fundamental, Bosi (1994, p. 73), ao falar de memória e socialização, registra que, “a criança recebe do passado não só dados da história escrita; mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização”. Na compreensão de Halbwachs (2004, p. 53), “a lembrança é a sobrevivência do passado”.

Continuando sua fala Osmar informa também que, “a ladainha só iniciava depois que o símbolo chegava, porque o povo gostava mais da festa do Çairé do que da festa da padroeira. Então esperavam o povo chegar junto com a procissão, rezavam a ladainha de Nossa Senhora e quando acabavam iam deixar o Çairé no barracão. Lá tinha comida, bebida e tudo era de graça. Tudo era animado” (entrevista/2013). A fala de Osmar revela que a

autoridade da Igreja em certas situações acaba se curvando frente às manifestações das festas populares, “a ladainha só começava depois que o símbolo chegava”.

Se pensarmos a partir da análise de Bhabha (2013), a festa do Çairé e seu símbolo não se enquadravam e nem se enquadram nas programações oficiais da Igreja, sua permanência representava e representa um passado não dito, um silêncio contido, que se fazia e se faz presente à margem da Igreja. O canto triste e lento pode indicar também um lamento pelas tradições passadas que foram submetidas à doutrina cristã, pode ainda ser interpretado como resistência, pois se fazia e se faz presente nos rituais católicos, demonstrando que nesse jogo os religiosos não dominavam por completo o terreno que pisavam.

Sobre esse silêncio Pereira (1989, p. 72), em busca de encontrar um Çairé (estandarte) quando de sua pesquisa em Alter do Chão nos informa que “com extraordinária dificuldade conseguimos ver no interior de uma barraca um Sahiré. Suas dimensões nos causaram admiração. Os semicírculos, desprovidos das fitas e dos espelinhos, ainda tinham pastas de algodão em rama a revesti-los. Não podiam seguramente, ser carregados, pronto o Sahiré, por uma velha apenas”. Informa, ainda, que alabardas [um tipo de arma antiga] encontravam-se enferrujadas, jogadas pelo chão, mas o que chama atenção mesmo nas observações do autor é a descrição do comportamento de Sabina diante da proibição do Çairé, de acordo com os sujeitos de sua pesquisa, a saber:

Quem nos acompanhou até esses objetos informou que, havendo o Padre, vigário da Igreja de Nossa Senhora da Saúde, pretendido modificar certas cerimônias do Sahiré, a velha Sabina – espécie de Maria Moaçara, a principaleza dos Tapajós – com raiva indisfarçável, propôs que, enquanto ali permanecesse aquele Padre, não realizassem mais os moradores de Alter do Chão festa alguma com a presença do Sahiré” (PEREIRA, 1989, p. 72).

O autor lamenta não ter encontrado a velha Sabina, pois no seu entender seria a informante mais autorizada a falar do Çairé, junto com algumas outras festeiras de ascendência indígena, que certamente poderiam reconstituir um autêntico Çairé, ou, pelo menos, o que mais se aproximasse da verdade histórica, da tradição religiosa e profana e de suas cerimônias antes de sua proibição e seu silêncio. A “raiva indisfarçável” de Sabina demonstra a resistência e o prestígio de mulheres indígenas e idosas investidas de autoridade junto à coletividade, característica associada ao povo Tapajó conforme registros de Bettendorff no século XVII e Queiroz no século XVIII, no corpo desta tese.

Na política de controle e proibição de práticas rituais que fugiam às normas eclesiais, ainda que houvesse uma preocupação ou boa intenção por parte da Igreja para

atrair e conduzir seu rebanho, na prática, o clero não dava conta de atuar e conseguir atingir todos os fiéis. Os leigos tornaram-se os maiores agentes do catolicismo popular, que sobreviveu repleto de elementos vistos como pagãos, com suas crenças disfarçadas e rituais xamânicos, que além de atraírem, facilitaram a adesão de índios e populares provocando a emergência de novos rituais paralelos aos da Igreja. Um novo catolicismo.

Maués (1995, p. 17), considera que o “catolicismo popular, é aquele conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado”. No entendimento do autor, não se trata de um catolicismo das classes populares, pois o conjunto da população católica (os leigos, em oposição aos sacerdotes), independente de sua condição de classe, professa alguma forma de catolicismo popular, que, às vezes, é partilhada mesmo pelos clérigos, assim como os leigos também partilham do catolicismo oficial.

Esse tipo de catolicismo que fora forjado no contexto da colonização em decorrência principalmente da estreita relação entre Estado e Igreja, atravessa os séculos XIX, XX e chega ao XXI trazendo muitas de suas características iniciais, como podem ser vistos no Círio de Nazaré, em Belém do Pará, e mesmo na manifestação do Çairé em Alter do Chão, ainda que sob o controle do poder eclesiástico. Abreu (1999, p. 34), assinala dizendo que fora “implantado juntamente com a colonização portuguesa, graças ao direito de padroado, este catolicismo formava um sistema único de poder e legitimação, associando, numa interpenetração estreita, o Estado e a Igreja, o profano e o sagrado”.

Del Priore (2000), observa que as festas reais religiosas pareciam também acentuar a identificação entre o rei e a religião, fortalecendo a aliança dos colonizadores, inclusive na segunda metade do século XVIII, período de consolidação política do Estado Mercantilista português. Em contrapartida, as vivências da religiosidade colonial foram marcadas pelo encontro entre as práticas religiosas e mágicas portuguesas, índios e negros, numa dinâmica criação de hibridismos ao longo de três séculos que correspondeu ao período colonial.

No caso de controle da festa do Çairé, mesmo proibida, essa manifestação cultural e religiosa permaneceu na memória dos comunitários da vila, justamente porque os ritos coletivos implantados pelos jesuítas foram aceitos, coletivizados e ficaram na memória. No período da proibição, embora não realizassem as festas (danças, bailados e devoção), o conhecimento sobre essa prática e os saberes dela advindos, iam sendo transmitidos oralmente pelos mais velhos aos mais novos, a ponto de depois de decorridos os trinta anos e haver mudanças nas decisões da Cúria Romana e na própria estrutura da sociedade como um todo o Çairé retorne novamente a assumir o seu espaço entre os comunitários da vila, permanecendo

até os dias atuais mantendo a tradição. A resistência continua, mas aberta a adaptações, a novas invenções e configurações demandadas pela própria dinâmica da sociedade.

Esse período de proibição também pode ser analisado a partir de um processo metamorfoseante que Morin (2009), atribui à cultura, e mais que isso, um processo de ambivalência da cultura, se entendermos o período de proibição e silenciamento da festa como um tempo de ambivalência em que os processos socioculturais que são por natureza dinâmicos, encontravam-se em pleno movimento de fervura e de iminente explosão. Não demorou para acontecer o retorno do Çairé partindo da própria vontade, criatividade e inventividade dos sujeitos que se submeteram às determinações da Igreja, mas souberam reverter a situação no momento em que o terreno para isso lhes foi favorável. Bauman (2012, p. 18), ao discorrer sobre o conceito de cultura traz para o debate o jogo da ambiguidade e da ambivalência, nos seguintes termos:

A ambiguidade que importa, a ambivalência produtora de sentido, o alicerce genuíno sobre o qual se assenta a utilidade cognitiva de se conceber o habitat humano como ‘mundo da cultura’, é entre ‘criatividade’ e ‘regulação normativa’. As duas ideias não poderiam ser mais distintas, mas ambas estão presentes – e devem continuar – na ideia compósita de ‘cultura’, que significa tanto inventar quanto preservar; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; seguir as normas e transcendê-las.

Carvalho (2016), ao apresentar o Çairé em suas múltiplas versões destaca o ponto de partida dessa tradição devota, mas com lúdicas inovações, e assim fazendo, fala do “Sairé catequizado”, utilizado como instrumento de evangelização pelos jesuítas; do “Sairé proibido” num contexto em que o descontentamento dos párocos revelou-se em várias circulares expedidas pelo arcebispo de Belém do Pará, Dom Antônio de Almeida Lustosa, no período de 1931 a 1941. Do “Sairé retomado”, fruto do trabalho de um grupo que se organizou e alimentou o desejo e a esperança de fazer reviver o Çairé.

Na sequência fala do “Sairé reinventado”, que diante de dificuldades econômicas e até mesmo falta de interesse dos jovens permitiu que a partir do ano de 1997, fossem inseridas na programação da festa apresentações de grupos folclóricos que dramatizaram a lenda do boto, mas tendo a preocupação de preservar a suposta essência da sua tradição. Por fim, o “Sairé ressignificado”, que permitiu aos festeiros responsáveis pelos ritos do barracão requalificarem positivamente aquilo que, na década de 1940, a Igreja pretendeu banir do Çairé. Músicas, danças e o tarubá, agora ressignificados. Entretanto, os mesmos festeiros se ressentem da desatenção do poder público, do desinteresse dos jovens pelas expressões culturais antigas e da falta de divulgação dos componentes tradicionais.

De acordo com Elias (2011, p. 143), “no seio das configurações mutáveis – que constituem o próprio centro do processo de configuração – há um equilíbrio flutuante e elástico e um equilíbrio de poder, que se move para diante e para trás, inclinando-se primeiro para um lado e depois para outro”. No Çairé esse movimento ocorre exatamente pela passagem das experiências dos mais velhos aos mais novos e também pela introdução de elementos novos à festa e pela saída de outros, como podemos observar na seguinte fala:

Meu avô era chefe da folia, a minha bisavó ensinava as danças e as ladainhas com isso vem toda a hierarquia da festa, por exemplo, este ano nós usamos o talco na cabeça da juíza que significa a autoridade que ela tem sobre toda a festa, então ela tem essa autoridade e isso a gente não usava mais. Em época passada isso era obrigatório, se a juíza, no dia da levantação do mastro e no dia da festa da derrubação do mastro não usasse talco era como se ela não tivesse autoridade nenhuma, estava desprovida de poder. Então tudo isso a gente foi percebendo e fomos guardando e é algo que foi nos passado como muito sagrado e que não podia deixar de não ter. Então, tinha que ser assim. Então a gente guarda. E isso está na nossa raiz, na raiz de nossa família, que vem sendo passado de geração a geração (Osmar Vieira – entrevista/2018).

“Então a gente guarda”, “está na nossa raiz”, “na nossa família”, estas expressões reafirmam o sentimento de ancestralidade e pertença entre os integrantes do Çairé na luta pela manutenção da tradição. Ao trazer para o debate o tema da invenção da tradição, Hobsbawm (1997), define *tradição inventada* como prática aceita e regulada, ou não, por regras específicas, cujo objetivo principal consiste em atribuir valores e normas através da repetição, estabelecendo uma relação de continuidade com o passado e tendo por norma a invariabilidade. Na sequência de sua análise, atribui ao *costume* a liberdade de inovação, considerando que a função do costume seria dupla, isto é, ser *motor e volante*. No caso específico dos elementos do Çairé que saem e retornam às festividades podemos considerar que fazem parte dos costumes pela liberdade de inovação e porque não dizer, de criação e recriação, que permitem novas imagens e configurações.

A fala de Osmar revela a importância dos guardiões da memória, os mais velhos. Isso nos permite contar com os estudos de Bosi (1994, p. 60) sobre lembrança de velhos para falarmos da importância dessas memórias que são guardadas e passadas de uma geração a outra. “O adulto ativo não se ocupa longamente com o passado; mas, quando o faz, é como se este lhe sobreviesse em forma de sonho. Em suma: para o adulto ativo, vida prática é vida prática, e memória é fuga, arte, lazer, contemplação. É o momento em que as águas se separam com maior nitidez”. Para a autora, outra seria a situação do velho, do homem que já viveu sua vida. Ao lembrar o passado ele não está descansando, por um instante, das lides

cotidianas, não está se entregando fugitivamente às delícias do sonho: ele está se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma de sua vida. No Çairé as experiências do passado ressurgem por meio das memórias dos mais velhos e permite a dinâmica e a motricidade dessa festa popular que permanece viva e vibrante nos dias atuais.

Quanto às razões para proibir a festa do Çairé, estas estavam diretamente relacionadas ao propósito da Igreja, no final do século XIX e início do século XX, em fazer uma reforma moral, através de declaração contínua de um catolicismo autêntico, firme, tendo como base o processo de *romanização*. Tratava-se de uma contraposição ao catolicismo popular mantido pelas comunidades em uma estreita relação entre o religioso e o profano como expressão de uma religiosidade popular. No caso específico do Pará, o Bispo Dom Antônio de Almeida Lustosa, já acima mencionado, aproveitava o momento de aproximação entre Igreja e Estado (período do Estado Novo!), no governo de Getúlio Vargas, em pleno movimento da Segunda Grande Guerra, para implementar as reformas e os controles eclesiásticos (MAUÉS, 1995).

Desde o século XIX seguindo a esteira do progresso e da modernidade burguesa, algumas autoridades policiais e municipais condenaram as festas nas ruas, com suas barracas e diversões, por serem locais de jogo e vagabundagem. Os médicos, por sua vez, passaram a considerar as festividades religiosas como bárbaras, perigosas, vulgares e ameaçadoras da família higiênica, e finalmente, a liderança religiosa começou a se preocupar com as ditas deficiências do catolicismo brasileiro.

Essa ideia de modernizar e sanear os diversos espaços públicos decorre do próprio desejo da nação brasileira estar se adequando aos ares e modos de modernidade vividos pela Europa, tendo como referência a capital francesa e o pensamento eugenista do século XIX, em que o grotesco e o banal deviam ceder lugar a novas configurações. Na Amazônia esse pensamento coincide com o *boom*³ da borracha e os efeitos modernizantes dela decorrentes: praças, prédios, iluminação pública, transportes, linhas telegráficas, vestuários e o surgimento de novas elites. É o período da *Belle Époque*⁴, que demanda novos modos e costumes na e para a região, embalados pelo sonho de progresso e civilização.

³ O *boom* da borracha marcou o primeiro ciclo de extração do látex (borracha) da árvore *hevea brasiliensis*, que aconteceu no final do século XIX e início do século XX, na Amazônia. Teve seu apogeu entre 1870 a 1913, após o surgimento do automóvel, quando a indústria automobilística potencializou o uso da borracha.

⁴ A *Belle Époque* foi um período de cultura cosmopolita na história da Europa que começou no final do século XIX, e durou até a eclosão da Primeira Guerra Mundial, em 1914. A expressão também designa o clima intelectual e artístico do período em questão. Na Amazônia a *Belle Époque* ocorreu por conta do *boom* da borracha provocado pela riqueza proveniente da extração do látex (borracha), extraído da *hevea brasiliensis*, no período de 1870 a 1913. Foi uma época sem igual para Belém e Manaus, os centros da economia da borracha. As metrópoles da Amazônia.

A Igreja não fica alheia a esse processo de mudanças no âmbito econômico, cultural e social que perpassam também pelo âmbito político provocado fortemente pela sua separação com o Estado após a proclamação da República. Especificamente no Pará, o processo de *romanização* contou inicialmente com a atuação do Bispo Dom Antônio de Macedo Costa, que permaneceu no estado de 1861 a 1890, e de outros bispos que lhe sucederam. Esse processo de limpeza, higienização dos espaços e proibições podiam ser vistos nos procedimentos circulares da Igreja e dos departamentos de segurança, como no conteúdo da Circular nº. 1 de 15/03/1942, assinada pelo Mons. Frei Anselmo Pietrulla – Administrador Apostólico de Santarém, que encaminha a Portaria nº. 41 de 12//02/1942 do Chefe de Polícia do Estado, conforme abaixo:

Para evitar definitivamente os abusos que por ocasião das festas religiosas sempre de novo se repete, tanto em desproveito da ordem e disciplina pública como da piedade dos fiéis, peço a V. Revma, que leve ao conhecimento de seus paroquianos a seguinte Portaria do Exmo Sr. Chefe de Polícia de Belém, valendo-se da mesma perante as respectivas autoridades, para, as festas religiosas conservarem, durante todo o seu percurso, o caráter estritamente religioso (FIGUEIRA, 2014, p. 190).

É dentro desse contexto que a festa fora proibida pela Igreja com apoio dos órgãos de segurança do Estado. Entretanto, embora não sendo realizada no período de três décadas a festa ficou na memória dos moradores de Alter do Chão. E esse fato é recorrente nas falas das pessoas idosas, como já mencionamos acima. Lusía Lobato (81 anos), moradora antiga da vila, assim se expressa a esse respeito: “o Çairé morreu por mais de 30 anos. Os padres viram que já estava muito avançado, então eles acabaram e não consentiram mais, e o pessoal se deixou levar por tudo que os padres diziam e aí acabou. Não me lembro o ano. Naquela época eram os padres americanos lá de Belterra que atuavam aqui”⁵ (entrevista/2013).

A expressão “o Çairé morreu”, remete a um sentimento de perda para a comunidade que mesmo diante das agruras da vida conseguia manter uma tradição há séculos introduzida nos costumes de seus comunitários. Lusía Lobato, é enfática ao dizer que o povo fraquejou diante das imposições dos religiosos, “o pessoal se deixou levar por tudo que os padres diziam e aí acabou”. Essa é uma característica presente na região desde os tempos coloniais. Quem

⁵ Padres americanos, é a referência que marca o tempo da proibição do Çairé. Os padres americanos eram em número de quatro: Tiago Ryan, Junípero Freitag, Severino Nelles e Tadeu Prost vindos da Congregação do Coração de Jesus, sediada em St Louis, nos Estados Unidos da América do Norte que chegaram em 25 de junho de 1943 na Prelazia de Santarém. Os mesmos foram incumbidos de realizar os trabalhos pastorais na região do Tapajós, que incluía Alter do Chão. Belterra era a área destinada à produção de seringa do Projeto Henry Ford, que teve início em 1934.

chega impõe sua visão de mundo sem considerar a vivência de quem há anos habita esse lugar, e ainda, os tratam com uma forte carga de preconceito e discriminação. “Ao lado de processos intensos de exploração do território amazônico desde a conquista até os dias atuais, índios e cabocos foram considerados pelo poder eurocêntrico como grupos sociais acomodados, passivos, preguiçosos e de baixa estatura moral” (TORRES, 2005. p. 32).

Luisa Lobato, é exemplo de uma mulher destemida, corajosa, mãe solteira de seis filhos que sempre trabalhou para garantir o sustento de sua família, sem se curvar a caprichos e imposições para defender seus ideais de vida. Identifica-se como comunitária e sempre foi atuante na festa do Çairé como juíza, integrante da valsa, membro da ladainha e da corte dessa festividade. Já foi católica, mas atualmente participa dos cultos da Igreja da Paz. No Çairé reafirma que é comunitária. Ela se insere perfeitamente no perfil descrito por Torres (2005), sobre a insubmissão das guerreiras amazonas. Mulher aguerrida e de muita fibra.

A medida tomada pelos padres americanos atendia a uma preocupação da Igreja em relação à popularidade do Çairé, pois para um olhar mais atento, a Igreja proibiu a festa porque esta já estava virando uma espécie de religião paralela, em que o povo tanto de Alter do Chão quanto de outras comunidades estava participando mais da festa do Çairé do que da festa da padroeira Nossa Senhora da Saúde. Estas são justificativas dos moradores para explicar a proibição da Igreja diante da popularidade do Çairé e a incompreensão desta em não saber lidar com os saberes religiosos populares que aos poucos ganharam espaço na comunidade, causando dor de cabeça aos religiosos católicos. A razão dessa popularidade é certamente por conta da existência de bebidas, danças, comidas e pelo espírito alegre e festivo que a festa proporciona, sem restrições e aberta para todos.

No entanto, de acordo com fontes históricas recentes como as fornecidas por Romcy-Pereira (2018), os conflitos que levaram a descontinuidade do Çairé em 1943, se deram em torno de dois eixos: primeiro, a percepção sim da Igreja de que o Çairé estaria se sobrepondo às formas litúrgicas oficiais e, segundo, e não menos importante, a disputa pela ocupação de cargos mais altos da hierarquia ritual do Çairé (juiz e juíza). Nesse quadro de conflitos e disputas é possível não se descartar que a radical decisão de não mais exhibir e festejar publicamente o Çairé tenha sido tomada pelos integrantes da festa liderada pela velha Sabina, motivados pelas tensões com padres e pessoas que não faziam parte da comunidade.

De acordo com o autor à medida que nos aproximamos dos sentidos etnográficos do Çairé é possível compreendermos que o que é geralmente descrito como uma proibição decorrente da atuação da Igreja, foi, de fato, uma decisão tomada pelos seus praticantes, em razão das tensões com padres e pessoas de Santarém. Tanto é que Nunes Pereira chegou ainda

a ver um Çairé escondido oito anos depois de sua “proibição”, como acima já mencionamos, e só não conseguiu mais informações sobre sua realização devido ao receio que seus informantes tinham de que o pesquisador se servisse das informações para repassar aos padres. Ao buscar os sentidos etnográficos para o Çairé, o etnólogo não deixa de fazer relação com antigas práticas rituais indígenas como o “Poracé, Dabacuri, Varaquidã, e outras, que os padres não suprimiram, pondo-lhes apenas limite [de] horário [ao] sábado à noite [...]” (PEREIRA, 1989, p. 68).

Figueira e Blanco (2007), observam que durante o período que o Çairé fora proibido, os comunitários de Alter do Chão, aproveitaram as festas dos santos dos lugares vizinhos, em especial, das festas nas colônias (área rural), para expressarem e cultuarem suas crenças, e mais que isso, manterem a resistência e o silenciamento. Isto porque, nos lugares mais afastados a Igreja não se fazia presente regularmente, sendo rara a atuação do pároco na vila, e sua presença restringia-se aos momentos das atividades da padroeira, “naquele tempo era difícil a missa, se não era época da festa da padroeira” (Lusia Lobato - entrevista/2013).

O número de padres para atender de forma efetiva as comunidades sempre foi uma dificuldade para a Igreja desde os tempos coloniais. E na Amazônia, em razão das distâncias e de dificuldades de transporte, esta situação era muito mais agravante. A presença de padres e a realização de missas só ocorriam de fato no período das festas de santos padroeiros, momento em que ocorriam também os casamentos e batizados quando havia coincidência da visita dos sacerdotes com as festas como observa Galvão (1976, p. 60), “nas festas realizadas no perímetro urbano de Itá, é habitual convidar-se um padre para conduzir as ladainhas e rezar a missa no ‘dia do santo’. Isto se há coincidência da visita do sacerdote com as festas, pois até 1948, além de suas visitas anuais, a presença de um sacerdote em Itá era coisa esporádica”. Além disso, a pessoa menos desejada em uma festa de santo era o padre.

No período em que a festa ficara proibida, a história do ritual, manteve-se presente na memória coletiva dos comunitários, como é comum se observar nas falas de campo. Para o retorno da festa do Çairé após a proibição, alguns moradores da vila se reuniram e resolveram reorganizá-la. Para isso, saíram de casa em casa em busca de informações com os moradores mais antigos da vila. A motivação decorreu principalmente pelo fato de Santarém também estar passando por um momento de reinvenção de seus traços culturais, como esclarece Lusia Lobato em entrevista (2013), “quando Santarém começou a se movimentar e dizer vamos preservar nossa cultura, vamos buscar nossa cultura para mostrar como era. Então pensamos: por que não resgatar o Çairé?”

A fala de Lusía Lobato, que faz questão de ser reconhecida como comunitária, revela o entusiasmo inicial para fazer viver novamente uma festa, um ritual, que por mais de três décadas fora silenciado, mas que permanecia latente na memória de muitos moradores do lugar. Esse reviver do passado veio principalmente da necessidade de forjar algo que pudesse identificar aquele povo no contexto cultural da região do Baixo Amazonas. Necessidade que não estava isolada de movimentos mais amplos de definições de identidades a nível local, a partir de contra tendências à globalização e de uma pretensa homogeneização das identidades (HALL, 2011). Não de uma identidade fechada, indiferente, mas de uma identidade reconhecida pela sua diferença.

Era possivelmente naquele momento, a referência de um passado não muito distante que podia ser lembrado e reincorporado na vida e nas práticas culturais e religiosas dos descendentes Borari, por meio da criatividade, da inventividade e da liberdade. A recriação de um símbolo. O uso do imaginário para a criação do simbólico e da representação na prática da religiosidade popular da Amazônia. Para Castoriadis (1982, p. 154), “o imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para ‘expressar-se’, o que é óbvio, mas para ‘existir’, para passar do virtual a qualquer coisa a mais”.

Foi nesse movimento de recriação, ressignificação, imaginação e imaginário que os comunitários de Alter do Chão buscaram reconfigurar com base em uma história do passado um produto simbólico que pudesse identificar e reviver uma manifestação que fazia parte da identidade daquela vila. No trabalho inicial mobilizado por Terezinha Lobato, Lusía Lobato e outros moradores da vila, começou a organização e as ideias de trazer à tona as lembranças do barracão, das ladainhas, da procissão, das bandeiras e da composição dos membros do Çairé: saraipora, mordomos, juizes, alferes, enfim, da festa, das danças, músicas e tudo mais, reinstituindo, a partir de então a arquitetura cultural, religiosa e socioeducativa do Çairé. Estamos diante da tradição reinventada, da memória de um povo sendo utilizada para forjar uma prática cultural e religiosa que fora proibida, silenciada. A insistência de um passado presente na memória dos antigos reafirmava a identidade dos moradores, como continuadores dessa memória coletiva, que ficara latente, mas não esquecida durante o período de proibição.

No retorno do Çairé e da nítida separação dos espaços da igreja e do barracão, o novo formato da festa não eliminou as práticas da promessa, os ritos de agradecimento por graças recebidas e todas as experiências de fé e devoção que expressavam a religiosidade popular na antiga festa proibida pela Igreja. E mais que isso, a manutenção de elementos de resistência considerados como pagãos pela Igreja como o tarubá e a presença do pajé na dança dos botos.

O Çairé se constituiu historicamente por meio de uma tecitura entre elementos cristãos e indígenas, mantendo sua principal característica desde seus primeiros momentos: a resistência e a continuidade, que se manifestam por meio de símbolos, crenças e práticas rituais, tendo como suporte fundamental a vivência dos mais velhos que se encarregam de guardar e transmitir aos mais novos suas memórias e experiências vividas no seio dessa festa popular. Em sua história, mesmo tendo passado por um período de proibição e silenciamento ressurgiu e representa hoje uma cultura que se funda no espaço do barracão fortemente marcada pelo espírito de ancestralidade e pela lógica do parentesco que permite aos sujeitos se orgulharem e afirmarem que têm nas veias o sangue dos antigos Borari.

1.2 Para uma etnografia dos símbolos⁶

A festa que se realiza anualmente na vila de Alter do Chão, no Pará é a expressão de uma poética dos festejos populares travejada pela resistência indígena e pela ancestralidade dos povos Borari. É constituída por símbolos e rituais que lhe permite brotar em vários sentidos e direções. O Çairé extrapola os limites do barracão e da praça onde ocorrem os eventos festivos para ganhar outros espaços, o mundo. Não se enquadra e nem se submete aos cânones da modernidade. É por natureza rebelde e rizomático à medida que cria desvios para subverter o sentido da lógica e dos padrões estabelecidos pela moral e normas da sociedade.

Os símbolos⁷ são elementos que dão sentido à existência da festa. São símbolos que expressam no seu conjunto a mística de uma religiosidade popular que se configura por práticas rituais (religiosas e profanas) que envolvem crenças, rituais, cantos, danças, orações, comidas, bebidas e um lugar onde a festa acontece – o barracão. Instituídas como dança e estratégias pedagógicas pelos jesuítas na evangelização dos índios do vale amazônico, essas práticas trazem uma visão de mundo em que se mesclam concepções indígenas e católicas fruto de um sincretismo instaurado nos aldeamentos e acentuado na política pombalina por meio de casamentos interétnicos cujo objetivo era formar súditos úteis ao Estado e fiéis à

⁶ Neste item apresentamos três símbolos presentes na festa do Çairé: o estandarte, a coroa do Divino e o tarubá. Mas, observamos que existem outros símbolos nessa festa como os mastros, as bandeiras, o barracão, que no conjunto do evento expressam com a mesma intensidade o sentido e o significado dessa festa popular.

⁷ Tudo o que se apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica. Ver Castoriadis (1982).

Igreja. Pensamento fortalecido a partir do século XIX, quando a religião católica adotada como religião oficial do Império orientava que ninguém podia ser brasileiro se não fosse igualmente católico⁸.

Os elementos simbólicos do Çairé representam essa visão de mundo que se manifesta e se materializa nessa festa popular da Amazônia⁹. Materialização que ocorre por meio de rituais, que embora não sejam rituais de cura xamânica (de doenças e aflições), um dos aspectos mais importantes da pajelança que Maués (2008, p. 122), denomina de “pajelança cabocla”¹⁰, os mesmos se expressam por meio de crenças e práticas eivadas de elementos religiosos, míticos e culturais. Na compreensão do autor a pajelança possui implicações que exercem influência sobre o modo de vida das populações rurais amazônicas, atingindo, mesmo, os aspectos socioeconômicos, e, numa perspectiva mais ampla, ela pode ser vista como um fato social total¹¹, ou de abrangência geral, para as populações que a praticam¹².

No conjunto da festa essas implicações são perceptíveis a ponto de o sentido e o significado do Çairé ter várias dimensões¹³. Originalmente, é a palavra que denomina o estandarte que traz em si a simbologia da Santíssima Trindade e a ideia de um Deus único

⁸ A Constituição Imperial de 1824 foi a primeira constituição brasileira. De caráter confessional, estabelecia em seu artigo 5º a religião Católica Apostólica Romana como religião oficial do Império, e as demais religiões apenas o direito de culto doméstico, ou particular em locais com esta destinação, que não poderiam ter aparência exterior de templo. Ver Nogueira (2001), *Constituições Brasileiras: 1824*. Brasília: Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos.

⁹ A Amazônia aqui considerada é aquela que constitui a região equatorial da massa continental da América do Sul, abrangendo partes da Bolívia, Peru, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname, Guiana Francesa, além do Brasil, com uma extensão de 6.500.000 quilômetros quadrados. 63,4 por cento desta Amazônia sul-americana pertencem ao Brasil, onde ela abrange todos os Estados da Região Norte (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins) e partes dos Estados do Mato Grosso e do Maranhão, ver Becker, 1997. Este estudo, visa especificamente a região do Baixo Amazonas situada no Estado do Pará, estendendo-se do delta do rio Amazonas até a divisa com o estado homônimo. Este espaço, por garantir o acesso livre ao espaço amazônico, foi um foco de colonização europeia e do intenso processo de trabalho dos missionários jesuítas.

¹⁰ Na seção 4 abordaremos com maior ênfase a questão da pajelança e a negação do paganismo pelos defensores do cristianismo.

¹¹ Sobre fato social total ver Mauss (1974) – Ensaio sobre dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, vol. II.

¹² Maués (1995, 2011), trata basicamente das crenças e práticas da pajelança não indígena tal como ele pôde entendê-la e observá-la junto à população rural ou de origem rural na região do Salgado paraense, por isso, denomina-a de “pajelança cabocla”, diretamente relacionada com os encantados. Mas observa que, na sua origem, é um culto sincrético que incorporou elementos da pajelança dos antigos tupinambás, fundindo-os inicialmente com o catolicismo e as crenças, lendas, práticas e tradições de origem portuguesa, posteriormente, também de cultos de origem africana. Exatamente o que buscamos considerar neste trabalho, embora sabendo da complexa dimensão desse sincretismo fruto de hibridações e mestiçagens e que é pulsante no cotidiano dos povos amazônicos, tendo em sua base a cosmologia indígena.

¹³ Adotamos neste trabalho a grafia Çairé, que aparece nos registros do naturalista brasileiro João Barbosa Rodrigues (1890), priorizando o uso da língua geral entre os índios da Amazônia, o *nheengatu*, contrariando as normas da gramática da língua portuguesa, introduzida no Brasil, a partir do Diretório dos Índios (1755), como medida impositiva aos povos indígenas para que falassem o português e não a língua geral, mas mantendo a grafia Sairé nos títulos e expressões citados neste trabalho.

acompanhados de uma dança. Atualmente, além do estandarte, é também a festa, e não somente a festa religiosa, mas principalmente a festa dos botos. Nas propagandas é veiculado como uma festa secular de fé, magia e devoção e para o grande público que vai a Alter do Chão é o espetáculo dos botos. E, há, ainda quem diga que o Çairé é o barracão. Com essa complexa composição o Çairé se configura como uma festa de crenças, mitos, fé, devoção e encantos que expressam por meio de uma poiesis mística a força da pajelança na Amazônia. Na compreensão de Wanzeler (2001, p. 103):

A festa do Çairé é uma dessas traduções poéticas marcadas por um universo simbólico onde circulam livremente os desejos, as aspirações e as alegrias de um estar juntos comprometido com a tradição, com os valores da cultura e de identidade, e principalmente com o comprometimento de pertença de um grupo em transcender o sagrado, o profano. É um *religare* do homem com a arte, com a natureza, com o cosmo e consigo mesmo.

Nesse universo simbólico marcado por crenças, mitos, fé, devoção e encantos transpassado por práticas rituais que envolvem elementos do cristianismo e do xamanismo indígena, não há distinção para as pessoas que participam dos ritos da Igreja e dos rituais da festa do Çairé. Vejamos o que diz o padre José Cortes (59 anos), ex-pároco da vila de Alter do Chão¹⁴, um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa acerca do Çairé:

Então quando cheguei como pároco aqui, eu descobri que a maioria das pessoas que participava na Igreja diretamente, e a maioria dos idosos e das idosas e muitos dos jovens, também faziam parte do ritual do Çairé e eu também não sabia o que era, então eu me aproximei a partir de 2007 e 2008. Descobri, então, a parte religiosa do Çairé e ao me aproximar vi os elementos que eram os elementos do catolicismo tradicional que é a questão da procissão, dos mastros, a questão da ladainha em latim, a devoção à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo Também a ladainha em devoção a Maria e vários elementos que estavam aí que eu achei realmente interessantíssimo, além do próprio símbolo do Çairé que é um símbolo de cruz. Três cruzeis lembrando a Trindade Santa - (entrevista/2017).

Depreende-se dessa informação que os propósitos dos jesuítas em adaptar um instrumento para evocar os princípios cristãos encontraram no Çairé um terreno fértil, embora de forma hibridizada. Os elementos do cristianismo aparecem diluídos nas práticas e experiências religiosas desses povos que, resistindo aos ensinamentos cristãos exercidos pelos missionários e colonizadores, criaram outras formas de expressar o sentido religioso com a presença de Deus, da cruz e da Santíssima Trindade, diferente do modo canônico com que os missionários tentaram lhes impor e sujeitar. É a expressão de um encontro de crenças

¹⁴ O padre José Cortes permaneceu como pároco da vila de Alter do Chão no período de 2006 a 2016.

intercultural que caracteriza a religiosidade popular na Amazônia, em que práticas indígenas mantêm-se como elementos de resistência, compreendendo-se a resistência como um contínuo processo de inovação cultural, num movimento de transformação e reconfiguração.

Gruzinski (2003, p. 277), ao tratar da cristianização do imaginário indígena enfatiza que, “na verdade, os cânones se esfumavam e parcialmente sob a projeção das interpretações indígenas, que davam outros sentidos e outros contornos às imagens da fé cristã. Mesmo assim, a pregação repetida ano após ano e a multiplicação das imagens cristãs contribuíram para familiarizar os índios com o sobrenatural ocidental”.

No que se refere à prática da pajelança na Amazônia, Arenz (2000, p. 72), enfatiza que “o surgimento da pajelança está marcado pela mesma complexidade como a sua prática atual”. A constante e ambígua interação com o catolicismo levou à incorporação de elementos católicos apesar da perseguição por parte de seus agentes “oficiais”. Mas, ao invés de um intrincado amálgama de ideologia nativa e europeia, surgiu um sistema de interpretação de cunho próprio. Isto é, próprio da “cultura ribeirinha”, expressão utilizada pelo autor para destacar o contexto peculiar amazônico como resultado de intensas e contínuas relações em que a resistência atuava não só como transgressão, mas também como processo de adaptação, negociações e ajustes.

Na festa do Çairé o estandarte ou arco que recebe a mesma denominação – Çairé -, é o seu principal símbolo, configurando-se como um objeto ritual. Inventado e/ou adaptado pelos jesuítas no contexto dos aldeamentos na Amazônia serviu como um dos principais instrumentos na evangelização dos índios que habitavam as margens dos rios¹⁵. Nas descrições dos elementos que o compõem, é notório o sentido da representação simbólica das três pessoas da Santíssima Trindade, além de outros sentidos e significados que lhes foram atribuídos por religiosos e estudiosos que se debruçaram não somente para descrevê-lo, mas, também para interpretá-lo, a maioria, à luz do pensamento e da cultura europeia.

Embora apareçam com maior evidência esses sentidos e significados atribuídos por missionários e estudiosos, o Çairé vem carregado também de sentidos dados a ele pelos indígenas, afinal, eram eles que carregavam o instrumento nas procissões imprimindo-lhes

¹⁵ Na compreensão de Cascudo (2001), o Çairé era uma armação de cipó enfeitada com fitas, flores e plumas, transportada nas procissões, representando o andor. Era carregado somente por mulheres, as dançadoras, seguidas de crianças e pescadores, que rezavam o terço. O Çairé armado, que passou a significar também a dança e a festa, era o popular Arco Festivo em Portugal, que se popularizou e se tornou conhecido nos festejos do norte do Brasil, nos ranchos de romarias e desfiles de oferendas, arco enfeitado e de grande efeito ornamental. Como dança, primitivamente, deve ter sido dança indígena em fila que os missionários jesuítas aproveitaram como dança infantil, segundo o padre João Daniel (séc. XVIII). No momento atual o arco ou estandarte conta com apenas o revestimento das fitas coloridas não trazendo mais as flores, as plumas e nem os espelhos que aparecem em algumas descrições. Mas mantém a existência das cruces simbolizando as pessoas da Santíssima Trindade.

não só a força física, mas a força espiritual que certamente estava relacionada com as danças, bebidas, crenças, rituais e numa estreita relação com os elementos da natureza, remetendo-os às histórias sagradas (mitos), lendas e divindades. “Para nós indígenas a natureza é a nossa casa e é a casa de Deus” (REZENDE, 2015, p. 09)¹⁶. Além disso, o próprio instrumento quando posto em posição lateral representava para os indígenas a ideia de meia lua. Ideia de aproximação com uma deusa. Então, originalmente representava o embate de uma dupla religiosidade: como instrumento de conversão e como ritual indígena.

O padre jesuíta João Daniel descreveu o Çairé como dança e como instrumento nos seguintes termos: “consiste o sairé em uma boa quantidade de meninos, todos em fileira atrás uns dos outros com as mãos nos ombros dos que lhe ficam adiante, em três, quatro ou mais fileiras; e na vanguarda anda um menino, se a dança é de ascânios, dos mais altos, ou menina, quando o sairé é de hembras, das mais taludas pegando com ambas as mãos nas bases de um meio arco” (DANIEL, 2004, p. 288). Acrescenta que o meio arco com várias travessas era enfeitado com algodão, flores, e outras curiosidades, e no remate em cima prendia uma comprida fita que, passando por cima das cabeças de toda chusma, remataria a outro, ou outra, que na retaguarda lhe pegava e a puxava de quando em quando para trás. Registre-se que a escrita jesuítica, por natureza canônica, procurava mostrar a harmonia e a aceitação da fé pelos indígenas, “todos em fileira atrás um dos outros”, como se de fato aceitassem sem relutâncias, o que decerto nem sempre acontecia, mesmo com as ameaças.

Rodrigues (1890, p. 280), ao referir-se às cantigas do Çairé, não deixa de descrever sua forma e composição: “o instrumento denominado çairé é um semi-círculo de madeira de 1,40m de diâmetro, contendo dentro dois outros menores, colocados um a par do outro, sobre o diâmetro do maior. Da união dos dois parte um raio do grande, que excedendo a circunferência, aí forma uma cruz”. Prossequindo na descrição o autor registra que os menores tinham também o seu raio perpendicular ao diâmetro comum rematados em cruz. Estes arcos eram envolvidos por algodão batido, enleiado por fitas, e enfeitados com espelinhos, doces, frutas dentre outros. Da cruz do raio maior partia uma longa fita¹⁷.

¹⁶ Padre Justino Sarmiento Rezende é membro do povo Tuyuka. Nascido em Pari-Cachoeira, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas/Brasil. É uma voz que vem dos povos indígenas.

¹⁷ Estendendo-se na sua descrição o autor observa que o instrumento inventado pelos missionários [jesuítas], para perpetuar e firmar mais a religião entre os índios, tem uma significação bíblica. O autor explica nos seguintes termos tal significação: o çairé perpetua o dilúvio e as três pessoas da SS. Trindade, creio eu e assim explico: o arco significa a arca de Noé, os espelhos a luz, os biscoitos e frutas a abundância que havia na mesma arca, o algodão e o tamborinho a espuma e o ruído das águas, o movimento dado ao çairé, o balançar da mesma arca. As três cruces, sendo a superior maior, as três pessoas distintas da SS. Trindade, e um só Deus verdadeiro, representado pela cruz maior e mais elevada. Ver Rodrigues (1890).

Observamos que as descrições se voltam com exclusividade ao sentido católico presente no instrumento de evangelização/catequização, e nem poderia ser diferente. A intenção mesma era realçar o trabalho dos missionários dentro da política de conquista espiritual dos povos nativos da Amazônia. A seguir a configuração atual do estandarte do Çairé que embora mantendo a mesma forma como arquétipo do escudo original não apresenta muitos de seus adereços iniciais como os espelhos, as frutas, os biscoitos, mas, mantém o colorido das fitas e os princípios da fé cristã por meio das cruzes que representam as três pessoas da Santíssima Trindade e a ideia de um Deus único. Ferreira (2008, p. 70), chama a atenção para o fato de que os missionários jesuítas “imprimiram a ideia de que se tratava da representação das três pessoas da Santíssima Trindade que perpetuam o dilúvio. Pai, Filho e Espírito Santo reunidos numa só pessoa, em um único instrumento”.

O estandarte possui também fitas que se estendem da cruz maior que é a representação de Deus numa relação direta com os homens, que na procissão são representados pelas moças virgens que seguram as fitas em suas mãos. Registre-se que desde os momentos iniciais o Çairé esteve associado às festas dedicadas aos santos católicos, conforme apontam os estudos de Daniel (2004), Rodrigues (1875, 1890), Smith (1880), Veríssimo (1887), Pereira (1989), Figueira (2014), e outros que têm se dedicado ao estudo dessa festa popular que desperta atenção de diferentes áreas do conhecimento humano e faz com que o diálogo entre o espaço de realização dessas festas se estreitem com os espaços e da vida acadêmica. Vejamos:



Foto 01 – Estandarte – Çairé
Fonte: Fernando Sette/SETUR/ s/d

Referindo-se a configuração do Çairé Osmar Vieira (27anos), um dos sujeitos ouvidos em nossa pesquisa, fala o seguinte: “eu vejo assim, sobre a questão da festa do Çairé, primeiro a questão indígena, a gente sabe que o Çairé ele tem a influência portuguesa e também tem a influência indígena, e o índio, ele acreditava no Deus, no Tupã e acreditava também nos espíritos. Espíritos encantados da água, da mata, do vento, de tudo”. E acrescenta:

E eu vejo nisso o xamanismo, digo o xamanismo ele é forte na festa do Çairé como eu sempre falo, por detrás da fita e do algodão tem algo. Ali é algo inexplicável porque ali tem a representação cristã católica do Deus Pai, do Filho e do Espírito Santo, mas também tem o seu rito através do símbolo, a questão da bebida do tarubá que caracterizam o Çairé como um ritual (entrevista/2017).

É pertinente a fala de Osmar acerca da existência de elementos cristãos no Çairé conjugados com aqueles da cultura indígena, pois a adaptação e a coexistência de elementos do cristianismo aos rituais indígenas tornou-se uma necessidade urgente mesmo que o desejo dos missionários consistisse em eliminar todo e qualquer empecilho à evangelização dos índios. Em situação análoga Gruzinski (2003, p. 226), aponta a persistência da idolatria no contexto do México colonial, em especial, a partir da segunda metade do século XVI quando o trabalho dos missionários se intensificou naquela região. “Os rituais da Igreja coexistiam, em muitos lugares com práticas autóctones. Como, por exemplo, as bebedeiras coletivas que pontuavam todas as celebrações e os banhos rituais que as novas autoridades do *Pueblo* tomavam logo após sua designação, sob a direção dos velhos e dos anciões”.

Para os índios as divindades, humanidades e vidas estão entrelaçadas e entranhadas entre si. Imbricam-se histórias das vidas humanas e divinas, vida material e imaterial (REZENDE, 2015). Para eles não existe separação entre o profano (os trabalhos diários) e o sagrado (acontecimentos especiais: festas, rituais, cerimônias...). Todos os espaços e tempos são sagrados. É verdade que existem espaços e tempos mais sagrados porque servem para restaurar o equilíbrio e a harmonia. É aí que surgem os rituais, cerimônias, cantos, danças, discursos, pinturas... São símbolos externos de seus diálogos com as divindades para devolver-lhes o equilíbrio e a harmonia. Cosmologia e visão de mundo negadas pelo pensamento ocidental cristão, mas que estão aí presentes e de forma vibrante no contexto amazônico por meio de rituais xamânicos e práticas cotidianas que fortalecem a existência desses espaços e tempos, e dão sentido à vida material e espiritual de seus habitantes¹⁸.

¹⁸ De acordo com os estudos antropológicos sobre o conhecimento indígena tukano o diálogo é estabelecido pelos especialistas, que são pessoas preparadas, nos momentos específicos e com conhecimentos específicos para estabelecerem comunicação com os seres humanos invisíveis, a quem os tukano chamam de Way Mahsã, cuja

Outro símbolo constituinte da festa é a coroa do Divino que embora não apareça nos primeiros registros dessa manifestação é presente hoje como elemento que também expressa a dimensão católica, assim como as cruzes, ladainhas e cantos aos santos. Mas, para além do sentido religioso precisamos entender que a coroa exercia uma função real no processo de conquista espiritual e territorial da Amazônia. Bueno (2016), ao tratar da efetiva conquista e ocupação do território brasileiro pelo Estado português destaca três elementos que se complementavam na luta para tal empreendimento: a coroa, a cruz e a espada, no sentido de fazer cumprir a lei, estabelecer a ordem e combater a corrupção no Brasil.

A Coroa presente no Çairé, ungida pelo poder do Espírito Santo não traz em si só o sentido religioso cristão, mas também um sentido político fortemente disseminado pelos colonizadores que com o apoio do rei utilizavam a espada (militares), a cruz (missionários) e a coroa (políticos), para fazerem cumprir as determinações reais em terras do Novo Mundo. Situação que gerou constantes conflitos na disputa por um elemento comum como observa Bosi (1992, p. 31), “[...] com toda a sua exigência de fidelidade aos votos jurados na península durante a Contrarreforma, virá o momento de se apartarem e se hostilizarem a cruz e a espada, que desceram juntas das caravelas, mas que acabaram disputando o bem comum, o corpo e a alma do índio”. No Grão-Pará eram constantes as lutas entre missionários, autoridades e moradores pelo controle dos indígenas *descidos* ou vencidos em *guerras justas*.

Da dimensão política a Coroa passou a integrar as festas religiosas do Divino Espírito Santo que possivelmente chegaram ao Brasil com os portugueses ainda no período colonial carregada de símbolos e significados. No século XIX, período de crescimento urbano e marcante presença de africanos, portugueses e açorianos, a festa se transformou em uma das principais manifestações como podemos observar nos registros de Etzel (1995, p. 43), “no Brasil, embora se acredite que a Festa do Divino possa ter vindo com os primeiros portugueses, foi somente no fim do século XVIII, e principalmente no século XIX, que ela teve pleno desenvolvimento”. A festa do Divino tem uma evidente conotação com o trabalho agrícola. É uma festa da abundância, e esta só existe em comunidades dedicadas à pequena agricultura com lavradores livres, independentes, que têm apoio num centro: a cidade interiorana com sua realização religiosa e política.

De acordo com a historiografia a festa do Divino possui uma origem nobre. Pois está diretamente relacionada ao contexto real português do início do século XIV, muito antes da

finalidade, é manter o cosmo e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis aos seres humanos e demais animais, vegetais e minerais. Ver Barreto (2013).

Reforma católica, por iniciativa da rainha Isabel (1271-1336), casada com o rei de Portugal Dom Diniz (1261-1325), conforme apontam estudos como os de Abreu (1999). A partir dessa iniciativa vindo da nobreza é fácil depreendermos que o sentido da Coroa na festa do Divino não está relacionado somente ao aspecto cristão e católico, mas também ao aspecto político.

A representação do poder político nas festas do Divino é tão expressiva que uma das figuras presentes nas folias, além dos barbeiros [músicos] e das cantigas, é a do imperador conforme enfatiza Abreu (1999, p. 61): “o imperador do Divino é uma outra parte bastante interessante do cortejo e da própria festa. Manoel Antônio de Almeida refere-se a ele como uma figura deveras ‘extravagante’, empunhando os símbolos do poder, a coroa, o cetro, às vezes de valor ‘inestimável’, o espadim e a bandeira do Divino”¹⁹. Em Pirenópolis, Goiás o Império do Divino é o centro da festa. Seus símbolos mais sagrados são a pomba, as bandeiras e em especial, a coroa, que é objeto de todas as deferências e permanece exposta à visitação o ano todo, em um lugar especialmente preparado na Casa do Imperador²⁰.

As experiências de Portugal acerca dos elementos católicos para difundir a fé e a salvação, até mesmo quando comparadas com outras regiões da Europa, são lembradas por José Cortes, quando se reporta ao Çairé nos seguintes termos: “e muitos dos elementos que eu encontrei aqui foram elementos que eu já conhecia do catolicismo português. Então, nós também temos arraial que lá nos elementos anglo-saxões não existe um catolicismo assim, mas o catolicismo ibérico tem o arraial como aqui, onde tem barraca, tem venda, tem tudo” (José Cortes – entrevista/2017).

Além desses elementos do catolicismo ibérico presentes em Portugal o sacerdote destaca a existência das procissões, e, alude a um elemento que se faz presente tanto no catolicismo tradicional ibérico quanto naquele encontrado aqui na Amazônia: *a imagem*. É ele próprio que nos informa nos seguintes termos: “aqui não tem a imagem, mas tem uma imagem simbólica que é, não o Çairé, aquele arco, mas é a Coroa do Divino, que está lá dentro que é realmente a referência religiosa, por isso, que ela está dentro do tabernáculo do Pai, do Filho que é o Rei e a pomba do Espírito Santo”. E acrescenta: “eu ao me aproximar desses elementos todos percebi realmente uma grande riqueza. E a ideia foi aproximar a Igreja oficial do ritual daqui (José Cortes – entrevista/2017).

¹⁹ Manuel Antônio de Almeida é autor do livro *Memórias de um sargento de milícias* escrito entre os anos de 1854 e 1855, no qual permite a visão do cortejo no início do século XIX, ao descrever os meninos/rapazes “foliões”, que, tocando pandeiro, machete (espécie de viola/cavaquinho), tambor, reco-recos, ferrinhos e pratos, caminhavam, pulavam e dançavam, formando um quadrado, no meio do qual se encontrava o chamado imperador do Divino.

²⁰ Ver Dossiê IPHAN – Festa do Divino Espírito Santo – Pirenópolis-GO, s/d.

O uso da imagem pela Igreja foi assunto discutido no Concílio de Trento²¹, inclusive para distinguir de forma clara os santos venerados eclesiasticamente e aqueles venerados nos segmentos populares. Lopes (2003), lembra que existiam nos mosteiros, conventos, igrejas figuras de santos patronos e outros que exemplificam a caridade, a piedade, o sacrifício, a fé inabalável, a missão evangelizadora, além de símbolos religiosos mais populares como os da paixão de Cristo, cenas históricas ou de tradições religiosas associadas aos santos. Esta distinção entre as imagens sugere que o clero tinha seu gosto e sua concepção da imagética religiosa, como também indica que o processo de evangelização dos segmentos populares estava assentado num projeto figurativo considerado apropriado à leitura de mundo dos mesmos. Ou seja, a estratégia era evangelizar pela palavra e pela imagem. Estratégia perfeitamente utilizada com a adaptação/invenção do Çairé.

O uso da imagem no processo de evangelização passa pelo aspecto simbólico dos sacramentos e demais elementos sagrados da Igreja, enquanto instituição religiosa fundada nos princípios da fé com seus dogmas, doutrinas e rituais. Castoriadis (1982), ao referir-se à instituição e o simbólico, enfatiza que estas não se reduzem ao simbólico, mas elas só podem existir no simbólico, são impossíveis fora de uma rede simbólica. O delírio mais elaborado bem como a fantasia mais secreta e mais vaga são feitos de imagens, mas estas imagens lá estão como representando outra coisa: possuem, portanto, uma função simbólica. Bourdieu (2013, p. 55-56), sugere que “o princípio da relação entre o interesse, a crença e o poder simbólico, deve ser buscado no que Lévi-Strauss denomina de ‘o complexo xamanístico’, isto é, na dialética da experiência íntima e da imagem social, circulação quase mágica de poderes no curso da qual o grupo produz e projeta o poder simbólico”.

Não encontramos registros de quando a coroa passou a integrar a festa do Çairé, mas observamos em nosso trabalho de campo que é forte a presença desse elemento simbólico no momento atual, especialmente no ritual do beija-fitas. A Coroa assim como o estandarte são conduzidos em todos os momentos da festa fora do barracão. Quem conduz a Coroa é a juíza da festa que acompanha a mulher que carrega o Çairé – a saraipora²² - nas procissões e demais rituais. Dentro do barracão a responsabilidade pela Coroa é da troneira que também é

²¹ O Concílio de Trento foi o décimo nono conselho da Igreja Católica Romana. Foi convocado pelo Papa Paulo III, em 1542, com o objetivo de garantir a unidade da fé e da Igreja com vigência de 1545 e 1563.

²² Esta personagem sempre esteve presente nas danças do Çairé que ocorriam em toda a Amazônia, mas nunca recebendo esse nome, falava-se apenas em índias ou mestras. Nos registros de Câmara Cascudo, Nunes Pereira, João Barbosa Rodrigues, sempre foram em número de três, sendo uma delas deficiente, na representação do movimento dado à arca pelas ondas do mar. A Saraipora interpreta uma senhora velha (tapuia) que conduz o semicírculo. Traja-se de vestido folheado nas cores do Çairé, ou também todo branco adornado com fitas coloridas. Dotada de muita força para suportar o peso do sincretismo religioso do símbolo, a Saraipora recebe bênçãos do Espírito Santo para distribuir entre os demais membros da procissão. Ver Ferreira (2008).

responsável por outros elementos do sagrado cristão (estandarte, bandeiras, além das varetas coloridas que são conduzidas pelos mordomos e mordomas).

É possível que esse símbolo já fizesse parte da festa antes mesmo de sua proibição em 1943, pois quando da passagem de Nunes Pereira pela vila de Alter do Chão em 1951, em pleno período de silêncio/proibição dessa manifestação imposto pela Igreja, ele obteve informações sobre a composição e ritual do Çairé o seguinte: “o capitão, o juiz, a juíza, seus mordomos e procuradores vinham, em grupos, logo atrás do Sahiré. E por fim a tripulação, com as suas bandeirinhas. E tudo aquilo movia em ritmo de dança. E o mesmo acontecia quando iam buscar a Coroa do Divino” (PEREIRA, 1989, p. 70)²³. Os símbolos da festa do Divino como a coroa não eram tão distantes da realidade de vida dos membros do Çairé visto que eram e ainda são comuns na região as festas do Divino e da Santíssima Trindade, em especial, em comunidades rurais. Experiência que certamente contribuiu para a inclusão desses símbolos na festividade.

Inicialmente a coroa era emprestada da Igreja para tomar parte da festa popular. Quando os padres resolveram não mais emprestá-la, pessoas da comunidade se dispuseram a fazer o empréstimo até no momento em que membros da festa resolveram mandar confeccionar e doar a coroa de forma definitiva para os rituais do Çairé. Essas histórias são contadas pelos membros da festa. O problema com essas decisões acabou gerando um certo mal-estar entre os integrantes do evento pois na concepção de muitos as coroas doadas por juízes e troneira da festa não traziam em si um teor de sacralidade tal como aquela vinda da Igreja ou da casa de algum devoto, o que fazia com que muitos não a venerassem se negando a participar do ritual do beija-feitas.

Para o padre José Cortes, o momento do ritual de beijar as fitas que descem da coroa do Divino é um momento central de adoração e veneração da coroa. A esse respeito o padre se expressa nos seguintes termos:

[...], então, toda a ação litúrgica vai desenrolando para chegar naquilo que é o auge, que é realmente quando o mordomo senta e apresenta a coroa do Divino que representa Deus Pai, Filho e Espírito Santo que todos creem e ao se ajoelhar diante daquela coroa e ao beijar a fita está dizendo realmente eu creio, eu acredito que Deus [...], comanda todo o universo - (entrevista/2018).

Para o entrevistado ele [Deus] é o que dá a fertilidade dos campos, é ele que dá a fertilidade das pessoas, é ele que mantém a vida. Parece assim, que é aquele momento que

²³ Nunes Pereira entrevistou Manoel Duarte Sardinha, Maria Francelina de Braga e Antônio Perez Pimentel, filhos de Alter do Chão, respectivamente com 67 e 52 anos.

ficou ali, mas é o momento que é o momento. É literalmente o eterno instante como nos lembra Maffesoli (2000).

A fala de José Cortes nos remete à primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios onde é clara a manifestação e o poder do Espírito Santo. “Há, sem dúvida, diversidade de dons espirituais, mas o Espírito Santo é o mesmo. Diversidade de serviços, mas o Senhor é o mesmo. Diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera em tudo e em todos. A manifestação do Espírito é dada a cada um para o bem de todos” (1 Cor 12, 3b-7). Essa unidade do Espírito Santo e da figura de Deus na diversidade de serviços e operações também ocorre na cosmologia indígena, haja vista, que o entendimento acerca de Deus e de suas divindades emerge por meio de manifestações de práticas, crenças e espíritos. De acordo com Rezende (2015, p. 09), “cada povo indígena possui sua própria forma de relacionar-se com deuses da vida e expressa-a de diversas formas. Eles são conhecidos com diversos nomes e imagens. A essência expressa por todos os povos é a divindade”.

Para os indígenas Deus está expresso na criação. A natureza é a casa de Deus. Ele cuida da pessoa e a pessoa ajuda a cuidar da criação. Existem espíritos protetores da fertilidade, da fecundidade, das casas, dos animais, dos bosques, das águas, dos peixes e de diversos lugares. Deus está em tudo e em todos. No contexto desta compreensão, Viveiros de Castro (2017, p. 166-167), chama atenção para o seguinte fato:

Sabemos por que os jesuítas escolheram os costumes como inimigo principal: bárbaros de terceira classe, os Tupinambá não tinham propriamente uma religião, apenas superstições. Mas os modernos não aceitamos tal distinção etnocêntrica, e diríamos: os missionários não viram que ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas. Os jesuítas, como se tivessem lido mas não entendido muito bem Durkheim, separaram desastradamente o sagrado do profano.

Para esse autor o costume é não só rei e lei, mas Deus mesmo, e talvez os jesuítas soubessem disso, razão de terem logo detectado nos costumes o grande impedimento à conversão dos indígenas. O gentio tinha algo mais que maus costumes, pois desde Métraux, os antropólogos identificaram nos testemunhos dos primeiros cronistas um conjunto de mitos de óbvia significação filosófica. Os jesuítas eram cientes da importância dos xamãs e profetas na vida religiosa e política das sociedades indígenas²⁴. Importância que se mantém nos dias

²⁴ O equívoco dos jesuítas serviu de lição. Hoje a concepção religiosa da ordem cultural conhece grande sucesso no seio da Igreja progressista, só que desta vez a favor dos índios. Mais próximas que a nossa dos valores

atuais em meio às práticas rituais e crenças dos povos mestiços da Amazônia, como expressão de um encontro de culturas que assim como contribuiu para justificar o uso da coroa como representação do Divino e do poder político, contribuiu também para a manutenção das atividades xamanísticas por meio da pajelança²⁵.

É nessa dimensão do xamanismo e da pajelança que apresentamos o terceiro elemento simbólico presente na festa do Çairé - o tarubá. Bebida que toma parte dos momentos iniciais e finais da celebração do evento. Elemento de resistência simbólica, o tarubá, bebida sagrada dos indígenas também traz um sentido rizomático para a festa, pois deriva de uma raiz – a mandioca com seus efeitos inebriantes e que sempre fez parte dos rituais indígenas juntamente com outras bebidas fermentadas derivadas de folhas e sementes. Os primeiros missionários e cronistas que chegaram ao Brasil, já registravam o consumo e os efeitos da bebida na vida dos indígenas, sempre a partir de um olhar negativo, diabolizando o uso e os efeitos dessas bebidas. Thévet (1978, p. 89), registrou nos seguintes termos a recepção feita pelos índios da França Antártica, região de Cabo Frio no Rio de Janeiro: “e aprendendo mostrar-nos, logo que chegamos, todas as maravilhas de sua terra, um de seus maiores, o *morbixauaçu*, ou seja, seu rei, presenteou-nos com a farinha de raízes e *cauim*, beberagem feita de uma espécie de sorgo chamado *avali*, cujos grãos são de tamanho de ervilhas”.

Claude d’Abbeville em sua passagem pelo Maranhão, no século XVII, ao presenciar um momento de *cauinagem*, também fez seu registro: “E todos tinham a cabeça enfeitada e a razão tão perturbada pelo cauim que reviraram os olhos a ponto de parecer encontrar-se em presença de símbolos ou figuras infernais. E se na verdade o Diabo se deleita na companhia de Baco e busca por meio da dança perder as almas, [...]” (ABBEVILLE, 2008, p. 322). Do seu olhar etnocêntrico o religioso não economiza juízo de valor para inferiorizar as práticas indígenas enfatizando que somente encontravam satisfação em dançar e beber e que sempre lhe deixavam pertencer pela barbárie, pela crueldade e embriaguez.

O uso do tarubá é uma herança dos povos indígenas do vale amazônico e no Çairé ele é a alma da festa. Podemos até afirmar sem exagero que se existe o vinho no catolicismo como centro ritualístico da missa celebrado pelo sacerdote, o tarubá é o centro que representa o sagrado indígena na festa e o pajé o representante das crenças e da pajelança, assim como o sacerdote na fé católica. Sua produção e consumo ainda é presente na região. A raiz

originais do cristianismo, as sociedades indígenas transpirariam religiosidade por todos os poros, sendo verdadeiras teodiceias em estado prático. Ver Viveiros de Castro (2017) *A Inconstância da Alma Selvagem*.

²⁵ A pajelança dos povos tradicionais da Amazônia é um fenômeno religioso originário da cultura tupi. Apesar de uma constante história de confronto com os missionários ela se estabeleceu como o sistema religioso próprio desses povos, tornando-se uma força de resistência frente à cultura ocidental dominante. Ver Arenz (2000).

fornecedora da matéria prima para sua produção é a mandioca. Para o consumo na festa do Çairé, vários quilos de massa que dão origem à essa bebida são encomendados antecipadamente para agricultores que trabalham na roça.

O modo de preparação e a forma de consumir as bebidas fermentadas transformaram-se consideravelmente ao longo da história do país. Basta atentarmos para as fontes históricas registradas por cronistas e missionários e as análises realizadas por historiadores e outros estudiosos para termos uma compreensão das transformações que ocorreram no tempo e no espaço da produção dessas bebidas. No entanto, ainda que tenham sofrido alterações em sua forma de produção a sua função cultural permanece, qual seja, provocar alegria, elevar o espírito e viver um estado de êxtase.

A produção da bebida para atender a demanda da festa do Çairé, segue um processo bem diferente daquele utilizado, por exemplo, pelas índias Tupinambá tanto na forma de seu fazimento quanto nos materiais utilizados. Marlene Queiroz (72 anos), uma das fornecedoras da matéria prima para o tarubá da festa do Çairé e participante de nossa pesquisa é quem nos informa sobre a produção dessa bebida fermentada nos dias atuais. “Olha, para fazer o tarubá a gente trabalha só com a mandioca dura, aquela que não vai n’água, porque a farinha é feita com as duas e o tarubá é feito só com um tipo de mandioca, sem ir na água” (entrevista/2017). E acrescenta: “e aí a gente ceva a mandioca, puxa o tucupi, deixa de um dia para o outro; no dia seguinte a gente prepara a massa, seca bem sequinho para não ficar nada de tucupi, aí penera e vai assar no forno aqueles bejus grandes” (entrevista/2017). Na sequência do processo de produção da bebida, Marlene detalha o procedimento nos seguintes termos:

Depois a gente espalha para esfriar por meia hora mais ou menos. Depois de frio a gente vai fazer este processo que está aqui [aponta para o local onde a massa está descansando], vai botar ele para dormir. A gente prepara a cama com essa palha, palha preta, molha e vai arrumando. Como a temperatura está alta [mês de setembro na região], coloquei ele ontem ao meio dia; hoje à noite espero que o tarubá já esteja se apurando; leva um tempo de dois dias e meio, aí a gente usa aquele curumim e faz uma farofinha que é para samiar (sic) por cima do tarubá enquanto ele está na cama, porque ele é que dá a fermentação. A gente seca a folha mistura com um pouco da massa da mandioca, a massa seca, soca, penera e faz aquele polvilho tipo uma paçoca de castanha de caju, mais ou menos assim, aí a gente joga por cima do tarubá depois dele já estar na cama, isso que se chama de puçanga [risos], o segredo do tarubá, porque os antigos diziam que esse polvilho é que faz ele fermentar, fermentar e adoçar, e dar o sabor do tarubá. Depois desse processo, depois dele já estar bom, a gente tira e coloca no balde, empacota. Agora, só não é bom para tomar no mesmo dia. Passando dois dias a gente já começa a fazer o suco para tomar. Coloca água, bate no liquidificador e faz o suco. Se quiser pode-se colocar a caipirinha, a cachaça. Por isso, que o

pessoal fica alegre quando tomam (sic) o tarubá. Então, esse é o processo de produção do tarubá (Marlene Queiroz – entrevista/2017).

Interessante é que a mandioca não é colocada na água e nem fervida como faziam os indígenas, ou melhor, as indígenas, nem passa pelo processo de insalivação para fermentar. O processo é outro. Após cevar a mandioca e retirar o tucupi a massa é assada no forno em forma de beiju e na sequência armazenada em uma cama devidamente preparada com palhas para o descanso e fermentação. A puçanga²⁶ feita com a folha do curumim, tipo de árvore comum na floresta amazônica, é o grande segredo na preparação da bebida.

Após o preparo o material devidamente embalado em sacos plásticos, está pronto para ser transformado em bebida no decorrer da festa e em outras ocasiões. No Çairé, o primeiro momento de uso da bebida é na busca dos mastros em que mordomos, mordomas e participantes começam a consumir e deleitar-se com um tipo de bebida que foge aos padrões das industrializadas como vinhos, cervejas e outras que fazem parte das bebidas modernas. O tarubá é a bebida sagrada dos indígenas e o seu consumo sempre esteve ligado a momentos especiais em que grupos inteiros paravam suas atividades para celebrarem os acontecimentos da vida: desde nascimento, ritos de passagem, vitórias conquistadas em movimentos de guerra e outros momentos vividos pelos indígenas.



Foto 02 – Massa para o tarubá
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2017



Foto 03 – Tarubá servido em cuias pretas
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2017

As fontes históricas dão conta de como as bebidas fermentadas eram preparadas e consumidas pelos indígenas e a função social na vida do grupo e nas relações de gênero, nas divisões de tarefas, nas interdições sobre o consumo e os efeitos provocados pela sua ingestão. Dentre as variadas fontes sobre a alimentação e beberagens indígenas destacamos

²⁶ A palavra puçanga é um termo regional utilizado no Norte do país, sinônimo de feitiço, mandinga.

aqui os registros de Jean de Léry, em *Viagem a Terra do Brasil*. O capítulo IX da obra de Léry trata das grossas raízes e do milho com que os selvagens fabricam a farinha, comida em lugar do pão; da bebida a que chamam cauim. Em seus registros o religioso observa: “[...], antes de falar das carnes, peixes, frutas e outros mantimentos bem diversos dos da Europa, direi qual a bebida que usam os selvagens e o modo de fazê-la” (LÉRY, 2007, p. 129). O autor observa que os homens não se envolviam de maneira nenhuma na preparação da bebida, a qual, como a farinha, estava a cargo das mulheres. As raízes de aipim e mandioca, que serviam de principal alimento aos selvagens, eram também utilizadas no preparo de sua bebida usual²⁷.

A observação registrada por Léry mostra de forma acentuada a separação das tarefas na produção da farinha e na preparação das bebidas. Funções que cabiam às mulheres indígenas sem a interferência dos homens que assumiam outras atividades como caçar, pescar, guerrear e preparar o solo para o plantio. Na atualidade homens e mulheres participam tanto da produção da farinha quanto da preparação das bebidas como o tarubá. Na casa de farinha de Marlene Queiroz, tanto ela quanto o esposo, filhos e sobrinhos participam da produção em um processo de trabalho coletivo sem separação de tarefas por questões de gênero. Instigada sobre essa questão na produção da bebida, a entrevistada observa:

Meus filhos já sabem, dois já sabem fazer o tarubá. Eu que coloco ele na cama, aí eu mando meu sobrinho assar para mim porque o meu braço já dói, está cansado, mas para botar na cama sou eu que coloco, porque meu marido está impossibilitado, era ele que fazia esse serviço, mas agora como não dá para ele fazer sou eu que faço (Marlene Queiroz – entrevista/2017).

A fala de Marlene pontua de forma clara como homens e mulheres participam da preparação do tarubá. É a quebra de paradigmas e a superação de um pensamento de que a sociedade é demarcada por espaços que delimitam o que é trabalho de homem e de mulher. Pensamento que sustentou a dominação masculina e a sujeição da mulher em espaços reservados para elas, tanto em sociedades ditas civilizadas quanto em grupos em processos de civilidade. Nas descrições de Léry (2007, p. 130) é perceptível o posicionamento dos homens

²⁷ Depois de cortarem as mandiocas em rodela finas, como os europeus faziam com os rabanetes, as mulheres as ferviam em grandes vasilhas de barro cheias de água, até amolecerem; tiravam-nas então do fogo e as deixavam esfriar. Feito isso as mulheres ficavam de cócoras em torno das vasilhas e mastigavam as rodela jogando-as depois em outra vasilha, em vez de as engolir, para uma nova fervura, mexendo-as com um pau até que tudo estivesse bem cozido. Feito isso, tiravam do fogo a pasta e a colocavam para fermentar em vasos de barro. Quando tudo fermentava e espumava, cobriam os vasos e ficava a bebida pronta para o uso. Ver Léry (2007).

indígenas em relação ao trabalho das mulheres na preparação das bebidas com a justificativa de que poderia não sair boa ou até mesmo para não serem ridicularizados diante de outros homens. “São as mulheres como já disse, que tudo fazem nessa preparação, tendo os homens a firme opinião de que se eles mastigarem as raízes ou o milho a bebida não sairá boa. Consideram indecente ao seu sexo meter-se neste trabalho”.

O que percebemos também na fala da entrevistada é que a preparação do tarubá passa por um processo de criação, de inspiração mística e poética que envolve mãos, corpo e imaginação. É algo que atravessa a pele e o olhar de quem faz e de quem observa. E não podemos esquecer que se hoje a preparação e o consumo de bebidas fermentadas estão no campo do profano, em tempos de outrora, os rituais de comilança e beberagens eram tidos como sagrados. A profanação de práticas, usos e costumes indígenas decorreu do olhar de reprovação de cristãos que negavam as práticas que estivessem fora das normas, regras e moral da religião católica e do pensamento ocidental. Para Agamben (2007), aquilo que é sagrado torna-se profano quando perde sua aura ritualística e o sentido de sua relação entre o homem e o divino, tornando-se propriedade dos homens e não dos deuses.

Os saberes herdados dos povos indígenas na produção das bebidas fermentadas no Baixo Amazonas, como dos Borari, ainda hoje são empregados na produção do tarubá que vão desde a preparação do solo e escolha das manivas para o plantio até a obtenção de raízes (mandiocas) apropriadas para se conseguir uma boa bebida. Prática que foge à lógica capitalista, ou como analisa Santos (2007), da *monocultura do produtivismo capitalista*, que na visão desse sociólogo, é um tipo de monocultura que se aplica tanto ao trabalho como à natureza. É a ideia de que o crescimento econômico e a produtividade mensurada em um ciclo de produção determinam a produtividade do trabalho humano ou da natureza, e tudo o mais não conta.

Para superar essa forma de compreensão o autor propõe o uso de um procedimento transgressivo, através de uma *sociologia insurgente* para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não existente, como uma alternativa não crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo. E é isso o que produz a contradição do presente, o que diminui a riqueza do presente, pontua o autor que propõe a substituição das monoculturas pela *ecologia dos saberes*, “em que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês” (SANTOS, 2007, p. 33).

O tarubá, bebida sagrada dos indígenas, é produzida e consumida de forma artesanal por meio de uma poética dos povos da floresta e de práticas que expressam a resistência

indígena nessa manifestação da cultura popular. Cabe-nos ainda destacar que a farinha de mandioca assim como a bebida se constitui ainda hoje como uma herança indígena que se tornou um dos principais ingredientes da mesa dos amazônidas, em especial, quando acompanhada de proteínas como os saborosos peixes de água doce. Os saberes de preparação desses alimentos constituem um verdadeiro aprendizado que vai sendo passado de geração a geração constituído de crenças, místicas e simbolismos.

As bebidas herdadas dos indígenas não se resumem apenas às derivadas da mandioca como o tarubá conforme já mencionamos. Existem bebidas derivadas de ervas e plantas da floresta amazônica que são consumidas não somente por povos indígenas e mestiços, mas por pessoas que buscam ingeri-las para terem sensações extraordinárias, excitantes, algumas de caráter alucinógenos e outras inebriantes. “Quando a gente toma cipó vê assim cobra jiboia”. Esta é uma epígrafe do livro *Epistemologia e saberes da Ayahuasca* de Maria Betânia Albuquerque (2011), estudiosa de plantas e bebidas da Amazônia, dentre elas, o Daime.

A ayahuasca é bebida de origem indígena, também conhecida por uma diversidade de nomes, entre os quais: *natema, yagé, nepe, kahi, nixi pae shori, kamarampi, cipó*, além de daime, *vegetal* e outros. O termo ayahuasca é originário do dialeto andino *quechua* e é formado pelas expressões *huasca* (cipó) e *aya* (almas ou espíritos). É utilizada tanto por grupos indígenas quanto pela população mestiça ou cabocla da Amazônia. É uma bebida, um saber e até mesmo uma religião que tem em sua base os ensinamentos advindos das plantas e suas substâncias – Santo Daime - que vai na contramão dos parâmetros estabelecidos pela ciência moderna.

1.3 Borari, quem somos?

“Tenho sangue nas veias dos borari. Tenho muito. Minha avó, meu pai, meu avô, minha bisavó, todos eram. Por isso, dizem assim, ah! Tu não é borari, tu não é não? Sou. Está no sangue que corre na veia e em todo canto” (entrevista/2017). Esta afirmativa é de Crispiana Sardinha, filha de Alter do Chão e que participa do Çairé desde criança quando dançava com seu pai antes da festa ser proibida pela Igreja em 1943. A fala de Crispiana revela como os descendentes Borari fazem questão de reafirmar sua relação de pertença a esse grupo étnico que os identifica no contexto sociocultural do Tapajós, ainda que tenha passado por uma série de vicissitudes em sua trajetória por questões sociopolíticas, econômicas e religiosas, mas mantendo-os vivos mesmo que reduzidos e sob a sombra da invisibilidade.

Para Romcy-Pereira (2018, p. 44), “o tema da invisibilidade entre povos classificados como caboclos foi abordado por Stephen Nugent (1993), que analisou a constituição desses segmentos sociais no plano das relações com as dinâmicas econômicas globais”, e acrescenta: “associados ao fracasso do capitalismo na Amazônia, a invisibilidade dessas populações tem raízes mais profundas e rizomáticas que derivam das violências físicas e simbólicas subjacentes à exclusão dessas populações do projeto de nação” (IBIDEM, p. 44). Para o autor, essa narrativa, presente nas leituras sobre a invasão europeia e à Cabanagem, sublinha a posição de vencidos das populações locais. Contra essa visão, os ativistas do movimento indígena e muitos moradores locais defendem seu senso de pertencimento étnico argumentando que estão resumidos, mas não vencidos.

A questão acima enunciada: *Borari, quem somos?* Considera a dinâmica, os fluxos, movimentos, a resistência, recuos e reinvenção que marcaram o processo de formação demográfica de Alter do Chão e as transformações socioculturais desde os primórdios da colonização com o trabalho dos missionários junto a grupos indígenas da foz do rio Tapajós até os momentos atuais, embora não seja objeto deste estudo fazer análise desse processo. Essa dinâmica foi marcada pelo trabalho de evangelização dos indígenas das margens do rio, dentre eles, os Borari. Processo que teve início com os aldeamentos organizados pelos jesuítas por meio da prática de *descimentos* e *guerras justas* em que os índios capturados eram levados para esses espaços que receberam a denominação de *missões*, onde passavam a receber as primeiras noções da fé cristã e do trabalho metódico. O lugar hoje denominado Alter do Chão, muito provavelmente por sua posição privilegiada, foi escolhido para sediar a missão Borari, e onde, possivelmente, tenha iniciado a dança do Çairé.

As aldeias ou missões além de nomearem os lugares também serviam como instância de poder não só eclesiástico, mas também real pelo regime de *padroado*²⁸. De acordo com Rodrigues (1875, p. 24), o aldeamento de Borari foi formado pelo descimento de índios “Cayoanas e Tapaipurus”, por ação do padre Antônio Pereira que atuou no Tapajós entre os anos de 1682 a 1685. E que ações sucessivas teriam sido realizadas ao longo do século XVIII. Poucos anos depois de sua fundação, o padre José Souza teria realizado um novo descimento com indígenas “Napaipurus e Curares”. Ainda de acordo com o autor, os indígenas aldeados

²⁸ O padroado foi criado através de sucessivas bulas pontifícias, como resultado de uma longa negociação da Santa Sé com os Reinos Ibéricos, Portugal e Espanha. Por meio destas bulas, que assumiram valor jurídico no período da expansão ultramarina, a Santa Sé delegava aos monarcas católicos a administração e organização da Igreja Católica em seus domínios conquistados e por conquistar. Em contrapartida, o rei padroeiro, que arrecadava os dízimos eclesiásticos, deveria construir e prover as igrejas, com todo o necessário para o culto, nomear os párocos por concurso e propor nomes de bispos formalmente confirmados pela Papa.

em Borari foram transferidos em 1720, pelo padre Sebastião Fusco para a aldeia do Tapajós. Com base nessa informação é possível pensar e supor que a formação étnica dos Borari ocorreu pela junção e sucessivos cruzamentos entre diferentes grupos indígenas e até mesmo com brancos colonizadores. Cruzamentos que ocorrem até os dias atuais.

Ainda que encontremos afirmações de que não se tem informações mais consistentes sobre os Borari até o momento (FIGUEIRA, 2014), há sem dúvida, por outro lado, um esforço por parte de vários estudiosos no sentido de lançar luz às pegadas deixadas pelos indígenas dessa etnia que no decorrer da história caminharam, enfrentaram dificuldades como qualquer outro grupo humano e hoje lutam e se movimentam para garantir um processo de continuidade de vida marcado pela relação de ancestralidade e parentesco (minha avó, meu pai, meu avô, minha bisavó, todos eram ...).

Na trilha seguida pelos Borari, que não é linear e nem poderia ser contamos com registros de missionários, naturalistas, historiadores, antropólogos e outros que se debruçaram para registrar e descrever modos, costumes, trabalhos e vida desses povos que em cada etapa de sua formação receberam um tipo de olhar e tratamento nas tintas e nas narrativas de seus observadores. Por isso, é necessário pensar em uma narrativa que procure desvelar as persistências e os fluxos desses povos e sua relação de pertencimento com o lugar, evitando-se os preconceitos e as determinações históricas, geográficas e sociopolíticas. Com um olhar nessa direção a dinâmica em Alter do Chão pode ser compreendida em um agitado quadro iniciado pelo trabalho dos jesuítas a partir dos aldeamentos, pela instituição do Diretório dos Índios, pelo movimento da Cabanagem, e por fim, pelo movimento indígena que está em curso no sentido de fortalecer a identidade cultural dos Borari.

O processo de descimento de índios para os aldeamentos marcou o trabalho dos missionários no processo de evangelização na Amazônia. De acordo com Romcy-Pereira (2018, p. 76), “consta na narrativa dos feitos missionários, que após o estabelecimento da missão o padre Manuel Ferreira teria levado para Borari o principal Masanemarú com os seus subordinados, e fez por conta própria, sem apoio do governo, descimentos e com uma boa multidão de índios vindos das tribos de Maricá e de Ocanhaá (...)”. Nos escritos de Sussuarana (2000), Masanemarú aparece como um importante chefe Tapajó. Essas informações permitem-nos supor que mesmo que os índios aldeados tenham sido transferidos para a aldeia Tapajós em 1720 o abandono do lugar teria sido parcial ou momentâneo até mesmo pelo fluxo permanente em razão da necessidade do trabalho da catequese e da própria mão de obra indígena imprescindível para a efetivação do projeto colonizador na região. Pereira (1989, p. 67), com base nos trabalhos de Serafim Leite traz-nos a seguinte informação:

Ali, em 1722, floresceu a Aldeia Iburari, Ibararibi, Borari, Morari... ‘administrada, segundo Serafim Leite, pelo Missionário do Tapajós e em 1730 contava 235 índios. A sua proximidade da Aldeia do Tapajós dificultava o sustento dos índios, e por isso o padre Manoel Ferreira a mudou em 1738, mais para cima, sete léguas, do mesmo lado do Tapajós’.

O trabalho de convencimento por meio da argumentação permitia aos jesuítas fazerem essa constante movimentação. Os descimentos envolviam um longo processo de negociação com diferentes partes envolvidas e seu sucesso estava vinculado a diferentes fatores, entre eles, os atrativos acionados para convencer os grupos a se mudarem para os aldeamentos – uma colonização negociada. Dentre esses fatores estavam a escassez de terras para o plantio de roças em algumas áreas, as grandes secas dos rios e até mesmo a dinâmica intertribal que extrapolava da relação com agentes coloniais. João Daniel (2004, v. II), registra que os missionários eram orientados a apresentar motivos imanentes como oferta de bens, defesa contra brancos para convencer os índios a descerem para as missões, visto que as noções transcendentais apresentadas acerca do sobrenatural cristão pareciam não seduzi-los.

Carvalho (2016, p. 57), enfatiza que “nos séculos XVII e XVIII, a antiga aldeia borari recebeu diversas incursões religiosas, até a expulsão definitiva dos jesuítas e a extinção das missões no estado do Pará, na era pombalina”. Quando Santarém foi elevada à condição de vila por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 1758, a Missão Nossa Senhora da Purificação também se tornou vila e foi renomeada como Alter do Chão. A adoção dos novos nomes, iguais aos de localidades de Portugal, pelo então governador da província do Grão-Pará, integrou a política de colonização que provocou novos reflexos na vida dos habitantes da região, o que contribuiu para que mais tarde os naturalistas descrevessem essa dinâmica de dispersão dos povos indígenas como “esfacelamento”. Além de guerras, escravidão e doenças contraídas no contato com os europeus, a política de Mendonça Furtado e de seu Diretório dos Índios submeteu os nativos a diversas formas de violência simbólica, negando frontalmente a manutenção do nome étnico atribuído ao lugar pelos missionários.

A política do governador Mendonça Furtado estava em total sintonia com a política do empreendimento português e de outras nacionalidades europeias que desde que chegaram à América traçaram planos audaciosos para explorar as riquezas das terras do Novo Mundo com uso e exploração da mão de obra indígena, colocando-os na condição de subalternos e dominados, sem economizarem termos pejorativos que desqualificassem a vida e os modos dos povos nativos e a Amazônia não ficou imune a esse processo. Vejamos o registro de Silva (2004, p. 87),

A posse da América pelos europeus impôs aos povos americanos as condições políticas da subalternidade do mundo civilizado. A colonização pela ocupação produtiva das terras impôs às populações indígenas as condições econômicas da desigualdade do dominador. A inserção da Amazônia na história europeia não foge à prova. Ao trajeto do loteamento ibérico do território corresponde o processo da conversão dos índios em súditos de terceira ordem. De segmento desconhecido, negado em sua alteridade, os povos indígenas também têm um trajeto: aliados, inimigos, vencidos, servos de Deus, escravos particulares e servos do Estado no percurso da colonização.

No que se refere a atuação da Igreja nesse processo na Amazônia a autora pontua que, “comum a todos os grupos religiosos é o papel pedagógico de transmitir a fé católica na função de organizadores dos núcleos populacionais, de conversão dos índios, de mediar a relação entre brancos e índios, de ajuizar o comportamento dos colonizadores e colonizados”. Sendo que este é o momento pioneiro da ação religiosa no movimento da posse e da conquista da Amazônia, onde Igreja e clero espanhol e português tem o seu maior privilégio como quadro fundamentais das possessões ibéricas. Os religiosos foram os responsáveis pela movimentação dos indígenas tanto para o processo de evangelização quanto para a exploração do trabalho escravo.

Após a expulsão dos religiosos da Amazônia e a instituição do Diretório dos Índios a movimentação de grupos indígenas permaneceu. Segundo os estudos de Sommer (2000) destacados por Romcy-Pereira (2018), em 1775, uma grande seca que atingiu a região levou os Munduruku a saquearem roças na área de Alter do Chão e nesse mesmo período alguns índios Arú cogitarem permanecer na vila de acordo com a comunicação do diretor de Alter do Chão Francisco de Coelho Mesquita ao governador da província do Pará. Na compreensão do autor, o exemplo dos Arú em Alter do Chão mostra que grupos que desciam os rios se estabeleciam e deserdavam dos povoados do Diretório dos Índios por diversos motivos. Dentre eles, a exigência de integração do índio à sociedade brasileira em formação com proibição do uso das línguas indígenas e estímulo ao casamento entre índios e brancos.

Cabe lembrar que o período em que vigorou o regime do Diretório dos Índios²⁹, como marco da política pombalina para a Amazônia, é considerado pela historiografia como uma ruptura com o período anterior pela marca do declínio, atraso ou até mesmo abandono. A partir de um novo olhar sobre a história considera-se também que embora essa política tenha causado impacto pela saída dos religiosos, o novo regime não alterou significativamente os

²⁹ O Diretório dos Índios vigorou no período de 1755 a 1798.

padrões demográficos, sociopolíticos e econômicos do período anterior. Frente à nova política, membros das principais famílias locais se organizaram para manter seus cargos e se manterem como intermediários entre os trabalhadores indígenas e o governo da província. O que demonstra que houve um permanente processo de continuidade apesar das rupturas.

Na aldeia Borari, renomeada para vila de Alter do Chão, o engajamento nas atividades coloniais reforçou a hierarquia interna por meio da reatribuição de funções administradas localmente. A administração dos trabalhos anteriormente a cargo dos missionários foi transferida para o conselho da câmara e para os diretores que deviam agir de acordo com as determinações do governador. Essa nova conjuntura permitia que índios locais assumissem funções na administração como exemplo, os *principais* no comando de algumas vilas. Santos (1999, p. 99), identifica o diretor dos índios em Alter do Chão como um mediador. Vejamos:

Um chefe indígena com muita popularidade e prestígio, tanto entre os silvícolas como entre os brancos. Sempre amigo dos portugueses como um mediador, ‘um chefe indígena com muita popularidade e prestígio, tanto entre os silvícolas como entre os brancos. Sempre amigo dos portugueses, sabia aplanar as controvérsias e apaziguar os ânimos e interesses, de forma que era muito benquisto e respeitado’.

Embora pareça uma situação de normalidade na prática a população indígena vivia em estado de permanente terror, devido aos frequentes conflitos com os colonizadores portugueses que a todo custo tentavam se aproximar dos indígenas com fins puramente de explorar a mão de obra escrava em diversas atividades lucrativas que mantinham e garantiam o comércio dos portugueses com a Europa pela exportação de produtos nativos da região. A esse respeito Beltrão (2013, p. 15-16), registra um trecho da Carta Régia de 1798, dirigida a Dom Francisco de Souza Coutinho, pelo capitão do Grão-Pará, em que ordena:

Convidar aqueles índios que ainda estão embrenhados no interior da capitania, a vir viver entre homens, mas de conservar constantes e permanentes aqueles que já hoje fazem parte da sociedade servindo ao Estado, e conhecendo uma religião em que vivem felizes, bem de outro modo que os primeiros, desgraçadamente envolvidos em uma ignorância cega e profunda, até dos princípios da religião santa que abraçaram os últimos por efeito das pias e benéficas disposições dos senhores reis meus predecessores, e minhas: e querendo igualmente que a condição destes índios, assim que os que já hoje tem trato e comunicação com os outros vassallos, como dos que deles fogem, seja em tudo a de homens em sociedade.

No caso específico de Alter do Chão, cabe o registro do bispo Queiroz. Em sua observação todas as posições oficiais: diretor, vigário, principal, camarista e capitão-mor, eram ocupadas por índios. Cabe, também, o registro do posicionamento de uma autoridade feminina que se mostrava relutante frente à hierarquia oficial e que certamente causou indignação ao religioso, conforme Queiroz (1847, p. 198), “a igreja, casas de residência e a dos índios, tudo é pobre. Tem diretor, vigário e principal, camaristas como as mais vilas, e também seu capitão-mor, e como são índios tem cuidado especial que os outros vivam em paz: sem embargos que eles creem mais os ditos de uma velha tonta que a um concílio de padres [...]”.

A expressão do bispo “tudo é pobre”, demonstra como o olhar do observador externo desqualifica a vivência, modos e costumes indígenas e mestiços diferentes daqueles impostos pelo processo civilizador. Esse olhar depreciativo em relação ao homem e à mulher habitantes da Amazônia comparando-o aos modos europeus e à exuberância da natureza vai ser fortemente reforçado nas penas e no olhar dos naturalistas que passaram pela região a partir da segunda metade do século XIX, pós-movimento da Cabanagem, que apresentam uma narrativa em que o Tapajós aparece como um espaço arrasado pelos massacres cometidos pelas forças imperiais, o que sustentou um processo simbólico de produção da invisibilidade dos povos que sobreviveram a esses massacres. Essa visão e as noções de degeneração e insignificância ante o meio natural podem ser vistos como os principais dispositivos simbólicos que amparam os sentidos da classificação social caboclo como um tipo transitório, anômalo e até mesmo patológico (ROMCY-PEREIRA, 2018). Ser distante e à margem de uma nação em construção que respira e transpira os modos europeus.

O quadro desenhado e pintado pelos naturalistas mostra uma paisagem humana marcada pelo “arruinamento” e “miséria”, em virtude do movimento de guerreamento da cabanagem que na visão dos cientistas destruiu vilas, lugares e pequenas cidades da Amazônia. As narrativas produzidas pelos homens de ciência serviram para legitimar a repressão e as violências cometidas pelas forças imperiais. A conclusão apressada deveu-se certamente em razão de encontrarem muitos desses lugares sem moradores e não terem a preocupação de investigar o que de fato ocorreu. Longe aqui de quereremos negar que o movimento da Cabanagem não deixou seus estragos, mas fontes históricas recentes apontam para o fato de que muitos moradores desses espaços migraram para lugares que lhes ofereciam refúgio e segurança, verdadeiras rotas de fuga. Além disso, há uma dinâmica que até hoje é comum para muitos habitantes das margens dos rios: os trabalhos com a agricultura

acontecem nos *centros* (terra firme), isto é, nos lugares afastados das vilas, onde plantam mandioca, milho, batata e criam seus animais domésticos.

A fala de Crispiana Sardinha retrata um pouco dessa mobilidade socioespacial ou movimento rizomático: “nasci aqui, me criei aqui, me casei e fui para colônia, depois voltei, quando ele se acabou e fiquei com meus filhos” (entrevista/2017). A referência à colônia remete ao espaço do trabalho no meio da floresta, normalmente à beira de igarapés o que facilitava o trabalho com o plantio e até mesmo para uma vida sossegada distante de outros vizinhos. Remete também à uma perspectiva que permite compreendermos a posição periférica que a vila desempenhava para grupos que viviam fragmentados em núcleos habitacionais familiares, onde concentravam seus esforços produtivos e nexos de parentesco mais elementares. Os deslocamentos ocorriam orientados pelo ritmo do calendário cristão e do ciclo anual das festas de santo durante às quais ocorria a dança do Çairé, como destaca a entrevistada, “eu gosto muito do Çairé desde o tempo dos meus pais quando a festa era na colônia, depois passou pra cá” (entrevista/2017).

Durante o trabalho de levantamento de dados e informações para iniciar o processo de reconhecimento da etnia Borari, Romcy-Pereira entrevistou Agrícola Sardinha no ano de 2008. Ela era moradora antiga da vila e conhecedora desse movimento socioespacial dos moradores, vejamos:

Tinha cinco moradores aqui. Então tinha mais moradores, só que vinham passar o São João em junho e iam para a colônia fazer a plantação deles. Aí [em Alter do Chão] deixavam as casas deles. Tinha mais casas. Quando acabava o São João os moradores subiam e só vinham em dezembro, limpar as casas para passar janeiro a festa de Nossa Senhora da Saúde. Terminava janeiro e eles deixavam as casas. Em junho as casas já estavam tudo sujo. O mato tava cobrindo. O porco fazia um chiqueiro das casas. A casa já estava balançando e já não presta mais. E Ari Katu [“vamos”, em língua geral], vamos cortar palha, vamos tirar madeira. No dia do círio já estava tudo arrumado. Aí foi aumentando a vila (Agrícola Sardinha/2008).

Era e ainda é comum que trabalhadores deixassem e deixem suas casas por longos períodos retornado normalmente durante as festas de santos padroeiros, festas juninas ou natalinas. Os trabalhos com a agricultura e mesmo com os produtos sazonais da região (castanha, cumaru, seringa, pesca) ditavam e ainda ditam a mobilidade espacial de muitos grupos de trabalhos agrícolas e do extrativismo vegetal, mineral e animal. Nas tintas dos naturalistas que passaram por Alter do Chão na segunda metade do século XIX o cenário

descrito foi de abandono e miséria narrado de forma pejorativa. Assim fez o cientista inglês Walter Bates quando de sua passagem pela vila:

A vila habitada exclusivamente por índios semi-civilizados, num total de sessenta famílias suas casas se espalhavam irregularmente ao longo de ruas largas, sobre um chão coberto. [...]. O lugarejo em si está entregue à miséria e ao abandono, sendo seu chefe (Capitão dos Trabalhadores) um velho mestiço apático, que passou toda a sua vida ali. O padre era um sujeito devasso e raras vezes o vi sóbrio, não obstante era um homem branco dotado de certas aptidões. [...]. As casas do vilarejo fervilhavam de piolhos, pulgas, etc. Sob os telhados havia morcegos, debaixo dos assoalhos, as formigas de fogo, nas paredes, baratas e aranhas (BATES, 1979, p. 161).

Em sua descrição a configuração social e étnica da vila era diversa e heterogênea, classificada tanto em termos de sua proximidade geográfica e social com a “civilização” quanto em critérios raciais. Na sua visão os índios Munduruku mesmo em “estado natural” eram vistos como “índios mansos”, diferente dos “corrompidos índios semicivilizados” de Alter do Chão e outros “mestiços e brancos de classes inferiores” (BATES, 1979, p. 161). Descreve os habitantes das proximidades dos núcleos coloniais como sitiantes e/ou colonos civilizados aqueles descendentes de portugueses casados com índios, autoridades administrativas e comerciantes. As casas descritas por Walter Bates eram moradas provisórias de famílias que habitavam sítios no interior da floresta, como descreveu Agrícola Sardinha.

O naturalista Barbosa Rodrigues que também visitou Alter do Chão em 1872 após a passagem de Bates, não economizou tinta para descrever uma “vila em completa decadência”, onde “reina a miséria” a “às vezes a fome”, composta por uma população de cerca de cem famílias habitando em quarenta casas de palha. Lamentou a falta de engajamento de seus moradores em produzir para os mercados regionais. Destacou a economia local baseada na pesca, em pequenas roças de mandioca e banana e no engajamento sazonal na economia da borracha, “para que abandonam seus lares” (RODRIGUES, 1875, p. 50). Esse olhar sobre a falta de engajamento estava carregado da ideia de que o índio e o mestiço eram indolentes e preguiçosos. Ideia reforçada por Herbert Smith, em 1880 que registrou a privação material e a indolência dos moradores da vila.

É dentro desse universo movido por questões políticas, econômicas, religiosas e até mesmo racistas e preconceituosas que a etnia dos Borari foi se constituindo e dando forma ao lugar hoje denominado Alter do Chão. A vila é resultado dos fluxos e refluxos que movimentaram os beiradões dos rios da Amazônia desde a chegada dos primeiros colonizadores que impuseram uma dinâmica de sobrevivência e luta aos povos nativos que,

por sua vez, não se submeteram cabalmente às imposições e resistiram com suas formas de vida, criatividade, inventividade e sabedoria mantendo traços da cultural ancestral e o fortalecimento do sentido de parentesco que permite o religamento e a continuidade do sentido de pertencimento. É uma dinâmica que se constitui por um processo verdadeiramente rizomático.

Essa dinâmica de fluxos, refluxos e movimentos, demonstra ainda que, apesar de resistirem à escravidão e a dizimação, paradoxalmente, até mesmo pela estratégia de rejeição ou ocultamento da identidade indígena, os povos nativos foram considerados extintos nos anos de 1990 (CARVALHO, 2016). Sobre esse fato Santos (1999, p. 99), registra que “foram-se apagando, diminuindo, desaparecendo do cenário local. Dentro de alguns anos, eram ‘apenas’ notícia para os novos e tradições para os velhos”. No decorrer desse período a população de Alter do Chão passou a ser considerada cabocla, ribeirinha, menos indígena.

No início do século XX a população de Alter do Chão vivia basicamente da agricultura e do extrativismo, principalmente da borracha, é o que registra Carvalho (2016). Além disso, como o látex extraído em Belterra e Fordlândia³⁰, (situadas à margem do rio Tapajós no sentido rio acima), o produto era transportado via Alter do Chão, os moradores locais experimentaram nesse período algum desenvolvimento econômico, o que contribuiu para que no plano político, a vila de Alter do Chão fosse elevada à categoria de distrito de Santarém pela Lei Estadual nº 158, de 31 de dezembro de 1948.

Com a decadência do extrativismo da borracha na região após o fim da Segunda Guerra Mundial, a economia local foi abalada e a população local teve que direcionar suas atividades de subsistência para a pesca, caça, extração de outros produtos da natureza que gerassem renda e para os trabalhos com a agricultura na pequena produção de milho, arroz, feijão e mandioca. É somente a partir da década de 1970, com o início do movimento turístico que Alter do Chão passou a vislumbrar seu potencial nesse nicho mercadológico, por conta dos fortes atrativos para os visitantes – praias de areias brancas e belas paisagens com sol e vento aprazíveis, como retrata a primeira estrofe do seu hino: “Lindas praias, verdes montes/Que circundam o meu torrão/Pra quem vem, vê muitas pontes/Logo chega em Alter do Chão. A fotografia a seguir mostra um pouco dessa beleza da vila.

³⁰ Belterra e Fordlândia fizeram parte de projetos norte-americanos de investimentos na produção de borracha na Amazônia, tendo à frente o empresário Henry Ford, hoje são municípios que integram a região oeste do Pará.



Foto 04 – Praias na frente da vila de Alter do Chão no Pará
 Fonte: Tamara Sará – G1/Globo acesso: 09/06/2019.

O Çairé também fez parte dessa dinâmica de religamento, fortalecimento e criatividade, mas também de ameaça. Ainda na década de 1870, uma correspondência anônima veiculada no jornal *O Liberal* dá o tom das disputas locais em torno da “questão religiosa”, que iriam alterar o quadro das relações institucionais entre Igreja e Estado, levando ao processo de romanização na região (MAUÉS, 1995). A crítica recaía sobretudo nos costumes religiosos populares. O jornal denunciava a tentativa do arcedíago José Gregório Coelho de “restabelecer em Santarém o maldito jesuitismo” e “os costumes condenados pela civilização” como o “sairé, caixa de rufo, tamborzinho e gaitas” (*O Liberal do Pará* 1871, Ed. 00292 (1)).

A rede de parentesco nos parece que foi o fio condutor da permanência de grupos familiares em Alter do Chão. É o que demonstra uma compilação realizada por Romcy-Pereira (2018), sobre parentesco e funções públicas na vila numa continuidade histórica desde o século XVIII até a primeira metade do século XX. Nos registros aparecem inicialmente Índio Duarte como oficial de ferreiro em 1755. No século XIX já aparecem sobrenomes como Silva, Faria, Costa, Vasconcelos, Pedroso, Sardinha, Lobato, dentre outros. Alguns grupos familiares conseguem atravessar os diferentes períodos históricos e emergem o século XX assumindo posições de destaque, inclusive na igreja local. Alguns exemplos: Euzébio Sardinha, fiscal; Miguel Pedroso, vice-prefeito; Manuel Duarte Sardinha, proprietário do Cartório Civil e zelador da igreja; João de Deus Lobato, 2º suplente de juiz substituto e Antônio de Souza Pedroso, professor.

Percebemos que a rede de parentesco se estendeu e se espalhou de forma rizomática em Alter do Chão ligando pessoas e funções públicas no dinâmica da vila. Dinâmica que refletiu diretamente na organização e produção da festa do Çairé quando nomes como Terezinha Lobato, Vilésio Costa, Lusía Lobato, Crispiana Sardinha, Laudelino Sardinha, Silvito Malaquias aparecem com frequência na história dessa manifestação da cultura popular que apesar das constantes ameaças conseguiu manter-se como referência de um povo e de um lugar que teimosamente tem resistido às pressões para fazer valer seus costumes, suas crenças e tradições.

Ao contrário, das narrativas de miséria, indolência, abandono, decadência Alter do Chão se manteve mesmo com suas dificuldades com sua gente, suas belezas e sua história. A luta continua por dias melhores e pelo reconhecimento da identidade Borari. Pela autodeclaração de um povo, pela afirmação étnica. Rosivaldo Maduro³¹, cacique do movimento indígena Borari é o representante dos Borari na luta pela garantia de direitos por meio de políticas públicas que promovam a melhoria da qualidade de vida dos comunitários. Reconhecimento que permite que muitos jovens da comunidade que terminam o ensino médio ingressem no ensino superior por meio de cotas destinadas a alunos indígenas na Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, mantendo sua representatividade dentro de uma instituição de ensino superior e fortalecendo a consciência da importância da luta pela manutenção das tradições cultivadas pelos índios Borari ao longo de sua história.

Em razão desse movimento indígena aliado ao desejo comunitário de garantir a preservação da festa do Çairé como um patrimônio cultural, nos últimos cinco anos, representantes de grupos produtores da festa do Çairé e da comunidade firmaram parceria com a UFOPA, via Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia – Pepca/Proext/MEC, demandando à universidade apoio técnico para apresentar ao IPHAN o pedido de registro dessa manifestação como patrimônio cultural brasileiro. O trabalho fruto dessa parceria iniciou fazendo levantamento preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais do Çairé (INRC-Sairé), por meio de pesquisa bibliográfica e trabalho de campo com entrevistas e observações sob a coordenação da professora Luciana Gonçalves Carvalho.

De acordo com Maria Dorotéa de Lima, superintendente do IPHAN no Pará, a parceria com a UFOPA possibilitou associar uma experiência de trabalho de campo com políticas públicas e práticas institucionais voltadas para a identificação, preservação e

³¹ Nos períodos de trabalho de campo em Alter do Chão não consegui marcar uma entrevista com o cacique, desejo que permanece para trabalhos futuros.

promoção do patrimônio cultural imaterial brasileiro. Além de propiciar a pesquisa e a extensão acadêmicas, abriu perspectivas para os alunos aplicarem o aprendizado de sala de aula nas atividades com a comunidade de Alter do Chão. A iniciativa possibilitou, além da realização do (INRC-Sairé), uma valiosa troca de experiências entre alunos e comunidade por meio de oficinas de transmissão de saberes associados à celebração e de atividades interativas.

Maria Dorotéa observa que todo esse processo contribuiu não só para salvaguardar os saberes do Çairé, mas também para desenvolver a capacidade crítica e a reflexão dos grupos sociais envolvidos (e dos próprios alunos) sobre uma realidade que muitas vezes é a deles também, e que pode ser transformada. As estratégias dos grupos detentores do Çairé perpassam por alianças e rompimentos com o Estado e com a Igreja na persistência e na resistência para manter a festividade e o controle sobre ela, como fez Sabina diante dos padres americanos que chegaram na vila na década de 1970. A resistência é patente e ocorreu também frente a algumas proposições da universidade sobre a forma de organização do material coletado. Ao propor a gravação de um DVD com músicas tradicionais do Çairé, a equipe sentiu a resistência na música *Berboleta* quando propuseram que cantassem Borboleta. Lusia Lobato foi quem protestou contra a mudança, afinal sempre cantaram a música com a pronúncia e berboleta.

Para complementar o percurso histórico e a formação sociocultural da vila de Alter do Chão e do povo Borari, apresentamos alguns dados que nos parecem fundamentais para elucidar o *locus* da nossa pesquisa e os caminhos metodológicos para a realização deste trabalho. Alter do Chão é um distrito de Santarém desde 1911, está localizado à margem direita do rio Tapajós, distante 36 quilômetros da sede do município que está situado na mesorregião do Baixo Amazonas paraense. O acesso ao distrito pode ser realizado por via terrestre pela PA-457, denominada Everaldo Martins, ou por via fluvial, pelo rio Tapajós. De acordo com o IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o distrito contava em 2014 com uma população de 8.078 habitantes, sendo que destes 1.298 moravam na área urbana e a maioria na área rural. No mapa a seguir a localização de Alter do Chão.

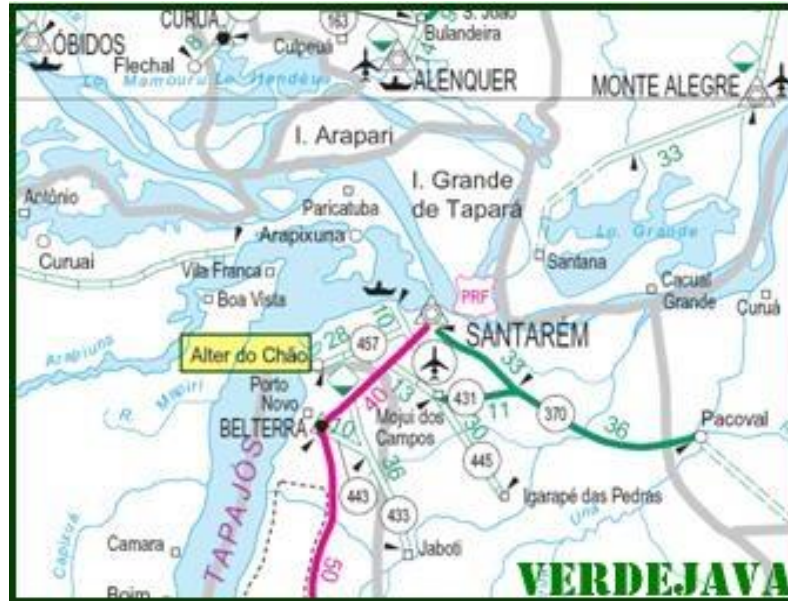


Figura 2 – Mapa de localização de Alter do Chão, Santarém, Pará
 Fonte: <http://verdejava.com.br/lugares/alter-do-chao/alter13.jpg>

Como já apresentamos nos parágrafos acima a formação sociocultural de Alter do Chão, não diferente de outros lugares da Amazônia, tem em sua base de constituição a herança dos povos indígenas, miscigenada com os colonizadores portugueses e negros escravizados que vieram para a Amazônia. Dessa mistura resulta o que hoje denominam seus moradores de povos nativos³², que continuam num processo de constante mistura, em razão do fluxo de pessoas que procuram a vila tanto para apreciar suas belezas naturais quanto como refúgio para meditar e até para “cheirar ou fumar um baseado” e estabelecer uma conexão mais direta com a natureza. É comum a presença de pessoas de outros estados brasileiros: donos de pousadas, hotéis, padarias e demais ramos de investimentos comerciais. Assim como a presença de *hipies* na praça principal da vila vendendo seus produtos artesanais.

No que tange ao Çairé podemos destacar que é uma festa popular da vila assentada em uma tríade que a ancora e lhe dá suporte, sem, no entanto, prendê-la, quando se analisa os aspectos culturais, religiosos e socioeducativos, formando de fato, uma engenharia do Çairé como refletiu em seus estudos de dissertação de mestrado Eglê Wanzeler³³. Compõe-se de elementos do catolicismo como os símbolos da Santíssima Trindade, representados pelas

³² O termo nativo qualifica o sentido de identidade Borari e associa o pertencimento ao lugar considerando uma série de critérios como parentesco “sangue”, forma de nascimento (ter nascido pelas mãos de uma parteira e não no hospital), local de criação, tipo de habitação, tipos de deslocamentos, engajamentos culturais e políticos específicos e, uma forma particular de ser e estar no mundo, sintetizada na ideia de “ser filho legítimo de Alter do Chão”. A esse respeito ver Romcy-Pereira (2018).

³³ Ver Eglê Betânia Portela Wanzeler, Çairé: nos rios do Imaginário, a construção da identidade regional, dissertação de mestrado defendida em 2002 no Programa de Pós-Graduação Natureza e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas.

cruzes no estandarte (Pai e Filho), e pela coroa, a terceira pessoa (o Espírito Santo), e elementos considerados pagãos pela Igreja como as bebidas fermentadas e a comilança (cecuíara), que lembram as festas pagãs da Primavera, em que comemoravam a abundância da vida, na Europa medieval.

O Çairé é a expressão máxima, na atualidade, da cultura borariense. Sua história confunde-se com a história da própria vila. A festa do Çairé é objeto de diferentes narrativas fundacionais. Em alguns relatos, sua origem está associada com uma espécie de alegoria da chegada e fixação dos colonizadores portugueses no rio Tapajós. Para outros cronistas, teria sido criada pelos jesuítas a fim de auxiliar na catequese dos indígenas, como já mencionamos acima. Apesar das divergências, o que parece persistir como traço comum dos relatos é a recorrente referência às relações ambivalentes entre indígenas Borari e europeus como experiências constitutivas da festa e também da formação sociocultural de Alter do Chão.

Para Carvalho (2016, p. 37), “apesar das conexões aparentemente fortes entre elementos católicos e ritos indígenas no Çairé de Alter do Chão, desde seus primeiros registros, as mais frequentes narrativas locais destacam a ‘proibição da festa’ pela Igreja de 1943”. Para a autora, este fato não é isolado, visto que nos anos 1940 a Igreja Católica estabeleceu limites rígidos de distância e silêncio em relação às chamadas festas de santo que ocorriam em toda parte do Pará. Assim, em várias paróquias a população viu padres restringindo-se severamente expressões de religiosidade que já se haviam tornado tradicionais nas comunidades tanto urbanas quanto rurais. É nesse ambiente cultural que também é político, econômico, religioso e social que os indígenas Borari conseguem resposta para a pergunta inicial: quem somos? É um processo dinâmico, de continuidade e rupturas, mas que segue uma trajetória alimentada pelo desejo de identidade em que possam autodeclarar-se perante os outros grupos indígenas e perante à sociedade como um todo. É um constante desafio, é um vir a ser permanente que tem como suporte fundamental a relação com a ancestralidade dos povos originários e com a rede de parentesco que permite o fortalecimento do sentimento de pertença com os sujeitos que constituem a população local e com o lugar onde estão estabelecidos.

SEÇÃO II – A ETNOGRAFIA DA FESTA DO ÇAIRÉ

[...] onde prazerosamente se bebe, e o devoto católico, resolvidas suas contas com o sagrado, entrega-se sem culpa a outros jogos de sedução. Essa “parte profana” da festa é tão indispensável quanto as outras. Não é errado, portanto, dizer-se que a festa é justamente essa bricolagem de ritos, folguedos e festejos de devoção e de pura e simples diversão.

(Carlos Rodrigues Brandão)

2.1 O Çairé como expressão simbólica da cultura Borari

O Çairé é sem dúvida, a mais relevante expressão simbólica que demarca e identifica a cultura dos Borari. A permanência dessa tradição cultural tem servido como suporte para a memória coletiva de um lugar que por meio de vivências e experiências de seus comunitários consegue manter e transmitir saberes dessa manifestação lúdica e festiva às gerações vindouras, permitindo a continuidade de um processo que garante a formação de novas configurações socioculturais, sem perder a essência de sua ancestralidade, manifestada por meio de crenças, práticas e rituais dessa festa popular. Uma cultura de identidade que demonstra a força indígena e fortalece seus integrantes do sentido da tradição, movidos pela lógica do parentesco que como um rizoma esparrama-se criando novas conexões.

Em sua configuração contemporânea a festa do Çairé expressa uma pluralidade de eventos que têm lugar regrado dentro da festa, ou como sugere Del Priore (2000, p. 43), “a festa dentro da festa”³⁴, isto é, há um ritmo e um rito para cada expressão dessa festa religiosa da cultura popular marcada desde sua constituição histórica como uma manifestação simbólica transgressora, de resistência e continuidade. Trata-se de um fervoroso embate entre o sagrado cristão e as crenças, mitos e práticas indígenas: alvorada e café comunitário que antecedem a retirada e busca dos mastros na área do Lago Verde; celebração religiosa de abertura da festa seguida de procissão para busca dos mastros que ficam à espera da festa na praia da Gurita³⁵, também conhecida como ponta do Cajueiro, abertura oficial por autoridades

³⁴ Ver Del Priore (2000), para quem se a festa apresenta um aparato introdutório marcado por funções que sublinham sua relação com o poder da Igreja, a linearidade ambiciosa e constituída por imagens dos seus patronos é, em um dado momento, substituída por outro ritmo.

³⁵ Gurita é a denominação da praia de areia branca em frente a vila de Alter Chão, também chamada de ponta do Cajueiro, onde ficam depositados os mastros desde o sábado que antecede a festa até na quinta-feira quando iniciam as festividades com a busca dos referidos mastros para a praça do Çairé.

e coordenadores da festa, levantamento e benção dos mastros, refeição comunitária para membros do Çairé (cecuíara), ladainhas, beija-fitas, folias, danças, shows, festival dos botos, derrubada dos mastros, varrição e festa dos barraqueiros.

Cada um destes eventos é celebrado em uma mística poética de alegria, animação, fé, devoção resistência e inventividade, principalmente pelos comunitários da vila que participam e integram o grupo de produção e organização das festividades dos ritos religiosos. Mística que se estende aos que acompanham as procissões e os demais rituais, sejam moradores da vila, visitantes, repórteres, fotógrafos, pesquisadores ou simpatizantes do Çairé. A festa é revestida ou conduzida por cantos, danças, orações, mas também por bebidas, comidas, frutas, gestos e inspirações que emanam dos espíritos das águas e dos cantos e encantos das florestas. É uma manifestação complexa, escorregadia que foge aos parâmetros estabelecidos pela moral da sociedade e pela doutrina cristã. É um verdadeiro embate entre Deus e o diabo.

Nesse universo complexo, festivo e transgressor, fé, emoção e alegria são palavras de ordem que conduzem e animam a festa, como destaca a mordoma Madalena Leal (74 anos) que não é filha de Alter do Chão, mas passou a viver na vila desde o ano 2000: “É muita emoção. Muita emoção e muita fé, graças a Deus” (entrevista/2017). A fala de Madalena revela o sentimento de entrega ao espírito festivo que estabelece a estreita relação do humano com o divino. Essas ocasiões representam rituais de intercâmbio entre homens e divindades em que os limites do sagrado e do profano se tornam mais tênues (REIS, 1991).

O mesmo sentimento expressa o coordenador da festa Cleuton Wanghon (54 anos): “Hoje dia 20, véspera da festa, é pessoal trazendo já o material para a ornamentação do barracão, esse é um momento assim muito [pausa], é, religioso. Momento de muita fé na Santíssima Trindade [...], e é muito emocionante quando a gente trabalha né, em prol da comunidade” (entrevista/2017). Aqui ocorre a materialidade da fé. Ao estudar as festas religiosas, Jurkevics (2005), utilizou como recurso um roteiro elaborado pela EMBRATUR denominado de *Roteiro da fé*, para mostrar como ocorre essa materialização em várias expressões religiosas, dentre elas, a festa de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará.

Movida por esse ambiente de fé e emoção a festa propriamente dita começa no sábado que antecede a semana festiva com alvorada, café da manhã e em seguida, procissão para busca dos mastros na margem do Lago Verde. Este primeiro momento é especialmente a porta de entrada para os momentos seguintes da festa, pois traz em si um ambiente de cores, som, emoção, diversão, fé e até mesmo conflitos. É claro que não podemos esquecer que os trabalhos de produção e organização da festa começam muito antes desses momentos de êxtase. Reuniões, ensaios, pinturas, armação de barracão, abertura de palhas, atividades nos

galpões e tantos outros trabalhos que demandam articulações, negociações, patrocínios e muita organização e planejamento para que o evento ocorra a contento. São dias intensos de muito trabalho para produzir a festa em suas múltiplas manifestações (sagradas e profanas).

Na celebração dos ritos religiosos que ocorrem no espaço do barracão a figura do sacerdote católico como representante da Igreja, é hoje, no mínimo, uma aproximação que precisa ser analisada para se compreender o real papel e interesse dessa aproximação, haja vista, que em sua constituição histórica a dança do Çairé fora instituída para negar as práticas, rituais e crenças dos povos indígenas do vale do rio Amazonas e seus afluentes, e nessa perspectiva, servir de ferramenta para introduzir no imaginário indígena os princípios do cristianismo – do sobrenatural cristão. Isto porque a festa do Çairé fora proibida/silenciada por três décadas como já referido neste estudo, e quando de sua retomada, manteve-se distante das atividades da Igreja e da festa de sua padroeira em Alter do Chão. Sobre essa questão José Cortes, ex-pároco da vila se expressa:

Primeiro, eu pensei, bom trazer para a Igreja oficial não dá; então a Igreja oficial tem que ir até o ritual, então eu me ofereci para fazer a celebração de abertura e de encerramento e vir todas as noites nas novenas, participando, para que começasse a partir da minha presença transformar em uma coisa mais oficial (entrevista/2017).

Esse distanciamento entre a Igreja oficial e as manifestações da religiosidade popular é fortemente marcado pelo processo de romanização desencadeado na Amazônia, desde a primeira metade do século XIX. Santos (1992, p. 316), enfatiza que “Dom Macedo Costa compreendia as manifestações da religiosidade popular como expressão de ignorância, de fanatismo, de superstição, e, por isso, sua proposta era de um catolicismo de sacramentos e não um catolicismo de devoção”.

A expressão dessa religiosidade ocorria e ocorre nas irmandades, nos cultos aos santos de devoção ou objetos sagrados. Galvão (1976, p. 35), fala da existência de irmandades em uma comunidade amazônica por ele estudada na década de 1950, em que “os leigos que as dirigiam não tinham qualquer relação com os padres, preferindo evitá-los”. Ou seja, realizavam suas atividades religiosas fora do espaço da Igreja, alguns eram, por isso mesmo, considerados hereges pelo catolicismo oficial. Os festivais que realizavam para cultuar o santo, e que incluíam além das rezas, baile e comedoria, eram objetos de crítica severa dos sacerdotes. Embora havendo pressões e proibições, as irmandades e outras formas de expressão de religiosidade popular permaneceram em muitos lugares da Amazônia.

A tentativa de aproximação articulada pelo sacerdote em Alter do Chão fez com que em 2011 a comunidade, através dele, conseguisse que o bispo da Diocese de Santarém, Dom Esmeraldo fosse a Alter do Chão para participar do evento, fazendo a benção oficial da abertura da festa. Esta aproximação, é reflexo de um esforço que a Igreja após o Concílio Vaticano II (1962-1965), tem demandado para corrigir falhas no diálogo entre Igreja e o povo, e tentar através de suas bases eclesiais estar mais próxima das comunidades reconhecendo as manifestações de religiosidade popular, dentro dos limites aceitáveis, como algo próprio da vida e da visão de mundo dos povos tradicionais da Amazônia. E que mesmo se manifestando fora dos espaços e controle da Igreja, congregam elementos que estão diretamente vinculados ao catolicismo oficial, como sinaliza o representante católico. Vejamos o que revela o sacerdote como um dos sujeitos envolvidos nesta pesquisa:

Trazendo o bispo, realmente foi, diríamos assim, estávamos rebatizando, reintegrando esse ritual dentro do calendário oficial da Igreja Católica aqui na Amazônia. Então para mim, o que se passa aqui além do folclore, além da cultura é o ritual católico onde tem os elementos da ladainha, onde tem os elementos do Divino Espírito Santo, e tudo, que o povo celebra, fazia parte de outros rituais; fazia parte da festa de Nossa Senhora da Saúde, mas se separou e virou um ritual profano que é o ritual que chamamos de Çairé, ou seja, uma ladainha em honra da Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo (José Cortes - entrevista/2017).

Vem de longa data a luta da Igreja tanto para se aproximar das manifestações religiosas de cariz popular quanto para proibi-las por estarem fora dos padrões aceitáveis pela Cúria Romana. A relação entre a Igreja e o povo sempre demandou um desejo de totalidade pelo poder eclesiástico, e por força desse desejo, as estratégias de controle eram e são constantemente revistas e aprimoradas. Na Amazônia, considerando-se os estudos de Maués (1995), apesar das várias medidas adotadas para combater as manifestações religiosas populares, elas continuam vivas e pujantes por toda a região. A criação de arquidioceses, dioceses, prelazias, paróquias e pastorais representam, em grande medida, a preocupação da Igreja em estar mais próxima e melhor controlar as ações do povo. Essas ações acabam, na verdade, afastando cada vez mais essas manifestações por se sentirem ameaçadas com a presença de religiosos do catolicismo oficial.

Souza (2013, p. 05), ao enveredar pelos estudos de alguns aspectos do catolicismo popular como festas, procissões, romarias e milagres sugere que “o catolicismo popular carece de um estatuto próprio perante as práticas da Igreja, existindo, contudo, em íntima interação com ela. Não a contesta, mas pode, eventualmente, adquirir um viés nitidamente

anticlerical. Não se opõem aos atributos do clero, mas cria seus próprios atributos”. É organizado e praticado por leigos que buscam, em maior ou menor grau, manter sua autonomia enquanto fiéis, ao mesmo tempo em que se declaram filhos da Igreja. No caso de Alter do Chão, embora o Çairé tenha se separado da festa da padroeira seus membros como Crispiana Sardinha, despenseira³⁶ do Çairé, é membro integrante do apostolado.

Castro (2018, p. 25)³⁷, compreende que “no âmbito religioso o ambiente amazônico é o lugar dos sincretismos, da mestiçagem e do hibridismo”. Para este autor ainda estamos por desvendar, interpretar suas representações e significações traduzidos aqui pelas religiões, mitologias indígenas e africanas, pelas práticas de pajelança desenvolvidas pelas populações diversas, rurais e urbanas, pelas visões de santos e visagens, pelos encantados e pelos círios e procissões dedicados à Nossa Senhora, enfim. A presença da pajelança, dos encantados e da mitologia indígena, é a razão primeira do entrelaçamento vivido pela Igreja e suas relações com os povos da Amazônia, muito fortemente porque a base sobre a qual se assenta a cosmovisão tanto social como religiosa é indígena.

É justamente por isso, que juntamente com os elementos do catolicismo presentes no Çairé estão expressos com a mesma intensidade os elementos herdados das crenças, práticas e rituais indígenas, o que confirma e reforça a ideia de um certo politeísmo – que não é a presença de vários deuses, mas várias crenças, não tendo apego a um Deus único³⁸ - manifestado por dentro desse evento religioso, que também é cultural, como forma de resistência às imposições e às doutrinas dogmáticas do catolicismo oficial. E isso está patente na história dessa manifestação, que mesmo diante da negação conseguiu manter elementos centrais da cosmologia indígena como as danças, bebidas, comidas como forma de celebrar e agradecer à vida e à natureza, e mais que isso, como forma de garanti-los por meio de mecanismos e inventividade que driblaram as imposições da ortodoxia do catolicismo.

Na fotografia a seguir, há uma representação alegórica do pajé presente no Çairé, e mais especificamente, na dança dos botos. Figura que fora combatida pelos missionários católicos que o alcunharam de feiticeiro ou até mesmo de diabo, coisa do mal. Embora o trabalho de negação das práticas de pajelança tenha se realizado de forma impiedosa pelos

³⁶ Despenseira é a encarregada de receber os donativos no barracão e todo material destinado à alimentação dos membros da corte do Çairé. É ela quem confere, guarda e controla a entrada e saída de cada produto na despensa.

³⁷ Ricardo Gonçalves Castro é professor do Instituto de Teologia, Pastoral e Educação Social – ITEPES – Manaus, Amazonas. Como padre representa um novo rosto da Igreja Católica na Amazônia.

³⁸ Tomamos aqui mais uma vez a ideia do padre Justino Rezende em que afirma que cada povo indígena possui sua própria forma de relacionar-se com deuses da vida e expressa-a de diversas formas. E que não estaria equivocado em dizer que se tratam do mesmo e único Deus da vida. Ver Rezende, 2015, p. 09.

padres de várias ordens religiosas e, mais incisivamente, pelos jesuítas o aspecto da religiosidade/espiritualidade indígenas permaneceu e permanece na memória, nas crenças, saberes, vivências e práticas de descendentes dos inúmeros grupos indígenas e miscigenados da Amazônia. As trocas culturais entre indígenas, brancos e negros não eliminaram por completo os saberes advindos da profundidade das águas e seus encantados e dos espíritos das florestas. Ao contrário, essas trocas só fortaleceram o hibridismo e o sincretismo na região.



Foto 05 – Figura alegórica do pajé no Çairé – Curandeiro do Boto Tucuxi
Fonte: Sílvia Vieira/G1 - 2018

O imaginário amazônico é tomado e se fortalece desse ambiente miscigenado, híbrido e mestiço, instaurado no período colonial, “quando a catequização e a evangelização envolveram não só a imposição de uma visão eurocêntrica sobre os indígenas, mas também a hibridização, na medida em que os religiosos cristãos adaptaram a religiosidade católica para se adequar às populações não-ocidentais” (CASTRO, 2018, p. 27). Na visão do autor, os indígenas interpretaram o cristianismo de acordo com os seus próprios quadros culturais, apesar das assimetrias de poder. Mesmo assim, a cosmovisão mitológica indígena que estrutura a vida pessoal, social e religiosa quer manter o vínculo umbilical com a terra molhada, suas florestas e rios. Pajelança e espíritos dos encantados definem identidades e sentidos práticos para a vivência do cotidiano aparentemente caótico e desordenado. Nessa mirada precisamos de um olhar e uma narrativa alternativa sobre o passado que enxergue além da destruição e da opressão, isto é, que considere as apropriações seletivas e as

adaptações criativas frente às instituições estabelecidas, sejam elas do período colonial, imperial ou republicano.

Por essa razão, embora a herança católica se faça presente nos diferentes lares, o trabalho de pajés e curandeiros com suas defumações e curas através de ervas e práticas oriundas dos nativos, também fazem parte do cotidiano e do sentido religioso de homens e mulheres que habitam a região. É a expressão de uma religiosidade genuinamente amazônica marcada pelas crenças em bichos visagentos, lendas, mitos e encantados que alimentam o imaginário dos povos tradicionais da Amazônia.

Galvão (1976, p. 03), ao tratar de santos e visagens na composição da religiosidade dos moradores de Itá (nome fictício atribuído ao município de Gurupá no Pará), é enfático: “o caboclo de Itá, como da Amazônia em geral, é católico. Não obstante, sua concepção de universo está impregnada de ideias e crenças que derivam do ancestral ameríndio”. Na compreensão do autor, essa maneira de ver o mundo não representa o simples produto da amalgamação de duas tradições, a ibérica e a do indígena. Essas duas fontes supriram o material básico de que evoluiu a forma contemporânea da religião do caboclo amazônico.

Ricardo Castro ao prefaciar o livro *As Benzedoras de Parintins: práticas, rezas e simpatias*, destaca que pouco se pergunta para os povos da Amazônia sobre a compreensão da realidade em que estão mergulhados, sobre seus saberes, práticas sociais, culturais e religiosas que apontam para mistérios, símbolos e linguagens que a ciência despótica do ocidente não consegue captar, visto que o foco e o desejo do colonizador e dos demais exploradores sempre foi o desejo de consumo e do lucro fácil através das riquezas naturais.

Em sua compreensão entramos por uma porta importante na *oikos* amazônica. A porta dos saberes de mulheres benzedoras, resultado da mistura de culturas indígenas e da religiosidade popular da península Ibérica trazida por missionários católicos. A porta de entrada dos saberes e práticas de benzeção trazem à luz um dos elementos-chaves para compreendermos a cultura religiosa da Amazônia, porta de entrada para o reconhecimento de sua identidade, da cidadania e lutas de resistência.

No mesmo sentido, Vaz Filho (2016, p. 27), ao descrever os saberes e práticas de pajés, benzedores e curadores, destaca a atuação dos pajés na Amazônia, nos seguintes termos: “ainda que se ressintam dos tempos em que pajés não podiam entrar na igreja, os atuais pajés quase sempre se dizem católicos. Gracinha Pedrosa, de Pinhel, afirma ir regularmente à igreja, porque é lá que nós pega a força de nosso Pai”. Para o autor, mesmo para quem tem como prática principal a pajelança, participar de cultos católicos e frequentar

igreja são necessidades em favor do próprio trabalho de curador, já que, para os curadores, o que eles receberam foi uma missão de Deus, o mesmo Deus que é cultuado nas igrejas.

Esse discurso dos pajés é um esforço para mostrar que suas crenças e práticas da pajelança nada tem de diabólicas ou ligadas à feitiçaria, ao contrário do que costuma ser propalado, e o fato de um pajé dizer que frequenta a igreja e até faz preces diante do altar é um sinal inequívoco desse esforço. Em algumas situações, embora não seja comum, o próprio pajé já aparece como integrante da coordenação de festividades de santos padroeiros³⁹.

No contexto do Çairé é comum ouvir-se histórias de pessoas que eram integrantes da festa, realizavam festas de santos em suas residências, mas recebiam guias espirituais – pajés e curandeiros. Histórias como de Zibinho e Xereba, que faziam parte do Çairé e promoviam festas em homenagem a São Tomé. Da mesma forma, Maria Luiza, que fora saraipora e realizava a festa em devoção a Santíssima Trindade. Essas experiências só reforçam a ideia da necessidade que os especialistas da pajelança sentiam e sentem para serem aceitos, reconhecidos e usufruírem de certo poder perante à coletividade, como forma de reafirmação de suas atividades xamânicas.

É justamente dentro desse universo movediço e multicultural que para serem socialmente aceitos, os atuais pajés declaram-se católicos e afirmam terem recebido esse dom diretamente do Deus cristão e que realizam suas práticas e exercitam seus saberes de acordo com as regras e orientações prescritas pela doutrina católica. A formatação desse processo é um pouco do que se observa no Çairé como expressão sociocultural dos descendentes dos povos indígenas do Baixo Amazonas, destacando a existência de elementos da cultura indígena e a presença de praticantes da pajelança nessa manifestação cultural, sendo mais comum os pajés e benzedores.

É nessa direção e no rastro de uma rede simbólica que a festa do Çairé se realiza, tendo como marcadores socioculturais os ritos e os símbolos que a identificam como a expressão de uma religiosidade popular centrada no seio de uma Amazônia multicultural que mesmo explorada em seus diferentes aspectos, ainda mantém sua referência no que tange à riqueza de sua bio/sócio/diversidade, prenhe de sentidos e significados, ainda mais quando essa diversidade aponta para os aspectos da religião que ao longo da história do Brasil apresentaram-se conflitantes entre o sagrado cristão e as práticas indígenas e africanas

³⁹ Em 2018 o pajé/curandeiro Pedrinho da cidade de Curuá foi o coordenador do Círio das festividades do padroeiro São Raimundo Nonato. Este fato talvez tenha sido inédito e merece um estudo aprofundado para se verificar em que condições esta aproximação aconteceu.

denominadas de pagãs pelos defensores do cristianismo como explorou Souza (2009), ao estudar a religiosidade popular na colônia e a luta da Igreja para combater as impurezas da fé.

“A força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõem à sua compreensão, são ingredientes fundamentais” (GEERTZ, 1978, p. 148). Para este autor, a religião representa o poder da imaginação humana de construir uma imagem da realidade na qual os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado.

No movimento da festa do Çairé o ritual da busca dos mastros tem início com a alvorada festiva no sábado que antecede a celebração da festa. O rito da alvorada que dá partida às festividades, parece estar entrando em desuso, pelo menos foi o que observamos durante o trabalho de campo. Em 2016, integramos o grupo da alvorada que não passava de dez pessoas, entre elas a saraipora, o capitão, um tamborileiro, um porta-bandeira, um padre que estava de passagem pela vila e mais duas ou três pessoas. O grupo saiu cantando e tocando pelas ruas da vila ainda sob o crepúsculo do amanhecer que marca o fim do estado noturno e o início de um novo dia.

Os componentes paravam em frente da casa de algum comunitário que tivesse relação com a festa na esperança de receber algum donativo. Na penúltima casa o grupo ganhou um litro de bebida alcoólica e na última, foi recepcionado com um café oferecido com pão e bolachas dos quais se serviram os seus membros que cantaram em agradecimento aos alimentos e à vida.

Já com o clarão do dia o grupo retirou-se em direção a casa da viúva do senhor Silvito Malaquias, um dos pioneiros da reconstituição do Çairé, onde acontece o café comunitário servido a todos aqueles que para ali se dirigem para iniciar a procissão da busca dos mastros. À medida que o sol vai subindo as pessoas vão chegando para aguardar o momento da cerimônia para o café e o início da partida para a busca dos mastros.

A ideia do desuso da alvorada decorre do fato de vivenciarmos a ausência da maioria dos integrantes da festa nesse ritual, o que não ocorre em outros momentos da festa. E principalmente por percebermos que no ano de 2017, este rito já não mais aconteceu. Carvalho (2016), registra que o mesmo está acontecendo com as alvoradas que ocorriam nos dias dedicados à festa, isto é, de quinta até segunda. A razão no dizer da autora decorre pelo fato de que, ao amanhecer ainda há som alto e gente bebendo e fazendo “zoada” no espaço da praça do Çairé atrapalhando essa prática que por tradição tinha início no raiar da aurora.

Entendemos que esse é um processo perfeitamente compreensível no campo das tradições culturais, pois tanto a cultura quanto os processos sociais são dinâmicos e se modificam e/ou se adaptam de acordo com as transformações da sociedade, processos que Hobsbawm (1997), denomina de “tradições inventadas”, as práticas que se estabelecem no decorrer do tempo em uma determinada sociedade, normalmente para substituir aquelas que deixam de ser usadas. Para este autor:

O termo ‘tradição inventada’ é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgirem de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabelecerem com enorme rapidez. Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores (HOBSBAWM, 1997, p. 09).

O Çairé se configura perfeitamente nessa dinâmica de invenção ou até mesmo reinvenção de uma tradição. Após trinta anos de proibição pela Igreja, essa manifestação cultural e religiosa, foi retomada pela população local, que com base na memória coletiva, em especial, dos moradores mais velhos da vila, conseguiram reconfigurar uma tradição que remonta ao período colonial, quando os jesuítas atuaram na conversão e catequização dos indígenas na Amazônia, como já nos referimos na primeira seção deste estudo.

Nessa dinâmica de invenção, reinvenção, retomada, em 2018 vários elementos que não estavam mais fazendo parte do ritual passaram a integrá-los novamente. Osmar Vieira, coordenador de cultura em 2018, é quem nos informa, a saber:

Este ano de 2018 nós retornamos a fazer o que já tinha parado, então, primeiro, fizemos assim, entender que esse resgate faz parte da essência da festa do Çairé. Então foi feita a casa do juiz e da juíza, começou por aí. Para se ter a casa do juiz e da juíza tinha que ter o rito para buscá-los. Este ano fizemos a alvorada festiva, fomos a casa do juiz e da juíza e finalizamos na casa da procuradeira com café da manhã e houve muitas participações, fogos e foi muito bonito mesmo e com esse resgate eu pude perceber, porque esse resgate também foi divulgado nas mídias, o número de pessoas que aumentou, por exemplo, na procissão da busca dos mastros este ano teve muita gente. Um elemento obrigatoriamente puxa o outro e nós resolvemos este ano fazer começando pela casa do juiz e pela casa da juíza que foram puxando esses elementos, aí que se vê um pouco do resgate histórico, aí houve um pouco de pesquisa - (entrevista/2018).

Na verdade, esse movimento de *resgate* faz parte do próprio movimento do mito do eterno retorno, que Eliade (1992, p. 13), denomina de arquétipos e repetições quando se refere a certos comportamentos de sociedades arcaicas e tradicionais. O autor sublinha que nos elementos particulares de seu comportamento consciente, o homem primitivo, arcaico e tradicional, não reconhece qualquer ato que não tenha sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem. Tudo o que ele faz já foi feito antes. Sua vida representa a incessante repetição dos gestos iniciados por outros. E no caso do Çairé, esse retorno é possível com a ajuda da memória individual e coletiva o que demanda pesquisa e vontade de resgatar uma história já vivida, por meio de seus arquétipos e repetições. Maffesoli (2000, p. 27), fazendo uma abordagem sobre o retorno cíclico acentua que “o advento é singular. Mas a sua singularidade enraíza-se num substrato arcaico intemporal. Trata-se, evidentemente, de arcaísmos repensados em função do presente, vividos de uma maneira específica, mas que não deixam de conservar a memória das origens”.

É fato que a reconfiguração atual mantém elementos que são estruturantes na festa do Çairé como a prática da promessa, os ritos de agradecimento e as experiências de devoção, fé e as crenças que dão suporte às manifestações da religiosidade popular na Amazônia, mas, no entanto, novos elementos foram e são introduzidos nessa manifestação como danças, cordões de pássaros, brincadeiras folclóricas, o festival dos botos e outras práticas e rituais que tornam o Çairé uma tradição, não apenas inventada, mas, que se reinventa ao longo de sua história, quando deixa de usar determinadas práticas e insere outras, sem perder a fé, a devoção, a alegria e o poder de resistência. Abaixo a mesa do café comunitário e os baldes com tarubá para ser servido no ritual da busca dos mastros.



Foto 06 – Mesa do café comunitário
Fonte: João Aluizio Piranha Dias - Set/2017



Foto 07 – Baldes contendo tarubá
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2017

A mesa do café comunitário é um momento muito significativo na celebração do Çairé, pois cria um ambiente de festa, respeito, devoção e sociabilidade, onde os integrantes do evento e o povo que chega para participar são envolvidos por uma aura que contagia o momento festivo, além de criar também um ambiente político, ou melhor um fato político. Os ingredientes que acompanham o café servido com leite são os mais variados possíveis: beiju, tapioca, macaxeira, bolachas, pães, bolos e frutas como banana, melancia, abacaxi, laranja e outros, assim, como o tarubá que nesta ocasião é preparado para ser levado para as embarcações que vão buscar os mastros na margem do Lago Verde.

Se antes os próprios comunitários se organizavam e se encarregavam para oferecer o café, hoje cabe à coordenação da festa assumir essa responsabilidade em comprar os ingredientes e produtos necessários para fazer a cerimônia inicial da busca dos mastros. Os recursos são oriundos do financiamento da festa por parte da prefeitura de Santarém ou de empresas que patrocinam a festa⁴⁰. Essa mudança descaracteriza o sentimento de coletividade e de pertencimento quando cada integrante já não mais se percebe como um membro que faz parte desse processo e ao não fazer parte não se refaz como ser, como membro, como integrante, considerando que o homem se faz e se refaz no curso de sua história, quando cria e recria a sua própria vida, se pensarmos numa dimensão marxista de mundo, em que o modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, política e espiritual.

Por conta dessa mudança na organização da mesa e na aquisição dos produtos necessários para o desjejum dos participantes da cerimônia, ouvimos rumores pelos espaços da cozinha que a quantidade de açúcar não era suficiente para adoçar o turubá. Essa queixa deixa transparecer a ausência do sentimento do “nós” do “grupo” do “coletivo”, que pensava junto, que organizava e dividia as tarefas. Figueira (2014, p. 92), enfatiza que “dona Terezinha Lobato lembra que antigamente os alimentos consumidos no barracão advinham da roça, mas a partir de 1973 cada um contribuía com o beju, a farinha de tapioca, o café porque alguns cultivavam a mandioca”.

A autora observa que a interlocutora destaca que as lideranças também solicitavam ajuda na cidade, mas deixa claro que a festa era realizada à custa da comunidade. “Os antigos explicavam que os mordomos ajudavam o juiz na roça. Eles iam fazer a farinha de tapioca, a farinha d’água, beju. Eles vendiam para comprar o açúcar e o café. Era à nossa custa. Era só

⁴⁰ Ver Nogueira (2008), no capítulo, *Sob o olhar das redes*, para quem as festas populares na Amazônia, podem ser compreendidas em três momentos em relação ao capitalismo: distanciadas, em processo de integração e integradas.

café com farinha tapioca, beju, essas coisas. Naquele tempo tinha roça, cada um dava um pouquinho” (FIGUEIRA, 2014, p. 92).

A expressão naquele tempo, serve, neste contexto, para dimensionar o quanto mudou a vida e a dinâmica da vila. Com sua expansão e desenvolvimento os espaços antes dedicados às roças cederam lugar para ruas, praças, casas, pousadas e prédios públicos. E as funções de roceiros, agricultores, pescadores e coletores, em sua maioria foram sendo substituídas por outras atividades necessárias para atender ao crescimento e à exigência de novos produtos e serviços que a vila passou a demandar principalmente com sua fama de vila balneária, marcada pela presença de pessoas estranhas ao lugar como turistas e visitantes.

Matos (2015, p. 117), assinala que a “nossa história é marcada por quem aqui chegou e não pela história de quem aqui estava. É uma história marcada pela orientação econômica, religiosa, e de uma sociedade que não admite a indolência [e mais recente, pela orientação do lazer, do turismo e dos bens simbólicos disponíveis ou aqui produzidos]”. Itens que se tornaram indispensáveis para quem vem e traz consigo a ideia de uma Amazônia fantástica e paradisíaca. Dessa ideia decorre a propaganda de Alter do Chão como o *Caribe brasileiro* feita pelas agências de turismo. Ideias que na visão de Batista (2007), precisam ser problematizadas a partir de uma articulação entre as diferentes áreas do conhecimento tendo como estratégia indispensável a educação para o desenvolvimento humano na região.

O momento do café comunitário é marcado também pelos discursos de agradecimentos, lembranças dos que já morreram, momento religioso, e, como em todo ajuntamento social, o discurso político, neste caso, do representante do poder executivo municipal. Em 2017, o coordenador da festa usou a palavra para agradecer e fazer a abertura do evento. Em seguida o jovem Osmar membro atuante da corte do Çairé, fez o agradecimento a Deus e lembrou das baixas sofridas pelas mortes de vários integrantes da festa nos anos anteriores como Silvito Malaquias, Maria Justa, Terezinha Lobato, Vilésio Costa e outros mais que saíram deste plano terreno, mas deixaram suas histórias cravadas nas memórias da vila e nas manifestações do Çairé.

Após a fala de Osmar o coordenador registrou e agradeceu a presença do prefeito de Santarém, senhor Nélio Aguiar e sua comitiva, observando que era um fato inédito um prefeito participar do ritual da busca dos mastros. O prefeito agradeceu a presença de todos e falou da importância da expansão do Çairé, ressaltando que a imprensa de vários países pediu credenciais para fazer a cobertura da festa, fato que reforça o mito da mundialização da cultura, do seu aspecto mercadológico e seu viés mercenário.

“Não é coisa isolada fazer cultura e fazer política”, expressou Laudelino Sardinha de Vasconcelos em entrevista concedida a Cláudia Laurido Figueira em agosto de 2013. Como membro atuante da liderança comunitária da vila desde a reconstituição do Çairé, Laudelino sabia muito bem do que estava falando. Nem podemos ser ingênuos em pensar que o campo político está dissociado do campo cultural, ao contrário, é necessário estarmos atentos para não incorremos em discursos vazios e desprovidos de sentidos e significados. É preciso atentarmos para a “complexidade das interações entre o cultural e o político”, como nos alerta Barbero (2009), ao referir-se ao contexto da “trama”⁴¹.

Carvalho (2016), discutindo cultura na perspectiva do pensamento complexo, sugere que o conceito é um circuito que envolve ordem-desordem-interação-organização. Composta por códigos, padrões-modelo, modalidades de existência, saberes e zonas obscuras, é um sistema metabolizante que modeliza as trocas entre o indivíduo e a sociedade, a sociedade e o cosmo. É instrumento de cidadania democrática a ser posto em movimento em todas as esferas da vida. Portanto, não está isenta das interações e dimensões políticas da sociedade.

Seguindo a descrição do ritual da busca dos mastros, após o café comunitário começa a organização para a procissão; os alferes pegam as bandeiras, a saraipora o estandarte acompanhada pelas moças da fita, juíza a coroa do Divino, foliões seus instrumentos musicais, troneira, mordomos e mordomas, devotos, imprensa e o público em geral se organizam para caminharem rumo ao porto onde as embarcações aguardam previamente enfeitadas para continuar o cortejo em via fluvial, ao som das folias, de fogos de artifícios e muito tarubá. Este momento da festa não exige que seus componentes estejam paramentados com suas indumentárias, com exceção da saraipora que vai com seu traje oficial.

As fotografias⁴² a seguir mostram a dinâmica da procissão da busca dos mastros em seus vários momentos: na primeira fotografia, as catraias em filas pelas águas do Lago Verde, acompanhando a balsa que conduz os membros da festa, suas folias, bandeiras e o próprio estandarte do Çairé, assim como a coroa do Divino Espírito Santo. Na segunda fotografia

⁴¹ Ver Barbero (2009), para quem os processos políticos e sociais que marcaram anos de regimes autoritários em quase toda América do Sul e as diversas lutas de libertação na América Central, provocaram amplas migrações de homens da política, da arte e da investigação social, destruindo velhas certezas e abrindo novas brechas para o confronto com a verdade cultural de seus países: a mestiçagem, que não é só aquele fato racial do qual viemos, mas a trama hoje de modernidade e descontinuidades culturais, deformações sociais e estruturas do sentimento, de memórias e imaginários que misturam o indígena com o rural, o rural com o urbano, o folclore com o popular e o popular com o de massivo.

⁴² O uso de fotografias remete ao registro e/ou história do tempo presente, entendendo a fotografia como prática de significação numa abordagem semiológica em que a imagem passa a constituir um discurso, e assim sendo, se a imagem é um discurso podemos pressupor que a literalidade da fotografia não é algo natural, mas cultural. Ver Lima e Carvalho (2017).

mulheres carregando o mastro diretamente da mata para as embarcações que o levarão até a praia em frente à vila e depois para a praça da festa.



Foto 08 - Catraias em filas no cortejo do Çairé
Fonte: João Aluízio Piranha Dias – Set/2017



Foto 09 – Mulheres conduzindo o mastro
Fonte: João Aluízio Piranha Dias – Set/2017

As bandeiras⁴³ que assumem a dianteira da procissão e anunciam a chegada da festa são elementos simbólicos que para os fiéis possuem um valor sagrado, pois representam a presença do Espírito Santo. É esta atribuição que fazia com que os participantes das festas do Divino a beijassem e alisassem em seu rosto, como sinal de devoção e proteção, como registrara Thomas Ewbank no Rio de Janeiro do século XIX. As bandeiras confeccionadas em tecido apresentam-se nas cores branca e vermelha com a figura da pomba no centro representando a juíza e o juiz, respectivamente. A respeito da procissão da busca dos mastros, Dalva Vieira, atual saraipora, fala-nos da importância desse ritual nos seguintes termos:

É, porque já é também tradição a busca dos mastros, sempre foi, então desde que eu participo do Çairé sempre foi assim a busca dos mastros, então pra gente é uma alegria ir com muita fé, com muita devoção, porque muitos vão assim como tipo uma brincadeira, mas pra gente que é de dentro do rito religioso, é uma devoção que nós temos de participar, ir buscar. Então é uma coisa assim que a gente está vendo, aí hoje em dia, olhe de primeiro você ia era muita gente que participava e muita gente ia mesmo e rezava, cantava, louvava e hoje essa parte assim a gente vê que muitos já vão não com essa devoção né, mas muitos ainda vão com a devoção mesma com sua fé na parte religiosa - (entrevista/2018).

Ferreira (2008, p. 80), ao afirmar que a tradição continua, registra que: “após a devoção a Maria, ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade, o cortejo segue às 08 horas, os rufadores seguem a saraipora que vai na frente levando o símbolo até o barco. Com

⁴³ No centro de cada bandeira está a figura da pomba, assim como na ponta do pau das bandeiras representando física e liturgicamente o Espírito Santo. Sobre o assunto ver Etzel (1995).

muitos fogos de artifício, todos sobem na embarcação e começa o ritual BUSCA DOS MASTROS”. O autor acrescenta que numa posição de destaque, na proa do barco, os alferes embalam as bandeiras num movimento de saudação. Num lugar predeterminado encontram-se os dois mastros, um das mulheres e outro dos homens, começa ali a disputa entre gêneros que só acabará na segunda-feira do Çairé, com a derrubada dos mastros e a varrição da festa.

É comum, de Brasil afora, a existência de manifestações populares que adotam e utilizam mastros, bandeiras e até o pau das bandeiras para estabelecerem relações com o divino por meio de devoções e adorações. Ao estudar a festa do pau da bandeira de Santo Antônio de Barbalha (CE), e o silenciamento da Igreja local a respeito dessa manifestação, Souza (2003, p. 03), informa que, “o cortejo do pau-da-bandeira de Santo Antônio, que nasceu sob a orientação da hierarquia eclesiástica, foi, ao longo do tempo, sendo transformado numa festa popular”. Ou seja, numa festa marcada pela concepção de mundo e de religiosidade dos grupos populares, por suas condições materiais e pelas suas experiências religiosas cotidianas, como o hasteamento da bandeira nas festas juninas e nas renovações, num processo contínuo de relações sociais e culturais com os grupos dominantes. O cortejo foi, portanto, carnavalizado pela cultura popular.

Em Alter do Chão, no momento da levantação, é colocado no topo do mastro de cada bandeira um pombinho que complementa a força simbólica da bandeira do Divino como expressão de paz, religiosidade, fé e esperança numa vida melhor com mesa farta, liberdade e justiça como podemos ver em alguns dos versos da música “Bandeira do Divino”, de composição de Ivan Lins (1978): A bandeira acredita/que a semente seja tanta/Que essa mesa seja farta/que essa casa seja santa; Que o perdão seja sagrado/que a fé seja infinita/Que o homem seja livre que a justiça sobreviva; No estandarte vai escrito/que ele voltará de novo/Que o rei será bendito/ele nascerá do povo. A representatividade da bandeira pode ser notada também na descrição de Moraes Filho, a saber: “a bandeira do Divino, onde uma pomba pintada sobre um fundo de raios solares destacava-se no pano de seda vermelha da referida bandeira, franja de ouro, de prata ou de lã, de acordo com as posses das irmandades, encimada por uma pomba de pau, prateada ou dourada, suspendendo o vôo de um monte de irisadas fitas” (2005, p. 54).

A bandeira do Divino simboliza uma manifestação de fé e adoração a Terceira Pessoa da Trindade, numa mistura de sagrado e profano, tristeza e alegria, fé e solidariedade. Em Alter do Chão as bandeiras foram introduzidas para dar animação a dança do Çairé -, que ao longo da história foi ganhando força e influência em sua forma de celebrar, festejar, crer,

dançar. O primeiro momento de celebração do Çairé – a busca dos mastros - por si só já é uma grande festa. Pois além dos visitantes e admiradores do evento, muitas pessoas do lugar são mobilizadas para fazerem acontecer o ritual da busca dos mastros. São mais de 40 canoas, denominadas de catraias, que participam da festa.

Nas cores azul e branco com nomes grafados em seu casco, as catraias ao serem impulsionadas por remos em forma de palhetas acopladas em suas laterais permitem a rapidez em seu manejo pelos catraieiros, o que faz lembrar a descrição do movimento com que os índios da Ilha do Marajó manejavam suas canoas para guerrearem contra os portugueses no século XVII. Na procissão da busca dos mastros, as catraias são enfeitadas com fitas coloridas e organizadas em fileiras para acompanharem o cortejo fazendo movimentos sinuosos na água, em forma de “meia lua”, que dão brilho e animação ao evento tanto pelo banzeiro quanto pela habilidade dos catraieiros⁴⁴.

As procissões sempre estiveram presentes na história da humanidade, com objetivos e propósitos os mais diversos possíveis. Sousa (2013, p. 51), salienta que as procissões podem assumir funções como ritos religiosos, expressões de poder e discursos sociais, tendo como objetivo frequente, a ação sobre elementos naturais, buscando torná-los propícios aos interesses humanos. “Nos ritos dionisíacos, a procissão carrega um enorme falo, com o culto ao deus representando e celebrando a fertilidade da qual ele é o patrono. E elas permaneceram, no cristianismo, ligadas a ritos agrários que visavam garantir a fertilidade da terra”. Tornaram-se comuns na Europa medieval as procissões dos rogantes que tinham como objetivo abençoar a terra e garantir sua fertilidade, tornando evidente os ritos agrários milenares sob a capa do cristianismo. E assim chegaram e permanecem na Amazônia, apesar das ressignificações, como a adoção das procissões fluviais.

As procissões fluviais tornaram-se comuns no interior da Amazônia, não somente na festa de São Pedro, o padroeiro dos pescadores, mas em outras manifestações de religiosidade popular que animam a festa com a participação de barcos e outros tipos de embarcações. No caso específico do Çairé, a procissão é um verdadeiro balé flutuante das catraias que deslizam nas águas do rio Tapajós. É a fé navegando nas águas da Amazônia. Jurkevics (2005, p. 12), ao referir-se à festa de N. S. de Nazaré em Belém do Pará, chama a atenção para o fato de que “ao todo são quinze dias de manifestações de fé que começam com uma romaria fluvial,

⁴⁴ Em tempos passados a meia lua se fazia de forma completa no retorno da procissão em frente da igreja num movimento feito em três voltas na água como referência a Trindade. Em algumas festas da região ainda são realizados estes movimentos pelas embarcações que participam das procissões.

quando centenas de embarcações saem do distrito de Icoaraci, atravessam a Baía de Guajará e chegam ao porto de Belém, trazendo a estátua de N. S. de Nazaré”.

No dia a dia as catraias servem para o transporte de pessoas da vila até a praia gerando renda para mais de cem trabalhadores⁴⁵. É uma herança indígena fortemente presente no Çairé demonstrando a presença de práticas ancestrais nessa manifestação festiva de ordem cultural e religiosa, manifestada na vida cotidiana eivada de simbolismos e características pagãs. As catraias e os catraieiros também estão nas poesias e letras de música como podemos verificar na letra do carimbó do cantor paraense Pinduca: Catraieiro/vai buscar/vai buscar o meu amor/que está do lado de lá. É a criatividade poética que brota do cotidiano e inspira a vida, por meio de uma transfiguração do real.

Deve-se reconhecer, a partir de Torres (2005, p. 18-19), que “a vida na Amazônia campeia entre a contingência material do mundo fenomênico e as representações do mundo imaginário e sobrenatural, as populações indígenas locais têm na natureza uma grande referência. Dir-se-ia que a grande floresta, a terra e os rios representam o ponto de equilíbrio da própria vida”. Para a autora toda a existência dos povos nativos é cingida não só pelo trabalho, mas também por um acervo cultural associado a uma mística que envolve as danças, os ritos e toda uma rede de significados e simbologia, que dá sentido as práticas e vivências dos povos amazônicos.

Na mística da busca dos mastros outras embarcações também tomam parte do evento como balsas e lanchas particulares que engrossam as fileiras e aumentam o colorido nas águas do Lago Verde. Em 2017 o Çairé foi conduzido em uma pequena balsa juntamente com parte de sua corte. Membros do Corpo de Bombeiros acompanharam dando orientações necessárias para evitar eventuais acidentes. Pelas imagens das fotografias é perceptível como a natureza integra esse momento da festa; o verde das águas do rio Tapajós parece combinar com o azul do céu numa manhã festiva e animada na vila de Alter do Chão, o que se complementa pelo impacto verdejante da copa das árvores que ficam às margens do lago e o brilho do sol de uma manhã primaveril de setembro. Completando esse cenário, queima de fogos anima o espírito festivo dos integrantes e participantes do ritual celebrado com cantos aos santos católicos acompanhados pelo uso de instrumentos musicais e com a alegria dos foliões.

Após trinta minutos navegando pelas águas do Tapajós as embarcações encostam do lado oposto da vila na margem do Lago Verde. Acompanhando o coordenador da festa e o prefeito, o povo seguiu em caminhada num percurso de mais ou menos um quilômetro até

⁴⁵ As catraias movidas com duas palhetas transportam os turistas e visitantes da orla da vila à praia. A extensão não chega a 100 metros, o que possivelmente após a festa esse percurso seja feito a pé devido à vazante do rio.

chegar onde os mastros já retirados da mata aguardavam para serem carregados. A primeira parte da caminhada é feita pela encosta do lago em terreno ainda com lama devido à estação da vazante, depois segue-se em uma trilha no meio de uma floresta baixa, que segundo Rui Francisco, juiz da festa, era caminho dos pescadores no período da cheia do rio.

É um momento de transbordamento, de transcendência e de preparação para a festa principal numa relação do homem com o divino para além das regras e normas estabelecidas pelo cristianismo e pela própria moral da sociedade. É a liberação do humano numa dimensão plena com a natureza e com a própria vida. É como sugere Morin (2009), um processo que metamorfoseia. É o imaginário numa relação direta com o poético e o devaneio, em que o sonho noturno pode ser uma luta violenta ou manhosa contra as censuras e o aprisionamento do sonhador às coisas da vida cotidiana, diante do espetáculo e da beleza das águas, que espelham e refletem as belezas contidas no universo e na alma.

Quando trata de Devaneio e Cosmos, Gaston Bachelard, inicia com a epígrafe de autoria de Gabriel Germain: “o homem que tem uma alma não obedece senão ao universo. O lago, a lagoa, a água, pela beleza de um mundo refletido, despertam com toda a naturalidade nossa imaginação cósmica. Um sonhador, junto deles, recebe uma lição bastante simples para imaginar o mundo, para duplicar o mundo real por outro imaginado” (BACHELARD, 1996, p. 190). Nessa imaginação cósmica o lago e o seu entorno é um mestre em aquarelas naturais.

As cores do mundo refletido são mais suaves, mais amenas, mais belamente artificiais que as cores pesadamente substanciais. Assim, essas cores trazidas pelos reflexos pertencem a um universo idealizado. Os reflexos convidam todo sonhador da água à idealização. O poeta que vai sonhar diante da água não tentará fazer dela uma pintura imaginária. Irá sempre um pouco além do real. Tal é a lei fenomenológica do devaneio poético. A poesia continua a beleza do mundo, estetiza o mundo.

Nessa dimensão o colorido da festa expresso pelas bandeiras, fitas e pelo próprio ambiente festivo, contribui para que o poeta das águas navegue em seus sonhos numa viagem imaginária como podemos depreender na letra da música do Marambiré⁴⁶ de autoria de

⁴⁶ A ocorrência do Marambiré em Alter do Chão se deve a participação nos trabalhos comunitários de pessoas oriundas da comunidade de Pacoval. A referida comunidade é um antigo quilombo localizado no município de Alenquer, Pará, daí a assimilação negra, que se mesclou ao caboclo e ao indígena. Em 1973, com a introdução das danças folclóricas no Çairé, buscaram resgatar aquelas dançadas nos puxiruns, nos roçados. O marambiré tem muita semelhança com o Lundu e o Curimbó. A coreografia consiste de passos simples, onde a única atenção do cavalheiro e da dama reside no “quebradinho do Joelho”, uma flexão para baixo, sem deixar de olharem-se nos olhos. Sempre acompanhada pelo grupo “Espanta Cão”, que tem a marcação bem ritmada. Outros festejos do marambiré têm a presença de reis, embaixada, etc. onde se presume que era uma dança inspirada nos festejos de coroação dos reis negros. Sobre o tema ver Ferreira (2008).

Ademar Lobato, Ademir Ferreira e Terezinha Lobato, que eleva e continua a beleza do mundo, através da natureza: Em Alter do Chão/Não se sente dor/Tem um povo pobre/Mas acolhedor; Por Deus foi criado/A sua beleza/Suas lindas praias/São da natureza; O seu lago verde/É de admirar/A toda essa gente/Que vem visitar; Peixes saborosos/Para apreciar/Nessas lindas praias/ Em noite de luar.

E é nessa dinâmica poética de sonhos e devaneios que em tom naturalista a canção Marambiré, feita com base em uma música antiga ligada à folia do Divino, apresenta Alter do Chão e seus habitantes para o mundo. A exuberância da natureza e a imponência do Lago Verde são expressas em um quadro de beleza de se “admirar”, para “toda essa gente que vem visitar”, como dádiva do criador “por Deus foi criado”. A produção dessa paisagem que para além de natural é também turística pode ser vista e compreendida como uma criação moderna pela qual o vilarejo é percebido, dentro de um quadro maior, a despeito de um “povo pobre, mas acolhedor”, envolvido em complexas dinâmicas históricas.

No ritmo da dança e da música a presença do Marambiré em Alter do Chão só reforça a premissa do sincretismo e das hibridações culturais e religiosas que se efetivaram na Amazônia a partir do encontro, do confronto e adaptações de culturas diversas (brancos, negros e índios). O Marambiré é uma expressão de música e dança de negros escravizados que se refugiaram em vários lugares do Baixo Amazonas, como Pacoval em Alenquer, Silêncio do Matá em Óbidos e rio Trombetas em Oriximiná (TEIXEIRA, 1989).

Nesse ambiente de dança, música, sonhos, poesias, devaneios, várias são as composições musicais da região que procuram não somente traduzir a riqueza do imaginário entremeadas de mitos, lendas, cores, sabores, ritmos em suas melodias, mas, também valorizar a identidade amazônica e até mesmo chamar a atenção e denunciar as ameaças que constantemente e, de forma agressiva, atacam o homem da região e o meio natural no qual está inserido. É o que podemos verificar na letra da música *Amazônia* de Nilson Chaves, que vem trazendo elementos da mitopoética amazônica, a riqueza da sua biodiversidade, as danças, ritmos, sabores, tipos humanos e cheiros que exalam, enriquecem e nos remetem para uma etnopoética da região.

Sim eu tenho a cara do saci, o sabor do tucumã
 Tenho as asas do curió, e namoro cunhatã
 Tenho o cheiro do patchouli e o gosto do taperebá
 Eu sou açai e cobra grande

O curupira sim saiu de mim, saiu de mim, saiu de mim...
 Sei cantar o “tár” do carimbó, do siriá e do lundu
 O caboclo lá de Cametá e o índio do Xingu

Tenho a força do muiiraquitã
 Sou pipira das manhãs
 Sou boto igarapé
 Sou rio Negro e Tocantins
 Samaúma da floresta, peixe boi e jabuti
 Mururé filho da selva
 A boiúna está em mim
 Sou curumim, sou Guajará ou Valdemar, o Marajó, cunhã...
 A pororoca sim nasceu em mim, nasceu em
 mim, nasceu em mim...
 Se eu tenho a cara do Pará, o calor do tarubá
 Um uirapuru que sonha
 Sou muito mais...
 Eu sou, Amazônia

O Çairé como expressão simbólica da cultura Borari que congrega cores, símbolos, lugares (espaços), fé, devoção, permite que a festa também seja analisada a partir de uma dimensão escalar das festas populares tendo como base os estudos da geografia cultural com fundamentos em uma abordagem fenomenológica da cultura a partir da geografia. Nesse campo emergente da geografia cultural novas abordagens orientam pesquisas de festas populares em um modelo de análise escalar, ou seja, olhar a festa a partir de diferentes escalas de manifestações culturais. A festa é complexa e tende a abarcar tanto o espetáculo como a tradição em um único movimento de renovação.

Abordagem muito ilustrativa desse campo da geografia cultural é o estudo de Moisés Daniel de Sousa dos Santos (UFRO). *Êh, Çairé, festa profana de fé*, em cuja perspectiva, as representações são apresentadas como expressões do mundo e refletem a dimensão simbólica presente no espaço de vivência das pessoas. Através dela se busca as práticas simbólicas, os sentidos atribuídos aos lugares, lembrando que a linguagem media as representações. Percebe-se uma valorização do ser humano e sua relação com o meio, sobretudo, os valores, costumes, tradições daquilo que o homem tem de seu mundo. Além dos elementos físicos, a festa também carrega simbologia muito explícita: os personagens, arco do Çairé, cores, mastros, bandeiras, entre outros que possuem um significado que expressa uma territorialidade, assim vê-se que os símbolos se apresentam como marcadores culturais e do lugar.

No campo literário também não tem sido diferente a preocupação com os elementos da natureza que alimentam e impulsionam o imaginário e a produção cultural da Amazônia. A literatura regional tem chamado a atenção para as questões humanas e suas relações com o ambiente natural, muitas vezes traduzidas no contexto sociocultural por meio de manifestações simbólicas, permeadas de questões sociais como a miséria das moradias da Ilha

do Marajó e de seus habitantes em forma de crítica social, trabalhadas por Dalcídio Jurandir ao refletir sobre os campos do Marajó, no romance *Chove nos Campos de Cachoeira*. A intenção do autor foi mostrar que o Marajó não se resume a búfalos, campos e rios. Vejamos:

Voltou muito cansado. Os campos o levaram para longe. O caroço de tucumã também o levava, aquele caroço que soubera escolher entre muitos no tanque abaixo do chalé. Quando voltou já era tarde. A tarde sem chuva em Cachoeira lhe dá um desejo de se embrulhar na rede e ficar sossegado como quem está feliz por esperar a morte. Os campos não voltaram com ele, nem as nuvens nem os passarinhos e os desejos de Alfredo caíram pelo campo como borboletas mortas. Mais para longe já eram os campos, a terra preta do fogo e os gaviões caçavam no ar os passarinhos tontos. E a tarde parecia inocente, diluída num sossego humilde e descia sobre os campos queimados como se os consolasse. Voltava donde começava os campos escuros. Indagava por que os campos de Cachoeira não eram campos cheio de flores, como aqueles campos de uma fotografia de revista que seu pai guardava. Ouvira Major Alfredo dizer a D. Amélia: campos da Holanda. Chama-se a isso prados (JURANDIR, 1991, p. 02).

Diante de todos esses elementos que tomam parte da complexa relação do homem com a natureza e a sociedade amazônica, e em especial, com os aspectos culturais, religiosos e míticos, reiteramos que o Çairé é uma expressão simbólica da cultura popular que se manifesta por meio de símbolos, rituais, cantos, músicas, danças e devoções, e mais que isso, identifica a cultura de um povo – os descendentes Borari - que ao longo da história tem resistido aos agentes externos, sejam religiosos ou exploradores das riquezas naturais, para manter essa tradição através dos saberes de seus ancestrais indígenas que estruturam e dão sentido a essa manifestação que é dinâmica e acompanha as transformações da sociedade.

2.2 Registro etnográfico do barracão do Çairé

O barracão é o núcleo onde ocorrem os eventos da festa do Çairé. Está no centro da praça que tem o mesmo nome – praça do Çairé - e de onde irradiam as manifestações sagradas e profanas que compõem esse evento da cultura popular, mas que também recebe as influências exteriores. É no barracão que ocorrem a maioria dos rituais religiosos como as ladainhas, o ritual do beija-fitas e os ritos de agradecimentos. É onde ocorrem também, a guarda dos elementos sagrados como o estandarte e a coroa do Espírito Santo, assim, como os gêneros alimentícios e a preparação das refeições. O barracão é um espaço de trocas, de sociabilidade, de convivência, resistência e luta, tornando-se referência na vila no período das

festividades. Além disso, o barracão reflete a intrínseca relação da tríade homem/natureza/sociedade.

O contato com o barracão para o trabalho do doutorado teve início no segundo semestre de 2015. A linha de ônibus da empresa Eixo Forte que transportava os passageiros no percurso Santarém/Alter do Chão, naquele mês de setembro de 2015, deslizava pela Rodovia Everaldo Martins que interliga a vila à cidade de Santarém. As curvas são sinuosas e constantes, e porque não dizer perigosas! De vez em quando um frio no estômago tanto pela velocidade quanto pelo histórico dos acidentes nesse percurso. Mesmo assim, lá estava eu nas trilhas do Çairé. Era o meu retorno à vila depois de concluir a pesquisa do mestrado, um ano após a defesa da dissertação. Na primeira viagem minha referência foi a casa de Maria Olívia, professora aposentada e artesã, produtora de doces e licores, por onde comecei na pesquisa do mestrado.

No prosseguimento do trabalho, uma semana após a primeira entrada no campo da pesquisa, retornei à vila, por volta de duas horas da tarde. Às três horas já estava circulando pelas principais ruas por onde o ônibus faz sua trajetória. Ao chegar em frente à praça do Çairé percebi uma movimentação de pessoas e rapidamente pedi ao motorista que parasse que eu iria ficar ali⁴⁷. Desci com uma mochila na costa, meio sem direção, segui rumo ao grupo mais perto que estava abrindo palhas – aproximadamente quatro homens e seis mulheres. Dei boa tarde e percebi uma acolhida tímida por aqueles trabalhadores e trabalhadoras que me olhavam com ar de estranheza baixando a cabeça.

Procurei avançar no diálogo mas passei a ser rebatido por um dos abridores que aproveitando minha presença ficava tirando brincadeiras com algumas mulheres. Com base no método fenomenológico de Merleau-Ponty (1996), procurei compreender e interpretar o significado daquele fenômeno e a conexão entre o indivíduo, os outros e o mundo, visto que a fenomenologia nos ensina a olhar o mundo não como um amontado de coisas distintas capazes de serem captadas, mas que devemos tomar distância para aprendê-lo. Método que se complementa com aqueles da antropologia sobre a apreensão dos fenômenos sociais, quando se tematiza e questiona-os através do olhar, do ouvir e do escrever como sugere Oliveira (2006).

Ao falar do objetivo da minha presença ali e do trabalho que já havia feito para a pesquisa do mestrado mencionando nomes como de Lusia Lobato, Terezinha Lobato e Vilésio

⁴⁷ Ver Bakhtin (2013), que analisou a cultura popular na Idade Média e no Renascimento a partir do contexto de François Rabelais, e destacou que a praça pública era o ponto de convergência de tudo que não era oficial.

Costa, que compunham o grupo de idosos que faziam parte das ladainhas, senti que a maioria dos trabalhadores e trabalhadoras da palha se sentiram mais à vontade para conversar. Registrei aquele momento com uma câmera digital e recebi deles e delas a indicação de quem era o coordenador da festa daquele ano.

O coordenador estava com outros homens, aproximadamente doze, no trabalho final de armação do barracão. Dirigi-me a ele para apresentar-me e falar do objetivo de minha viagem. De forma solícita falou que aquele já era o segundo momento dos trabalhos preparativos do Çairé para 2015. Em nossa conversa inicial convidou-me para participar do encontro seguinte que seria a cobertura do barracão. De posse de meu diário de campo registrei esses primeiros momentos do trabalho para posteriores análises. A seguir mostramos a fotografia do barracão ainda sem a cobertura e outra mostrando as palhas abertas e rodas de cipós. Nelas é possível dimensionarmos o trabalho coletivo na preparação e produção da festa. Trabalho que é denominado de *puxirum*, herança indígena ainda presente na região.

Torres (2005, p. 20), atenta para o fato de que “se deve ter claro que a Amazônia não se resume à biodiversidade, a heterogeneidade sociocultural também é umas das maiores características da região”. Em razão disso, a sua própria organização do trabalho apresenta diversidade que não pode ser compreendida apenas sob a lógica do capital. Existem formas peculiares de ocupabilidade que remontam a culturas tradicionais que se unem no âmbito das estratégias de sobrevivência dos povos da floresta.



Foto 10 – Armação do barracão
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Agosto/2015



Foto 11 - Palhas e cipós para cobertura do barracão
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Agosto/2015

O trabalho de armação do barracão é feito com madeiras rústicas, retiradas de árvores comuns, as quais os comunitários de Alter do Chão denominam de *madeira branca* sem nenhum tipo de acabamento como pode ser observado nas fotografias. Isso remete não somente a uma relação de proximidade entre a natureza (aspecto natural) e o homem (aspecto

cultural), mas a um sentido de manter a tradição dessa manifestação iniciada há mais de três séculos nos espaços dos aldeamentos jesuíticos mantendo a simplicidade e a garantia da relação entre o homem e o sagrado sem a necessidade de espaços suntuosos como aqueles das igrejas e todos os seus aparatos para os sacramentos e eucaristia.

Ao nos referirmos sobre a relação de proximidade entre a natureza (aspecto natural) e o homem (aspecto cultural), cabe-nos refletir sobre essa intrincada relação que tem suscitado estudos, em diferentes áreas do saber como no campo da antropologia, tentando não só desvelar os enigmas da cultura (CARVALHO, 2003), como também refletir sobre a possibilidade de religar os dois modos de se pensar a vida, visto que, o homem faz parte da vida, a vida faz parte da natureza e a natureza do cosmo (LÉVI-STRAUSS, 1998). Não é algo simples, visto que as transformações ocorridas desde a revolução neolítica e mais intensamente a partir do século XVI influenciadas pelas revoluções produtivas do capitalismo mercantil e pelo progresso racional do conhecimento, além de provocarem o divórcio ocorrido entre a ordem natural e a cultural foi responsável pela alienação do homem de sua condição genérica (ser pensante, biológico, sociocultural...), incumbindo-o da fáustica missão de dominar e destruir o mundo natural.

Em nome de um suposto progresso e desenvolvimento essa concepção aportou na Amazônia com os primeiros colonizadores, concepção que distanciava o homem do meio natural colocando-o como um expectador e explorador que podia dominá-la. Em razão desse distanciamento, Carvalho (2003), compreende que o homem precisa ser descentrado, dissolvido, para ser reintegrado na natureza de onde veio, colocado como mais uma espécie dentre todas as espécies, superando a dicotomia de que a natureza representa um mero objeto a ser explorado pela capacidade humana e pelas forças produtivas da história.

Lévi-Strauss (1991), procura por meio de concepções míticas explicar o processo dessa relação utilizando-se de esquemas, estruturas, oposições, distinções, além de propor um modelo musical para desenvolver seu pensamento acerca dos mitos indígenas. Dentre os mitos analisados de forma empírica por um processo etnográfico junto a grupos indígenas do Brasil Central (Bororo e Mundurucu), o antropólogo apresenta o mito de origem do fogo, da água e de alguns animais para demonstrar a relação da natureza e a cultura, por meio de uma linguagem metafórica utilizando termos opostos como cru/cozido para falar de aspectos culturais como alimentação, vestuário e modos de viver.

Nas *Mitológicas*, o ponto de partida concentra-se no mito que pertence ao patrimônio cultural de uma sociedade específica e sua análise se realiza recorrendo a elementos históricos, geográficos e cosmológicos do conjunto etnográfico e a outros mitos da mesma e

de outras sociedades (CARVALHO, 2003). Em *O cru e o cozido*, o mito Bororo é a referência deflagradora de um grupo de transformações, que propicia o desdobramento de esquema de pensamento múltiplos ordenados sobre um mesmo eixo, todos eles empenhados na decifração das artimanhas da natureza e da cultura.

Esse é um pensamento que precisa estar na ordem do dia, em especial no campo do debate intelectual (embora não somente nele), que trata de questões relacionadas à cultura e natureza tendo como fundamento o entendimento de que o homem é cem por cento natureza e cem por cento cultura, ideia difundida nos estudos de Fritjof Capra a partir de uma visão sistêmica de mundo em que os seres vivos devem viver de forma integrada para garantir o equilíbrio sustentável do planeta. No entendimento do autor o universo não pode ser visto como uma máquina (CAPRA, 1982).

Continuando o trabalho no barracão podemos afirmar que como núcleo cultural o barracão é o espaço da festa. “É no barracão que é a festa, ali é que significa o Çairé”, destaca Lusía Lobato - (entrevista/2013). Além de ser o espaço da festa, o barracão existe pelo exercício do trabalho coletivo em todos os momentos de sua confecção e de sua utilidade. Na compreensão de Figueira (2014, p. 89-90), “a construção do barracão requer o trabalho conjunto, por isso, mordomos, procuradores, juiz e capitão adentram a mata para buscar palhas e madeira para construí-lo como antigamente”.

Além de núcleo cultural como espaço de materialização da festa o barracão é também núcleo político para as tomadas de decisões do grupo que compõe a corte do Çairé, como ocorre em outros espaços de organização coletiva. Souza (2012, p. 97-98), ao falar do papel da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), apresenta a *maloca* como espaço primordial nas tomadas de decisões comunitárias. Em entrevista realizada pelo autor com uma líder presidente da Associação dos Artesões Indígenas, obteve o seguinte:

O (espaço) da maloca da Foirn, como espaço comunitário onde a gente se reúne e discute, é importante para a tomada de decisões. No caso centro comunitário, quando a comunidade se reúne, às vezes têm medo de se colocar, ficam preocupadas como o que o prefeito vai achar. Mas nós batemos de frente quando temos que discutir nossos problemas no espaço comunitário (C. B. A., pira-tapuya/entrevista – 2008).

O trabalho coletivo é marca incontestável nas práticas indígenas e que foram transmitidas aos povos tradicionais da Amazônia, com forte relação destes não somente com a terra, rios e florestas, mas também com as decisões políticas. Para estes povos o trabalho compõe um quadro significativo, é um ato cultural através do qual os nativos dialogam com a

terra (GALVÃO, 1976). No mesmo sentido, Torres (2005, p. 150), pontua que “o trabalho é um fator de efetivo inter-relacionamento com os elementais da natureza: terra, rios e floresta que são centrais na vida dos índios e cabocos amazônicos. Esses elementais são realidades concretas que alimentam a vida material e espiritual desses povos, que têm no mundo sensível o ponto de partida da sua espiritualidade”.

Antônio Ednaldo (59 anos), um dos sujeitos ouvidos em nossa pesquisa relata a retirada da madeira do seguinte modo:

A gente se ajunta. Aonde é que nós vamos tirar a madeira. Pedir em terra do fulano, então nós vamos lá para o meu terreno, então nós vamos lá para o outro e até para tirar ninguém tira madeira [madeira de lei], por exemplo, tem muita madeira aqui, a gente escolhe uma aqui, escolhe outro lá, para não devastar naquela área, entendeu? Então a gente faz assim, e a gente não escolhe madeira de lei, é só madeira branca - (entrevista/2017).

A fala desse entrevistado nos remete à concepção de sustentabilidade, ainda que, como refletem Conceição e Maneschy (2002), essa expressão quase desgastada pelo uso, sob aparente consenso que incorpora aspectos ausentes no paradigma até há pouco dominante sobre desenvolvimento. Mesmo assim, além da preocupação ambiental no sentido estrito, o conceito contempla disposições éticas, como a democratização do acesso aos recursos naturais e a distribuição dos custos e benefícios do desenvolvimento. Ao vislumbrar o problema do acesso da sociedade aos recursos ambientais, surge a preocupação com a diversidade cultural, associada à pluralidade de usos sociais dos chamados ecossistemas. Para as autoras: “a questão posta para as populações tradicionais, em face do desenvolvimento é, em tese, a de sua maior flexibilidade na convivência com os recursos naturais, resultando numa maior harmonia na sua exploração” (CONCEIÇÃO; MANESCHY, 2002, p. 156-157).

Essa é uma noção que, longe de ser idílica, tem o mérito de destacar uma observação curiosa na região: a devastação, sendo mais intensa nos últimos cinquenta anos, correspondentes à expansão capitalista e à maior aplicação de tecnologias intensivas, não seria de responsabilidade social dos grupos que no Brasil iniciaram a ocupação (colonos, índios, extratores, pescadores e etc.) mas, sim, de empresas que adotaram a produção em grande escala (pesca empresarial, extração mineral e madeireira, indústria de transformação, empresas agropecuárias, etc.), sobretudo nas últimas décadas.

Cardoso e Müller (1978, p. 11), procuram mostrar como as políticas de povoamento, ocupação econômica e ligação inter-regional articularam-se por meio de um discurso de “integração nacional” e “valorização do homem”, para se estabelecerem na região. E assim

fazendo, sugerem que “os interesses que surgiram na Amazônia estiveram subordinados ao capital localizado no sul do país [ou até mesmo fora do país], ou, quando locais, eram dispersos, sem representação ou força política (pequenos produtores, mineradores), além de terem sido dependentes de ondas mercantis extrativistas de duração relativamente curta e de caráter predatório”. Isto é, a expansão capitalista na região sempre teve a vocação de extrair, expropriar e explorar.

Em Alter do Chão, a maior ameaça ao meio ambiente tem sido o avanço de construções de residências, pousadas, casas comerciais e espaços de lazer por ter se tornado a vila uma área de grande concentração balneária o que tem provocado a expansão de seu espaço habitado. Além disso, somam-se também, os danos ambientais registrados na região do Tapajós como a poluição do rio por mercúrio, por conta da garimpagem e da derrubada da floresta para a expansão do cultivo de soja. O Çairé, como expressão simbólica de uma comunidade, está assentado exatamente nesse contexto tensionado pela expansão do capital.

As fotografias a seguir revelam o processo de trabalho da abertura de palhas para a cobertura e arremates do barracão, e as palhas já abertas organizadas à espera da cobertura. As fotografias como dados do campo servem para, além de trazerem informações preciosas através da visualização do cenário, revelarem também conteúdos que podem servir para que o pesquisador apreenda e desenvolva com maior segurança a produção do conhecimento, partindo-se do entendimento de que é preciso olhar, ouvir e escrever. Lima e Carvalho (2017, p. 42), apontam a fotografia como prática de significação com a contribuição da semiologia, partindo-se da ideia de que a imagem constitui um discurso, e nessa perspectiva, afirmam que “a análise semiológica oferece à fotografia um arcabouço teórico sólido que fortalece a relação entre a imagem e a realidade que um dia esteve em frente à câmara fotográfica”.



Foto 12 – Casal abrindo palhas
Fonte: João Aluízio Piranha Dias - Agosto/2015



Foto 13 – Palhas prontas para a cobertura
Fonte: João Aluízio Piranha Dias – Agosto/2015

Na divisão dos trabalhos percebi que para abrir palhas contava-se com a participação de mulheres, homens e crianças. Havia um grupo que cuidava da alimentação (almoço), homens e mulheres, e na armação do barracão somente homens. Embora o horário já passasse das três horas da tarde somente o grupo da palha já havia almoçado porque já havia concluído sua tarefa. Os homens do barracão só almoçariam após concluírem suas obrigações. Para suportarem o trabalho contavam com algumas garrafas de aguardente com refrigerante que davam o apoio moral necessário para manterem-se animados.

Em tempos passados no lugar de aguardente de produção industrial a bebida fermentada dava o tom aos trabalhos coletivos. Évreux (2007, p. 42), religioso da ordem dos capuchinhos que passou pelo Maranhão na segunda década do século XVII, relata o uso da bebida pelos índios Tupinambá: “os principais, que ordinariamente têm mesa franca, razão porque necessitam de roças maiores, preparam um *cauim* geral, e como todos partilham dele, se incumbem de cuidar nas plantações, o que fazem com alegria em uma ou duas manhãs, e depois vão beber na casa daquele para quem trabalharam”.

Durkheim (1999, p. 14), atenta para a função ou o papel social na divisão do trabalho e observa que nada à primeira vista, parece tão fácil como determinar essa divisão. Todo esforço para dividir o trabalho é voltado para “aumentar ao mesmo tempo a força produtiva e a habilidade do trabalhador, ela é condição necessária do desenvolvimento intelectual e material das sociedades, é a fonte da civilização”. Divisão que ganhou força com o aumento do processo fabril e industrial para uma produção em série. Fora das fábricas e indústrias a divisão social do trabalho assume outra lógica como aquela que ocorre no trabalho de abrir palhas para o barracão do Çairé. Aqui a divisão social entre homens, mulheres e crianças não está na lógica do capital e sim no trabalho coletivo, compartilhado, que permite o exercício da aprendizagem e a troca de saberes.

Jean-Marie Salamito, ao discutir trabalho e trabalhadores na obra de Santo Agostinho, observa que o bispo de Hipona, que viveu na Antiguidade, não conheceu a ideia atual de trabalho herdada do século XIX, que engloba muito abstratamente o conjunto das atividades humanas produtoras de utilidade social. Por essa razão, toma cuidado para não incorrer em uma análise anacrônica a partir da utilização dos termos trabalho e trabalhadores. No entanto, aprofunda sua análise para mostrar as reflexões de Santo Agostinho que, se contrapondo a ideia de trabalho como maldição divina, apresenta como consequências da queda [de Adão], os próprios esforços (labores), “que não pesam para aqueles que praticam sua atividade com amor, quer se trate de um lazer, como a caça e a pesca, ou de uma tarefa profissional. Satisfações que os seres humanos experimentam em seus diversos trabalhos” (SALAMITO,

2005, p. 40). Ou seja, existe uma mística no trabalho que dá prazer e satisfação a quem executa. E é isso que se observa no trabalho no barracão do Çairé.

Ao fazer distinção entre trabalho e labor, Arendt (1999), recorre a máxima de John Locke: “o labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos”, para desenvolver sua análise acerca do trabalho humano e suas diversas acepções. Dentre as distinções a autora elenca a ideia de trabalho produtivo e trabalho improdutivo como a assertiva que melhor distingue as atividades de labor e trabalho, defendidas por teóricos como Karl Marx e Adam Smith. Sua compreensão é de que ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, “a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução, e, quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais um processo vital, mas nunca reproduz outra coisa senão vida” (ARENDDT, 1999, p. 90).

E é vida que é reproduzida no trabalho de construção do barracão, quando se pensa na condição humana dos sujeitos sociais que se entregam para produzir e organizar a festa do Çairé. É com o labor do corpo e o trabalho das mãos que cada um se entrega para contribuir com sua parcela de colaboração e fazer a festa acontecer. Ter continuidade em um ciclo anual de realização.

O barracão é um espaço de encontro de gerações que ocorre não somente na construção, mas, no ritual religioso, na socialização dos alimentos e na diversão final da festa quando todos dançam ao som do grupo “Espanta Cão”, que é o mesmo grupo que comanda as folias da festa religiosa, embalados pelo calor do tarubá que é servido após os atos religiosos de encerramento das festividades. A segunda-feira, último dia da festa, é vista pelos representantes da Igreja como um obstáculo para aproximação da festa do Çairé com a hierarquia eclesiástica. Vejamos o que assinala José Cortes acerca dessa questão:

Como é que você convive com a festa e a bebida, a festa e a dança; falando de festa, festa religiosa, não é? Parece que são dois mundos totalmente opostos, mas não é bem o caso; o problema são os excessos. Excesso que gera violência é o problema; agora se você tem a integração perfeita da alegria, da festa e na festa e na alegria também entra a dança e entra a bebida você não tem problema nenhum, para mim, isso não existe problema, mas acredito que o grande problema que lamento que teve para que o Çairé caísse fora, do digamos assim, roteiro oficial da Igreja foi essa questão do sincretismo religioso; dos elementos da dança e da bebida que entraram, que é na segunda-feira e que é complicado - (entrevista/2017).

Não é novo o trabalho de controle das bebidas e danças nas festas religiosas de cunho popular. Apesar dos combates às beberagens indígenas pelos missionários durante o período

colonial quando do processo de catequização e evangelização, as bebidas e danças continuaram como obstáculos nas manifestações religiosas no período imperial e republicano. Abreu (1999, p. 201), se reporta às festas do Divino na primeira metade do século XIX, observando que “as autoridades policiais ficavam de olho nas festas religiosas” e que “até as danças eram perigosas”.

Dom Manoel João Francisco, bispo de Cornélio Procópio (PR), faz uma reflexão na página da CNBB orientando sobre a venda de bebidas alcoólicas nas festas religiosas. Fundamenta seu texto com trechos bíblicos sobre o uso do vinho e os efeitos quando utilizado em excesso. Como epígrafe o bispo destaca uma passagem do Eclesiástico (31,25), que exorta no seguinte sentido: “não banquetes o valente com o vinho, pois a muitos o álcool derrubou”. O bispo destaca que ao apresentar o assunto na reunião do clero de sua Diocese nem todos concordaram com a proibição absoluta, afinal de contas, o próprio Jesus transformou água em vinho e, com certeza, também bebia vinho, tanto que fora acusado de comilão e bebedor de vinho (Lc, 7, 34). Além disso, na última Ceia, tomou o cálice com o vinho e entregou aos discípulos dizendo-lhes: Este é o meu sangue da Nova Aliança, que é derramado por muitos (Mc, 14,24). Para além das divergências, a orientação final é sobre os excessos provocados pela bebida.

É fato e os estudos nos revelam que os missionários aderiram ao projeto colonial para “retirar os índios das trevas da selvageria e levá-los à luz da civilização” (FRAGOSO, 1992, p. 169), é fato também, que os índios foram considerados irracionais, desorganizados e entregues aos instintos, estando completamente sem valores, autoridades, estruturas e desprovidos de fé e de lei. E por conta disso, tudo com relação aos costumes culturais e religiosos dos indígenas foi considerado superstição, ou melhor, até hoje assim são considerados, razão da Igreja não aceitar as práticas e costumes ancestrais mantidos pelos povos tradicionais da Amazônia. E assim o embate continua.

“Participar da construção do barracão gera o sentimento de pertencimento, a compreensão do “nós”, do sentimento comunitário que é demonstrado em pequenas ações em que os gestos dizem mais que as palavras” (FIGUEIRA, 2014, p. 90). Poder-se-ia então compreender como um espaço de resistência, luta e de pertença. E por que não dizer de confronto com o poder eclesial estabelecido. E até mesmo com o poder político.

Nas falas de encerramento pelos membros da corte do Çairé na festa de 2017, ouviu-se rumores e algumas alfinetadas diretas aos coordenadores da festa e aos representantes da secretaria de cultura, por dedicarem mais atenção e recursos ao festival dos botos, do que aos ritos religiosos da festa, situação que se repetiu em 2018, quando os membros do Çairé

reclamaram que para assistirem ao espetáculo dos botos teriam que pagar porque não ganharam ingresso. A reação foi imediata, inclusive, com a ameaça de derrubarem o mastro no domingo e não na segunda-feira, em razão do descaso com aqueles que trabalham para manterem a tradição. Depois da ameaça os organizadores do festival dos botos disponibilizaram 100 ingressos para os integrantes do barracão. As vozes do barracão precisam cada vez mais se fortalecerem e revitalizarem o sentido comunitário e coletivo de seus membros. Em entrevista com o coordenador de cultura em 2018, este faz questão de enfatizar que,

O Çairé tem toda uma hierarquia: juiz, juíza, procurador, procuradeira. São as pessoas que fazem parte. Então no decorrer da festa ali dentro do barracão quem manda são essas pessoas que estão assumindo um cargo. Elas não estão ali por estarem, primeiro, estão porque têm conhecimento e estão mantendo não só uma tradição, mas têm uma devoção e respeito pelo santo [o Espírito Santo], pela sua crença. Então tudo que acontece passa por estas pessoas. Passa por eles o que pode e o que não pode. E o que é bonito dentro do barracão é exatamente isso, essa força, essa autoridade e esse poder. Esse respeito que se tem ainda pelo mais velho. Nada no barracão passa despercebido, tudo o que vem de fora e o que sai do barracão. Sempre tem um olhar e um olhar bem crítico. Se tem alguma coisa de errada a gente tem esse poder de falar e de denunciar (Osmar Vieira – entrevista/2019).

Embora se caracterize como uma festa rizoma o Çairé também se configura dentro de sua estrutura organizativa a partir de uma hierarquia onde todos sabem as funções que desempenham dentro da festa, e de forma muito especial, dentro do barracão. Há um exercício de poder entre todos os que integram a organização da festa. O respeito é o elemento estruturante dessa organização e do poder que emana desse processo. Foucault (1979), ao tratar da microfísica do poder enfatiza que: “aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão”. Na compreensão do autor o poder passa através do indivíduo que ele constituiu.

A fala de Osmar está em sintonia com essa ideia de micropoder que brota no contexto do barracão e vai na mesma direção dos estudos de Souza (2012), que tratam do espaço da maloca na condução do exercício da cidadania indígena acerca de políticas públicas e desafios da sustentabilidade no Alto Rio Negro no Amazonas, como já mencionamos acima, por isso é sugestivo para se pensar maneiras de organização local, a partir de um espaço comum e

coletivo (o barracão), onde os sujeitos sentem-se integrantes e pertencentes para dirimir tensões e conflitos nas interações com os agentes externos, que muitas vezes, tentam de forma abusiva interferir nas dinâmicas locais, sem considerar a própria dinâmica de vida, luta e visão de mundo desses sujeitos. Seus estudos buscam dar atenção à concepção de sustentabilidade dos povos indígenas rionegrinos e às ações do Estado brasileiro, enfocando o espaço comunitário indígena, a maloca como lugar de tomada de decisões na formulação de políticas públicas para saúde e alternativa econômica.

O trabalho etnográfico do barracão revela-nos que a festa tem nele a sua centralidade, em todas as suas dimensões, não somente da parte religiosa, como denominam seus integrantes, mas também da parte profana, embora se reconheça que não existe a dimensão da festa sem o rito religioso, sem o povo do barracão, porque muito mais do que a folia, a ladainha o que faz bonita a festa é a sua hierarquia. Por isso, o barracão funciona como uma instância de poder, de luta e de resistência. É nele que ocorrem as deliberações para o andamento da festa. Sua função extrapola os limites da arquitetura religiosa, cultural e socioeducativa do Çairé, quando alcança os âmbitos da política e do social. É no barracão que é a festa. É ali que significa o Çairé.

2.3 O trabalho como princípio educativo do Çairé – a pedagogia da festa

Tecer um diálogo acerca do trabalho como princípio educativo na contemporaneidade, em especial nos espaços das festas populares - no intuito de oferecer elementos e contribuições para se compreender a dimensão educativa imersa no trabalho que se materializa, em grande medida, de forma coletiva na preparação dessas festas - é um desafio que exige serenidade e atenção para não se incorrer em incoerências e até mesmo em anacronismos. A ideia aqui é analisar o trabalho como princípio educativo do Çairé, festa popular que ocorre no contexto amazônico, tendo como ferramenta primordial a oralidade.

Para isso, compreender, em pleno século XXI, o trabalho como princípio educativo no espaço das manifestações populares, considerando o espaço das festas tão comuns no território brasileiro como um todo e, de forma específica, na Amazônia, requer em primeiro lugar ter noção da dimensão econômica do trabalho orientada por uma lógica utilitarista de produção que abomina outras formas de trabalho que não estejam submetidas à economia de mercado, sem preocupação com questões socioambientais e sustentabilidade.

Em segundo, entender que as relações entre trabalho e o processo educativo são complexas e têm sido abordadas de maneiras diversas na história da humanidade, exigindo do estudioso dessa temática uma ação desafiadora para mergulhar em um universo difuso e complexo, tendo clareza da existência de um pensamento que separa a educação que ocorre na escola e aquela que acontece em outros espaços educativos.

Na compreensão de Saviani (1994), em termos gerais, a concepção difusa parece ser aquela que contrapõe de modo excludente educação e trabalho, isto é, a concepção que tende a coincidir educação com escola, gerando uma tendência, de certa forma dominante, que faz pensar a educação como uma atividade de fruição, um bem de consumo provocando uma compreensão de que a educação é uma atividade improdutivo. Em contraposição a esta tendência a teoria do capital humano, que começou a ganhar espaço nos debates sobre educação a partir da década de 1960, entende a educação não como algo improdutivo, mas como fator de desenvolvimento econômico. Para Cattani (1997), a qualidade da mão de obra obtida graças à formação escolar e profissional potencializaria a capacidade de trabalho e produção.

Ao refletir sobre o significado do trabalho, Mills (1969), observa que o trabalho pode ser visto como um mero ganha pão, ou como a parte mais significativa da vida interior, e sublinha que o trabalho em si não tem nenhum significado intrínseco, quem lhe atribui sentido e significado são as diversas filosofias, em diferentes épocas com suas formas de pensar e de entender o mundo. Ainda que o trabalho não tenha nenhum significado intrínseco, não há como negar seu potencial pedagógico no processo de educar nos espaços de trabalhos coletivos como os que ocorrem nas manifestações das festas populares.

Na compreensão de Torres (2012, p. 197), “o trabalho é o elemento fundante do desenvolvimento humano. É por meio dele que homens e mulheres articulam e colocam em movimento seus membros superiores, adquirindo novas faculdades para o raciocínio”. E se o trabalho é o elemento fundante do desenvolvimento humano é por meio dele também que homens e mulheres constroem as relações sociais. De acordo com essa autora,

O trabalho em Marx (1974), é entendido como efetivação de uma vontade transformadora do homem em que ele exterioriza o mundo e a si mesmo. Existe o sujeito executante, que é o trabalhador e a trabalhadora, o ato de querer a sua plena realização. É importante destacar que, nesse processo, o sujeito trabalhador e trabalhadora não é um produto da natureza, mas sim produto de um longo e árduo processo educativo (TORRES, 2012, p. 206).

Para além dos debates acerca das diferentes posições, existe a compreensão de que a educação ocorre também em espaços não convencionais e que se materializa por meio do trabalho e das relações socioeducativas. No caso das festas populares, discute-se a ideia do trabalho coletivo que além de permitir uma relação de sociabilidade, direciona um olhar para questões socioambientais e de sustentabilidade mantidas pelos povos tradicionais, como ocorre na festa do Çairé em Alter do Chão. Tal argumentação parte do suposto de que o trabalho realizado na feitura das festas populares, em tese, conta com a participação da comunidade caracterizando um trabalho coletivo em que as tarefas não obedecem a lógica do sistema capitalista e o exercício pedagógico ocorre na relação entre quem faz e quem aprende.

É verdade que festa dá trabalho e disso ninguém duvida, mas é verdade também que o trabalho de preparação e produção da festa mobiliza processos de aprendizagens. Pensar o trabalho como princípio educativo na organização e realização de festas populares como a festa do Çairé, requer pensar o trabalho coletivo, através de um processo socioeducativo, em que membros da comunidade ou de um grupo - homens, mulheres e crianças - participam das atividades de organização e preparação do evento. Santila Alves (76 anos) expõe essa experiência nos seguintes termos:

Sim, eu participando do Çairé, dos trabalhos que tinha, eu gostava de estar ali no meio. Eles me convidavam e eu ia. Aí eu fui parece que dois anos juíza, fui mordoma, fui procuradeira, então aí, eu gostava de estar no meio. E a gente fazia os trabalhos, aí a gente vai ficando, assim, com aquela idade, não tem mais força, mas eu gostava de estar. E fazia tudo o que mandavam eu fazer, pediam para mim fazer eu fazia porque eu gostava, aí ainda tinha gente que dizia assim: ah, mais você, com perdão da palavra, tu é besta que vai fazer e não ganha nada. Eu faço de coração. Não ganho nada, não vou ficar rica só quero que Deus dê minha saúde e enquanto eu puder ajudar eu ajudo. Então era isso, eu fazia tudo o que pediam para eu fazer. Fazia pra mim ajudar. Ajudando. Gostava de ajudar e ainda fui cozinheira. Cozinhas, fazia os serviços e ainda cozinhas. Nos trabalhos nos dias que iam para o mato trabalhar eu ia tirava palha, tirava pau, carregava e a gente ia pra frente. E até hoje eu, agora que estou nessa situação de não estar andando, eu cá, mas eu fico com aquela vontade de poder ajudar a fazer as coisas. Eu gostava - (entrevista/2018).

A fala de Santila sinaliza para o mundo do trabalho coletivo, do ajuri, aquele que o sujeito não mede esforços para fazer e ao fazer aprende e ao mesmo tempo ensina. Na festa do Çairé, não é diferente do que possivelmente ocorre em outras manifestações populares, tanto nos estados da Amazônia como no restante do Brasil, o trabalho se caracteriza fundamentalmente pela ação coletiva de seus integrantes, que, via de regra, não economizam esforços para organizar e produzir a festa.

A prática do ajuri é costumeira nas comunidades de povos tradicionais da Amazônia. Consiste em um método de trabalho coletivo que visa o auxílio mútuo entre famílias e grupos no desempenho de tarefas, seja no roçado, no plantio, na colheita ou em outras atividades que demandem a participação de várias pessoas, constituindo um espaço de solidariedade, sociabilidade, responsabilidade e convivência entre os comunitários. Promove uma interação com o meio ambiente, a sociedade, com a política e o aspecto espiritual. Meriguete, Araújo e Sousa (2016, p. 23), sugerem que “suas ações e mobilizações locais comprovam os valores e os resultados da ação conjunta na comunidade, aliada às práticas tradicionais, regras culturais, experiências e na utilização e importância do manejo dos recursos naturais”.

O aspecto social do trabalho sustenta-se numa ética da solidariedade e relações com a natureza que prescindem das determinações derivadas das grandezas socialmente estabelecidas, quer seja no âmbito do lucro e da renda da terra, quer seja no aspecto do salário ou de outros tipos de troca econômica, observa Torres (2005, p. 153), para quem “o ajuri ou *puxirum* é o tipo de trabalho coletivo que mobiliza várias famílias para ajudar no plantio ou na colheita agrícola de uma outra família que se encontra em dificuldades ou sem recursos”.

Para Reis (1966, p. 45), o ajuri é “o trabalho coletivo, os adjutórios que mobilizam as pequenas coletividades na obtenção de maior rendimento na obra em que um, sem mais recursos, não pode executar tudo. O ajuri é de origem indígena e são as mulheres que organizam o *puxirum* depois de terem percebido as dificuldades de determinada família que necessita de ajuda”. Esta experiência da roça movida pela sensibilidade, pela solidariedade e vivência é que mobiliza os trabalhos na produção da festa do Çairé. Herança indígena que sustenta e estrutura o trabalho coletivo no barracão, por meio da transmissão de saberes.

O *puxirum*, é um trabalho coletivo compreendido como um ajuntamento de famílias, que reúne homens e mulheres para cooperarem entre si exercendo cada um uma função no conjunto dessa atividade. Na roça, a técnica consiste na tradicional derrubada e queima da mata para o posterior plantio. Galvão (1976, p. 37), define essa técnica como “o trabalho cooperativo nas roças, através dos puxiruns, em que um roceiro convida as famílias vizinhas para ajudá-lo, é outro traço que induz maior solidariedade entre moradores da região amazônica”.

Em sua fala Vilésio Costa (81 anos), integrante do grupo das folias e das ladainhas, enfatiza que “o *puxirum* é um ajuntamento de gente. Eu trabalhava muito nesse negócio de *puxirum* roçando o mato, derrubando, plantando depois capinando. Era muita gente. O nosso ajuntamento era em torno de doze famílias que se ajudavam. Cada semana a gente ia num serviço. Mulheres capinavam, roçavam. Só não faziam derrubar” - (entrevista/2013). Nessa

prática também ocorre o exercício da aprendizagem, do trabalho como princípio educativo, experiência que é vivida e vivenciada na festa do Çairé.

Nesse processo, para além do aspecto educativo “a festa pode ser compreendida [também] como expressão teatral de uma organização social, e como fato político, religioso e simbólico” (DEL PRIORE, 2000, p. 10). Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegria durante sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Além disso, servem de válvula de escape à violência contida e às paixões, enquanto queimam o excesso de energia. A alegria da festa ajuda as populações a suportar o peso do trabalho do cotidiano, o perigo e a exploração, mas reafirma igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças.

Bakhtin (2013, p. 07), sugere que “as festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma *forma primordial*, marcante, da civilização humana”. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo. Os exercícios de regulamentação e aperfeiçoamento do processo do trabalho coletivo, o jogo no trabalho, o descanso ou a trégua no trabalho nunca chegaram a ser verdadeiras festas.

Seguindo o raciocínio de Bakhtin, para que se tornem verdadeiras festas, é preciso um elemento a mais, vindo de uma outra esfera da vida corrente, a do espírito e das ideias. A confirmação para isso deve emanar não do mundo dos meios e condições indispensáveis, mas daquele dos fins superiores da existência humana, isto é, do mundo dos ideais. Sem isso, não pode existir nenhum clima de festa.

A festa do Çairé que se realiza atualmente na segunda quinzena do mês de setembro de cada ano tem início ainda no mês de julho quando um grupo previamente selecionado pela coordenação do evento é convocado para dar início aos trabalhos, como já nos referimos. O critério de seleção adotado nos últimos anos tem levado em conta a garantia de manter na preparação da festa as famílias que anualmente trabalham nas barracas.

Na compreensão da atual coordenação se o critério fosse a convocação da comunidade de forma geral muita gente apareceria para trabalhar na preparação da festa o que acabaria dificultando a organização dos trabalhos (afirmação que precisaria ser verificada, se de fato seria isso mesmo). O interesse é motivado não somente por querer participar como membro

da comunidade, mas por ser um momento em que é possível ganhar uma renda extra com vendas de produtos diversos, em especial comidas e bebidas. E mesmo com a organização das barracas o que se pode observar é que há muitas vendas fora desses espaços como bebidas, comidas, artesanatos, doces, algumas sem nenhuma preocupação com a higiene. As ruas de acesso à praça ficam tomadas de carrinhos, bancas, isopores para venda desses produtos.



Foto 14 – Barracas de palha na praça do Çairé
Fonte: João Aluízio Piranha Dias – Set/2017



Foto 15 – Barracão do Çairé
Fonte: João Aluízio Piranha Dias – Set/2017

Pelo critério adotado sessenta famílias são credenciadas para participar dos trabalhos e, dentre estas, vinte recebem as barracas em posição de destaque por participarem há mais tempo da preparação da festa. O trabalho tem início com a busca de palha e paus para o barracão. Na sequência as famílias selecionadas são convocadas para o processo de abertura da palha e armação do barracão. O barracão situa-se no centro da praça, em lugar de destaque.

O trabalho de abertura da palha conta com a participação de homens, mulheres e crianças e mais que isso: conta com um processo de aprendizagem singular: *Abrir palha*. Processo em que os mais velhos ensinam e os mais jovens vão repetindo a ação e aprendendo. Cada dono de barraca constrói a sua seguindo um mesmo padrão como podemos ver nas fotografias acima. Após a festa as palhas e paus são reutilizados pelos barraqueiros que os retiram da praça do Çairé não deixando entulhos no espaço destinado à realização do evento.

A palha tal como é retirada da mata é tomada pelas mãos por aquele que vai abri-la sendo que a mão esquerda a segura como se fosse um instrumento musical de corda como o violão, por exemplo, e a direita faz o movimento de pegar uma a uma para separá-la de sua haste imprimindo uma força para deixá-la aberta. Primeiro abre-se um lado e depois volta e inicia o outro até a palha ficar totalmente pronta, aberta. Esse é um processo de aprendizagem que pode ser compreendido como um dos mais antigos procedimentos educativos existentes

na região por se considerar que os habitantes nativos utilizavam a palha para fazer suas habitações e muitos de seus utensílios domésticos como esteiras, balaio, abanos e etc.

Para Brandão (2002, p. 25), “aprender é participar de vivências culturais em que, ao participar de tais eventos, cada um se reinventa a si mesmo”. Ideia que também é compartilhada por Charlot (2000, p. 51), “nascer é estar submetido à obrigação de aprender”. Para este autor todo animal é o que é; somente o homem não é, na origem, nada. Para ser precisa aprender. Aprender para viver com outros homens com quem o mundo é partilhado. Esse processo de aprendizagem é na verdade uma extensão dos trabalhos coletivos desenvolvidos no âmbito familiar em que as práticas cotidianas são passadas como herança de geração a geração por meio do incentivo e da participação, como expressa Dalva Vieira, uma de nossas entrevistadas nesta pesquisa:

A minha avó Severiana, conhecida como Xivica, com a minha mãe Cecília, o meu pai Joaquim, eles foram uma das pessoas que reiniciaram o Çairé. A minha avó na parte do curimbó, era ela que cantava. Ela e o vô Teotônio também, o vô Café também que fazia parte da ladainha, então assim foi, começou o Çairé e eles também se enganaram participando e a gente andava com a minha mãe quando ela ia no Çairé, festa da Santíssima Trindade, festa de santos, então a gente ia com ela, participava. No Çairé mesmo eu comecei dançando nas brincadeiras que era a Beja Flor. Eu saí na beija flor que era do seu Tote com a dona Raimunda, eles eram os responsáveis da brincadeira. Aí então, depois disso, passei a ser mordoma sempre junto da minha mãe e do meu pai. Eles sempre incentivaram a gente a participar dessas festas religiosas [...] - (entrevista/2018).

A fala de Dalva nos permite compreender como ocorre o processo de transmissão de saberes na festa do Çairé. Contribui para que compreendamos como essa manifestação cultural e religiosa se perpetua até os dias atuais, mesmo sofrendo as pressões de novas tecnologias de aprendizagens e de novas exigências de produção e consumo do sistema capitalista, em que cada vez mais os bens simbólicos são demandados pela perspectiva mercadológica. Além disso, permite-nos entender a festa como forma de expressão cultural que favorece a coesão social, em especial, no grupo familiar (avô, avó, pai, mãe, filhos) e o fortalecimento de uma identidade cultural. De acordo com Brandão (2002, p. 24), “antes de mais nada viver uma cultura é conviver com e dentro de um tecido de que somos e criamos, ao mesmo tempo, os fios, o pano, as cores, o desenho do bordado e o tecelão”. Processo de tecitura que certamente mantém viva essa manifestação.

Pensar o trabalho como princípio educativo requer lembrar que a educação enquanto atividade humana praticamente coincide com a própria existência da humanidade, visto que o homem e a mulher para sobreviverem precisaram aprender a produzir sua própria forma de

vida, diferenciando-se dos animais que para viver adaptaram-se à dinâmica da natureza e dela dependem para a manutenção da sua existência: os humanos tiveram que adaptar a natureza a si, transformando-a. Tiveram que aprender para viver como observa Charlot (2000, p. 51), a partir de uma perspectiva antropológica, “nascer é estar submetido à obrigação de aprender”.

Para este autor com base nos escritos de Kant e Fichte (final do século XVIII), todo animal é o que é; somente o homem não é, na origem, nada. Para ser precisa aprender. Aprender para viver com outros homens com quem o mundo é partilhado. Nascer, aprender, é entrar em conjunto de relações e processos que constituem um sistema de sentido, onde se diz quem eu sou, quem é o mundo, quem são os outros. Esse sistema, se elabora no próprio movimento longo, complexo, nunca completamente acabado, que é chamado educação.

No trabalho de armação do barracão são requisitados apenas homens para a execução dessa tarefa. Os quais são destinados a fazerem os buracos para edificar os esteios, colocar as travessas e cumeeiras e, por fim, os caibros. Todo esse trabalho conta com a colaboração direta do coordenador da festa que atua como uma espécie de supervisor auxiliado pelo juiz e procuradores que são os responsáveis pela execução dos trabalhos. É clara a divisão do trabalho na produção da festa do Çairé, e como observa Bourdieu (2011, p. 17) “a divisão entre os sexos parece estar na ordem das coisas. A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção, é a divisão social do trabalho, divisão bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos”.

Toda a madeira do barracão, como já referendado acima, é rústica, isto é, paus roliços sem nenhum tipo de beneficiamento o que remete à originalidade e à relação ainda muito próxima com a natureza, além, claro do aspecto falocrático presente na estrutura da festa, o que reforça a ideia de dominação masculina e a presença forte do patriarcado no contexto amazônico constituído. De acordo com Torres (2005), desde os primeiros tempos da colonização da região o patriarcado é instituído por meio de instituições como a Igreja, Escola, Estado, Sociedade e Família.

Não há dúvidas de que em outras manifestações populares o trabalho como princípio educativo também está presente. É um pouco o que procurou mostrar Alvatir Carolino da Silva em sua dissertação de mestrado defendida em 2009 no Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, em que concluiu que *festa dá trabalho!* O autor procurou elucidar a organização e produção em três grupos folclóricos da cidade de Manaus (Dança Nordestina Justiceiros do Sertão, Quadrilha Juventude na Roça e Boi Bumbá Brilhante). Em cada grupo evidenciou que há uma boa parcela de trabalho coletivo na preparação das indumentárias.

“Não há remuneração no trabalho de concepção das indumentárias dos Justiceiros do Sertão, nem mesmo na montagem da coreografia. A regra no grupo é, trabalhou tem sua indumentária” (SILVA, 2009, p. 111). A conclusão a que chegou Alvatir é a de que a produção de uma festa como aquelas dos grupos folclóricos por ele pesquisadas, demandam de muito trabalho e de espírito coletivo animado pelo sentimento de pertencimento de cada integrante ao grupo ou festa a que participa.

Além de ganhar a indumentária o trabalho de organização e produção proporciona ao integrante do grupo um momento de solidariedade e também de aprendizagem, pois a elaboração das indumentárias é um momento importante em que vários trabalhos são executados: desenhos de moldes, riscar moldes em tecidos, bordar e adornar os tecidos, cortar e costurar os tecidos das indumentárias, preparar refeições para as pessoas que estão trabalhando na “casa da dona da brincadeira” (SILVA, 2009, p. 112).

Esse espírito de coletividade é, sem dúvida, o que dinamiza a produção do espetáculo, pois além dessa produção material da festa, boa parte dos integrantes ainda tem que dispor de tempo para os ensaios das danças e das coreografias. Sem esquecer que muitos, além de componentes da festa, têm outros afazeres e que por isso precisam ajustar seus horários para cumprir com as tarefas e responsabilidades assumidas.

No estudo de Alvatir aparece o fato de o trabalho ser realizado na “casa da dona da brincadeira”, o que se caracteriza também como um trabalho educativo, um exercício de aprendizagem em que uns vão aprendendo com os outros nos vários trabalhos que são executados: bordados, costuras, preparação das refeições, enfim, um trabalho coletivo em que o princípio educativo é a base que orienta e dá sustentação à lógica e à dinâmica dos preparativos.

Este princípio está presente também nos outros grupos estudados pelo autor que embora dessemelhantes possuem semelhanças na produção de suas indumentárias. Brandão (2002, p. 141), ao tratar sobre educação e cultura, alerta-nos: “somos seres humanos, porque aprendemos na e da cultura de quem somos e de que participamos”. No entendimento do autor toda cultura é fruto direto do trabalho da educação e esta cerca e enreda nossa vida, pois, vai da língua que falamos ao amor que praticamos, e da comida que comemos à filosofia de vida com que atribuímos sentidos ao mundo, à fala, ao amor, à comida, ao saber, à educação e a nós próprios.

Na organização da festa do Çairé outro momento marcante é o da cobertura do barracão. Nesse momento homens e mulheres participam do trabalho. Os homens sobem nos andaimes e distribuídos entre os caibros vão recebendo as palhas que são fornecidas por

outros homens e mulheres que ficam no chão para auxiliar os que fazem a cobertura. As palhas são amarradas nos caibros por cipós que são previamente retirados dos rolos que são feitos nas matas para facilitar o transporte.

Aqui também é clara a divisão dos trabalhos entre homens e mulheres o que permite se olhar a partir da lógica da dominação masculina quando são os homens quem sobem nos caibros e as mulheres ficam embaixo, no chão, no espaço raso. Para Bourdieu (2011, p. 18), “a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça”. Esta ordem aparece nas anedotas populares que também ratificam esse pensamento: *cada macaco no seu galho* ou *lugar de mulher é na cozinha*. É a estrutura dos espaços reservados de acordo com o sexo, privilegiando sempre o espaço do masculino.

No barracão, enquanto uns cobrem outros fazem limpeza da área onde as palhas foram abertas. Outros ainda, dentre homens e mulheres, retornam à mata para tecer uma espécie de esteira a que denominam *pindaúna* utilizando palhas já abertas pela natureza – palhas pretas - para fazerem o arremate da cobertura do barracão. Isto é, a esteira é colocada por sobre a cumeeira do barracão onde ocorre o encontro das palhas para evitar que a chuva penetre para o interior do prédio.

Em todo o processo de organização e produção da festa do Çairé o trabalho se evidencia como princípio educativo. Como um ato eminentemente de aprendizagem em que não há nada escrito. A ferramenta pedagógica por excelência é a oralidade. Cabe nesta reflexão o que Corrêa (2008, p. 36), falando da religiosidade católica das comunidades rurais ribeirinhas do município de São Domingos do Capim no nordeste paraense, observa: “nesse espaço religioso, a *oralidade* dos mais antigos, geralmente analfabetos, do ponto de vista da escrita e da leitura da palavra, é crucial para a transmissão dos saberes, dos valores e da tradição cultural dessas populações”.

Por isso, a importância de se valorizar o método da História Oral na coleta de dados e informações junto àqueles que produzem e participam de forma ativa do Çairé, seja no trabalho, no canto, na dança, na ladainha, enfim, que buscam no passado o fortalecimento do presente. É o poder da oralidade como fonte de transmissão de saber e de enraizamento cultural, como pontua Bosi (1992, p. 15), ao sugerir que a possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. De acordo com este autor, “é o gesto, o canto, a dança, a oração, a fala que evoca. No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade”.

Brandão (2006), esclarece que os processos de formação de ensino ocorrem em todos os espaços e que o importante é a troca de conhecimentos entre as pessoas. Para este estudioso, durante quase toda a história social da humanidade a prática pedagógica existiu sempre, mas imersa em outras práticas sociais anteriores: durante as atividades de caça, pesca e coleta, depois, de agricultura e pastoreio, de artesanato e construção, em que os mais velhos faziam e ensinavam e os mais jovens observavam, repetiam e aprendiam. Ou imersa no ritual; “fosse no enterro de um morto, num rito de iniciação, ou em outra qualquer celebração coletiva, as pessoas cantavam, dançavam e representavam, e tudo o que faziam não apenas celebrava, mas ensinava” (BRANDÃO, 2006, p. 23). Pois, tudo o que se sabe aos poucos se adquire por viver muitas e diferentes situações de troca entre as pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo e a consciência. Dessa maneira, ocorrendo o contato entre as pessoas, o saber pode fluir pelos ares de quem sabe e faz, para quem não sabe e aprende.

Em entrevista com comunitários e participantes da festa do Çairé, que participaram da pesquisa para o mestrado, quando perguntados sobre o entendimento dos processos educativos existentes nessa prática cultural e religiosa, alguns como Terezinha Lobato (81 anos), meio descontraída, respondeu: “o Çairé ensina a beber tarubá [risos]. Na sequência, fala que “o Çairé educa e ensina tem o respeito entre todos, tem o trabalho coletivo, tem educação a gente ensina e aprende” (entrevista/2013).

O processo socioeducativo perpassa por todos os espaços da festa, seja na preparação do tarubá, na forma de servi-lo; no trabalho com a palha, nos ensaios da ladainha, na produção dos instrumentos musicais, na preparação dos alimentos, enfim. Herança, sem sombra de dúvida, herdada dos grupos indígenas que habitavam o vale amazônico que aprendiam no fazer cotidiano, na vida. Saberes que foram repassados às populações mestiças espalhadas pelos rincões da Amazônia, ainda que ameaçados por uma cosmologia externa demarcada pela fé e pela razão. Para Brandão (2006, p. 30), “os povos antigos aprendiam nos ritos, a que os magos e sacerdotes os convocavam, os mitos que explicavam sua própria origem e as razões, quase sempre sagradas, da ordem do mundo em que viviam.

Ao retomar a fala de Terezinha sobre o compreensão de que o Çairé ensina a beber tarubá, cabe registrar mais uma vez o trabalho de Albuquerque (2012) que ao falar das beberagens como acontecimentos educativos enumera alguns desses acontecimentos como estruturantes da vida e das práticas dos índios Tupinambá estudados por ela: *Beberagens e ciclos de vida*, acontecimento pelo nascimento de um filho e depois por todos os ritos de passagem como a perfuração dos lábios e a afirmação da virilidade, por exemplo. Vale

lembrar que o uso da bebida fermentada pelos integrantes da festa é uma das heranças dos índios que habitavam o vale do rio Amazonas e seus afluentes, dentre eles, os Borari.

O tarubá, bebida sagrada dos indígenas, também navega hoje pelas águas do Lago Verde na procissão da busca dos mastros. Servido em cuias pretas para não perder sua originalidade, tem marca registrada nesse primeiro momento da festa. É realmente um elemento de resistência da cultura indígena presente no Çairé que vem sendo transmitido de geração a geração ao longo da história dessa tradição festiva, daí decorre a inquietação da Igreja que não aceita esse elemento da cultura dos Borari que ao longo do tempo tem resistido a pressões, proibições e punições, mas se mantém vivo e forte nas festividades e que também exige um princípio educativo em sua preparação.

A experiência do trabalho como princípio educativo na preparação da festa do Çairé em Alter do Chão, perpassa por todos os momentos de sua produção e organização. E nesse universo festivo marcado por símbolos, ritos, danças, comidas e bebidas o poder da oralidade está presente e vivo na produção e transmissão de saberes. Não há escola para ensinar a ladainha, que ainda é cantada em latim, os mais novos aprendem ouvindo os mais velhos como informou Maria Olívia (69 anos): “quando estamos ensaiando as ladainhas as mais novas ficam observando o trabalho das mais velhas” - (entrevista/2013).

Esse ato pedagógico de transmissão de saberes por meio de um processo socioeducativo é que permite a permanência de aprendizagens de uma geração a outra. Para Charlot (2013, p. 169), “é pela educação que a relação entre as gerações não é apenas uma relação de hereditariedade biológica; é mais que tudo, uma herança cultural. Somos herdeiros culturais das gerações precedentes e não apenas herdeiros biológicos” e a educação é o movimento pelo qual uma geração recebe as criações culturais das gerações antecedentes e as transmite, ampliadas, às gerações seguintes.

Para Brandão (2002), esse processo de ensino e aprendizagem entre gerações ocorre pela cultura. Nessa perspectiva, ensinar é criar cenários, cenas e situações em que pessoas, comunidades, símbolos sociais e significados da vida possam ser criados, recriados, aprendidos e transformados. Aprender é participar de vivências culturais. É observar, é ouvir. É a experiência de aprender com os mais velhos. É a continuação da vida, dos saberes que se tecem na experiência do cotidiano.

Assim, compreende-se que o trabalho realizado na festa do Çairé se caracteriza como um processo eminentemente educativo que ocorre por meio da observação, da participação, da repetição e do fazer. Cabe-nos antecipar neste momento, que estamos falando do trabalho coletivo realizado no espaço do barracão e mais voltado para os aspectos religiosos do Çairé,

diferente, do trabalho realizado nos galpões onde são produzidos as engrenagens, adereços e alegorias para a apresentação dos botos que contam com trabalho especializado, técnicas e financiamento para a realização das atividades que é o trabalho sob a lógica do capital.

A prática daqueles que tomam parte como integrantes da festa é marcada pelo respeito, pelo compromisso, pela relação direta com o divino, com as crenças, mitos, espíritos das florestas e pela responsabilidade de aprender e manter os ensinamentos do Çairé como uma prática cultural viva dos descendentes Borari, que internalizaram esses ensinamentos por meio de um sincretismo no processo de construção das manifestações socioculturais decorrentes da marcha da civilização e evangelização empreendida pelos colonizadores portugueses e missionários católicos que adentraram à Amazônia a partir do século XVII. Nessa direção, compreendemos que o trabalho realizado no Çairé se caracteriza como um processo educativo que ocorre por meio das práticas sociais, da vivência de homens e mulheres que tomam parte da festa dentro de uma mística de fé, crenças e devoções, materializada por meio de uma pedagogia da festa.

SEÇÃO III – A POIESIS MÍSTICA DO ÇAIRÉ

O devaneio poético é um devaneio cósmico. É uma abertura para um mundo belo, para mundos belos.

(Gaston Bachelard)

3.1 – As cores, a poesia, a música e as mulheres na festa do Çairé

Poiesis é uma palavra de origem grega, expressão do verbo *poiéo* (fabricar, executar, confeccionar). Nesse sentido, poiesis traduz-se, inicialmente, por fabricação, confecção, preparação, produção e depois terminou por significar arte da poesia. Todavia, um produzir que dá forma, um fabricar que engendra, uma criação que organiza, ordena e instaura uma realidade nova, um ser (NUNES, 1989). Criação não no sentido hebraico de fazer algo a partir do nada, mas no sentido grego de gerar e produzir dando forma a partir de uma matéria pré-existente e ao mesmo tempo preme de potencialidades, como diria Aristóteles, na busca do princípio das coisas, a partir de um elemento originário (*arkhein*).

Maturana e Varela (1997)⁴⁸, falam da *autopoiese* como a capacidade de organização dos seres vivos, não somente no aspecto molecular individual, mas também, fora do domínio molecular, fazendo distinção entre os seres vivos e sistemas autopoieticos de diferentes ordens. Primeira ordem (as células), segunda ordem (os organismos – um agregado de células) e terceira ordem (os sistemas – um agregado de organismos). Os sistemas sociais estariam na terceira ordem como sendo um agregado de organismos. Para os autores o que não se pode esquecer nem deixar de lado, é que estes sistemas autopoieticos de ordem superior (terceira ordem), se realizam através da realização da *autopoiese* de seus componentes. Pode-se dizer, a partir desses autores, que há uma autopoietica no Çairé na medida em que integrantes da festa se organizam e se aglutinam para produzir o evento.

Na compreensão de Capra (1996, p. 88), *auto*, naturalmente significa “si mesmo” e se refere à autonomia dos sistemas auto-organizadores, e *poiese* – que compartilha da mesma raiz grega com a palavra “poesia” – significa “criação”, “construção”. Portanto, autopoiese

⁴⁸ Autopoiese ou autopiesis (do grego auto “próprio”, poiesis “criação”), é um termo criado na década de 1970 pelos biólogos e filósofos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana para designar a capacidade dos seres vivos de produzirem a si próprios.

significa “autocriação”. Condição que considera o humano em sua dimensão ética, estética, política e emocional.

No Çairé, a poiesis traduz-se por meio da produção das cores, da poesia, da música e da própria animação que anuncia a chegada do tempo do Divino, numa mística festiva que mobiliza homens e mulheres a se entregarem ao poder da criação movidos por uma aura que ilumina e é iluminada. É o tempo da festa. Do fim e do começo de um novo tempo. Da simbólica repetição de uma época, ou como nos informa Eliade (1992), em o *Mito do Eterno Retorno*, da regeneração do tempo. Uma verdadeira renovação numa ambivalência de morte e vida, de fim e começo. Da repetição da cosmogonia em um lugar consagrado. O lugar da imaginação criadora, do devaneio e do viver poetizante.

A poesia é um dos destinos da palavra, nos alerta Bachelard (1996, p. 03), que enfatiza: “a imagem poética, aparecendo como um novo ser da linguagem, em nada se compara, segundo o modo de uma metáfora comum, a uma válvula que se abriria para liberar instintos recalçados”. Isto ocorre na concepção do autor quando empregamos o método fenomenológico, não aquele da descrição empírica dos fenômenos, mas aquele que exige a participação da imaginação criadora, de uma consciência imaginante que cria e vive a imagem poética. Aquele que se faz presente com toda sua intensidade nos preparativos da festa do Çairé. A poesia está nos poros e na alma de quem a produz, respira e transmite. É o que ilustra o hino do Çairé de autoria de Oscar Lobato, Aparício Garcia e Terezinha Lobato:

Viva, viva o Çairé
 Salve, salve Alter do Chão
 Festejando no mês de junho
 O folclore da tradição
 O Çairé era símbolo de fé
 Dos índios em comunidade
 Representando as três pessoas
 A Santíssima Trindade
 A festa do nosso Çairé
 Atraindo muitos visitantes
 É um escudo ornamentado
 Com cores deslumbrantes
 Esta festa era celebrada
 Por nossos antepassados
 Esquecida há 30 anos
 Volta agora a ser lembrada

A música é outro elemento que também expressa a imaginação criadora e que não pode faltar, pois, é por meio dela que os foliões animam a festa, tanto nos momentos mais

restritos em que tocam e cantam hinos em louvor aos santos católicos, quanto em momentos mais expansivos, nos quais tocam e cantam ritmos alegres e vibrantes. A música foi utilizada pelos jesuítas como instrumento da catequese adaptando ritmos nativos com os ritmos ibéricos. No Çairé o grupo de foliões é que toca na procissão de busca dos mastros, nos rituais dentro do barracão, na benção dos mastros e no final da festa onde todos dançam embalados pelo ritmo das músicas e pelo calor do tarubá.

Castagna (1997, p. 276) enfatiza que, “o ensino musical, durante a permanência dos jesuítas no Brasil sempre foi intenso, desempenhando forte papel no ministério com os indígenas. Da insistência nessa *arte*, surgiriam índios capazes de todas as manifestações musicais básicas do culto cristão, os *nheengaíbas* ou músicos da terra, como seriam conhecidos entre os portugueses”. A seguir, temos a letra da música *Fogo do Sairé* de Maria Lídia, que fala da festa, da vila, da alegria, da dança e outras curiosidades que ocorrem no tempo da festa, que agora não acontece mais nos meses de junho e julho e sim em setembro.

Todo julho, todo ano
 Há um festival profano na vila de Alter do Chão
 Onde tapaius, turistas, mocosongos, anarquistas
 Formam uma só canção
 Deus tupã se manifesta
 E abençoa a grande festa desse povo em comunhão
 Coração é alegria, quero dança e cantoria
 Toca, toca Espanta Cão
 Com a rima na ponta da língua
 Com a dança na ponta do pé
 Vou por terra, ar e água
 Para o fogo do Sairé
 Palavra de ordem, brincar noite e dia
 Quem fica parado, estraga a folia
 Rapaz que requebra demais quando dança
 Ataca de popa, não poupa a poupança
 Quem vai para o escuro caçar gafanhoto
 Ou pisa na cobra ou topa com o boto
 Perigo é namoro na beira da praia
 Tem caco de vidro, piranha e arraia
 Aqui catraieiro te dou um trocado
 Me leva depressa lá para o outro lado
 Ô dona Maria acabe essa broca
 E sirva um peixinho na sua maloca

A letra da música *Fogo do Sairé*, revela uma série de elementos que constituem e dinamizam a festa. À luz da fenomenologia e da sensibilidade do olhar e do ouvir é possível compreendermos a dimensão profana e sagrada do evento em que tipos humanos, deuses,

água, fogo, ar e terra combinam-se para em comunhão receberem convidados e por meio de uma poética da dança, do canto, da rima e da alegria, entregarem-se ao prazer, embalado por elementos de uma mitopoética (boto, cobras, peixes). No ambiente da festa pulverizam o imaginário daqueles que após os momentos da praça e do barracão entregam-se aos prazeres oferecidos pelas águas e pelas areias das lindas praias de Alter do Chão até o amanhecer abençoados pelos espíritos das florestas e protegidos pelas entidades da profundidade das águas.

Além da música, as cores estão em todos os símbolos e rituais do Çairé, e ele próprio enquanto símbolo maior da festividade vem revestido de fitas coloridas em diferentes tonalidades que se sobrepõem como se fossem um arco-íris. Verde, azul, amarelo, vermelho e branco são as cores que predominam e mesclam-se em meio a outras tonalidades dando vida e muito brilho à festa. As fitas também estão na coroa do Divino, nas varetas dos mordomos e mordomas, nas saias da saraipora e nas indumentárias de todos os componentes da festa. É uma festa verdadeiramente colorida.

Para Osmar Vieira, “as varetas representam as lanças dos portugueses, mas podem representar também as flechas utilizadas pelos indígenas para recepcioná-los” – (entrevista/20190. No Çairé os mordomos e mordomas seguram-nas como forma de dizer estamos aqui para servi-los. As varetas são peças importantes no rito religioso porque os mordomos e mordomas são identificados na procissão pelas varetas. O juiz também carrega uma vareta um pouco maior como um comandante que direciona todo o trabalho.



Foto 16 – Varetas coloridas
Fonte: João Aluízio Piranha Dias – Set/2016



Foto 17 – Imagem do estandarte/boto tucuxi
Fonte: João Aluízio Piranha Dias – Set/2016

Nessas fotografias as varetas multicoloridas e ao lado a imagem do estandarte do Çairé numa complexa simbiose com o mito do boto (tucuxi – cor preta), demonstram de fato a materialização do sincretismo expresso também por meio das cores e seus símbolos.

Todos esses elementos fazem parte dos preparativos e da realização desse evento festivo de cariz popular. Abreu (1999, p. 47), referindo-se às folias do Divino no Rio de Janeiro do século XIX, destaca que “os preparativos para as festas do Divino Espírito Santo iniciavam-se com grande antecedência, indicando que chegara o ‘tempo do Divino’. No sábado de Aleluia, véspera de domingo de Páscoa, era erguido o mastro simbólico, com a pomba no topo, que serviria de ‘pau de sebo’, posteriormente, nas brincadeiras da festa”.

Embora em outro contexto histórico diferente daquele do Império, a festa do Çairé que tem na base elementos que remetem às festas do Divino Espírito Santo como as bandeiras, coroa, folias e o colorido das fitas, mostra-nos que a alegria é o ponto de intersecção entre o passado e o presente distribuída por aqueles que trabalham e produzem a festa. O ambiente natural é um elemento que ajuda e motiva a animação dos nativos e daqueles que chegam à vila para participar do evento. Complementando o colorido do cortejo fluvial as praias com suas areias brancas e barracas de palha que lembram a cobertura das tabas e ocas dos indígenas também dão seu tom com as cores de suas mesas, cadeiras e sombreiros.

É esse ambiente multicolorido das praias que contrasta com o verde das águas do rio Tapajós e com o azul do céu do verão amazônico que conferem a Alter do Chão o título de *vila balneária*. Conceito atribuído na década de 1970, exatamente no período em que o Çairé ressurgia depois dos trinta anos em que esteve proibido pela Igreja, e num contexto em que as políticas públicas para o turismo na região estavam em plena expansão, como noticiavam os jornais da época, a exemplo do semanário *O Jornal de Santarém*, como podemos perceber:

Visita de Sr. Silva Maia – diretor da EMBRATUR e dois técnicos do Projeto Tapajós. Observar os aspectos turísticos da cidade e regiões vizinhas, a fim de orientarem as atividades da Empresa Brasileira de Turismo, que pretende desenvolver o turismo em nossa cidade.

EM ALTER DO CHÃO

(...) dirigiram-se a vila de Alter do Chão acompanhados do Prefeito Everaldo Martins. (...). Naquele local dos Sardinhas os visitantes ficaram deslumbrados com as belezas naturais da vila. (...). Segundo as próprias palavras do Sr. Silva Maia, diretor da Embratur, ele vai fazer o possível para nos próximos dias trazer a Alter do Chão o próprio presidente da empresa, a fim de que ele pessoalmente possa observar as belezas das praias e o potencial turístico da vila.⁴⁹

Turismo, festa, alegria, fé, devoção são ingredientes que mobilizam Alter do Chão, principalmente durante o evento do Çairé. Esses são alguns dos elementos que configuram

⁴⁹ Diretor da Embratur em Santarém. *O Jornal de Santarém*, Santarém, p. 01, 24 mar. 1973, ver FIGUEIRA, 2014.

aquilo que chamamos de religiosidade popular na Amazônia dentro e a partir de práticas de pajelança e crenças em mitos e encantados, acrescidos das promessas, recompensas, gestos e palavras que extrapolam os limites das festas religiosas organizadas, mantidas e controladas pela Igreja e seus sacramentos, e assim, com características bem peculiares matizam e capilarizam as expressões de religiosidade na região, sendo o elemento água e o poder de sua inspiração para os sonhos e os devaneios, o grande divisor nessas manifestações. Eliade (1992, p. 139), aponta para a importância do “simbolismo aquático” em todas as religiões devido as suas dimensões biológica e soteriológica. Na pajelança o rio e o igarapé são “lugares sagrados”, pois neles situa-se o “reino encantado” (ARENZ, 2000, p. 94).

Muitos desses mesmos elementos também fazem parte das festas de santos padroeiros. Em Belém do Pará, o Círio fluvial em homenagem à Nossa Senhora de Nazaré, mobiliza cada vez mais um número maior de romeiros que se deslocam à capital paraense para participar desses momentos de festa. Na interpretação de Pizarro (2012, p. 252), “a festa de Nossa Senhora de Nazaré reúne, na segunda semana de outubro, anualmente, a diversidade amazônica. Confluem em Belém, vindos pelos rios e caminhos variados, os habitantes das diferentes regiões e do interior”. Para esta autora:

O chamado Círio de Nazaré recebe os desejos, os agradecimentos, as esperanças, os impulsos espirituais e a vontade de afirmar identidades. Em torno de dois milhões de pessoas, às vezes três – universo altamente fractal – invadem a cidade nesses dias, superando todas as dificuldades e distâncias, exibindo a mostra concreta da razão de sua peregrinação, nas pernas, nas mãos, nos olhos talhados em cera, nas casas pequenas de madeira sobre a cabeça, nos sinais de agradecimento aos favores obtidos de Nossa Senhora. Num determinado instante da festa, tudo isso será colocado numa embarcação destinada aos presentes. Este é o contrato que os homens firmaram com a patrona – favor recebido e entrega de oferendas – no milenar intercâmbio entre homens e deuses. Tudo é deixado num barco, porque o Círio começa com um passeio fluvial, pois estamos num mundo regido e dominado pelas águas. A barca, que recebe a diversidade de objetos, se torna uma réplica, em menor escala, da diversidade dos povos que participam da peregrinação anual, num ritual cristão-pagão dirigido pela Igreja Católica; no entanto, de religioso apresenta especialmente a vocação para a espiritualidade, uma estrutura de base à qual são agregados os elementos de muitas outras culturas (PIZARRO, 2012, p. 252).

Em cidades menores nas margens dos rios da Amazônia, não é diferente, essa prática também é comum, como, por exemplo, o Círio fluvial de Santo Antônio na cidade de Oriximiná, no Baixo Amazonas, que ocorre anualmente no mês de agosto, contrariando, inclusive, o calendário oficial da Igreja, em que Santo Antônio é festejado no mês de junho.

Para além das cores, poesia, música e demais elementos que potencializam e dão forma à festa do Çairé, a participação das mulheres é de extrema relevância nessa manifestação. As mulheres têm participação ativa na história da festa. Nomes como Terezinha, Lusía, Maria Justa e tantas outras são presentes nas memórias dos comunitários. Saraipora, juíza, troneira são funções exclusivamente femininas na composição da festa, e não apenas como figuras decorativas, mas, como agentes que atuam como protagonistas. Ao falar da importância da mulher no Çairé, o juiz da festa Francisco Rui (51 anos) assim se reporta: “a mulher no Çairé pra gente é muito importante, porque aonde não tem mulher não tem carinho, não tem aquela amizade, porque aonde tem só homem não é a mesma coisa”. Para o juiz:

Tendo mulher, tem aquele diálogo, uma já chama a outra e pra nós é muito importante a presença da mulher no Çairé. E não só isso, as mulheres são atuantes, são as guerreiras daqui, principalmente as que trabalham no barracão, são as mulheres que trabalham na cozinha e em qualquer evento aqui, são as mulheres que são as cabeças mesmo” - (entrevista/2017).

A fala de Francisco Rui não só reconhece a importância das mulheres na organização da festa como também, nos dá o indicativo de que elas estão à frente de trabalhos não apenas da cozinha, mas de outras atividades e eventos em que tomam a dianteira para realizá-los. As mulheres estão para além do carinho e da amizade, elas são também, cabeças que pensam, atuam e decidem. Esta fala vai de encontro aos papéis historicamente reservados às mulheres na sociedade patriarcal e as coloca em posição de destaque, embora como já vimos nas páginas anteriores, o espaço do barracão ainda seja um espaço em que o trabalho segue a divisão entre os sexos. Mas, sabemos também, que algumas mulheres quebraram as amarras da sociedade conservadora sob a dominação masculina e cravaram seus nomes na história da humanidade, e no Çairé não tem sido diferente: Terezinha, Maria Justa, Sabina, Xivica e tantas outras que já se foram, mas deixaram suas marcas na memória dessa festa.

Torres (2005, p. 57), ao refletir sobre a insubmissão das guerreiras amazônicas como ato de rebeldia e resistência, adentra nos desafios e lutas travadas por mulheres operárias no chão de fábrica do Distrito Industrial de Manaus e pontua: “a saída da mulher da esfera privada para a esfera pública possibilitou-lhe o contato com uma rede de relações que implicariam novos saberes e novas informações que redefiniriam suas relações com a família. Para a autora, adentrar um espaço cindido pelas diferenças sexuais representou um desafio

para a mulher, que teve de provar cotidianamente a sua capacidade intelectual ao desempenhar ofícios e profissões no espaço público.

No centro dessa discussão Passos (2001, p. 21), enfatiza que “apesar do muito que conseguimos avançar, nas últimas décadas, quanto a estabelecer uma relação mais igualitária entre os sexos, ainda são muitos os preconceitos delimitadores nos campos considerados masculinos e femininos, amparados, entre outros, por uma lógica de inspiração racionalista” que, arbitrariamente, em nome de uma suposta neutralidade, desconsidera o indivíduo, exclui a alteridade e a pluralidade, ainda mais quando se reflete sobre um espaço que por si mesmo é complexo, multifacetado com infinitas subjetividades - a Amazônia.

A não participação das mulheres na esfera pública traz embutida sua invisibilidade, uma vez que são elas que marcam a presença do indivíduo no mundo e que garante a sua imortalidade (PASSOS, 2001). No entendimento de Arendt (1975, p. 68), “o ser humano que vive na esfera privada, não se dá a conhecer e, portanto, é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para ele”. Destaque-se que a participação das mulheres no Çairé é um salto qualitativo que dá visibilidade à atuação de várias mulheres que saíram do espaço privado e com autonomia assumiram funções que lhes garantiram prestígio e reconhecimento dentro da festa e na comunidade.

Na primeira procissão dos mastros, as mordomas como verdadeiras guerreiras com pés fincados na lama da margem do Lago Verde contam com ajuda de devotas e participantes do ritual para conduzirem o futuro mastro até à canoa que o conduzirá à ponta da Gurita como já mostramos anteriormente por meio de fotografias. Este ritual encerra o primeiro momento da celebração do evento que voltará com mais alegria e emoção na quinta-feira da semana seguinte e terá duração de cinco dias intensos de festa, diversão, lazer, trabalho até na segunda-feira com a derrubada dos mastros, a varrição e a festa dos barraqueiros.

É bom registrar que, atualmente, para cada árvore retirada para os mastros dezenas de outras são plantadas nos locais como forma de manter o equilíbrio do meio ambiente. Seguindo esse pensamento, os organizadores da festa se apropriando dos conceitos de sustentabilidade ecológica e contando com a participação do público, fazem o plantio de novas árvores como andirobeiras (*Carapa guianensis*) e pequiazeiros (*Cariocar brasiliense*), como ocorreu em 2017. Foram mais de cinquenta mudas e a ideia é fazer o reflorestamento de áreas já desmatadas pela ação humana.

Aposta-se na ideia de uma sustentabilidade ecológica adotada pelos organizadores da festa que vá além do discurso que impede ou proíbe a retirada de árvores dos espaços da

natureza de onde os povos tradicionais da Amazônia sempre dependeram para viver. Ao contrário, que adotem conceitos e práticas modernas para melhor compreenderem essa relação que sempre tiveram com a natureza buscando ultrapassar os limites de um ativismo sem compromisso com esses povos. Registre-se que há necessidade de políticas públicas consistentes para garantir o desenvolvimento dos espaços locais sem comprometer o equilíbrio ambiental e a permanência de espíritos que habitam as águas e florestas como protetores e guardiões desses lugares e dos animais, como entendiam os povos indígenas.

As árvores para os mastros foram derrubadas antecipadamente e estavam prontas para serem levadas até às embarcações. A caravana que seguiu a trilha para buscar os mastros caminhava em passos largos movida pela alegria e animação daquele momento tão especial, que era estimulado ainda mais com o estampido dos fogos de artifícios na direção de onde estava o grupo esperando a caravana. Repórteres e fotógrafos acotovelavam-se para registrar e acompanhar a caminhada. Sandálias ficavam pelo caminho devido ao sufoco de caminhar pela trilha carregando os futuros mastros da festa. Mas as mulheres estavam ali firmes e fortes.

Como dissemos anteriormente, é expressiva a figura das mulheres nessa manifestação da cultura religiosa popular desde os primeiros momentos de sua constituição histórica, conforme revelam os registros de seus primeiros observadores que vivenciaram essa experiência na Amazônia como o padre João Daniel, o bispo da Diocese do Pará Frei João de São José e Queiroz e dos naturalistas Henry Walter Bates e João Barbosa Rodrigues, e, mais recentemente o pesquisador Nunes Pereira, dentre tantos outros, que observaram e registraram essa manifestação desde o século XVIII até os dias atuais.

O tempo decorreu e a figura feminina cada vez mais ganhou destaque na organização e apresentação da festa. Hoje as mulheres estão presentes nos diferentes rituais que compõem essa tradição lúdico-festiva e devocional que sobrevive ao longo do tempo, adaptando-se às mudanças e transformações que ocorreram e ocorrem na sociedade de forma geral, e, no aspecto sociocultural, de forma específica, reatualizando vários aspectos de sua estrutura, sem, no entanto, perder as raízes que lhe deram origem.

No conjunto dessa manifestação a narrativa histórica sobre sua constituição nos dá a dimensão não somente da organização e expressão sociocultural dos povos indígenas da Amazônia, mas, e principalmente da participação das mulheres nesse evento, como fez Queiroz (1961, p. 258), ao registrar a recepção feita “por meio de uma dança de índias que vieram à porta da casa onde estava com sua comitiva e ao seu modo dançaram muito honestamente, tendo cinco em fileira e um semicírculo ou meio arco de pau, a que chamavam sairé”. Este registro data da segunda metade do século XVIII.

No século XIX, Bates (1979, p. 123), assim se refere ao Çairé: “pela manhã, todas as senhoras e moças do lugar, trajando blusa de gaze branca e vistosas saias de chita estampada, seguiam em procissão até a igreja, [...]. Três índias velhas iam a frente levando o Sairé”. Numa caracterização feita por Lourenço da Silva Araújo Amazonas, também no século XIX, “três mulheres índias o carregam; e é muito raro que uma delas não seja coxa. Elas levam o Sairé, dançando e cantando um hino, ordinariamente em honra de Santa Cruz, da Virgem Santíssima e de São João Batista” (AMAZONAS, 1852, p. 321).

Na descrição de Baena (1839, p. 425), as figurantes que carregam o Çairé, são três índias, “sendo a do meio denominada mestra, e pega outra índia na ponta de uma longa fita que está atada no alto da toriua [Çairé] por baixo da cruz, esta índia vai saltando para um e outro lado após a mestra, e também para diante dela, e volve a seu lugar”. Os registros históricos, cada um a seu modo e a seu tempo nos remetem ao ambiente místico do Çairé, fruto de uma verdadeira criação humana que engendrou desde o início música, dança, cantos, instrumentos musicais, indumentárias, comidas e bebidas, sem separar a arte da vida.

Na configuração atual da festa a mulher que carrega o Çairé é denominada de saraipora. Ela é certamente uma das figuras principais do cortejo. Trajando vestido branco enfeitado com fitas coloridas conduz o estandarte pelas ruas da vila, no momento da festa, e em todos os rituais que celebram essa manifestação. Como no passado, de acordo com os registros históricos, no momento atual também são três as mulheres que vão à frente da procissão conduzindo o Çairé. A saraipora de posse do estandarte vai ao meio acompanhada da juíza da festa e da troneira.

Logo atrás das três mulheres duas moças virgens acompanham o ritual segurando as fitas coloridas que descem do estandarte. Cada uma destas mulheres tem funções específicas e bem definidas na composição da festa que vão se somar à atuação da despenseira, responsável pela recepção e guarda dos alimentos, ao grupo de senhoras que entoam as ladainhas e às mordomas que auxiliam a juíza em todas as etapas da festa. Os estudos sobre a trajetória dessas mulheres que atuam na festa do Çairé contribuí de maneira efetiva para uma melhor visibilidade e compreensão da história das mulheres e gênero no contexto brasileiro como um todo, e, especificamente, na Amazônia. Matos (1997, p. 277), sugere que:

A expansão dos estudos que incorporam a mulher e a abordagem de gênero na história localiza-se no quadro de transformações por que vem passando a história nos últimos tempos. Sendo possível afirmar que, por razões internas e externas, esses estudos emergiram da crise dos paradigmas tradicionais da escrita da história, que requeria uma completa revisão dos seus instrumentos de pesquisa. Essa crise de identidade da história levou à procura de “outras

histórias”, o que levou a uma ampliação do saber histórico e possibilitou uma abertura para a descoberta das mulheres e do gênero.

Na estrutura da procissão do Çairé as mordomas formam a fila paralela a dos mordomos que ladeiam o espaço dos rufadores/foliões que seguem o cortejo logo após o grupo principal que conduz o ritual. Na dianteira o capitão com seu traje de marinheiro, seguido dos alferes, do juiz, juíza, troneira, saraipora e moças das fitas. Em 2018, retornou a moça do tamborim que também acompanha o cortejo. Os principais símbolos da festa também seguem nessa disposição: bandeiras, coroa e estandarte. O estandarte ou arco do Çairé é o símbolo maior da manifestação que une o sagrado e o profano e que sintetiza por meio das cruzes a presença viva das três pessoas da Santíssima Trindade.

Por ser a responsável pela condução do símbolo central da festa durante as festividades a saraipora é sem dúvida a personagem de maior destaque do Çairé, sem desmerecer, é claro, a importância de cada uma das personagens que compõem o evento. Nos últimos anos essa personagem foi vivida por Maria Justa Lima, que representou o papel por mais de 30 anos e que por motivos de doença foi substituída em 2015 por Dalva Vieira, que há mais de dez anos atuava como mordoma na festa. Maria Justa, faleceu em 2016, deixando sua história na memória dos componentes do Çairé e dos comunitários da vila.



Foto 18 - Maria Justa Lima (82 anos) – Saraipora
Fonte: Zé Rodrigues/TV Tapajós – Set/2015



Foto 19 – A atual saraipora e as meninas da fita
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2017

No momento da escolha de Dalva Vieira para substituir Maria Justa, emocionada a substituta exclamou: “Eu nunca me vi sendo saraipora, fiquei surpresa. Para mim sempre foi a dona Maria Justa e sempre será ela. Estou confiante, com muita fé para continuar esse trabalho que ela faz há tanto tempo e rezo todas as noites para ela voltar a estar conosco” (Entrevista ao G1/TV Tapajós - 2015). Infelizmente a saraipora titular morreu no ano seguinte deixando seu legado para os integrantes da festa do Çairé.

Essa passagem de função de uma saraipora a outra para a continuidade da festa faz parte do próprio processo de aprendizagem que ocorre na dinâmica da tecitura das engrenagens do Çairé, pois não há formação para o desempenho desse papel, o que conta são as experiências, o tempo de engajamento vivido e a prática do exercício de fazer festa, bem como, o sentimento de pertença, de identidade e de comunidade. “Fazer festa significa colocar-se diante do espelho, procurando a si mesmo e à sua identidade; é buscar reencontrar as garantias histórico-culturais, reafirmando-as na força da representação, no ato comunicativo e comunitário” (FERREIRA, 2006, p. 113).

No conjunto dessa tradição cultural e religiosa a presença de todas as mulheres que participam dos rituais é sem dúvida alguma um fenômeno que deve ser observado com a sensibilidade do olhar e da alma por aqueles que têm dedicado parte de seu tempo para registrar e interpretar esse acontecimento. O uso dos princípios fenomenológicos tornam-se indispensáveis para se compreender essa realidade, o sentido de vida e o imaginário que impregnam e impulsionam o existir dessas mulheres na relação destas com o sagrado. Geertz (1978, p. 143), ao trazer à luz a interpretação de símbolos sagrados procura mostrar que a religião nunca é apenas metafísica. Isto porque:

Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. Formulado como *mana*, como *Brahma* ou como Santíssima Trindade, aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana. [...], a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana.

As mordomas, assim como as demais integrantes da festa, têm papel de destaque, pois, além de acompanharem o cortejo para a busca dos mastros uma semana antes da cerimônia festiva, são elas que carregam em seus ombros a árvore retirada da mata e levada para o barco até a praia em frente à vila e depois em procissão da praia até o barracão.

São também as mordomas com ajuda de outras mulheres que participam da ornamentação do mastro das mulheres com folhas e frutos e depois o erguem para assim permanecer até o dia de sua derrubada, no penúltimo dia de festa, quando a juíza de posse de um machado desfere o primeiro golpe que logo é seguido pelos golpes dados pelas mordomas e por outras mulheres participantes do evento. Sobre a função das mordomas, a atual saraipora esclarece: “as mordomas, elas vão pro mato tirar palha, tirar pau, ajudam cobrir barracão,

enfeitam barracão, em todo trabalho elas participam, ajudam na cozinha lavando louça, fazendo café, em alguma coisa elas tem que participar” (Dalva Vieira – entrevista/2017).

A fala de Dalva não deixa dúvida de que o trabalho das mordomas é uma extensão daquilo que elas diariamente desempenham em suas atividades, sejam elas no âmbito doméstico, no trabalho com a roça ou qualquer outra atividade, o que permite a essas mulheres produzirem suas existências e se comunicarem com o mundo como registra Torres (2012, p. 208), “as mulheres falam ao mundo, comunicam suas existências por meio do seu trabalho. Não é o aspecto da reprodução humana que funda a condição de ser histórico e social das mulheres, são as suas práticas sociais decorrentes do seu trabalho”. Ressalve-se que cabe às ciências reconhecerem o aspecto produtivo do trabalho das mulheres, tanto no âmbito do trabalho formal quanto no trabalho coletivo como os que ocorrem nas festas populares.

Engels (1974, p. 182), ao falar sobre a origem da família destaca: “a emancipação da mulher e sua equiparação ao homem são e continuam sendo impossíveis, enquanto ela, permanecer excluída do trabalho produtivo e social e ficar confinada ao trabalho doméstico, que é um trabalho privado”. A oportunidade de saírem do âmbito doméstico e atuarem na festa do Çairé permite as mulheres protagonizarem um trabalho produtivo e social no conjunto da produção simbólica e material desse evento, garantindo-lhes exercer sua liberdade e sua própria dignidade, como acentua Albornoz (1985, p. 29), “seja através de uma atividade criativa, artesanal ou artística, seja através de um emprego nos diversos setores da moderna cidade organizada, transforma o modo de a mulher perceber a si mesma e ao mundo”.

Outra personagem fundamental do Çairé é a juíza. Além de organizar a festa com ajuda do juiz e dos procuradores, ela sabe da importância de carregar a coroa do Divino. Como já nos referimos no início deste estudo o aspecto religioso no Çairé caracteriza-se por ser uma manifestação em louvor às três pessoas da Santíssima Trindade, tendo em destaque a terceira pessoa - o Espírito Santo -, que são representadas simbolicamente pelas cruzes no estandarte e pela coroa, que são conduzidos pela saraipora e pela juíza, respectivamente, nas procissões, nos rituais em torno dos mastros e na demonstração ao público na frente do barracão. No período da pesquisa de campo 2016/2017 a juíza era Maria de Nazaré Farias de Oliveira (64 anos). Como uma das principais personagens da festa ela destacou a importância de carregar a coroa durante os ritos religiosos do Çairé. “Eu carrego um dos principais símbolos do Sairé, que é a coroa da Trindade Santa na procissão. Eu cuido dela. É um prazer” – (entrevista/2016).



Foto 20 - Juíza da festa – Coroa do Divino Espírito Santo
 Fonte: Geovane Brito/G1 – Set/2016

Em 2014 ela assumiu provisoriamente o posto, pois a juíza da época não pôde estar presente durante o evento. Em 2015, o título foi passado para ela definitivamente. Cada juíza pode ficar quatro anos no cargo e no final escolher outra pessoa para assumir a função. Em entrevista à TV Tapajós em 2016, a juíza contou que sempre faz pedidos ao Espírito Santo, como saúde para si e para a família. Para ela, ser convocada para voltar a ser responsável pela coroa foi uma benção. “Eu tenho fé nele e ele colocou isso no meu caminho mais uma vez. Eu aceitei porque gosto desse trabalho e também porque sou devota (...). Peço coisas pequenas, pois até hoje não precisei de muito, graças a Deus e ao Espírito Santo”, afirmou. Como juíza, Maria de Nazaré é responsável pela organização do Çairé e pelo mastro das mulheres, erguido durante a programação da festa. Em entrevista em 2017, ela nos fala:

Eu tenho, desde lá de baixo, desde 1984, quatro anos e estou tirando quatro anos aqui, já são oito anos. O papel da juíza é só mandar os outros [risos], e carregar a coroa do Divino, e na derrubada dos mastros dar o primeiro golpe para derrubar o pau. A gente enfeita o mastro, a gente faz tudo junto e nos rituais e procissão a juíza está sempre do lado da saraipora levando a Trindade Santa, a Coroa. E é bom, a gente gosta dessa tradição nossa, é uma festa que a gente se reúne todos, faz com o maior gosto, e é assim - (entrevista/2017).

A fala de Maria de Nazaré revela-nos a função da juíza na centralidade da festa do Çairé. É ela juntamente com o juiz que assumem o papel de organizar e conduzir com outros membros da festividade todos os preparativos e realização dos atos do evento. Nas festas das irmandades a juíza ou as juízas também assumiam o compromisso de preparar o ambiente da

festa desde a aquisição da casa até os últimos preparativos da decoração, é o que nos informa Viana (1905, p. 380), “nesse ano [1871], elevou-se o número de juízas para seis, o que permitiu um acessório aos festejos de grande realce e procura: o baile”. O autor acrescenta que: “faziam-no as juízas à sua custa, em uma casa grande que alugavam ou obtinham por gentileza de algum amigo. Na decoração seguiam de perto a praxe e o uso; cortinas de rendas às janelas e portas, filas de cadeiras ao longo das paredes, ramagens de ornatos escondendo as escáfulas, à entrada, vasos grandes com tajás, espelhos e reposteiros” (Idem, p. 380).

Em Alter do Chão os depoimentos dos sujeitos da pesquisa e a estrutura simbólica nos dão a dimensão do imaginário e da imaginação criadora, que atravessa a manifestação religiosa e cultural do Çairé. A imaginação criadora na concepção de Bachelard (2009), não é instância aprisionada à razão ou à memória. Ela pode ser compreendida na sua manifestação fenomênica através das imagens poéticas que repercutem em nós seres humanos, numa espécie de experiência estético-existencial (como eu sinto, como compreendo e significo as coisas). É algo transcendental. Mas, para além da imaginação criadora a estrutura simbólica da religião também cumpre outras funções.

Bourdieu (2013, p. 33-34), ao discorrer sobre a Gênese e Estrutura do Campo Religioso, busca apoio em estudiosos como Karl Marx, Max Weber e Durkheim para compreender *as funções sociais* que a religião cumpre em favor do *corpo social* e das *funções políticas*, em virtude de sua eficácia propriamente simbólica. “Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo, e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações [...]”.

Os símbolos do Çairé, em especial a Coroa do Divino Espírito Santo, compreendida como objeto sagrado, é guardada na casa da procuradora (guardiã dos objetos usados nos ritos religiosos da festa e substituta do juiz ou juíza caso necessário). No período da festa a Coroa, feita de metal, é revestida com fitas coloridas, que representam a fartura dos alimentos e a relação dos devotos com o divino. Nos rituais religiosos que ocorrem nas noites do período festivo, as pessoas agradecem e fazem pedidos ao Divino Espírito Santo através de um gesto de beijar as fitas coloridas que enfeitam a Coroa. Este ritual é conhecido como beija-feitas, que veremos mais adiante no corpo deste trabalho.

Na discussão acerca da atuação das mulheres na manifestação religiosa do Çairé não poderíamos deixar de falar do grupo de senhoras que entoam as ladainhas. São em número variado de 10 a 12 mulheres que participam dos ensaios e das apresentações nas noites de festa. Dentre as senhoras que integram este grupo já é possível encontrar meninas que

participam das ladainhas como aquelas que carregam as fitas do estandarte que estão sempre ao lado da saraipora e da juíza. Ou meninas que acompanham as avós como a neta de Benedita Maduro (84 anos), como veremos no item seguinte.

A atuação das mulheres no Çairé é na verdade o reflexo da atuação das mulheres no dia a dia em várias atividades da produção humana na Amazônia, mas que por força de um pensamento machista, que imperou na região, esse protagonismo sempre ficou no silêncio como se as mulheres nada produzissem além de suas tarefas de mãe e esposa no âmbito doméstico. Graças a uma nova concepção de entendimento sobre gênero é possível vislumbrarmos a atuação das mulheres na sociedade amazônica contemporânea com destaque para as agricultoras, seringueiras, operárias e o protagonismo das mulheres indígenas.

Os estudos sobre gênero na Amazônia, e em especial no Amazonas, são recentes. É o que apontam os estudos realizados nas últimas décadas, principalmente a partir da década de 1970 para cá. Costa (2008), em *Gênero, Desenvolvimento e Universidade na Amazônia*, apresentou um breve panorama dos estudos desenvolvidos no período de 1975 a 2002 na Universidade Federal do Amazonas, em que observa que os primeiros trabalhos enfatizaram basicamente a questão do trabalho e da saúde.

Nos anos subsequentes há uma ampliação dos temas pesquisados como Identidade e Cultura, Violência, Reprodução e Sexualidade, Mulher, Poder, Política e outros. A autora ao concluir o seu trabalho demonstra preocupação com a ausência de estudos antropológicos, o que provoca uma dificuldade conceitual com o uso de conceito de gênero, quando aplicado ao estudo das sociedades indígenas, assunto já questionado nos trabalhos da pesquisadora Iraídes Torres, junto às mulheres Sateré-Mawé e a utilização do sakpó preparado por elas como elemento central nas reuniões e decisões nos grupos conduzidos pelos homens.

Um dos trabalhos pioneiros de gênero no Amazonas é sem dúvida aquele que resultou da tese de doutoramento de Iraídes Torres, professora da Universidade Federal do Amazonas, defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC de São Paulo. O livro *As Novas Amazônidas*, fruto do trabalho de pesquisa do doutorado, traz para a arena dos debates de gênero não somente a insubmissão das guerreiras amazonas, relatada pelas tintas dos primeiros cronistas que navegaram pelo Amazonas, mas, o clamor das operárias frente à política sexista na Zona Franca de Manaus, na passagem do século XX para o XXI.

No prefácio do livro Edgar de Assis Carvalho – PUC de São Paulo, assim registra: “o segundo milênio foi o século dos horrores. Duas guerras mundiais, ampliação da intolerância, genocídios, relativismos complacentes, etnicidades revoltadas. O movimento ecológico e o das mulheres sinalizou para o século XXI que a construção de um planeta sustentável era

viável, [...]”. E nesse cenário os estudos, as publicações e debates em torno da atuação das mulheres em diferentes segmentos da sociedade começaram a ganhar visibilidade em vários lugares do mundo e a Amazônia, e, suas especificidades, não ficou fora desse universo.

Matos (1996, p. 278), ao tratar da história das mulheres e gênero apresenta a trajetória e influências provocadas por estudos que incorporaram a mulher e a abordagem de gênero num quadro de transformações por que vem passando a história da humanidade nos últimos tempos. “A presença das mulheres nos escritos acadêmicos vem crescendo, especialmente, a partir do segundo pós-guerra, em função de um conjunto de fatores que têm dado visibilidade às mulheres, mediante sua conquista de novos espaços”.

Um primeiro fator seria a maior presença feminina no mercado de trabalho, inclusive nas universidades, conjugada à expansão da luta das mulheres pela igualdade de direitos e pela liberdade, numa conquista do espaço público que derivou da afirmação dos movimentos feministas. Na Amazônia, trabalhos como os de Lígia Simonian (1995), coloca a discussão sobre o trabalho das mulheres nos seringais, até então silenciado pela supremacia historiográfica, que sempre destacou a importância do homem como trabalhador nos espaços dos seringais. Com raras exceções, observa Lígia, aparecem trabalhos que mostram a atuação das mulheres na extração da borracha. A ideia de que a extração da borracha é um trabalho masculino por ser um trabalho muito pesado e perigoso, parece ter desempenhado um papel importante e decisivo na persistência do silêncio sobre a existência de mulheres seringueiras.

Torres (2012), ao trazer reflexões sobre trabalho leve e pesado das mulheres na Amazônia, centra-se no debate que promova visibilidade e importância da mulher no trabalho com a agricultura, desvelando que o roçado não é *locus* de trabalho só dos homens. As mulheres também são parte integrantes do processo produtivo, são sujeitos vivos do sistema simbólico do trabalho. Em entrevista com uma das participantes de sua pesquisa, obteve o seguinte: “o trabalho na agricultura é muito cansativo. No final da tarde quando chego da roça estou cansada, e ainda vou fazer o serviço de casa. Mas eu prefiro trabalhar na agricultura, fora de casa, porque me sinto útil (SELMA, Entrevista/2008).

Seja nos seringais ou nos roçados de mandioca a atuação diária das mulheres amazônidas sempre foi presente nas diferentes atividades produtivas e na organização de luta pelos seus direitos e ideais, embora essa atuação ao longo da história tenha permanecido em silêncio, nos debates e estudos sobre as questões de gênero. No livro acima mencionado, Torres (2005), traz para o espaço da academia, o debate e a quebra do silêncio da mulher operária no chão de fábrica na Zona Franca de Manaus, como expressão e visibilidade das

mulheres na luta para a garantia de seus direitos e benefícios sociais como agentes do processo da produção industrial.

Em Alter do Chão, as mulheres que atuam na organização e realização da festa do Çairé, também atuam como protagonistas em outras atividades da vida cotidiana, o que certamente sobrecarrega suas jornadas de trabalho. Dalva Vieira, atual saraipora, fala desse protagonismo: “eu moro no sítio e lá eu cuido dos meus canteiros né, que eu tenho uns canteiros, cuido das minhas galinhas, de porco, de roça, de tudo eu faço um pouco lá no meu sítio” (entrevista/2017). Para além dos afazeres domésticos as mulheres se desdobram para executarem outras atividades. Torres (2012), observa que a jornada diária das mulheres é intensa. E é essa intensidade de afazeres que torna pesado o trabalho por elas executado, fator que deve ser considerado pela sociologia do trabalho.

Outras mulheres trabalham como artesãs, costureiras ou na produção de doces e licores que são comuns na vila de Alter do Chão. Lusia Lobato, hoje aposentada, fala de sua experiência: “minha profissão mesma é artesã, eu trabalhei no tempo da feira da cultura popular, veio o pessoal me incentivar e a gente começou a fazer o artesanato, e tinha muita saída, era bom de fazer, mas eu trabalhava em tudo, fazia farinha, eu costurava e assim levava a vida. Criava galinha [...], plantava verdura [...], enfim, fazia de tudo” (entrevista/2017).

É Torres (2012, p. 199), quem nos ajuda a refletir mais uma vez sobre o trabalho das mulheres na Amazônia. Para a autora “as mulheres são parte integrantes do sistema produtivo, são sujeitos vivos do sistema simbólico do trabalho, o qual é tido como um fator de maturação, *status* e desenvolvimento social para elas”. É exatamente o que revela Lusia Lobato relatando suas vivências no mundo do trabalho e como isso a ajudou se reconhecer como profissional. Ainda, de acordo com Torres (2012, p. 207-208):

São as mulheres que trabalham no tear de mão e que fazem rolos de fibra de *tucum* para negociar e trocar com outros produtos. Elas coletam também as penas de animais para fazer cocares, inventar brinquedos de madeira e de tecidos para os filhos e filhas, constroem objetos para carregar as crianças nas costas, tece a rede para embalá-los e o *macuru* para treiná-las a andar. Elas são genuínas artesãs. Essa *práxis* criadora e de singularidade do *ethos* humano torna as mulheres construtoras da história, momento-síntese de sua objetivação e hominização. Elas transformam a natureza num processo imaginativo de criação e recriação de si mesmas, exteriorizando-se para o mundo.

É notória a participação ativa das mulheres que vivem em pequenas vilas e comunidades no interior da Amazônia, nos trabalhos que extrapolam os limites do doméstico. Seja no trabalho com a agricultura, que demanda esforço físico e muita disposição para

plantar, capinar a roça, tirar a mandioca, fazer a farinha, ou ter paciência para se dedicar horas a fio tecendo, costurando, criando e recriando peças e objetos que ganham forma com a delicadeza de suas mãos. Para Freire (1989, p. 34), “[...] a mão humana é tremendamente cultural. Ela é fazedora, ela é sensibilidade; a mão faz proposta, a mão idealiza, a mão pensa e ajeita [...]. O corpo age e, durante suas atitudes, ele desaninha de si e de suas relações o conhecimento sobre a vida”.

É nesse movimento das mãos e do corpo que a poiesis mística do Çairé se realiza produzindo as cores, a poesia, a música e a vida por meio do protagonismo de mulheres que juntamente com outros agentes sociais organizam e fazem a festa. Um evento lúdico e também catalisador de sentimentos e sociabilidades. Ferreira (2006, p. 111), ao referir-se às festas populares como espaço de resistência e cidadania, sugere que “as festas podem ser examinadas do ponto de vista da atividade lúdica, mas também como um acontecimento aglutinador da realidade das comunidades envolvidas, no sentido de avaliar seu potencial como formador da cidadania, da conscientização e da participação social”. Isto porque na compreensão da autora, um dos elementos mais significativos no processo de realização da festa é a transformação do indivíduo comum em protagonista do evento.

3.2 Para uma poética do sagrado no Çairé

Com intuito de direcionar nosso olhar para uma poética do sagrado no Çairé, buscamos apoio em Eliade (1992, p. 13), para quem “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”. Para o autor, o homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado. Isto porque, é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias⁵⁰, porque *revelam* algo que já não é pedra, nem árvore, mas o sagrado, tal como como o Çairé que pelo uso e finalidade tornou-se um elemento sagrado e faz parte da

⁵⁰ Sobre este termo ver Eliade (1992), para quem o termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar, exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões, desde as mais primitivas às mais elaboradas, é constituída por um número considerável de hierofonias, pelas manifestações das realidades sagradas.

crença e fé dos seus integrantes: “quem se pega com o Çairé com ele se acha”, afirma Crispiana Sardinha (entrevista/2017). Em tempos antigos, sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses.

Em tempos contemporâneos estamos vivendo uma verdadeira volta do homem ao ser religioso, e apesar de todo um discurso que parece estancar o avanço da religião ou até mesmo o seu fim, um estranho fenômeno está acontecendo: o homem está às voltas com enormes decepções e frustrações. Está amedrontado, angustiado, porque o mundo pós-moderno não lhe oferece uma resposta lúcida sobre o sentido da vida, da história e do devir. Verifica-se pela proliferação de seitas, cultos, revelações, etc., que não expressam um simples desenvolvimento intelectual, ao contrário, vão além: expressam a necessidade de encontrar uma resposta satisfatória à busca de um sentido do homem, da vida, do seu aqui-e- agora e do seu além. É uma constante busca de sua espiritualidade pelo viés religioso. Essa busca no Çairé ocorre por meio de uma poética do sagrado que se materializa pela fé e pela devoção.

Destaca Alves (1988, p. 36), que "quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios. Um novo fervor religioso, até mesmo desconhecido, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu os espaços profanos do mundo”. Não se pode contestar que as formas cristalizadas e institucionalizadas da religião estão em declínio — crises estruturais da totalidade dos grupos religiosos organizados. Mas, por outro lado, não se pode negar o surto desse novo fervor religioso assumindo agora formas novas, inesperadas e bem pouco institucionalizadas. Nas manifestações de religiosidade popular muitas adorações fogem aos cânones católicos e retornam às divindades ditas pagãs por meio de elementos da natureza⁵¹.

Registra o autor que, se Durkheim estivesse vivo, sorriria ao ver a sua curiosa previsão se cumprir, qual seja: “os velhos deuses estão ficando velhos ou já morreram e outros ainda não nasceram [...]. Um dia virá quando as nossas sociedades conhecerão de novo horas de efervescência criadora, no transcorrer das quais ideias emergem e novas fórmulas são encontradas, que servem, por um pouco, como guias da humanidade" (ALVES, 1988, p. 36). Para qualquer um de nós que olhar um pouco ao nosso redor, poderá verificar a pertinência

⁵¹ E nesse sentido, a chuva dos deuses cai dos céus sobre o túmulo do Deus que sobreviveu à sua própria morte. Ateus têm os seus santos e blasfemos constroem templos. O fascínio pelo misticismo oriental, a ioga, o zembudismo, a meditação transcendental, os cultos demoníacos e a feitiçaria, a busca de experiências transracionais, como o falar de línguas estranhas (não mais explicáveis em termos de classe social!) – todos estes elementos fizeram cair por terra as previsões científicas acerca do fim da religião. Mudam-se as vestes. Frequentemente deixam-se de lado os símbolos ostensivamente religiosos. Mas sempre, de uma forma ou de outra, é possível constatar no mundo humano e nos recônditos da personalidade a presença obsessiva e incômoda das questões religiosas. Ver Rubens Alves (1988).

dessa afirmativa. O fenômeno religioso aí está: ele aparece e ressurgue nas mais variadas formas e nos mais diferentes estratos da sociedade contemporânea. É uma fenomenologia que está presente nas manifestações religiosas e na festa do Çairé não é diferente. O culto à Santíssima Trindade e a crença às divindades da natureza são marcas dessa tradição.

Heidegger (2010, p. 27), observa que “a experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo”. E nessa direção, o caráter peculiar da experiência fática da vida é o “como eu me coloco diante das coisas”. O autor analisa a filosofia da religião em Troeltsch⁵² que considera, por meio de uma psicologia da religião, que o fenômeno central é a crença de que a presença de Deus é suscetível a uma vivência, e nesse sentido, “a psicopatologia e a etnologia mostram que o fenômeno primordial de todas as religiões é a mística, a vivência de unidade com Deus” (IBIDEM, p. 27).

Neste item, procuramos mostrar por meio de diferentes rituais a tessitura para uma poética do sagrado, iniciando com a apresentação do Espírito Santo. O Espírito Santo é a terceira pessoa da Trindade e esta é a representação simbólica do Deus único por meio das cruzes no estandarte do Çairé. Falar da festa do Çairé e da relação deste com o Divino, ou melhor com as coisas do sagrado, não é uma tarefa fácil, pois como já enunciamos nas páginas anteriores, o propósito de negação das práticas de pajelança e crenças indígenas por meio de uma manifestação de religiosidade popular consignada nessa festa, apresentando Deus, a cruz e a salvação eterna, não se concretizou de forma inteiramente satisfatória, como pretendiam os missionários jesuítas e de outras ordens religiosas na Amazônia.

Os indígenas resistiram a esse propósito e essa resistência aparece por dentro da manifestação do Çairé por meio de crenças diversas, onde encontramos elementos do sagrado cristão e da pajelança indígena, tanto nos símbolos quanto nas práticas dos rituais. Além disso, por mais que exista um tempo e um espaço do sagrado dedicados a essa manifestação, o inverso também é verdadeiro, porque existe com a mesma intensidade o espaço e o tempo do profano. Diferente do mundo arcaico ou tradicional em que os mitos ditavam o andamento dos rituais e as atividades do cotidiano participavam de alguma forma do sagrado como a caça, a pesca e a agricultura, nas sociedades modernas e contemporâneas boa parte dessas atividades passou por um processo de dessacralização transformando-se em profanas.

⁵² Ernst Troeltsch foi um escritor e teólogo alemão que ao lado de Max Weber elaborou alguns conceitos relacionados à religião.

E esse espaço e esse tempo se materializam nas procissões, na praça pública e muito intensamente no interior do barracão, onde os cantos, ladainhas e promessas são elevadas com fé e devoção aos símbolos do sagrado cristão: coroa, cruz, Deus ao som das folias aos santos católicos, mas também é onde ocorre a mesa de encerramento da festa recheada de alimentos, a oferta do tarubá ao público e muita música para todos dançarem ao som do carimbó e outros ritmos da região. Para Eliade (1992, p. 17): “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras, há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras: ‘Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa’ (Êxodo, 3:5)”. Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos, salienta o autor. Ou como compreende Rezende (2015), há espaços mais sagrados e outros menos sagrados.

O Çairé embora se caracterize como uma manifestação transgressora no campo da expressão religiosa, por vários de seus aspectos que o desviam dos parâmetros sacramentais do catolicismo, ainda assim, conta com uma cortina que divisa o espaço do sagrado dentro do barracão nos momentos dos ritos religiosos. Esta cortina que se mantém fechada antes do início dos rituais é aberta pelo procurador da festa que anuncia ao capitão e a toda corte que o espaço do sagrado está liberado para os ritos religiosos (ladainhas, cantos, adoração...), e seus correspondentes símbolos (estandarte, coroa, bandeiras...).

Ao final dos ritos religiosos que ocorrem com a derrubada dos mastros o espaço é inteiramente público onde sagrado e profano interagem com a mesma intensidade sem ter uma linha que divise o término de um e o começo de outro. É um processo, uma simbiose que conjuga assim como as águas dos rios que se encontram e no movimento se entranham dando novas configurações e cores sem perder sua substância primordial. Como um rizoma, “ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões [...]. Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 28).

Com essas características primordiais depois do ritual da busca dos mastros no sábado que antecede as festividades do Çairé, é somente na quinta-feira seguinte, pela manhã, que a festa tem início com toda sua força e expressão de uma festa popular no seio da floresta amazônica, ou numa linguagem acadêmica, nas entranhas de uma Amazônia profunda, em que os espíritos das águas e das matas emanam energias para erotizar as almas daqueles que

mergulham nesse ambiente festivo, de êxtase, desregramento, de entrega, prazer, transgressão e de retorno ao tempo arcaico do deus Dionísio e do trágico.

“O trágico é impensável”, afirma Maffesoli (2000, p. 07), e, no entanto, temos que o pensar, destaca o filósofo. “Recordemo-nos também de que, como o vento, o espírito sopra onde quer. Talvez seja assim que se pode compreender o espantoso retorno dos valores arcaicos à dianteira da cena social” (IBIDEM, p. 07). No entendimento do autor, tribalismo, nomadismo, em particular, fragilizam as nossas certezas de pensamento e as nossas maneiras de ser. Como o vento, acontece-lhes igualmente rodopiarem, donde o seu aspecto inquietante, assim como o dos valores que transportam consigo. Entendimento que se complementa com as ideias de Morin (2009), quando trata do espírito do tempo em que situa o apogeu e a crise da cultura de massas no século XX⁵³, num processo que se metamorfoseia marcado por crises, incertezas, instabilidades, antagonismos e irrupção de desvios.

Freud em *O Mal-Estar na Civilização* (2011), escrito num ambiente de desequilíbrio econômico que provocou o colapso da Bolsa de Valores de Nova York, também trata do espírito de um tempo, das insatisfações, angústias, incertezas e desilusões. A publicação é resultado da investigação sobre as origens da infelicidade e sobre o conflito entre indivíduo e sociedade em suas diferentes configurações na vida civilizada. Freud enfatiza que apesar de os homens sentirem-se orgulhosos das realizações da modernidade, como a submissão das forças naturais, o domínio das técnicas e dos conhecimentos científicos, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes. Daí o retorno ao arcaico, à transgressão aos valores morais, sociais e religiosos.

É nesse clima de transgressão, de retorno ao arcaico, de complexidade e transbordamento da vida, que adentraremos no segundo ritual da celebração do Çairé; qual seja, a procissão da busca dos mastros na frente da vila. Este momento é precedido de um cerimonial que conta hoje com a benção de padres da Igreja Católica, após aproximação desta com a manifestação do Çairé que passou a ocorrer a partir da chegada do pároco José Cortes, à vila, e que continuou mesmo após sua saída para Santarém, embora este fato não o tenha impedido de participar dos ritos religiosos do Çairé, em especial, das ladainhas.

⁵³ Neurose tem aqui não somente o sentido de um mal do espírito, mas de um compromisso entre esse mal e a realidade, através de fantasias, de mitos e ritos. A problematização da cultura de massas conduz à problemática da revolução cultural; a crise da cultura conduz à crise da sociedade e isso remete à Necrose ou decomposição de um órgão num organismo vivo. Eis então, o que provocou a crise da cultura, durante os anos 1965-1975, na sociedade ocidental. V. 1 e 2 da edição brasileira de *O Espírito do Tempo – Cultura de Massas no Século XX*, Morin (2009).

Em 2017 a benção foi feita pelo padre André (49 anos) que no momento estava à frente da paróquia de N. S. da Saúde, padroeira de Alter do Chão, que ao iniciar a benção fez uma reflexão sobre as festas antigas que marcaram a história da humanidade, em que celebravam, principalmente a vida e a fartura, destacando a festa do Çairé, como uma tradição do povo simples, mas, que acolhe com alegria. Faz uma ressalva quanto às mudanças, observando que são bem-vindas, mas, atenta para a originalidade, para a preservação da cultura e da tradição dos antepassados como raiz cultural. Eis o que disse o sacerdote católico:

[...] com muitas diferenças e na riqueza dessas diferenças, é que este reconhecimento por parte do ser humano, na sua simplicidade, na sua fragilidade, na sua pequenez, engrandecia e era o reconhecimento de que um ser maior, um ente maior, a quem chamamos Deus, cuidava de seus filhos, cuidava do ser humano, do gênero humano e da natureza. Por isso, as festas antigas em todas as culturas, geralmente tinham muito isso em comum: a celebração da vida e da fartura, aí vocês vêm também que quando na cultura judaica da qual nós somos também herdeiros a festa das premissas, as festas das tendas, as festas das semanas, tudo isso significava o início ou o final da colheita, o início ou o final de um trabalho que resultava na fartura. Como cristãos também as festas religiosas ganharam essa força, é claro que aqui estamos falando do Çairé que tem uma origem indígena e quando o missionário veio e anunciou a pessoa de Jesus viu muita semelhança naquilo que os nossos ancestrais celebravam e por isso também ganhou nova configuração, ressaltando aí a importância de cultuar a Deus pela sua benevolência por todos nós porque quer o bem de cada um de nós. É claro que o tempo passa e eu não sou aqui o mais autorizado para fazer essa recapitulação, nem vou fazer, mas as tradições acabam de uma certa maneira mudando. O mais importante é que nós que preservamos a cultura e a tradição de nossos antepassados tenhamos sempre em mente em preservar aquilo que é realmente a raiz cultural, as mudanças são bem-vindas, mas, desde que respeitem também o mais importante que é a essência daqueles que procuram manter a tradição viva, porque se a gente não conhece essas tradições nós podemos inventar muitas coisas que fogem à originalidade daquilo que se quer celebrar, a festa do Çairé. Portanto, é aquilo que estamos vendo aqui também, a expressão do povo simples, que acolhe com muita alegria, mas, dá do que tem de melhor aos visitantes, àqueles que vêm acrescentar sempre um pouco mais de valor àquilo que se celebra. Estava vendo aqui a figura do seu [o padre referiu-se ao senhor José, esposo de dona Ednéia Ferreira (75 anos), troneira do Cairé, que antes participava ativamente da festa e hoje está em uma cadeira de rodas], do seu José, não é? As pessoas reverenciando, ele está ali [aponta em direção ao senhor José que estava em frente a uma barraca sob à sombra de uma árvore do lado externo do barracão], fez questão de vir. Tem quantos anos [pergunta o padre que obtém a resposta de um acompanhante do senhor José], 92 anos e tem muita história para contar, é um livro vivo e que realmente as pessoas gostam de ouvir a história dos nossos antepassados que habitaram este lugar tão belíssimo que é Alter do Chão.⁵⁴

⁵⁴ Fala do padre André, pároco de Alter do Chão, na abertura do Çairé em 21/09/2017.

“[...] é claro que aqui estamos falando do Çairé que tem uma origem indígena e quando o missionário veio e anunciou a pessoa de Jesus viu muita semelhança naquilo que os nossos ancestrais celebravam e por isso também ganhou nova configuração” (Pe. André – 21/09/2017). Não é propósito nosso aqui procurar entender o mito de origem do Çairé, o que sabemos e nos interessa é que de fato os missionários diante das dificuldades de catequizar os nativos criaram estratégias que pudessem minimizar essas dificuldades, e assim, abrir uma porta para que conseguissem traduzir aos indígenas os ensinamentos cristãos por meio de suas práticas lúdicas como a dança, a música e a celebração da vida através de seus rituais, talvez aí a semelhança, já que fervorosamente, como já demonstramos neste estudo, os missionários negassem os aspectos religiosos e espirituais dos povos nativos, em especial aqueles advindos dos pajés, interpretados pelos padres e outros religiosos como atos diabólicos, feitiçaria.

É interessante como o sacerdote se coloca no contexto da festa - os nossos ancestrais. É uma nova fala vindo da Igreja. Padre André é amazônida, possivelmente por isso, procura suavizar seu discurso colocando-se como parte integrante do processo, embora sendo representante da Igreja Católica e fazendo parte do poder eclesiástico que ao longo da história combateu as manifestações que fugiam aos seus ditames, como ocorria no período colonial com a presença do Tribunal da Santa Inquisição, que fazia caça às feitiçarias e mais recentemente o processo de romanização que procurava fazer o controle eclesiástico através de proibições e punições às práticas tidas como subversivas, desviantes ou de maus costumes.

Após a cerimônia de benção pelo padre a corte do Çairé se prepara para sair em procissão pelas ruas da vila em direção à ponta ou praia da Gurita, onde os mastros aguardam desde o sábado anterior para serem conduzidos à praça da festa. Ao comando do capitão⁵⁵ todos os componentes da corte se organizam e tomam a dianteira do cortejo que segue em silêncio acompanhados por um público bem maior daquele do sábado anterior. São pessoas das mais diferentes categorias e classes sociais que integram esse momento da festa. Estudantes de várias escolas tanto da vila quanto de Santarém participam junto aos professores com objetivo de desenvolver trabalhos voltados para os aspectos da cultura popular, todos devidamente identificados com o uniforme de suas respectivas escolas.

⁵⁵ Talvez pela ligação do símbolo com a água, ou mesmo de imposição aculturativa pelos portugueses, esse personagem que nada tem de referência com o fato, dirige a disposição dos mordomos na procissão, pode ter sido uma criação dos promotores da Festa do Çairé de 1973, pois nada comprova a sua participação em qualquer festejo amazônico. Ele faz gestos com a espada e todos os componentes da procissão prostram-se em reverência ao Çairé, diante dele. O seu traje é de marinheiro, inclusive com a boina branca. O Capitão tem a responsabilidade de prender as pessoas desordeiras, que infringirem as regras dentro do barracão da festa. A prisão era apenas simbólica, feita com correntes de folhas de mangueiras. Ver Ferreira (2008).

Pesquisadores, repórteres, fotógrafos, autoridades políticas e o povo em geral integram, a grande chusma, como diria João Daniel no século XVIII.

Não há folia nem cantos no percurso até à praia, apenas o toque de um pequeno tambor. A animação dos foliões e do público em geral acontece a partir do momento que mordomos e mordomas começam a conduzir os mastros no sentido do barracão da festa, ou seja, no retorno do cortejo. Aí sim, alegria, animação, calor marcam esse momento vibrante do Çairé. Os passos se aceleram para acompanharem o ritmo daqueles que carregam sobre os ombros os troncos de árvores que logo irão se transformar em mastros com todos os seus adereços necessários para simbolizar a fartura e a relação dos devotos com o divino.



Foto 21 – Busca dos mastros na ponta da Gurita
Fonte: João Aluázio Piranha Dias – Set/2016



Foto 22 - Procissão da busca dos mastros para o barracão
Fonte: João Aluázio Piranha Dias – Set/2016

As imagens acima expressam o quão realmente são vibrantes os rituais do Çairé, exatamente aquilo que a avaliadora do projeto chamava atenção no momento da seleção para minha entrada no doutorado. A fotografia 21 que mostra a chegada dos mordomos e mordomas na praia representa um pouco dessa vibração. As varetas coloridas, as bandeiras tremulando pelo ar e as pombinhas brancas no ápice do mastro destas simbolizando a paz, assim como a areia branca cobrindo os pés dos membros do Çairé nos dão a dimensão da entrega, da relação incondicional de homens e mulheres com os elementos da natureza e com as coisas sagradas que simbolizam e expressam a dinâmica da vida cotidiana contagiando um ambiente festivo que traduz o aspecto de uma cultura religiosa popular, manifestada pelo povo no seu *fazer-se* enquanto expressão do *Homo religiosus*, numa linguagem thompsoniana, compreendendo que a vida religiosa se constitui no seu próprio fazer-se como um processo ativo que se deve tanto à ação humana como aos seus condicionamentos.

No contexto da Amazônia, os elementos da natureza são partes constituintes da subjetividade de homens e mulheres que habitam este espaço e dentro das peculiaridades

próprias da região por meio de sua produção humana incorporam no inconsciente coletivo, motivações simbólicas que resultam em criações que estreitam, humanizam ou dilaceram as relações de homens e mulheres entre si, com a natureza e com o sagrado.

Uma natureza plurivalente para o homem e a mulher que interagem com essa natureza e dela retiram não apenas sua subsistência material, como também espiritual, reflete Paes Loureiro (1995). Mesmo sob o peso das imposições externas que marcaram a vida humana nos últimos quatro séculos na região, criou-se uma cultura específica em que o devaneio do imaginário ganhou especial importância, fruto de um processo resultante da miscigenação racial e de integração cultural no qual a experiência de vida dos habitantes foi gerando por meio do sincretismo ou de outra forma de amalgamação características próprias quando se trata de cultura amazônica e seu aspecto poético que demarcam um *ethos* e uma visão de mundo particular permitindo a existência de uma poiesis eminentemente mística e criadora.

Geertz (1978), em seu clássico trabalho antropológico sobre a interpretação das culturas, traz para o debate os conceitos de Ethos e Visão de Mundo na análise de símbolos sagrados. Nessa análise o autor assim define os referidos conceitos: o *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade.

E nesse quadro, a crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. Assim sendo, essa demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões, como quer que esses valores ou essa ordem sejam concebidas.

É nessa expressão autêntica de visão de mundo que reflete as condições reais de vida e de realidade que o Çairé se ritualiza em Alter do Chão por uma força cósmica que emana das águas, das florestas, de seu povo e transcende-se através dos símbolos que o identificam e o elevam como uma festa popular mesclada com elementos sagrados e profanos. A fotografia 22 que registra o retorno da procissão da ponta da Gurita para o espaço da praça e do barracão reflete perfeitamente esse universo místico e simbólico que contagia o ambiente da festa sem necessariamente definir um único ponto de referência ou uma posição hierárquica.

Ao contrário, onde quer que os símbolos estejam irradiam emoção e se espriam por outros espaços por um processo rizomatizante, isto se compreendermos o rizoma como “um processo que não começa nem conclui, mas se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*”, como defendem Deleuze e Guattari (2000, p. 36). Não que seja algo sem noção, incompreensível ou até mesmo desprovido de sentido, não é isso. É que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. “*Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento universal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (IBIDEM. p. 36).

Na perspectiva de avivar a cultura, de ter consciência de manter a tradição é preciso no calor das emoções entender que o olhar também não é fixo, pois tudo muda a todo instante e a manifestação é fluida e plasmática, que foge a padrões ou a regras pré-determinadas, não se enquadrando a modelos nem a quadros que a congelem. É por natureza transgressora, resistente, mas não sem sentidos e significados. O Çairé é uma manifestação pulsante, que move e arrepia, é uma verdadeira mistura do sagrado cristão com elementos do xamanismo indígena, configurando em toda sua extensão o máximo do que se denomina de religiosidade popular. É uma dança orgiástica, um estado dionisíaco de embriaguez festiva.

E isso nos impõe, enquanto pesquisador conhecer as várias dimensões dos rituais do Çairé que perpassam pelos campos da história, antropologia, arte e religião num processo interdisciplinar que forçosamente exige de nós a compreensão do todo e das partes desse evento e seus fenômenos. Daí a necessidade de compreendermos o Çairé a partir do princípio da complexidade ancorada no pensamento de Morin (2005, p. 30), “é impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, como é impossível conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes”. Isto no sentido de incorporarmos a complexidade como ferramenta de conhecimento que sirva à reflexão, à discussão e à superação de nossas limitações, cada um no seu saber, na sua experiência, na sua fé, na sua vida e com sua emoção.

Na procissão de condução dos mastros da praia para a praça do Çairé o grupo de foliões dá o tom da animação. São eles que cantando e tocando animam a caminhada e quem sabe até aliviam o cansaço e o peso dos mastros sobre os ombros dos mordomos e mordomas e daqueles e daquelas que se voluntariam para carregar o mastro. Em suas vestimentas nas cores azul e branca e chapéu na cabeça os componentes da folia empenham-se para fazer o melhor; tocam e cantam com muita animação, movidos pela fé e emoção de estarem publicamente contribuindo para a manutenção e fortalecimento da cultura local e claro com a alegria das pessoas que estão participando da festa, sejam elas integrantes ou não do Çairé



Foto 23 – Grupo de foliões tocando na procissão de busca dos mastros
 Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2013

Abaixo, canto do rito religioso que anima a procissão da busca dos mastros, evocando Maria mãe de Jesus, Nossa Senhora da Saúde, padroeira da vila e Jesus como rei da Glória.

Alegria e alegria
 No Rosário de Maria
 Com alegria, ai
 No Rosário de Maria
 A Senhora da Saúde
 É uma santa gloriosa e milagrosa
 Com alegria, ai
 No Rosário de Maria
 Maria vai ter um filho
 E seu nome é Jesus de Nazaré
 Com alegria, ai
 No Rosário de Maria
 Jesus Cristo é rei da Glória
 Filho da Virgem Maria
 Com alegria, ai
 No Rosário de Maria

A cor branca presente na maioria das indumentárias se deve à limpeza da alma, à purificação do corpo e do espírito (FERREIRA, 2008). Os cantos são destinados aos santos católicos como São João, São Pedro, São Benedito e outros. Em entrevista com Eudes Pantoja (58 anos), que integra o grupo das folias há vinte anos tocando reco-reco, ao expressar sua emoção de participar do grupo, não titubeia: “rapaz, a emoção vem eu acho que do Divino Espírito Santo, vem da Santíssima Trindade, porque nós que participamos diretamente do Çairé como integrantes, a gente faz o culto a Santíssima Trindade”. E acrescenta: “então a

gente tem uma força muito grande vinda de dentro da gente, sem, sem, não têm antecedentes, não têm coisas que atrapalhem, sabe, porque acho que é a fé que a gente tem como religioso, como participante e vê que a gente dá alegria para muitas pessoas” (entrevista/2017).

A fala de Eudes revela não somente a entrega de cada participante ao ambiente místico do Çairé, mas também, a confirmação de uma verdadeira poética do sagrado que envolve os foliões num processo de dimensão transcendental estabelecida na relação do homem com o divino. Brandão (1989, p. 37), destaca que “apesar dos esforços da Igreja para separar uma parte propriamente *religiosa* das outras, *folclóricas* ou das francamente *profanas*, para o devoto popular o sentido da festa não é outra coisa senão a sucessão cerimonial de *todas* estas situações, dentro e fora do âmbito restrito dos ritos da Igreja”. Eliade (1992), ao fazer referência à repetição da cosmogonia, alerta para o fato de que “não se pode viver sem uma ‘abertura’ para o transcendente; em outras palavras, não se pode viver no ‘Caos’. Uma vez perdido o contato com o transcendente, a existência no mundo já não é possível”. E é nessa dimensão que os foliões e devotos do Çairé, por meio da fé, crenças e folias (músicas, cantos, animação), fortalecem os vínculos com o divino/sagrado e com a existência no mundo.

Na mesma direção da fala de Eudes, o folião Alan Lima (36 anos), natural de Salvador na Bahia, há 10 anos em Alter do Chão e 06 no grupo das folias, assim se expressa: “o Çairé é uma festividade da comunidade muito tradicional e celebra muito a união entre as pessoas, então é um momento comunitário que é muito bonito e enriquecedor para quem participa e entende o que representa o Çairé”. Acrescenta o folião: “eu acredito muito nesse movimento, é uma festa religiosa que tem os elementos cristãos e o Çairé é uma celebração de união, da fartura e da partilha dos alimentos. Então eu acredito muito nessas festas que promovem a união entre as pessoas, todas celebrando para o bem comum” – (entrevista/2017). A fala de Alan remete para o espírito de celebração, união, o bem comum e principalmente do valor e riqueza da tradição comunitária. Para Brandão (1989, p. 13), “a festa é uma viagem: vai-se a ela e ali transita-se entre os seus lugares. Por isso o desfile, o cortejo, a procissão, a folia e tudo o mais que possibilite fazer deslocar, entre as pessoas e pelos lugares que a própria festa simbolicamente reescreve: sujeitos, cerimônias, símbolos”.

As folias sempre estiveram presentes nas festas do Divino Espírito Santo desde os primeiros momentos destas manifestações em terras brasileiras. Os registros de estudiosos e pesquisadores das festas populares, de cunho religioso, no Brasil colonial e no império, nos dão conta de quão expressivas eram as festas nesses períodos históricos, tanto aquelas realizadas nas províncias quanto as da corte. Os elementos simbólicos eram praticamente os

mesmos, e o sentimento religioso se mesclava com o momento de lazer, transbordamento, extravagância e transgressões, mesmo com as formalidades destas festas⁵⁶.

Del Priore (2000), traz para o debate as festas e utopias no Brasil colonial, Tinhorão (2000), as festas no Brasil colonial, destacando o século XIX como o ciclo das criações populares; Abreu (1999), o império do Divino para falar das festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro de 1830 a 1900, por fim, e não menos importante, o trabalho pioneiro de Moraes Filho, em que aborda as festas e tradições populares do Brasil, trazendo a figura dos foliões como peças fundamentais nos cortejos do Divino. “[...] e os foliões, que até então conservavam-se quietos, misturavam aos sons da instrumentação marcial o rufo acelerado dos tambores, os tinidos dos *ferrinhos*, o tropel das castanholas e o chocalhar dos pandeiros, com que acompanhavam as suas cantigas” (MORAIS FILHO, 2005, p. 87). Em estudo sobre a festa do Divino em Mazagão no Amapá, Machado (2014, p. 36-37), observa que:

As origens das folias reportam-se aos costumes de estudantes boêmios da Idade Média que, perambulando, mendigavam e divertiam-se. Essa prática medieval formou uma coluna de errantes durante os séculos XII e XIV, que percorriam país, escolas e universidades da Europa. Segundo Etzel [no seu Divino: simbolismo no folclore e na arte popular], a raiz da folia como um bando peditório encontra-se também no cigano errante. A folia do Espírito Santo ocorre durante o período festivo quando fiéis se agrupam em cortejos para a coroação, preces, cantorias e danças, com a finalidade de solicitar e agradecer a proteção do Espírito Santo.

No caso específico de Alter do Chão, o grupo de foliões é quem anima os momentos em que o Çairé sai em procissão pelas ruas da vila ou no cortejo fluvial na busca dos mastros. São eles também que participam tocando e cantando nos rituais do barracão. No último dia da festa após a derrubada dos mastros o grupo sai cantando o *Quebra Macaxeira*, de barraca em barraca recolhendo os donativos ofertados pelos barraqueiros. Após cumprir os compromissos religiosos o grupo animado transforma-se no Grupo *Espanta Cão* e comanda a parte festiva da praça cantando ritmos variados ou no espaço do Lago dos Botos participando dos shows.

⁵⁶ Quarta-feira de Trevas, ocasião em que as luzes são apagadas nas igrejas e jovens maliciosos podiam aproveitar-se das devotas, registrara Thomas Ewbank no século XIX. Apesar do controle da Igreja e dos agentes do Estado Moderno, ficavam sempre as brechas por onde desabrochavam as manifestações populares na colônia: Eles transformavam as comemorações religiosas em oportunidade para recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas e religiosas. Distinto do olhar do povo que vivia a festa, aquele da Igreja procurava mapear pecados, combatê-los, disciplinar e controlar as comunidades. Mas para estas, a festa é o momento de cometê-los todos. (Deus e Diabo em plena comunhão, e muitas vezes a Igreja fazia vista grossa diante das expressões do povo). Ver Del Priore (2000).

Após o levantamento dos mastros na quinta-feira, tem início todas as noites os rituais religiosos que os integrantes do Çairé denominam de “parte religiosa”. Os ritos têm início com as ladainhas conduzidas e entoadas por um grupo de senhoras acompanhadas por mordomos, mordomas, foliões e demais membros do Çairé. As ladainhas são cantadas em latim. Latim que certamente não corresponde mais às palavras e sons que foram introduzidos pelos missionários no processo de catequização nos aldeamentos, mas que permitem de maneira muito forte o estabelecimento dos devotos com os elementos do sagrado cristão.

Em relação ao latim havemos de lembrar que mesmo nos aldeamentos as palavras já sofriam alteração para se ajustarem a um processo de tradução que permitisse minimamente uma comunicação entre índios e missionários, surgindo dessa forma a língua geral ou *nheengatu*⁵⁷, que também passou a funcionar como ferramenta de resistência, não somente às imposições eclesiais, mas ao regime político implementado com o Diretório dos Índios.

Agnolin (2006), ao apresentar um estudo sobre catequese e tradução destaca a criação da língua geral e o encontro catequético e cultural ensaiado através dela, pela catequese missionária jesuítica dos séculos XVI e XVII. Na Amazônia, o projeto colonial, necessariamente político e civilizador, característico tanto das reduções quanto das missões, fundamentava um novo sistema dentro do qual deviam se integrar as novas grandes concentrações de povoados indígenas: uma nova gramática e uma nova semântica serviram para tornar possível a pragmática desse novo sistema, diferente daquela iniciada no litoral brasileiro pelos primeiros jesuítas que ali aportaram e desenvolveram o trabalho de catequese.

A política linguística na Amazônia realizava-se paralelamente à redução das populações indígenas. Dessa forma, reduzir as línguas orais – ou a língua, no singular, com suas fundamentais distinções dialetais -, com suas próprias formas retóricas, à escrita, à gramática e ao dicionário, se constituiu como o passo lógico para uma profunda redução do discurso e da literatura. Tratava-se, sem dúvida, de uma efetiva conquista espiritual das línguas tupi e guarani, conquista que resultava na criação de uma nova linguagem. E finalmente, de acordo com Agnolin (2006, p. 162): “[...] a conversão podia significar, para os índios, muito mais que uma experiência religiosa: [...] [configura-se como a] aquisição de um idioma capaz de traduzir os sentidos e os limites da dominação colonial. [...]. A conversão estabelecia um campo de mediação determinando não apenas os contornos da submissão dos índios como também oferecendo instrumentos para a contestação”.

⁵⁷ Ver Ferreira (2008), para quem a língua *nheengatu* ou língua geral vem do tupi (*ie'engatu* = *nhem* – fala/gatu – “boa língua”), desenvolvida pelos jesuítas nos séculos XVI e XVII foi proibida no século XVIII, pelo rei de Portugal, mas que remanesceu em algumas localidades da Amazônia.

Com a dimensão de servir como instrumento de contestação a língua geral resistiu às imposições da política do Diretório estabelecida pelo Marquês de Pombal a partir de 1755 na qual previa expressamente a proibição da língua geral e a adoção imediata da língua portuguesa como língua oficial da colônia portuguesa na América. É nesse contexto de resistência e contestação, reservadas as devidas proporções, que as ladainhas são entoadas na festa do Çairé. Um canto triste e melancólico expresso através de uma linguagem que não representa nem os signos e os significantes da gramática da língua portuguesa oficialmente adotada pelo Brasil, nem os sentidos e significados da língua original – o latim.

No entanto, mantém-se como forma de resistência até mesmo na própria grafia que lhe dá sentido e razão de existir – o próprio Çairé -, grafado em língua geral subvertendo a norma da língua culta como é considerada a língua adotada nas escolas e em correspondências oficiais o que nem sempre corresponde com a língua e seus dialetos correntes no cotidiano dos povos amazônicos. “As ladainhas entoadas nas antigas festas de santo da região são, em geral, compostas de versos em latim e português. O mesmo ocorre na festa do Çairé. Porém, trata-se, na verdade de um latim aportuguesado e popularizado, certamente a partir da catequização jesuítica”, registra Carvalho (2016, p. 126). A autora cita uma entrevista do Pe. José Cortes ao jornal Diário On Line, de 16/09/ 2011, acerca dessa questão. Vejamos:

“[...]o Çairé é uma novena de louvor a Deus, realizada em latim, como era feita pelos jesuítas na época da catequização dos índios, na Amazônia”. Ainda de acordo com o padre, após os jesuítas serem expulsos do Pará, em 1759, os moradores “estavam acostumados com o modo ensinado [...] e decidiram juntos que manteriam o ritual das ladainhas”, resistindo ao modelo de celebração em português trazido pelos novos padres que vieram para o estado. Desse modo, o latim das celebrações foi aportuguesado e transmitido de geração a geração na execução das ladainhas do Çairé e outras festas (CARVALHO, 2016, p. 126).

Ao tratar das ladainhas e folias no Çairé, Carvalho (2016, p. 125), não deixa de registrar que estas marcam e comandam as principais etapas da festa, assim como nas festas de santo tradicionais da Amazônia. “Elas estão presentes nos ritos do beija fitas, do agradecimento da mesa, da busca, da levantação, da benção e da derrubação dos mastros, e integram o que os festeiros designam como a ‘parte religiosa’, que acontece no barracão e no entorno dele”. Na compreensão da autora, as ladainhas são preces litúrgicas estruturadas na forma de invocações e súplicas a Deus, a Cristo, à Virgem e aos santos. Entoadas pelos celebrantes com respostas dos demais participantes do rito. Observa, que no caso do Çairé, a reza realizada no barracão, ao fim de cada dia, se estende por mais ou menos uma hora e

constitui o ápice da sacralidade da festa. Benedita Maduro, uma das senhoras ouvidas nesta pesquisa, se expressa nos seguintes termos sobre sua participação nas ladainhas:

Estou há cinco anos no Çairé, quer dizer, agora aqui para rezar, mas eu frequento o Çairé desde o início quando foi renovado em 1973. A minha mãe, no primeiro ano, foi procuradeira do Çairé, ela era de lá. E quando eu estou na ladainha eu sinto uma emoção porque é uma coisa que eu gosto de rezar. Eu rezo a ladainha de Nossa Senhora, e aí eu gosto de participar. E é uma coisa que vai passando. Esta aqui é minha neta, ela já está participando, tem 13 anos e já faz parte da ladainha. Tenho fé no Divino Espírito Santo e na Santíssima Trindade, [...]. Tenho fé e já fiz pedido para o Divino Espírito Santo e para a Santíssima Trindade, agora para o Çairé mesmo não. Meus pedidos foram atendidos porque a gente pede com fé para Deus, pede uma coisa com fé para proteger a gente, aí a gente é atendida - (entrevista/2017).

O que fala Benedita Maduro é o que normalmente ocorre com quem participa das festas religiosas que fogem ao controle da Igreja. O exercício da aprendizagem, no caso das ladainhas, ocorre no e com o grupo e permite a passagem dessa aprendizagem de uma geração a outra, sem a participação e/ou interferência dos representantes católicos. Maués ao trazer para o debate a relação entre Igreja e Estado, e ao tratar da união e separação entre estas instituições, fala do combate e da recomposição, e principalmente da resistência ao poder eclesiástico por meio das ladainhas denominadas de civis, no contexto da área do Salgado paraense na segunda metade do século XIX. “São assim chamadas as ladainhas cantadas sem assistência de padres. Pois por toda parte vão ficando em moda as ladainhas civis [...], o padre retira-se, o povo reúne-se na igreja e canta as ladainhas civis, [...]” (MAUÉS, 1995, p. 55).

No contexto do Çairé, em não havendo a presença oficial de um representante da Igreja na condução das ladainhas, a fé é a alavanca da motricidade nesse processo, é o que permite a entrega do devoto diante da coroa do Espírito Santo e das cruzes que representam a Trindade Santa a um sentimento de redenção a Deus, de agradecimento pelas graças alcançadas e de pedidos que se renovam diante das necessidades da vida e da inquietude do próprio corpo e da alma frente aos obstáculos que diariamente se apresentam como desafios da condição humana. É também, uma forma de resistência ao poder da Igreja que não cessa de negar as práticas que fogem ao seu controle e aos seus dogmas.

O ritual religioso que ocorre a partir das dezenove horas de cada noite durante às festividades do Çairé no espaço do barracão, tem início com a preparação para a ladainha e da mesma forma que ocorre pela manhã, as varinhas coloridas são distribuídas pela troneira aos mordomos e mordomas que se organizam em fila para esse momento de contrição ao Divino. Antes de rezarem as ladainhas o capitão convida a todos para fazerem a benção dos mastros.

Na saída do barracão, na altura da porta faz o sinal da cruz e o movimento para ajoelhar-se. Feito isto, caminham para fazerem o movimento da benção passando duas vezes em volta de cada mastro ao som dos tambores. Na volta para o barracão começa o ritual das ladainhas realizado pelo grupo de senhoras que cantam acompanhadas por mordomos, mordomas, foliões e nas vezes que acompanhei tinha a presença do padre José Cortes. Terminado o ritual das ladainhas novamente todos se organizam para sair do barracão e fazer outra vez a benção dos mastros. No retorno, tem início o ritual do beija fitas.

Este é um momento de grande expressão simbólica em que os membros da manifestação religiosa estabelecem uma relação direta com o divino por meio das fitas coloridas que enfeitam a coroa do Divino Espírito Santo. É um momento que obedece uma hierarquia entre os membros da corte do Çairé: primeiro, a troneira beija as fitas, em seguida, toma em suas mãos a Coroa dos braços da juíza e senta-se em seu lugar para que esta também beije as fitas. Na sequência, devolve a Coroa para a juíza e o ritual continua com o juiz beijando as fitas, seguido da saraipora e das jovens que a acompanham. Após esse ato, a troneira dirige-se para a fila das mordomas e tomando da primeira a varinha enfeitada lhe autoriza que vá beijar as fitas, e assim, vai fazendo até a última mordoma.

Na sequência passa para a fila dos mordomos e repete o mesmo gesto. Após esses procedimentos, algumas senhoras da ladainha também vão beijar as fitas seguidas de algumas pessoas do povo que aproveitam para agradecer ou fazer seus pedidos através do ato de beijar as fitas da coroa do Divino. O ato de beijar as fitas da coroa, remete-nos às experiências vividas nas festividades do Divino quando as bandeiras que saíam em busca de esmolas e donativos nas freguesias do Rio de Janeiro do século XIX, eram beijadas pelas pessoas que a recebiam em suas casas ou até mesmo nas ruas quando em procissão, conforme Abreu (1999).



Foto 24 - Grupo de senhoras da ladainha
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2017



Foto 25 - O ritual do beija-fitas ou beija-santo
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2013

Parece simples o ato de beijar as fitas ou a bandeira, ou ainda o santo, mas este ato simbólico demonstra o quanto o devoto se curva diante do símbolo sagrado para demonstrar sua fé e através desse ato fazer seus pedidos ou agradecer as graças alcançadas no intervalo de uma festa e outra. O tempo de espera para essa manifestação pública é de um ano. Período em que a vida é marcada pela dinâmica do plantio, da colheita, das alegrias, tristezas, mortes, nascimentos, perdas e ganhos. Para Eliade (1992, p. 38), “o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, nos primórdios”. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo tempo sagrado, aquele que se manifesta na festa do ano precedente.

Ao falar dos rituais do Çairé, que ocorrem dentro do rito religioso no barracão o padre José Cortes, observa que os atos litúrgicos culminam com o ritual do beija-fitas. De acordo com o padre: “toda a ação litúrgica vai desenrolando para chegar naquilo que é o auge, que é realmente quando o mordomo senta e apresenta a coroa do Divino que representa Deus Pai, Filho e Espírito Santo que todos creem e ao se ajoelhar diante daquela coroa e ao beijar a fita está dizendo realmente eu creio, eu acredito que Deus Pai, Filho e Espírito Santo comanda todo o universo” (entrevista/2018). Para o sacerdote “ele [Deus] é que dá fertilidade aos campos, é ele que dá a fertilidade às pessoas, é ele que mantém a vida. Parece assim, que é aquele momento que ficou ali, mas é o momento que é o momento” – (entrevista/2018).

A relação com o divino e/ou sagrado também acompanha essa dinâmica dentro de uma cosmologia que movimenta a vida e perpassa pelo período das chuvas, do sol escaldante, da escuridão da noite e do luar numa conexão direta com as profundezas e com o borbulhar das águas, bem como, com o cantar dos pássaros, o som dos ventos que balançam as folhas das árvores e dos acontecimentos diários que marcam e ditam a vida de homens, mulheres e crianças da Amazônia. As interdições, as crenças, os medos, a presença dos bichos e das visagens, da panema e do mal olhado alimentam o imaginário fértil daqueles que vivem e dependem das águas, das florestas, dos peixes e das caças para alimentar o corpo e a esperança para continuar a vida nesse mundo cheio de mistérios, mas também de muitas alegrias e emoções, que concorrem para uma poética do sagrado no Çairé.

3.3 Para uma poética do profano na festa do Çairé

Tanto quanto a poética do sagrado, a poética do profano está presente na festa do Çairé desde sua preparação e sua culminância ocorre a partir da derrubada dos mastros que marca praticamente o final do evento com a festa dos barraqueiros na última noite dos festejos. O encerramento oficial das manifestações ocorre sempre na segunda-feira, iniciando-se pela manhã com a celebração religiosa seguida da derrubada dos mastros e em seguida a varrição. É como assinala Del Priore (2000), é a festa dentro da festa, ou seja, é uma espécie de festa dentro da festa principal, como sugere Carvalho (2016, p. 113), “pois o dia é especialmente vivenciado pelos participantes em uma série de atividades que são executadas de maneira muito alegre”. E nesse clima de alegria, a derrubada dos mastros é feita em forma de disputa entre homens e mulheres, representados pelos mordomos e mordomas, expressando de forma intensa a “parte profana” da festa.

Mas, antes de adentrarmos no ritual de derrubada, vamos retornar aos preparativos para a levantação dos mastros que acontece na quinta-feira pela manhã quando é declarada oficialmente a abertura da festa. O momento que antecede à preparação e o levantamento é marcado pela cerimônia de abertura pelas autoridades, coordenadores e pelos integrantes do Çairé em que ocorrem discursos e hasteamento de diversas bandeiras. A abertura desse momento é feita pelo coordenador da festa que até o ano de 2017, ainda permanecia o professor Cleuton Wanghon, que ao ser anunciado pelo cerimonialista da festa para fazer uso da palavra, se pronunciou agradecendo as autoridades, a Deus e a comunidade de Alter do Chão, pela realização de mais um Çairé. Eis a fala do coordenador:

É, queria dar um bom dia especial para todos que estão aqui na Praça do Çairé, nessa linda abertura do Çairé 2017. Prefeito, Dr. Nélio, em seu nome queria agradecer todas as autoridades aqui presentes [...], a gente agradece de coração, primeiramente a Deus por mais um Çairé, que ele possa dar a benção a todos como o padre no início já frisou muito bem nas suas palavras e hoje a gente só tem a agradecer. Agradecer a comunidade de Alter do Chão por mais um Çairé, pela realização. Agradecer a Prefeitura Municipal de Santarém por apoiar esse evento. Eu sempre falei a todos os prefeitos que já passaram aqui que a Prefeitura Municipal de Santarém é a maior acionista da festa. Sem o apoio da prefeitura nós podemos fazer o Çairé que nós fazemos aqui de muitos e muitos anos, mas hoje, com, com essa estrutura que é montada hoje nós não temos condições só a comunidade, mas com o apoio da prefeitura, governo do Estado e outros patrocinadores nós fazemos sim a festa e como hoje é um dia de agradecimento, né, por tudo, eu gostaria de homenagear algumas autoridades. Nós tivemos o lançamento de um livro na história do Çairé [...] ⁵⁸ (Cleuton Wanghon, Abertura da Festa/2017).

⁵⁸ O livro a que se refere o coordenador do Çairé é uma organização de Luciana Gonçalves de Carvalho, *Festa do Çairé de Alter do Chão* (2016), fruto do trabalho de pesquisa para compor o Inventário de Referências Culturais do Sairé (INRC-Sairé), realizada no período de 2012 a 2014, numa parceria entre o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), como

A fala do coordenador demonstra o quanto a festa ganhou uma dimensão que extrapola os limites comunitários e os controles locais de quem de fato trabalha para produzir, viver e vivenciar o sentido de uma cultura e de uma tradição que aos poucos ganha novos contornos para satisfazer os desejos e as demandas pela oferta de bens e produtos vinculados às belezas e encantos da região numa dinâmica, em grande parte, dimensionada pelo avanço do turismo religioso atrelado ao avanço e exploração do capitalismo em sua versão mais bem aprimorada na Amazônia, dentro de um consenso e de metáforas a que Ortiz (2006, p. 48), chama de *Senso comum planetário*: a ideia de um “mundo sem fronteiras”, que está presente num conjunto de escritos sobre *marketing* e faz parte do léxico empresarial transnacional.

Feita a abertura oficial da festa começa o ritual de preparação dos mastros para serem levantados na praça pública em frente ao barracão do Çairé. Galhos de murta, fibras naturais de envira⁵⁹, frutas e uma garrafa de aguardente para cada bandeira são disponibilizados para este momento. Bandeira branca para o mastro das mulheres e bandeira vermelha para o mastro dos homens. Mordomos e mordomas se organizam assim como o público presente para dar início a esse ritual. As garrafas de aguardente são amarradas no topo do mastro, que servirão como prêmio para aquele que na derrubada dos mastros conseguir subi-lo e trazer até o chão a bandeira e a respectiva garrafa de aguardente.

Após o sinal da coordenação para o início da preparação dos mastros, mulheres e homens trabalham aceleradamente para amarrar os galhos de murta ao redor de cada mastro, em toda sua extensão e em seguida as frutas que simbolizam a fartura e um ciclo de vida com trabalho, fé, esperança e devoção. Destaque-se a presença da aguardente neste ritual que mistura o mastro, os galhos de murta, as frutas, as fibras naturais (envira), as bandeiras do Divino e a presença da Santíssima Trindade. O que tudo isso representa senão a forte expressão de uma cultura religiosa que envolve, anima e estabelece uma relação direta dos devotos com o sagrado e com o profano simultaneamente.

Este ritual tem seu ponto alto no momento em que homens e mulheres dão início ao processo de levantamento dos mastros. É uma verdadeira disputa. E não uma disputa qualquer, mas uma disputa acirrada com o apoio do público que incentiva para ver quem levanta primeiro o mastro ou como dizem alguns participantes, o “pau”: os homens ou as

demanda dos produtores da festa em prol do registro da celebração como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Demanda que ainda não foi alcançada. O coordenador fez a homenagem entregando alguns exemplares às autoridades políticas presentes, aos religiosos e a alguns membros da festa do Çairé.

⁵⁹ Envira é uma fibra natural retirada de uma árvore comum no Baixo Amazonas, a envireira.

mulheres. Em 2017 venceram os homens. Mastros levantados, toda a corte do Çairé se prepara ao comando do capitão e logo em seguida da saraipora, juíza e troneira para fazer o ritual de benção dos mastros ao som das folias. Iniciam pelo mastro dos homens e depois no das mulheres, dando duas voltas ao redor com muita animação envolvendo o público presente que acompanha com muita euforia não perdendo a oportunidade para registrar esse momento. É a consagração de mais uma festa.

É nesse clima que pesquisadores, fotógrafos e repórteres tentam registrar todos os momentos, seja fotografando, filmando ou entrevistando os membros do Çairé. É realmente um momento mágico, de entrega, euforia em que o simbólico, o imaginário e o devaneio ganham uma dimensão extremamente inimaginável para além do sagrado. É aquilo que Bachelard (1996) denomina de imaginação criadora. Uma imaginação inteiramente cósmica. Para este autor, o devaneio (o sonhar noturno) é uma das principais atividades da imaginação criadora, assim como constitui um dos meios primordiais para alcançar sua compreensão, conforme podemos ler em sua *A Poética do devaneio*: “o devaneio nos coloca sobre a perigosa inclinação, sobre a inclinação que desce”. Este “descer” representa a busca pela compreensão da radicalidade da existência, do ser, este um constante *vir-a-ser, um porvir*, uma condição mutante do ser humano (IBIDEM, p. 05).

Loureiro (1995), refletindo sobre o contexto amazônico considera que este é um modo singular de criação e recriação da vida cultural que se foi desenvolvendo emoldurado por uma espécie de *sfumato* que se instaura como uma zona indistinta entre o real e o surreal. Como elemento que estabelece uma divisão imprecisa, semelhante ao do encontro das águas (de cores diferentes), de certos rios amazônicos como as do Solimões com o Negro ou do Amazonas com o Tapajós e outros.

É num ambiente pleno de situações como essa que caminha o bachelardiano *homem noturno* da Amazônia, que depende do rio e da floresta para quase tudo, usufruindo desses bens, mas também os transfigurando, e nesse processo de transfiguração encontra um lugar e um espaço tomados de uma forma peculiar que propiciam o devaneio poetizante. O homem noturno como um sujeito viajante da imaginação poética entre ele e o mundo pelos rios do imaginário na criação e recriação da vida e suas manifestações culturais.

Após a cerimônia de abertura tem início a preparação dos mastros para o processo de levantação. É um ritual de grande importância dentro do ambiente da festa por conta de sua representatividade. O mastro levantado representa a fartura, a virilidade e conseqüentemente a fertilidade, não só do solo, mas do ventre, por garantir a continuidade da vida e a germinação de novas sementes que assegurarão comida farta, sonhos, esperança e devaneios num mundo

marcado por símbolos, imaginários e rios que conduzem a fé e o próprio homem como destacou Leandro Tocantins: “o rio, sempre o rio, unido ao homem, em uma associação quase mística, o que pode comportar a transposição da máxima de Heródoto para os condados amazônicos, onde a vida chega a ser, até certo ponto, uma dádiva do rio, e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos” (TOCANTINS, 1972, p. 306).

Dentre os diferentes símbolos que compõem o Çairé como aqueles já apresentados na primeira seção (estandarte, coroa e o tarubá), os mastros assim como o tarubá, ganham relevância nos momentos iniciais e finais da celebração da festa. O uso dos mastros não é uma exclusividade da festa em Alter do Chão, mas é em função deles que ocorrem todas as procissões desse evento. O mastro é um elemento característico e fundamental de festas populares, em especial daquelas realizadas em espaços como a praça pública ou o barracão, centros de onde irradiam o espírito festivo e alegre⁶⁰, mas também, centros que recebem influências externas em um processo de constantes movimentos e ambivalências. Na compreensão de Wanzeler (2001), os mastros constituem os arquétipos de maior importância da festa, depois do semiarco. Eles representam a ascensão e a queda do Çairé. Essa representação que é ao mesmo tempo complementar e antagônica faz parte do regime diurno das imagens, que segundo, Duran (1997), se define como regime da antítese. Os mastros são, portanto, o contraponto necessário para a existência da festa.

Os mastros não são símbolos exclusivos das festas populares da Amazônia, pois seu uso remonta às festas na antiguidade ocidental como registra Cascudo (2012, p. 439), “nas festas de Dionísio erguia-se o pinheiro, coberto de figurinhas de barro, falos, presentes, centro de sonoras farândolas, que Virgílio lembrou na *Geórgia*, com risadas e versos descompostos, Festivais, Baco, invocam-te, em pinheiros/figurinhas de barro e te suspendam”.

⁶⁰ Eliade (1992) em *O Sagrado e o Profano*, discorre sobre a consagração de um lugar como a repetição da cosmogonia, e o assim fazendo, enumera uma série de exemplos para mostrar essa relação em várias partes do mundo onde o simbolismo do centro explica uma série de imagens cosmológicas e crenças religiosas que vão desde cidades santas, santuários, templos, cabanas e lugares considerados sagrados e centros que ligam a Terra ao Céu. Encontramos por toda parte o simbolismo do Centro do Mundo, e é ele que, na maior parte dos casos, nos permite entender o comportamento religioso em relação ao espaço em que se vive.



Foto 26 – Levantamento dos mastros
Fonte: João Aluizio Piranha Dias - Set/2017

Do ponto de vista simbólico, os mastros representam o ritual da vida e morte do Çairé. “É através deles que a festa ganha força de renovação permanente” (WANZELER, 2001, p. 128). Incorporados no Çairé, os mastros ganham um sentido simbólico que impulsionará a festa para uma dimensão de mistério, reveladora ao mesmo tempo de um mundo sagrado e profano por onde se passa a história de vida dos homens e da sua humanidade existencial. Diante dessa dimensão de mistério do Çairé, os mastros podem ser considerados como uma segunda epifania da festa destaca a autora.

Após a levantação dos mastros com todas as honras que lhes são atribuídos, sem subtrair sua dimensão com o sagrado, os componentes da festa participam de um almoço comunitário que denominam de cecuiara encerrando esse primeiro momento da manifestação do Çairé. O retorno ainda no mesmo dia acontece no início da noite quando os personagens da festa devidamente paramentados voltam ao barracão para participar do ritual religioso da primeira noite da festa, como já nos referimos acima. O ambiente que se forma nesta primeira noite é bem comunitário mesmo, pois, muitos que participaram pela manhã da procissão da busca e levantamento dos mastros retornam para Santarém, isto em razão de na primeira noite não haver grandes apresentações e espetáculos na arena dos botos. As apresentações são bem comunitárias mesmo, mas muito intensas. Danças de pessoas idosas da comunidade e rituais indígenas que remetem às danças dos antepassados Borari.

Entre os indígenas do Brasil colonial havia uma tradição semelhante. Abbeville (2008, p. 253), ao falar das superstições dos Tupinambá, assim registrou: “têm uma outra superstição: a de fincar à entrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por cima; aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeira e do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam com preto e vermelho um homem nu”. E quando perguntados sobre o motivo de tal exposição responderam que seus pajés o haviam recomendado para afastar os maus ares.

Em entrevista com Osmar Vieira, acerca da função do mastro no Çairé, este nos informa de acordo com sua interpretação que “o mastro no Çairé representa fertilidade, abundância e uma forma de dizer; levantou o mastro, começou a festa. Ou dizer também, que é a autoridade da festa do juiz e da juíza porque lá em cima tem uma bandeira – a bandeira do Divino – a branca representando a juíza e a vermelha representando o juiz” (entrevista/2019). O entrevistado acrescenta ainda que:

A festa inicia com a levantação do mastro e encerra com sua derrubada e no decorrer da festa durante todas as noites há uma procissão. O mastro em si traz todos os ritos da festa. Uma semana antes tem a primeira procissão para busca dos mastros e deixá-los na praia da Gurita. Depois vem a segunda procissão que é a da busca dos mastros para levantá-los e no decorrer da festa, são feitas as procissões ao redor dos mesmos, então poderia dizer que toda procissão que acontece no decorrer da festa acontece em função dos mastros como se eles fossem o imã que puxasse as procissões. Ao redor deles é que pedimos as bênçãos para os alimentos. Não é uma benção sacerdotal é uma benção da corte do Çairé. Outro significado muito forte é que tem a bandeira, mas acima tem o pombinho do Espírito Santo. Este pombinho é voltado em direção ao rio, em direção à vida, ou seja, é o Espírito Santo que pega a água que nos dá a vida. E logo abaixo do Divino vem uma garrafa de aguardente, cachaça, é como se fosse a alegria e abaixo da cachaça os alimentos. Então o mastro representa a história do homem, a história da vida: divino/bebida/alimentos - (entrevista/2019).

A interpretação de Osmar reforça a ideia de como o uso e a função dos mastros assumem conotações semelhantes nas festas populares com poucas divergências nas diferentes regiões do país. Cascudo (2012), nos chama atenção de que em várias localidades do Brasil, Norte, Sul e Centro, há a tradição do mastro de São João e do orago da freguesia respectiva ser erguido diante da igreja, com música, canto e foguetes, ao iniciar-se a festividade votiva. E é costume plantar uma árvore pelos três santos de junho (Santo Antônio, São João e São Pedro), e pendurar-lhe frutos, flores, enfeites de papel, ao som de cantos. Essas árvores e mastros votivos são reminiscências dos cultos agrários, homenagens propiciatórias às forças vivas da fecundação das sementes.

O autor observa que a bandeira do Santo, no alto do mastro, informa que ele está presente na sua festa e aguarda o concurso de seus fiéis. E sempre que o mastro estiver com oferendas, frutos, flores, fitas, então revive um vestígio do culto da vegetação. É sabido, no entanto, que para além dos santos do mês de junho, também é comum em festas de outros santos a presença dos mastros que normalmente não são levantados na frente da igreja, mas, na frente do barracão ou ramada como também são conhecidos os espaços onde se realizam as celebrações das festas de santos que fogem aos ritos e cerimônias da Igreja.

Galvão ao fazer a descrição da festa de São Benedito na comunidade de Itá, não deixa escapar o uso do mastro na festa desse santo. O autor registra que em Itá “desde os primeiros dias do mês de dezembro chegavam forasteiros e moradores das freguesias para assistir à cerimônia do levantamento do mastro com a bandeira do santo” (1976, p. 52). Descreve que o mastro é um varão de sete a oito metros que se prepara em uma das roças próximo à cidade. No dia nove os devotos o levavam em procissão até a frente da igreja onde era plantado, em meio de música e foguetaria. Promesseiros derramavam água na base do mastro. Seguia-se uma ladainha na igreja e um samba na ramada de São Benedito que rompia até a madrugada.

No contexto do Çairé Ferreira (2008, p. 89), fazendo uma retrospectiva história da retirada dos mastros para a festa registra o seguinte:

Os mastros representam o agradecimento pela colheita, pela fartura; eram retirados na floresta pelos mordomos em obediência ao juiz no dia de todos os santos, os paus deveriam ser roliços, descascados, colhidos sempre num aspecto festivo e fincados em frente ao barracão, devidamente adornados com frutos, produtos agrícolas, uma garrafa de cachaça e uma bandeira vermelha e a outra branca, distinguindo o mastro do juiz e da juíza. Até 1943 os mastros eram em devoção a São José e a Nossa Senhora da Saúde.

Para além das promessas e dos aspectos simbólicos que remetem à fartura, ao culto à natureza, à germinação, à morte e à vida, a presença do mastro nas festas populares remete também ao seu aspecto androcêntrico, passando a representar a imagem da virilidade e de uma sociedade falocrática, como símbolo de firmeza, sustentação, domínio e força que disciplina e rege o ambiente festivo, mas, que também, como no ciclo da vida, esse aspecto androcêntrico, ganha importância com a elevação do mastro e se esvai com sua derrubada. O mastro é também símbolo indispensável nas manifestações do Divino. Na compreensão de Romcy-Pereira (2018, p. 154), “o erguimento dos mastros às 10h da quinta-feira constitui e deflagra o espaço-tempo ritual na praça do Sairé. A ‘levantação’ dos mastros é marcada por um clima jocoso, pelo idioma da sexualidade e do antagonismo sexual”.

O autor observa que atualmente, na festa apresentada para um grande público, esse aspecto parece ser silenciado, diferente do que acontece nas festas de santo realizadas nos sítios ou em terrenos familiares. Idealmente, cada mastro representa um sexo e a “levantada” dos mastros é uma disputa entre homens e mulheres verbalizada em termos de quem “levanta o pau” primeiro, ou na “derrubada”, quando a juíza de posse do machado, se expressa nos seguintes termos: “o primeiro golpe no pau é meu”. O antagonismo entre os gêneros que começa com a busca dos mastros com homens e mulheres (mordomos e mordomas), torna-se exacerbado na “levantação” e é replicado na “derrubada”. Atos que representam a virilidade e a consumação de uma relação sexual.

Dentro desse universo marcado pelo antagonismo sexual o mastro é o reflexo de uma sociedade falocêntrica construída sobre as bases do patriarcado, que tem como princípio básico a dominação masculina, desde os primórdios da humanidade. Bourdieu (2011, p. 20), ao fazer uma abordagem sobre essa temática, sugere que “a virilidade, em seu aspecto ético mesmo, [...], mantém-se indissociável, pelo menos tacitamente, da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual – defloração da noiva, progenitura abundante etc – que são esperadas de um homem que seja realmente homem”. Castro (2018, p. 12), acentua dizendo que “a história do ocidente construída basicamente pela força do patriarcado, é marcada por uma masculinidade hegemônica e violenta”.

No imaginário do povo Borari, a ideia de mastros como metáfora sexual masculina e de desejo feminino é uma constante na festa, às vezes de forma velada, outras vezes de forma escancarada ao modo despojado de viver o popular, a coisa do povo como se ouve no decorrer dos cortejos ou na preparação dos mastros para serem levantados: *pega nesse pau direito e esfola com cuidado que é pra não machucar*. Ou de outra forma: *segura nesse pau que é pra ele não cair*. Essas metáforas são acompanhadas de muito riso e outras expressões jocosas que animam quem participa dos rituais acerca dos mastros. E é na verdade o reforço do poder da dominação masculina. É a expressão da virilidade, do poder da ereção.

Nessa discussão, Bourdieu (2011), observa que o falo está sempre presente metaforicamente, mas muito raramente nomeado e nomeável, concentrando todas as fantasias coletivas de potência fecundante. À maneira da massa folhada, que se come no momento dos partos, das circuncisões, do nascer dos dentes, ele cresce ou ele se levanta. Tal como o falo, o mastro também passa por esse processo de levantação, de crescimento, representando a figura do masculino e sua virilidade na construção social, o que também é adotado e mantido pela Igreja e seus aparatos da representação de poder: o cruzeiro, os obeliscos e o altar construídos

em sua maioria, com madeiras maciças, pedras e mármore que remetem à ideia de firmeza, de potência, dureza, ou como se diz numa linguagem coloquial “teso”, “tesão”, “duro”.

O uso dos obeliscos pela Igreja representa juntamente com a cruz colocada no ápice dessas estruturas, a vitória do cristianismo sobre as práticas consideradas pagãs. Em memória disso, no centro da Praça de São Pedro, no Vaticano, há um grande obelisco e a cruz de Cristo no alto, representando o triunfo da fé sobre as práticas pagãs. Originalmente, o obelisco estava associado com a adoração do sol, um símbolo de Baal (deus da fertilidade).

Os antigos tendo rejeitado o conhecimento do verdadeiro Criador e vendo que o sol dava vida às plantas e ao homem, olhavam para o sol como um Deus, o grande doador da vida. Para eles o obelisco também tinha um significado sexual. Sabendo que através da união sexual era produzida a vida, o falo, órgão masculino da reprodução era considerado junto com o sol, um símbolo de vida. Saraiva (2007, p. 29), faz uma alusão a Hassan (2003), para quem “os obeliscos, também imbuídos de significado pelo catolicismo foram negligenciados durante séculos em Roma. Muito tempo se passou até que o Papa Sixtus V reerguesse os obeliscos para afirmar o poder da Igreja e glorificar o triunfo de sua religião sobre as civilizações pagãs”.



Figura 03 - Obelisco do Vaticano – Praça de São Pedro
Fonte: espaçojames.com.br – acesso em 19/01/2019

Retornando aos mestros Machado (2014, p. 37), destaca a presença dos mesmos nas festas do Divino e enfatiza que “o mastro implantado na frente do Império do Divino é um elemento de reverência e respeito”. Na compreensão de Etzel (1995), a festa do Divino é uma festa eminentemente masculina. Pois nessa festividade a devoção e a religiosidade estão fortemente associadas a um componente erótico, pelo fato de usarem termos com uma

intenção oculta: sua altura é a maior possível, o mais erecto, e depois a fincação, ou seja, ambos os termos impróprios para designar um mastro, o que poderia ser substituído por o mais reto para ser plantado ou implantado, como se referia a maioria dos flocoristas. Além disso, a devoção diante do mastro erguido, feita com velas acesas, respeito, orações, dádivas de fruto, enfeites de flores e folhas, significa submissão dos fiéis diante desse símbolo.

“Numa visão panorâmica pode-se dizer que se trata de uma festa masculina. As mulheres, dentro de casa labutam com comilança; os homens, na rua: o imperador (e não a imperatriz) e os foliões. O simbolismo masculino está sempre presente” (ETZEL, 1995, p. 80). Além do simbolismo masculino representado pelo mastro outros elementos componentes da festa do Divino também remetem a um sentido erótico: a bandeira, o pau da bandeira e a pomba que claramente aparecem em algumas anedotas: *cerimonial da chegada da bandeira em uma casa*: “a mulher recebe a bandeira; pega o pau e vai até o quarto e dá para o marido. Aí ele se ajoelha e fica adorando a pomba na cama” (IBIDEM, p. 75). *Ensino para uma festeira*: “agora vou ensinar como deve proceder uma festeira numa residência: dona Maria que é mais velha e tem bastante prática segura o pau; enquanto dona Regina ainda mais nova e que não tem muita prática agarra o pano. Mas não se esqueçam, vão meia aberta para que eles enxerguem a pomba” (IBIDEM, p. 76).

Depois de quatro dias intensos de festa é hora de derrubar os mastros e distribuir as frutas entre os participantes dos festejos. Todos os momentos são especiais para os integrantes da corte do Çairé. Embora alguns digam que o principal momento seja o das ladainhas, para outros o levantamento dos mastros, e há ainda quem diga que a derrubada é o momento da celebração, do banquete, da festa, como expressou Osmar Vieira, “o principal momento no meu entender é a derrubada dos mastros, quando os comunitários participam da festa, no momento da varrição” (entrevista/2013).

O ritual começa com dois participantes, um representante do juiz e outro da juíza, que sobem nos mastros para retirarem as frutas penduradas e lançá-las como oferta ao público presente que eufórico se espreme para conseguir pegar alguma como recompensa pela torcida e pela veneração ao espetáculo. Os representantes repetem o ato até chegar ao topo do mastro e cada um retirar a bandeira que será entregue ao futuro juiz e à futura juíza, bem como a garrafa de aguardente que recebem como prêmio por terem conseguido tal façanha.

Ao discorrer sobre as formas e imagens da festa popular na obra de Rabelais, Mikhail Bakhtin, analisa o quarto livro da obra do autor em que Pantagrue e seus companheiros desembarcam na Ilha dos Chicaneiros, cujos habitantes ganham a vida fazendo-se espancar. Nessa alegoria morte e vida são partes da mesma moeda. O sentido carnavalesco e do riso

para o destronamento do rei, através do disfarce e da flagelação reforçam o papel e a importância de todos os elementos do sistema tradicional das imagens. No ritual da busca, levantamento e derrubada dos mastros no Çairé a forma e a imagem estão impregnadas desse sentido ambivalente de vida e morte. A derrubada dos mastros supõe uma nova vida, um recomeço. Na análise de Bakhtin (2013, p. 176), acerca dos chicaneiros, o autor observa:

Agora compreendemos porque o chicaneiro espancado é ornado de fitas multicores. *A flagelação é tão ambivalente como as grosserias que se transformam em elogios.* No sistema das *imagens da festa popular*, a negação pura e abstrata não existe. As imagens visam a englobar os *dois pólos do devir* na sua unidade contraditória. O espancado (ou morto) é ornamentado; a flagelação é *alegre*; ela começa e termina em meio a risadas (Grifos do autor).

No trabalho de ornamentação dos mastros com galhos de árvores (murta) e frutas que representam a colheita e a fartura promovida pela natureza e pelo trabalho humano, a alegria e o riso têm espaço garantido. No processo de derrubada também não se vê tristeza. Inicia com dois rapazes que utilizando suas habilidades para subir em árvores e palmeiras da região retiram os galhos murchos que enfeitavam o mastro e lançam as frutas ao público presente que disputa freneticamente cada uma sem deixar cair no chão. Após atingirem o topo do mastro os rapazes retiram como último ato uma garrafa de aguardente e a bandeira que simboliza a presença do Divino e da Santíssima Trindade, nos mastros dos homens e das mulheres. O ato representa uma conquista e logo após começa o rito de derrubada com os golpes de machado, iniciados pela juíza e pelo juiz.



Foto 27 – Juíza dando o primeiro golpe no mastro
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2016



Foto 28 - Mordomo derrubando o mastro do juiz
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2017

Na alegoria dos chicaneiros os golpes não têm um sentido banal, estritamente prático. “Todos os golpes têm uma significação simbolicamente ampliada e ambivalente: eles dão a

morte (no limite) e dão uma vida nova, põem fim ao antigo e iniciam o novo” (BAKHTIM, 2013, p. 178). Na busca dos mastros, tem primeiro a escolha da árvore às margens do Lago Verde, e, hoje, apropriando-se dos conceitos de sustentabilidade ecológica, os coordenadores do Çairé plantam no lugar da árvore derrubada uma nova árvore. Aí então começa o processo de morte e vida que se encerra com o ato simbólico de derrubada dos mastros em meio a um espetáculo na praça pública com risos e gargalhadas para celebrar o final de um ciclo e início de outro movido por uma poética do profano.

E dentro desse universo místico e poético, tal como os diversos rituais da festa contribuem para uma poética do sagrado por meio de símbolos e atos que mobilizam os ritos religiosos do evento, na mesma proporção ocorrem práticas rituais e movimentos para uma poética do profano, que se materializa por meio de danças, alegorias e principalmente pelo consumo de bebidas e comidas que remetem ao mundo da fartura, dos mitos e entidades pagãs que se relacionam diretamente com os elementos da natureza como água, floresta, animais e encantados que pulverizam o imaginário tanto de quem produz a festa quanto de seus expectadores. Para Roche (1998, p. 250), “os alimentos não são apenas bons de comer, são também bons de pensar e de imaginar”.

Após a derrubada dos mastros o coordenador da festa juntamente com os foliões e mordomos vivem um momento de extravagância quando saem dançando, cantando e tocando o *quebra macaxeira*, coletando pelas barracas os donativos para a festa da varrição. Nos momentos que acompanhamos esse ritual o que mais os mordomos e mordomas recebiam dos barraqueiros eram garrafas de bebidas alcólicas. É um momento bem democrático pois permite que os presentes saiam cantando juntamente com o grupo pelas barracas da praça, animados com a ingestão do tarubá. O *quebra macaxeira* celebra a comunhão já que permite que os participantes possam se juntar ao cortejo, cantar, dançar e beber à vontade. Embalados pelo ritmo todos saem cantando:

Quebra, quebra, quebra
 Quebra macaxeira
 Quebra, quebra, quebra
 Quebra macaxeira
 Cheira cravo, cheira rosa
 Cheira flor de laranjeira
 Cheira cravo, cheira rosa
 Cheira flor de laranjeira
 Aurora Maria, Maria levou
 Aurora Maria, Maria levou
 Brinquinho da princesa, Maria levou

Brinquinho da princesa, Maria levou

Nas fotografias a seguir é possível termos uma ideia desse momento de êxtase e transbordamento que celebra os momentos finais da festa do Çairé, os foliões conduzindo o povo ao som do quebra macaxeira o coordenador da festa e mordomos em filas passando pelas barracas. Vejamos as imagens a seguir:



Foto 29 - Foliões celebrando o final da festa
Fonte: João Aluázio Piranha Dias – Set/2017



Foto 30 – Mordomos (as) no quebra macaxeira
Fonte: João Aluázio Piranha Dias – Set/2017

Tratar do lugar e uso de bebidas e comidas na festa do Çairé, é refletir sobre o que representam esses elementos nessa manifestação de cariz religioso, mas também lúdico, festivo, de identidade cultural e resistência. Para além do consumo e da satisfação oferecida pela ingestão dos alimentos e bebidas, estes também, representam uma dimensão simbólica que expressa a resistência indígena nessa manifestação cultural e religiosa, bem como a presença de crenças diferenciadas que perpassam por esse ritual e o faz distanciar-se do controle eclesiástico sempre alerta pela Igreja.

As danças, comidas e bebidas juntamente com as alegorias expressam a dimensão profana da festa. A segunda-feira, último dia do evento festivo que se renova anualmente, é dedicada aos momentos de maior intensidade às bebidas, danças e comilanças. Nessa fase final do evento festivo, os elementos sagrados como a coroa do Divino e o estandarte (Çairé), utilizados nas procissões e rituais, são retirados do salão do barracão para que ocorra a culminância das festividades que desde o início com a alvorada e procissão para busca dos mastros, já contam com a presença do tarubá, a mesa do café e mais tarde a cecuiara. Tudo isso, como parte de um mesmo ritual que congrega elementos do catolicismo e da religiosidade dos nativos integrados de forma sincrética, dando origem a um tipo específico de religiosidade popular em que sagrado e profano convergem para uma única festa.

Agamben (2007), ao discorrer sobre o elogio da profanação nos informa que os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significava profanar. E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. Profano, então, em sentido próprio denominava-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens. Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural, aliás, só se tem acesso ao mesmo por meio de uma profanação.

E é por meio de uma profanação que a preparação e uso/consumo de bebidas e alimentos ocorrem no Çairé, movidos por uma mística verdadeiramente poética. Poder-se-ia dizer que um dos espaços do barracão da festa que tem significado extraordinário na expressão dessa festividade para além do salão, é sem sombra de dúvida a cozinha, é nela que os alimentos são recebidos, armazenados e preparados para serem consumidos por seus participantes. Cabe à despenseira receber e guardar os alimentos em um espaço anexo à cozinha – a despensa -, reservado para isso, e comandar com a ajuda de outros integrantes a preparação desses alimentos e das bebidas. Crispiana Sardinha, era a despenseira em 2017. Vejamos de que forma ela vê a sua função: “a despenseira, manda e desmanda na despensa, de tudo. O que entra e o que sai, é ela que manda, em tudinho, se não for ela, se tiver outro, mas não como a primeira, entendeu? A despenseira tem de dar conta de tudo. A vasilha é conferida e entregue para a procuradora. A procuradora, confere tudo o que entra para ver o que falta [...]” (entrevista/2017).

A fala de Crispiana revela mais uma vez a força e o protagonismo do feminino no Çairé. É o poder da mulher que se sobressai nos espaços da festa por meio do trabalho e da resistência como a da velha Sabina. E isso é um aspecto relevante na cultura borariense. É uma herança dos antepassados Tapajós que tinham na figura de Maria Moaçara o poder e a representatividade da mulher forte, decidida, corajosa. É preciso dar visibilidade ao trabalho e inventividade dessas mulheres que atuam com muita sabedoria e sagacidade na linha de frente da resistência. Mais uma vez buscamos apoio em Torres (2012, p. 69), para quem “a subjetividade rebelde das mulheres cabocas deve muito mais do que se quer admitir ao espírito de resistência dos seus ascendentes indígenas, do que à combatividade das Amazonas”.

Sobre a arrecadação de donativos para o estoque da despensa Ferreira (2008, p. 92), registra que “no decorrer dos festejos do Çairé, o juiz e a juíza arrecadam enorme quantidade de donativos para a festa. Eles entregam toda a mercadoria para a despenseira; esta deve

repartir o produto entre os dias de celebração, pois o mesmo não deverá faltar”. E é à despenseira que recai toda a responsabilidade pela cozinha, embora ela conte com a ajuda dos mordomos e procuradores, além é claro, dos ajudantes que não medem esforços para colaborarem com os trabalhos de organização e preparação dos alimentos e bebidas para a festa. Ao referir-se sobre o trabalho das mulheres na Amazônia, Torres (2012, p. 206), enfatiza que “a esfera pública é o lugar da visibilidade das pessoas, dos fenômenos, dos processos sociais e da construção das ideias e simbologias que fazem girar o mundo da vida”.

Nas fotografias abaixo é possível termos uma noção do espaço da cozinha e a preparação dos alimentos que são servidos aos integrantes do Çairé. É um espaço rústico como o é de todo o barracão; chão batido, paredes feitas de palha ou de varas, fogão de barro com uso de carvão, mas certamente tudo feito com carinho e empenho para garantir a animação daqueles que estão desempenhando outras tarefas e que também se empenham para fazer o melhor. Até mesmo quando já estão entregues às danças e às bebedeiras extravasando o peso do trabalho e externando alegria e prazer por fazerem mais uma festa.



Foto 31 – Crispiana - despenseira do Çairé
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2017



Foto 32 - Cozinha do Çairé – fogão de barro
Fonte: João Aluizio Piranha Dias – Set/2017

É da cozinha que saem os alimentos para a cecuiara e bebidas fermentadas que dão ânimo, forças e alegrias aos participantes da festa. É o espaço da poiesis por excelência. Del Priore, ao escrever sobre festas no Brasil colonial, observa que a festa se compõe de partes que formarão o todo; procissão, a retirada de esmolos, o milagre, e claro, como não poderia faltar a distribuição de comidas. A distribuição de comida tinha função tão importante na festa que mesmo as irmandades religiosas que contavam com recursos próprios para a realização dos rega-bofes sentiam-se na obrigação de fazê-lo com a maior generosidade. “O banquete,

comilança coletiva, tinha forte expressão social e o ato de comer juntos era remetido à aliança ou à força de integração social que se gestava durante a festa” (DEL PRIORE, 2000, p. 71).

Albuquerque (2012), em trabalho sobre a história cultural das plantas e bebidas, traz para o debate a mística dos alimentos como um embate entre Deus e o demônio [diabo]. No entendimento da autora, uma perspectiva simbólica dos alimentos pode ser captada a partir das fontes primárias sobre o uso dos alimentos no Brasil. Nelas, embebidos em uma mística cristã, frutos e raízes possuem significados místicos e transcendentais. Contando com as fontes primárias e com estudos históricos sobre os primeiros tempos da Colônia portuguesa, a autora sugere que no Brasil, dentre as plantas que conjugam virtudes divinas com atributos demoníacos estão, sem dúvida, o *petum* (tabaco) e a mandioca. A mandioca de acordo com Vainfas (2000, p. 369), era considerada o “pão dos trópicos” que servia de alimento a “índios e brancos, substituindo o trigo na mesa dos primeiros colonos”.

Além de servir de alimento, a mandioca estava na mesa dos embates, visto que se tornou um tema polêmico e objeto de debates entre cronistas e missionários, pois “ora alimentava cristãos, ora conduzia tupis ao estado de embriaguez, à guerra e ao canibalismo”, registra Vainfas (2000, p. 369). Em função desses atributos João Daniel, em seus escritos sobre a Amazônia, contestou o uso da mandioca entre os índios, apontando algumas improbidades pelo fato de que a cultura era trabalhosa e inviabilizava a fixação das comunidades à terra. O gosto da farinha era insípido e o suco venenoso, fatal para os colonos pouco experientes.

Na compreensão do jesuíta a mandioca era responsável pelos males da Amazônia, razão pela qual propunha seu completo desterro, e assim, erradicar a escravidão, o atraso da agricultura e a resistência indígena aos costumes cristãos. De acordo com Albuquerque (2012, p. 77), este último aspecto, em particular, “ocasionou reação intensa da Igreja que não mediu esforços para eliminar as práticas etílicas dos índios e outros ritos que envolviam plantas e beberagens”. Apesar da reação e eliminação de práticas etílicas pela Igreja, as bebidas de origem indígena atravessaram séculos e por meio de uma poética do profano são preparadas e consumidas em diversos rituais de cultura popular. Em entrevista com Edilberto Ferreira (43 anos), esse participante da pesquisa ao pontuar alguns elementos destacados e homenageados na apresentação do boto Tucuxi em 2017, enfatiza os aspectos culturais nos seguintes termos:

A farinha que sustentou por diversos anos desde 1973, a base da cultura do Çairé, que inclusive a mandioca dá origem ao nosso tarubá que tem uma tradição de pelo menos 3.000 anos segundo pesquisadores como a Iza Piratapuia que descobriu que o tarubá significa alegria e era muito utilizado

no período do Çairé e que as pessoas chegavam até ao coma alcóolico por conta de tanta ingestão do tarubá - (entrevista/2017).

Tanto é assim, que duzentos anos depois da expulsão de João Daniel da Amazônia, juntamente com outros jesuítas e missionários de outras ordens religiosas, em 1759 por ordem do Marquês de Pombal, a presença e o consumo de derivados da mandioca estão vivos e presentes na dieta de povos amazônicos, seja através da farinha, beiju, tapioca, tucupi, carimã, tarubá utilizados junto a outros alimentos como o pato no tucupi ou o tacacá, comuns em algumas áreas da região. Na agricultura extensiva a roça de mandioca ainda é um dos pilares de sobrevivência de famílias que vivem na grande extensão do vale amazônico, tanto em áreas de terra firme quanto na várzea. A grande ameaça à manutenção dessa cultura, nas últimas décadas tem sido a expansão contínua e intensiva do uso do solo para a criação de gado de corte e de monoculturas, como a cultura de soja.

No Çairé, os derivados da mandioca assumem papel de destaque. A farinha está presente na hora da refeição e o tarubá é o elemento que demarca definitivamente a presença da cultura indígena nessa manifestação. Na mesa da cecuiara a farinha assume a centralidade, pois fica disposta sobre a própria toalha da mesa ou servida em cuias principalmente no encerramento das atividades oficiais, quando ocorre o almoço coletivo entre os membros do Çairé. Carvalho (2016, p. 111), assim se refere a esse momento da festa:

No último dia dos festejos, o domingo, acontece a cecuiara, uma celebração que toma a forma de um almoço ritual no qual os personagens da festa confraternizam e dão graças ao Divino e aos santos pela festa concluída. Trata-se de um almoço mais farto que o normal, no qual os juizes são especialmente servidos. A mesa da cecuiara é arrumada dentro do barracão e, embora os pratos sejam servidos individualmente, a farinha de mandioca é disposta sobre ela em pequenos montes de onde os festeiros se servem.

Pesquisadora de práticas mágicas e feitiçaria no Brasil colônia, Laura de Mello e Souza (2005), observa que a colonização de corpos e mentes era parte essencial do projeto português na América, e para a efetivação desse projeto, a presença da ação católica missionária foi insistentemente solicitada pelo governo português. Por um lado, tratava-se de incorporar novas terras e, por outro, de ganhar novos adeptos para a religião, salvando a alma dos indígenas de sua humanidade fortemente influenciada pelo demônio, de acordo com o olhar negativo de religiosos e colonizadores. As plantas estavam na raiz da relação entre os índios e o diabo, inclusive no próprio nome da Colônia, que deixou de ser Terra de Santa

Cruz para ser denominada Brasil, nome de árvore de cor avermelhada, que de acordo com frei Vicente de Salvador foi uma vitória do demônio.

Na fotografia a seguir é possível visualizarmos a mesa da ceuiara, no momento de agradecimento. No registro de Carvalho (2016, p. 112), “os foliões acompanham tudo, tocando folias e só almoçam quando os outros terminam de fazê-lo. Festivamente, batem os talheres nos pratos e entoam a folia *Deus te pague, irmão devoto*, enquanto rodeiam [a mesa]”. Deus te pague santa casa/Ai, pela hóstia que nos deu/Oh, Senhor dono da casa/Oh Deus dará a salvação.



Foto 33 – Mesa de encerramento da festa do Çairé
Fonte: João Aluízio Piranha Dias - Set/2017

No Çairé, após a mesa de encerramento os participantes juntamente com os integrantes da festa animados sob o calor das bebidas entregam-se ao prazer da dança ao som do grupo Espanta Cão que ao final dos ritos religiosos deixa as folias aos santos de lado e embala-se ao som do carimbó e outros ritmos comuns na região. Comunitários, visitantes e turistas esbaldam-se na alegria e no transbordamento remetendo-se a um estado de espírito inebriante comandado, certamente por Baco e Dionísio, ou pelo espírito errante de Macunaíma que inspiram e elevam não somente o corpo, mas a alma desses participantes a transgredirem as regras e normas impostas pela sociedade e pela moral cristã que ainda pesa sobre a vida e os aspectos culturais dos povos da Amazônia.

SEÇÃO IV – A FESTA DO ÇAIRÉ E SUA ESPETACULARIZAÇÃO

Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido esvai na fumaça da representação.

(Guy Debord)

4.1 A festa dos botos Tucuxi e Cor de Rosa como espetáculo no lago dos botos

A festa ou festival dos botos Tucuxi e Cor de Rosa é um prolongamento da festa do Çairé que seguindo o processo de ramificação, desvios e reinvenção de sua tradição foi gestado e em seguida inserido no calendário da festa principal desde o final da década de 1990. O Çairé que ao longo de sua história esteve atrelado às festas de santos aos poucos a partir de sua retomada em 1973, vai se distanciando das festas religiosas da Igreja ganhando independência e novas configurações com a entrada de danças folclóricas, brincadeiras, novos espaços e principalmente a entrada do festival dos botos que criou um novo cenário atrativo para a festa em Alter do Chão, fortalecendo sua arquitetura simbólica.

O festival dos botos assim como os ritos religiosos e profanos que tomam parte das festividades, apresenta em sua composição um elenco de personagens, alegorias, músicas, dramas e fantasias que remetem para um imaginário poético e místico prenes de sentidos que extrapolam a dimensão real da vida e mergulham no mundo dos mitos, dos encantados e dos espíritos da floresta de forma ambivalente, pois o inverso também é verdadeiro. O lago dos botos é um espaço metafórico em que os botos se apresentam cercados de seres e entidades protetoras e guardiães. A rainha do Lago Verde surge como guardiã do espaço sagrado dos seres que habitam o lago e dos habitantes da vila, dimensão que extrapola o imaginário mítico e ganha consistência e materialidade no contexto da festa quando se observa a saraipora como protetora do símbolo do Çairé (o semicírculo) em todos os momentos no decorrer da festa acompanhada do capitão e dos alferes que simbolizam a ordem, a moral e o controle.

Os botos apresentam-se cada qual com cerca de 700 componentes para um tempo de aproximadamente duas horas de espetáculo acompanhado de muito brilho, empolgação e cada qual com sua torcida organizada, “galera”, defendendo as cores de seus botos preferidos por meio de faixas, bandeirolas e gritos de guerra. Na frente de cada torcida fica um ou dois animadores que durante as apresentações não se cansam de animar as torcidas. O festival dos

botos integrou-se ao calendário do Çairé desde o ano de 1997, época em que os festejos foram transferidos da praça 7 de setembro para a praça do Çairé, época também que a data da tradicional celebração da vila foi alterada de julho para setembro, quando a temporada da vazante dos rios revela as belas praias de Alter do Chão, dentre elas a “Ilha do amor”.

O espetáculo dos botos Tucuxi e Cor de Rosa ganhou a forma de disputa festiva no Çairé a partir de 1999, em um espaço reservado para isso dentro da praça do Çairé – o lago dos botos. Uma verdadeira arena a exemplo do espaço em que são realizadas as disputas pelos bois-bumbá Garantido e Caprichoso em Parintins no Amazonas. Desde então, o espetáculo acontece nesse espaço que tem a capacidade para cerca de seis mil pessoas. É no lago dos botos que as danças tradicionais também se apresentam na primeira noite do Çairé, isto é, na quinta-feira. E é onde também se apresentam as bandas musicais, cantores regionais e os grandes espetáculos com shows de cantores nacionais.

É significativa a participação dos moradores da vila e comunidades próximas nas duas agremiações. No conjunto dos espetáculos é grande a participação de jovens, ao contrário do que ocorre nos ritos religiosos, fato que incomoda alguns moradores mais velhos que integram a equipe da parte religiosa. Além disso, a equipe dos ritos religiosos também se ressentem da maior atenção dispensada pelo poder público ao festival dos botos, em detrimento das atividades religiosas que ocorrem no barracão ao redor dos mastros o que defendem como a “verdadeira tradição” da festa de Alter do Chão.

Na compreensão de Edilberto Ferreira, coordenador do boto Tucuxi a participação dos jovens na preparação e na participação do festival é muito positiva. Vejamos o que disse o entrevistado:

Bem, não só o Çairé que eu não posso afirmar com muita propriedade, mas principalmente o boto Tucuxi. Ele está investindo na própria mão de obra daqui porque são jovens que tem esse dom de trabalhar e já estão qualificados para isso. Então nós estamos investindo nesses jovens justamente para eles estarem distante dos problemas sociais que abrangem todo o universo e principalmente a nossa comunidade - (entrevista/2017).

O “dom” a que se refere o entrevistado é a entrega incondicional do sujeito ao trabalho de criação e produção das alegorias e peças que compõem o cenário de cada apresentação por meio de uma poiesis que extrapola os limites da troca e do valor da força de trabalho. É a expressão íntima revelada pela capacidade criadora de cada integrante. E isso faz com que

principalmente os jovens desenvolvam o sentimento de pertença do lugar⁶¹ e o orgulho de criarem o espetáculo para o público ver. É algo que foge à lógica do capital e que permite a muitos jovens uma experiência sadia longe do mundo das drogas e violências que assolam o país e que também está presente em comunidades interioranas da Amazônia como Alter do Chão. Arendt estabelece diferenciação entre trabalho de labor e *homo faber* do *animal laborans*: “o labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos”, para demonstrar que os instrumentos e a finalidade do *homo faber* não levam em consideração a ação criadora do sujeito que produz. “Os utensílios e instrumentos do *homo faber*, dos quais advém a experiência fundamental da noção de ‘instrumentalidade’ determinam todo o trabalho e toda fabricação” (ARENDR, 1999, p. 166).

Na produção da festa do Çairé a expressão criadora de cada integrante seja artista ou não coloca a subjetividade em ação e esta não se anula diante da pressão da lógica do capitalismo. O direito de sonhar como diria Bachelard permite se produzir a festa por meio de uma licença poética inspiradora. É a festa travejada pelo afecto e pelo percepto como diria Maffesoli em o instante eterno. A produção do espetáculo para um momento de êxtase, de gozo! É a apoteose! Verdadeira explosão de emoção onde o artista que faz a performance é o mesmo que faz a fantasia. Fenômeno que a lógica do capital, centrada numa produção em série, não explica. Na festa popular o trabalho é convertido em alma, prazer. É onde o trabalhador se entrega e sua subjetividade é expressa em sua obra. É onde o sujeito vindo de baixo aparece como protagonista.

O boto Tucuxi fundado em 1998 pelo professor Ediberto Ferreira e sua equipe levou para o lago dos botos no ano de 2017, “a expressão do Çairé com todo o seu simbolismo e as homenagens às pessoas que realmente fizeram o Çairé, que contextualizaram essa grande festa a partir de 1973” (Edilberto Ferreira - entrevista/2017). Anualmente os botos se preparam a partir de um tema para organizarem e produzirem o festival o que perpassa pelas alegorias, músicas e todo o cenário que envolve cada apresentação. O Tucuxi levou para o lago dos botos o percurso histórico do Çairé por meio de alegorias remetendo inicialmente para o contexto indígena antes da chegada dos missionários católicos e depois o Çairé junto da festa da padroeira Nossa Senhora da Saúde, conforme pontuou o entrevistado:

⁶¹ O conceito de lugar é uma categoria que ganha destaque no tratamento dos festejos populares, pois abrange um espaço onde são arquitetadas as identidades, lembranças e interações sociais que são determinadas pelo grupo coletivo que habita esse espaço ou mantém algum tipo de relação. A esse respeito ver Santos (2016).

O Çairé antes era ligado a festa da padroeira, então acontecia juntamente com a festa de Nossa Senhora da Saúde e nós vamos mostrar também um pouco do que era o Çairé na era pré-jesuítica, ou seja, nós vamos fazer uma demonstração do que realmente era o Çairé que era o festival Dabacuri, e assim, com a chegada dos jesuítas foi sofrendo uma modificação porque passou para a era cristã com cunho de catequização [...] - (entrevista/2017).

Os rituais indígenas são itens presentes nas apresentações dos botos Tucuxi e Cor de Rosa. Fazem parte dos quesitos que são julgados pelos jurados. É um retorno à ancestralidade contrastando com os aspectos da modernidade e seus avatares.



Foto 34 – Ritual indígena do boto Cor de Rosa
Fonte: Geovane Brito – G1/2018

A participação das mulheres como personagens femininos é arrebatador no festival dos botos. Tem rainha do Çairé, rainha do Lago Verde, cabocla Borari e rainha do artesanato. Cada uma destas personagens se apresenta dentro de suas indumentárias caprichosamente trabalhadas para garantir a beleza, a empolgação e a originalidade de cada temática. Na visão de Edilberto Ferreira “é uma característica muito notória aqui na região que as mulheres se destacam não só familiarmente, mas também no próprio trabalho. Elas são o esteio da casa e aqui em Alter do Chão a gente percebe isso muito forte, é a mulher que manda na casa, é a mulher que conduz os trabalhos” (entrevista/2017). Para Edilberto Ferreira:

É também a mulher que vai ser a personagem como a rainha do Lado Verde que representa a mãe d’água, a rainha do artesanato, que representa a mulher artesã. A rainha do Çairé é essa mulher que é a saraipora que conduz os

rituais, a mulher que participa nas ladainhas. Então tudo isso está ligado ao universo feminino” - (entrevista/2017).

Nas apresentações com os títulos de rainhas ou como cabocla as mulheres expressam essa força do feminino no espetáculo dos botos. São elas com suas belezas que levam a plateia ao delírio. Traduzem os instantes eternos do festival. Congelam na memória do público cada apresentação. É um verdadeiro transbordamento. Nas fotografias abaixo um pouco desse universo feminino no festival dos botos.

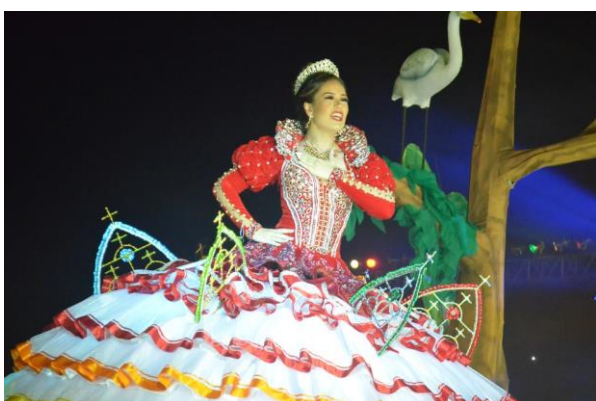


Foto 35 – Rainha do Çairé do boto Tucuxi
Fonte: Geovane Brito – G1/2018



Foto 36 – Rainha do artesanato do boto Cor de Rosa
Fonte: Geovane Brito – G1/2018



Foto 37 – Rainha do Lago Verde do boto Cor de Rosa
Fonte: Geovane Brito – G1/2018



Foto 38 – Cabocla borari do boto Cor de Rosa
Fonte: Sílvia Vieira – G1/2018

A beleza feminina aliada ao capricho das fantasias é a revelação de fato de uma licença poética por meio da qual a festa do Çairé é produzida. Um mergulho em que o artista é conduzido pela sua imaginação criadora. É o resultado de horas de dedicação, paciência e muita criatividade. A tonalidade das cores, a leveza e os adereços só confirmam o processo de autopoiese na produção da festa popular. E o protagonismo da mulher no contexto dessa festa como enfatizou Edilberto Ferreira é a continuidade do poder feminino herdado de gerações

passadas. É o poder da ancestralidade passado de geração a geração. Bettendorff quando de seu primeiro contato com a aldeia dos Tapajós destaca o poder de nobreza de Maria Moaçara, uma espécie de sacerdotisa: “Era Maria Moaçara princesa, desde seus antepassados, de todos os tapajós, e chamava-se Moaçara que quer dizer fidalga grande, porque costumam os índios além de seus principais escolher uma mulher de maior nobreza, a qual consultam em tudo como um oráculo, seguindo-a em seu parecer” (BETTENDORFF, 2010, p. 195).

Mas, embora o festival dos botos tenha introduzido um novo espetáculo na festa do Çairé fortalecendo a “parte profana”, aliado às atrações musicais que se apresentam no lago dos botos e demais rituais que fogem à dimensão do aspecto religioso acabou gerando divergências entre alguns realizadores justamente da “parte religiosa”, que reclamam que o festival dos botos e os shows musicais que ocorrem logo após as celebrações do barracão atrapalham outros ritos como a alvorada ao amanhecer em razão das apresentações no lago dos botos atravessarem a madrugada e provocarem barulho. Além de contribuíram para que pessoas bêbadas amanheçam transitando pela praça do Çairé. No entanto, há outros que defendem a coexistência dos rituais. Vejamos o entendimento de Vilésio Costa (81 anos), membro do grupo das ladainhas e um dos entrevistados:

Não vejo nenhum problema nessa questão, pra mim a festa dos botos junto com o Çairé anima e tem trazido benefícios para a vila. Acredito que o que precisa é estimular mais as pessoas [moradores da vila] a participar do Çairé, principalmente através da escola no trabalho com a meninada mostrando a importância dessa cultura e da história da vila. Este deve ser o caminho para resolver a situação e a festa continuar - (entrevista/2013).

A fala de Vilésio demonstra de forma objetiva que para além das divergências existentes entre os grupos que produzem os ritos religiosos e os rituais profanos, é preciso estimular mais a participação das pessoas no Çairé. Além disso, a entrada dos botos no Çairé foi uma estratégia para atrair mais pessoas para a vila no período da festa como destaca Carvalho (2016, p. 142), “tais queixas e proposta não encontram aceitação em todos os grupos que contribuem para a realização do Çairé, tal como ele se constitui atualmente. Alguns festeiros defendem que a separação dos eventos terminará por enfraquecer a festa como um todo, em vez de fortalecer os ritos religiosos”. Isto porque, eles próprios [os ritos] tornaram-se mais conhecidos e frequentados com a intensificação da publicidade sobre a festa, após o ingresso dos botos na programação.

É notório que a introdução do festival dos botos no Çairé promoveu uma série de modificações na vila, pois além de movimentar o turismo e a economia local, o festival

passou a envolver um contingente considerável de trabalhadores que atuam nos espaços dos galpões das agremiações desenvolvendo diversas atividades. Muitos desses trabalhadores sequer aparecem no espetáculo, ficam nos bastidores trabalhando para produzir a festa, o espetáculo. São serralheiros, pintores, carpinteiros, soldadores, costureiras, adrecistas, artistas plásticos, artesãos especializados e os próprios organizadores do festival. Dentre esses profissionais muitos são jovens filhos de Alter do Chão como destacou Edilberto Ferreira, coordenador do boto Tucuxi. Mas, há também muitos profissionais de outros lugares que se deslocam para a vila no período do festival exclusivamente para trabalhar na produção das alegorias do festival inovando a cada ano na parte do visual, dos movimentos e nos efeitos especiais. É de fato um trabalho de produção de espetáculo para o público apreciar realizado por muitas mãos e com ajuda de novas tecnologias. É a expressão de uma sociedade do espetáculo como enfatiza Mário Vargas Llosa (2013, p. 19):

É a civilização de um mundo onde o primeiro lugar na tabela de valores vigente é ocupado pelo entretenimento, onde divertir-se, escapar do tédio, é a paixão universal. Esse ideal de vida é perfeitamente legítimo, sem dúvida. Só um puritano fanático poderia reprovar os membros de uma sociedade que quisessem dar descontração, relaxamento, humor e diversão a vidas geralmente enquadradas em rotinas deprimentes e às vezes imbecilizantes. Mas transformar em valor supremo essa propensão natural a divertir-se têm consequências inesperadas: banalização da cultura, generalização da frivolidade e, no campo da informação, a proliferação do jornalismo irresponsável da bisbilhotice e do escândalo.

O espetáculo é pensado a partir da lógica da produção industrial da cultura, é a dimensão da cultura de massas potencializada, em grande medida, pelo avanço tecnológico, que possibilita uma “organização das aparências no estágio espetacular da sociedade mercantil”, enfatiza Belonni (2003, p. 22). Na compreensão de Nogueira (2008), dentre as ferramentas tecnológicas, existe uma que por si só, é um veículo de entretenimento, uma fábrica de espetáculos, ela junta imagem, texto/narração. Esta ferramenta é a televisão. É por meio dela, em grande parte, que o espetáculo ganha o mundo. Os ingredientes do espetáculo são: fantasias, adereços, alegorias, coreografias, ritmos e muita alegria e movimento. A dança do carimbó no festival protagonizada por dançarinos e dançarinas faz o cenário multicolorido das demais apresentações. É um painel multicolorido. Esses ingredientes embora sejam elaborados de forma coletiva, estão dentro de uma lógica que caracteriza a distância entre o que é produzido pela e para a comunidade e o que é feito pela comunidade, mas destinados a espectadores e clientes da mídia caracterizando o que Ortiz (2006) denomina de mundialização da cultura.

Muitos desses trabalhadores artesãos são verdadeiros andarilhos, são profissionais que trabalham em um circuito de festas populares que inclui os carnavais do Rio de Janeiro e São Paulo, o festival dos bois-bumbá de Parintins no Amazonas, considerado o maior festival folclórico do norte do Brasil e, que sem dúvida, tem servido de inspiração para o modelo de disputa adotado pelo festival dos botos em Alter do Chão, e para tantas outras festas populares que ocorrem na Amazônia a exemplo do festival das tribos em Juruti, festival das Cirandas em Manacapuru e até mesmo em festas de santos padroeiros como ocorre na festa de Santo Antônio em Oriximiná no Pará por meio de uma grande procissão fluvial em que o santo vai em uma embarcação repleta de alegorias. São trabalhadores que se encarregam da produção cultural de bens simbólicos que emergem no contexto das festas populares.

A produção de bens simbólicos parece ser uma necessidade de todos os tempos da humanidade, mas que ganhou maior impulso a partir de uma civilização do espetáculo movida pela sanha do capitalismo que incessantemente estimula a produção desses bens para atender a um público que necessita de diversão e lazer para dar vazão ao espírito. Estando perto ou distante os espetáculos giram o mundo e quando se trata da Amazônia parece que despertam uma sensação a mais muito provavelmente por conta das lendas, mitos, sonhos, devaneios, símbolos, imaginários que engendram a produção desses bens e também contribuem para o refinamento da poiesis e da poética mística no contexto das festas populares amazônicas.

Na verdade, os olhos do mundo sempre estiveram voltados para a Amazônia desde os primeiros contatos dos europeus com o grande rio de águas doces e barrentas e suas gentes, movidos, em grande parte, por um imaginário de riquezas fabulosas e infindáveis. Desde então a Amazônia passou a se configurar como uma região universal e teatro do mundo⁶², marcada por suas lendas, mitos, crenças, riquezas materiais, imaginárias e inimagináveis, e que logo passou a ser conhecida e desejada por meio de um processo de colonização, civilização, exploração, movida por uma filosofia do progresso⁶³, constituindo-se também, na sequência, e por força da expansão do capitalismo, como uma civilização do espetáculo que não está desconectada do resto do mundo. A introdução do festival dos botos na festa do Çairé foi demandada por essa lógica espetacular do capital.

Consideramos o termo espetáculo dentro de uma dimensão do conceito de arte e sua possibilidade de reprodutibilidade técnica como refletiu em seus estudos Walter Benjamin

⁶² Expressão que dá nome ao livro organizado por Willi Bole, Edna Castro e Marcel Vejmelka (2010), publicado pela Editora Globo.

⁶³ A Amazônia hoje, como natureza, sociedade e cultura, é, também, o resultado do processo histórico de expansão do modo de produção capitalista e das suas formas de intervenção: mercantilismo, colonialismo, imperialismo, internacionalismo e globalismo. Ver Nogueira (2008).

(1987). A reprodutibilidade dos grandes espetáculos tem sido um fenômeno recorrente na Amazônia, a partir das experiências técnicas produzidas nas grandes festas populares que ocorrem no Brasil de forma geral, e, de forma muito particular na Amazônia, dentro de uma lógica da globalização e da mundialização dos saberes. Ainda sob a inspiração de Benjamin (2013), podemos olhar o espetáculo a partir do conceito de capitalismo como religião quando o autor enfatiza que três traços podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo. E o primeiro é que o capitalismo é uma religião puramente cultural e que só adquire significado na relação imediata com o culto, neste caso, com o espetáculo. O Çairé não escapa a esta lógica, muito embora, como já vimos, sua produção, em grande parte, não segue a lógica do trabalho fabril. A produção da festa do Çairé seguindo a lógica do imaginário e da força simbólica de seus componentes procura agregar elementos que estejam diretamente relacionados a aspectos regionais/locais como mitos, lendas e crenças que provoquem desejo de apreciação que foge ao convencional, sem dogmas e sem teologias.

Os botos Tucuxi e Cor de Rosa são animais aquáticos que habitam as águas de lagos e rios da Amazônia, mas que também povoam o imaginário de pessoas, em especial das mulheres, que habitam as margens desses rios quando se transfiguram em seres encantados e passam a alimentar as narrativas regionais por meio de lendas e mitos fazendo parte das histórias fantásticas contadas por quem disse que viu, por quem ouviu e por quem nunca os viu. Santos e Oliveira (2017, p. 32), ao pesquisarem sobre o encanto do boto e a sexualidade das mulheres das várzeas amazônicas, destacam que “o boto faz parte do universo simbólico das comunidades amazônicas”. É a crença no sobrenatural. A crença nas narrativas do boto que se desenrolam com a moça que engravidou e não tem marido. As relações amorosas do boto acontecem quando a mulher está envolvida no ciclo menstrual e no entendimento dos moradores de comunidades ribeirinhas o período menstrual da mulher atribui à mesma característica de impureza e, por conta disso, atrai coisas negativas para si e para a comunidade⁶⁴. Na esteira da pajelança e dos rituais xamânicos os autores destacam que:

O homem da várzea amazônica [na sua grande maioria] é católico, ele possui um santo de sua devoção, mas também acredita em outros seres sobrenaturais. Seu universo mítico é constituído por muitos mitos, lendas, narrativas, credences superstições e simpatias, seu universo de vivência é mítico, ele é ao mesmo tempo religioso e temeroso às punições da natureza

⁶⁴ O boto é um elemento que faz parte do patrimônio cultural da Amazônia, que interfere nas experiências vividas de habitantes das margens de lagos e rios, e que estabelecem regras simbólicas, em especial às mulheres, e quando essas regras não são obedecidas podem recair sobre elas ou sobre os moradores do lugar, castigos ou punições.

por algum ato intencional sobre a mesma (SANTOS e OLIVEIRA, 2017, p. 36).

É dentro desse universo fantástico, encantado e encantador que os botos chegam à praça do Çairé, ou melhor no *çairódromo*, espaço denominado de *lago dos botos*, palco das encenações do festival, personificados de forma ambivalente graças ao processo de metamorfose pelo qual se transfigura o boto homem e boto animal envolvidos numa cúmplice relação com as caboclas borari que enfeitiçadas se deixam levar pelos seus encantos de botos namoradores e empenhadores que vestidos de roupa branca e com chapéu na cabeça usam todo o seu charme e beleza para seduzi-las.



Foto 39 – Entrada do boto Tucuxi no lago dos botos
Fonte: Geovane Brito – G1/2018



Foto 40 – Boto homem e cabocla borari
Fonte: Geovane Brito – G1/2018

O imaginário do homem que vive na Amazônia e também da mulher desta parte do planeta, em especial daqueles que habitam as margens dos rios e lagos da região, é movido pelo espírito encantador e ao mesmo tempo ameaçador que alimentam as narrativas sobre o poder de sedução que têm o boto macho e a fêmea. A crença é forte e por conta disso, é comum encontrar-se nas feiras e mercados da Amazônia, principalmente nas de Belém do Pará, como no Ver-o-Peso, *olhos de boto*, ou *partes do órgão sexual da fêmea do boto* para serem usados como *amuletos da sorte* na tentativa de atrair e/ou seduzir pessoas desejadas.

As narrativas sobre botos são as mais diversas possíveis e recebem conotações diversas no cotidiano vivido por homens e mulheres na Amazônia. Pois vão desde o boto como encantado, o boto como amante, o boto como homem branco e as transformações (metamorfozes) e desencanto. No çairódromo o espetáculo apresentado ao público traz o boto homem e o boto animal, o encanto e o desencanto. Traz também o poder exercido pelo macho sobre a fêmea, visto que é o boto homem que nessa condição enamora e tem o domínio sobre a mulher – a cabocla. É a expressão sumária do patriarcado refletida na narrativa mítica.

A cor branca que em algumas situações representa a pureza da alma, a limpeza do sangue e a expressão de um ideal de civilidade, nas narrativas míticas do boto reforçam sua posição socioeconômica privilegiada e a correspondente capacidade de exercer controle sobre os menos poderosos (SLATER, 2001). O principal símbolo da riqueza e do poder é a cidade encantada, que nas narrativas se parecem com as cidades humanas dos tempos imperiais com seus palácios e suas riquezas. Ouro e prata são ingredientes presentes nas casas encantadas. A personificação do boto em homem reflete não só o seu poder de sedução, mas sua posição social. Terno limpo e alvo, chapéu elegante, perfumado e de modos finos e elegantes.

Dentro de uma cartografia rizomática apresentamos o ritual do festival que se desenvolve dentro do *lago dos botos*. Os critérios de avaliação conduzem as apresentações, sem, no entanto, enquadrá-las. O espetáculo é movido pela alegria, pela dança, pelas surpresas e muito pela combinação de luzes e cores que criam um ambiente permitindo aos espectadores de longe ou de perto se surpreenderem com cada cena que é dramatizada no grande teatro a céu aberto em que seres humanos misturam-se com outros seres da natureza: botos, cobras, pássaros e peixes dançantes que dão vida ao grande espetáculo. Dentre esses seres o boto ganha destaque e não é por menos. Segundo a crença local, o boto:

Tem poder para se transformar em homem e seduzir as mulheres ou, no caso de ser uma fêmea, se transformar em mulher e seduzir os homens. Durante as noites, ele passeia e assobia nas *comunidades* e aldeias ribeirinhas. Nas festas, tomando até a feição de alguém do lugar, ele se mistura entre os homens e se diverte. Mas os botos são temidos pelo seu poder sedutor e ao mesmo tempo maligno⁶⁵ (VAZ FILHO, 2013, p. 28).

Durante as apresentações os quesitos para julgamento pelos jurados na disputa entre as agremiações devem seguir um enredo lúdico-dramático com temática própria de cada boto (Cor de Rosa ou Tucuxi), considerando-se a capacidade de renovação a cada ano, sem perder o sentido das tradições, crenças e costumes locais expressos nas alegorias, nas letras das

⁶⁵ Para além do caráter lúdico que a narrativa do mito do boto adquire no festival, Vaz Filho alerta para o fato de que longe do que dizem as piadas e lendas sobre o ‘boto emprenhador’, esse mito não é nada romântico, ao menos no Baixo Amazonas. As mulheres da região têm muito medo dos ataques do Boto, porque se forem suas vítimas, o final da história não acabará bem. Elas ficam *malucas* (o que sentem é vontade de correr e se jogar no rio), doentes, magras, pálidas, sem vontade para nada], e podem até morrer. A solução é chamar um poderoso *curador* ou *pajé*. Nestas *comunidades* ribeirinhas não procede a versão de que as mulheres se aproveitam da fama do Boto para enganar os parentes e vizinhos, quando se descobrem grávidas de um rapaz [ou até mesmo de um padre], dizendo ‘foi Boto’. Os mais velhos contam que já aconteceu que mulheres tiveram *filho de Boto*, mas era uma criatura estranha, medonha, não humana ou era até um *botinho*, que teve que ser jogado n’água logo após o nascimento. E, mesmo assim, a mãe dessa criatura sofreu muito para se livrar das perseguições do Boto. Ver Vaz Filho (2013).

músicas, nas indumentárias e na própria organização de todos aqueles que integram a coordenação de cada boto. São 16 quesitos analisados e julgados pelos jurados, conforme distribuídos aleatoriamente no mapa-rizoma abaixo que representa simbolicamente o espaço do Lago Verde – çairódromo onde as apresentações acontecem. Os quesitos são assim distribuídos:

- 1) Rainha do Çairé
- 2) Cantador
- 3) Boto Animal
- 4) Apresentador
- 5) Cabocla Borari
- 6) Sedução
- 7) Boto Homem Encantador
- 8) Rainha do Artesanato
- 9) Rainha do Lago Verde
- 10) Pajé/Curandeiro
- 11) Carimbó
- 12) Alegorias
- 13) Organização do conjunto folclórico
- 14) Letra e Música
- 15) Ritual e
- 16) Torcida.

Para avaliar todos os quesitos acima apresentados e distribuídos numericamente no mapa a seguir os jurados são escolhidos em comum acordo entre os organizadores do festival e os representantes das agremiações Cor de Rosa e Tucuxi, devendo ser pessoas idôneas e sem vínculos com os grupos ou com a comunidade local, mas detentores de conhecimentos sobre cultura popular. Normalmente a escolha recai sobre pessoas que têm vínculo com universidades. Os jurados ficam separados durante as apresentações e distantes do público e da imprensa que faz a cobertura do evento e devem atribuir notas de 7 a 10 para cada item. A atenção de cada jurado deve estar atenta a descrição dos itens a serem avaliados. A *Rainha do Çairé*, é a personagem que representa a saraipora. É avaliada pela indumentária e pela simpatia demonstrada em cena e por sua evolução durante o bailado. A seguir um mapa que dimensiona os 16 quesitos que são julgados pelos jurados durante as apresentações.

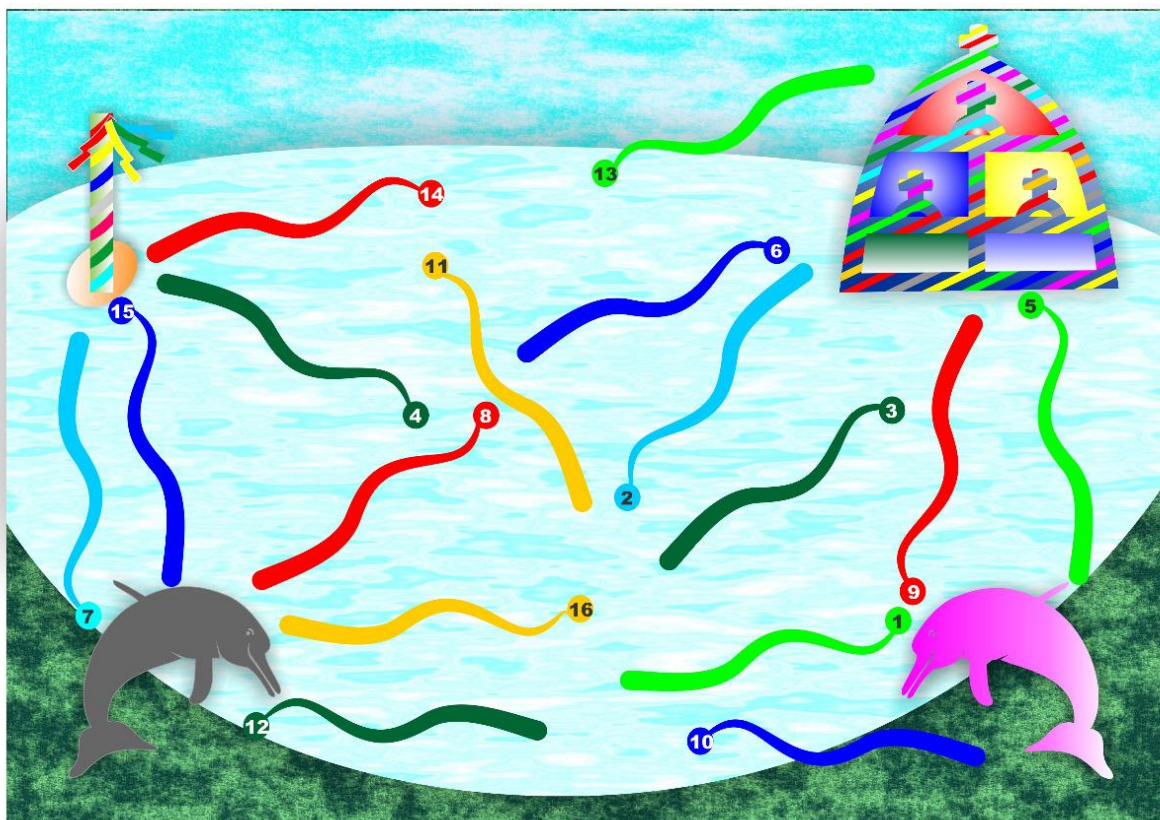


Figura 04 – Mapa-rizoma do lago dos botos
 Fonte: Elaborado por Wagner Silva/2019

Na apresentação do *cantador* avaliam-se as competências vocais do puxador das músicas que compõem o enredo de cada boto. O rapaz que personifica o *boto animal* deve representar o mais fielmente possível em sua coreografia os movimentos do boto quando em nado no rio. O *apresentador* deve mostrar desenvoltura oral e cênica do personagem responsável por apresentar o grupo e o enredo do espetáculo aos espectadores. A *Cabocla Borari* é uma personagem representada por belas jovens que contracenam com o boto, dramatizando a lenda segundo a qual esse encantado seduz a mulher. Os jurados avaliam sua evolução, indumentária, coreografia e competência dramática na representação da sedução pelo boto. Edilberto Ferreira ao falar da composição folclórica do festival menciona, as danças tradicionais o misto do carimbó, a torcida do boto Tucuxi e alguns personagens como a rainha do lago verde e a cabocla borari, na apresentação do boto Tucuxi em 2017. Vejamos:

[...] teremos a apresentação da Rainha do Lago Verde que é um ser mitológico que representa a mãe d'água que é protetora do boto animal e em seguida nós teremos o surgimento de nossa cabocla borari que é filha de Alter do Chão mesmo, tem características totalmente peculiares que é uma mecha branca, apesar de ser uma menina morena de cabelos negros, pretos ela tem uma mecha branca, ela tem olhos azuis e representa a expressão do

Çairé, ela e o boto. O boto é o coração da saraipora. O Tucuxi é considerado o coração do boto e não o *tripa* como fazem os outros botos - (entrevista/2017).

A *Rainha do Artesanato* é a personagem que representa a diversidade da cultura local. Sua indumentária, confeccionada de forma artesanal com materiais tipicamente da região, é um dos principais quesitos de julgamento pelos jurados. A *Rainha do Lago Verde* representa a entidade protetora das águas e tudo o que nela existe. Sua indumentária é confeccionada e ornamentada com representações de cenas e animais que habitam os rios como peixes e o próprio boto. A figura do pajé/curandeiro, representa o personagem humano e fantástico ao mesmo tempo, perfaz a ligação entre os mundos dos homens e das divindades, e sua fantasia deve ser capaz de representar sua dupla natureza. Um dos seus dons é a cura, que está relacionada ao poder de transitar entre a vida e a morte. Seu dom é ritualmente encenado na sua apresentação.

As *alegorias* absorvem grande parte dos investimentos das agremiações. Devem surpreender o público nas apresentações e, por isso, frequentemente são mantidas tanto quanto possível em segredo antes do espetáculo. Cores, luzes, movimentos e efeitos especiais contribuem para o sucesso das alegorias, mas elas também precisam ser funcionais e seguras, a fim de evitar atrasos e acidentes nas apresentações. A dança do *carimbó* é a base das apresentações e neste item são avaliados a coreografia, a indumentária e a evolução. Os demais itens também seguem o mesmo critério de avaliação/julgamento pelos jurados. Isso faz com que as agremiações se empenhem a cada ano para inovar e apresentar de fato um espetáculo que esteja à altura daquilo que é decidido pela comissão organizadora juntamente com os presidentes das agremiações dos botos Cor de Rosa e Tucuxi.

Como vimos o festival dos botos que ocorre no espaço do lago verde – çairódromo, é uma expressão prolongada da festa do Çairé que está diretamente vinculada aos desejos do capital pelas manifestações da cultura popular. As indignações e o desgostos dos mais velhos demonstram o saudosismo de um tempo em que a festa tinha um sentido mais comunitário longe dos holofotes e das lentes de repórteres e emissoras de televisão de várias partes do mundo. O Çairé cresceu e se esparramou é de fato uma festa-rizoma que se infiltrou por outros espaços e territórios perdendo a dimensão bucólica que lhe era reservada no seu lugar de origem. A luta agora é lutar pela garantia dessa identidade cultural de um lugar e de um povo que historicamente passa por transformações, ajuste, adaptações sem perder seu referencial sustentado sob uma rede de parentesco e sob a égide da resistência que é capaz de modificar cenários e criar novos ambientes.

4.2 A festa popular na Amazônia no embalo do capital

As festas populares na Amazônia, em grande medida, não seguem a lógica do capital quando se trata de criação e inspiração dessas festas que ocorrem por meio de uma mística poética que permite ao artista e/ou artesão sua entrega incondicional para juntamente com seus integrantes produzirem o espetáculo. Mas, é inegável que a produção de bens simbólicos no seio das festas populares ataca o espírito do capitalismo que sem dono e sem lugar definidos infiltra-se por esses espaços da cultura popular e deles retira o que há de melhor. É o processo da mundialização de saberes e crenças (Ortiz, 2006), e de uma globalização que a tudo consome. Processo em que o mercado passa a ser percebido como uma religião ou até mesmo como uma entidade sagrada.

Na compreensão de Morin (2009, p. 127), “o homem consumidor não é apenas o homem que consome cada vez mais. É o indivíduo que se desinteressa do investimento...”. Para este autor a cultura de massas nos introduz a uma relação desenraizada, móvel, errante com relação ao tempo e ao espaço. As festas já aparecem. Por um lado, uma vida menos escrava das necessidades materiais e dos acasos naturais, parece que nos libertamos desse peso característico do *homo neandertal*, mas, por outro lado, vivemos uma vida que se torna escrava das futilidades. De uma parte uma vida melhor, mais conforto, novas tecnologias, de outra uma insatisfação latente, um mal-estar constante. Se de um lado, temos um trabalho menos penoso, de outro, um trabalho desprovido de interesse. E por aí vai. No lugar do homem criador e criativo, o homem alienado e totalmente envolvido pelo espírito capitalista.

Essa é uma dinâmica provocada pela força do capital e de um mercado consumidor sedento de novos bens e produtos do campo da cultura que rompe com os limites locais da produção comunitária e através de aparatos tecnológicos da modernidade-mundo, em especial, os vários meios de comunicação, dentre eles, a televisão, a internet, o celular, atravessa barreiras geográficas e imaginárias para ganhar o mundo num processo de desterritorialização e reterritorialização dos bens culturais. Não há distância nem limites para incrementar a ação do mercado na oferta do espetáculo, do encantamento e do entretenimento. Podemos compreender esse processo numa dimensão do capitalismo e esquizofrenia, como nos apontam Deleuze e Guattari (2000).

Ortiz (2006), ao tratar das trocas linguísticas apresenta o inglês como uma língua hipercentral na galáxia constituída por outras línguas. E assim fazendo, procura mostrar que essa língua, enquanto expressão da mundialidade, transforma-se em parte estruturante de algo

que o transcende. Sua origem, americana ou britânica, torna-se secundária. Já não são as raízes de sua territorialidade que contam, mas sua existência enquanto idioma desterritorializado, apropriado, ressemantizado, nos diversos contextos de sua utilização. Fenômeno generalizado na esfera da cultura, no qual muitas das tradições nacionais e locais são redefinidas em termos de mundialização. Com as festas populares, em grande parte, movidas por saberes e crenças, esse fenômeno não é diferente. O Çairé ganha o mundo com seus símbolos e rituais libertando-se de seu enraizamento anterior transcendendo-se em outros espaços pelo processo de difusão da cultura provocada pela exigência do capital.

Não se trata de um capital financeiro, mercantil ou de indústrias como as automobilísticas, por exemplo, mas, de um sistema que se interessa por produtos da área do lazer e da diversão – da cultura de massas - quase sempre vinculado ao turismo de cariz religioso, aquele voltado para crenças, mitos, lendas e imaginários. É um capitalismo parasitário que se instalou dentro do catolicismo e dele suga as vantagens e lucros por meio da aquisição de bens simbólicos localmente produzidos. Atua de forma amplamente divulgada pelos meios de comunicação de massa e publicidade com apoio de empresas que patrocinam os grandes espetáculos como revendedoras de bebidas, produtoras de som e imagem, empresas de confecções, agências de turismo e órgãos do governo que também compartilham de empreendimentos que mobilizam e agenciam as festas populares no Brasil como um todo, e de modo muito particular na Amazônia com suas características e peculiaridades que a fazem ser diferente de outras regiões brasileiras.

Para Benjamin (2013, p. 23), “o capitalismo é uma religião puramente de culto, desprovida de dogma”. E nessa condição, no Ocidente, ele se desenvolveu como parasita do cristianismo - o que precisa ser demonstrado não só com base no calvinismo, mas também com base em todas as demais tendências cristãs ortodoxas - de tal forma que, no final das contas, sua história é essencialmente a história de seu parasita, ou seja, do capitalismo. Para este autor, é possível fazer uma comparação entre as imagens dos santos de diversas religiões, de um lado, e das cédulas bancárias de diversos Estados, de outro. E assim, seria possível verificar o espírito que se expressa nos ornamentos das cédulas bancárias.

Ao estudar as festas populares na Amazônia, dentre elas, a festa do Çairé em Alter do Chão, Nogueira (2008), procura verificar as relações das festas populares com o mercado capitalista. Enumera algumas questões que são centrais nessas relações como a integração da Amazônia na globalização como província do mundo. Uma globalização subalterna em que o contexto amazônico, por essa ótica, é de inserção mundial, porém, essencialmente no campo econômico/comercial, o que gera uma reação, dentro e fora, pela inclusão social e cultural da

região na economia-mundo. Esse é um dilema que perpassa as sociedades incluídas na globalização apenas pelo viés do consumo e não pela distribuição do domínio das novas tecnologias, nem pelo reconhecimento da diversidade sociocultural.

Nos estudos de Nogueira (2008), a incompatibilidade dos interesses dos mercados culturais com os dos atores que as realizam, principalmente os dos lugares que estão fora dos “arquipélagos capitalistas”, no domínio da “aldeia global”, é abissal. A visibilidade midiática e os resultados financeiros obtidos pelas festas populares estudadas pelo autor (Boi-Bumbá de Parintins e Ciranda em Manacapuru no Amazonas, Çairé em Alter do Chão no Pará), produzem pouco efeito sobre as demandas sociais desses lugares, que padecem do desemprego, da carência de alimentos e de infraestrutura básica – ou mais diretamente: da falta de qualidade de vida decente. Em Alter do Chão, muitos dos serviços essenciais da área da saúde, educação, saneamento e segurança ainda deixam a desejar.

E nesse embalo a festa do Çairé também não fica imune, ao contrário, é literalmente atingida por esse processo em que o capitalismo parasitário abocanha o local e dele vai retirando tudo aquilo que pode ser transformado em mercadoria. É como acentua Freitas⁶⁶ no prefácio do livro *Festas Amazônicas* (2008), “as festas organizam-se como negócio turístico, como espetacularização movida pela necessidade de agradar, determinada pela linguagem midiática que pontua produtores, vendedores e consumidores de suas atrações” (NOGUEIRA, 2008, p. 15). A indústria cultural se encarrega de criar e recriar a espacialização própria para a produção de novas funções, novas linguagens e novos desafios que emergem dos ambientes e contextos das festas populares.

Como festa de cunho religioso/popular o Çairé adéqua-se perfeitamente à lógica do negócio turístico aliado de forma espetacular com as belezas naturais de Alter do Chão que são realçadas no período da festa – mês de setembro – quando as praias de areias brancas contrastam com o verde-escuro das águas do Lago Verde. A mudança, inclusive, da festa do mês de junho para o mês de setembro, ocorreu por conta desse consórcio entre a festa e o turismo local. Moradores mais antigos da vila olham com certa desconfiança essa mudança de interesse da festa. Aquilo que era mais comunitário, íntimo dos moradores acabou ganhando novos espaços e novos olhares, e não só isso: transformou-se em mercadoria. Vejamos a compreensão de José Costa (91 anos), “Tinha esse Çairé, mas era Çairé, não era comedor de dinheiro não. Não comia nem um tostão o pobrezinho. Agora não, é um cipó, chamador de dinheiro. Viu como é o negócio, naquela época era um negócio de um juiz lá praquela serra

⁶⁶ Marilene Corrêa da Silva Freitas, prefaciou o livro de Wilson Nogueira, *Festas Amazônicas*.

(Pefú) que tem e outro aqui pra esse seringal que tem. O de lá era Mestre Chico e o de cá era o Euzébio, lá na Gurita” - (entrevista/2016).

José Costa relembra também de Alter do Chão da primeira metade do século XX “tinha doze casas Alter do Chão na rua. Quando eu me entendi” (entrevista/2016). O avanço tecnológico movido pela expansão do sistema capitalista na Amazônia engendrou novas paisagens e mudou concepções acerca do espaço, dos limites e do sentido daquilo que era local, inclusive, sobre o aspecto religioso. Ortiz (2006), destaca que “a religião é lugar de memória e de identidade”, pois, ao congregar pessoas, ela lhes fornece um terreno e um referente comum no qual a identidade do grupo pode se exprimir. Identidade que é sacudida, mas não sucumbida com a mundialização da cultura graças ao poder da memória coletiva ou até mesmo individual como vimos acima no depoimento de José Costa. O espaço é um lugar de memória e o tempo é a sua matéria. Elementos que servem de combustíveis para a manutenção da luta e resistência pelo local, sem claro, prescindir dos vínculos de solidariedade que transcendem a especificidades dos lugares.

No mesmo sentido apontado por José Costa sobre o uso do Çairé para captação de recursos, Benedita Maduro, também reclama da forma como a festa é utilizada pela prefeitura para esse fim sem considerar o trabalho e o empenho da comunidade na organização e produção da festa. Vejamos:

Quando era só a gente que fazia o Çairé, só o povo daqui todo mundo se ajudava, todo mundo comprava sua roupa para brincar, tudo era bom, mas depois que a prefeitura veio, tomou conta, aí não prestou mais, porque a comunidade se mata trabalhando e quando é o último dia da festa a prefeitura vem pega o dinheiro e leva tudo, não deixa um centavo para a comunidade. E qual era então: esse dinheiro devia ser dividido, deixar um pouco depositado para o Çairé e não tinha porque todo ano ficar pedindo. Essa é a minha tristeza. Meu desgosto é esse - (entrevista/2017).

A tristeza e o desgosto de Benedita, revelam a insatisfação de outros membros da festa, em especial, daqueles que fazem parte dos ritos religiosos que ocorrem no barracão. São na maioria os integrantes mais velhos do Çairé e que sabem da luta e da resistência para manterem essa tradição cultural. Esta é uma das questões que provoca insatisfações e divergências entre os ritos religiosos e a parte profana da festa. Desde a retomada do Çairé em 1973 a organização do evento ficou sob a coordenação de um Conselho Comunitário a quem cabia a função de conduzir a realização do evento. Com a entrada do festival dos botos a prefeitura por meio da Secretaria de Cultura de Santarém assumiu essa responsabilidade, tirando do âmbito comunitário decisões que antes eram tomadas pelos membros da

comunidade. É verdade que existe um coordenador local que representa os comunitários, mas o que os mais velhos sentem para além dessa participação é a forma como os recursos oriundos da festa acabam saindo sem deixar benefícios para a vila. É uma dinâmica que foge às vontades locais, individuais e coletivas. É a expressão de uma força oculta comandada pelo mercado capitalista, uma espécie de mão invisível.

É a festa popular efetivando-se como um nicho mercadológico, um produto cultural que tem movimento próprio do fetiche da mercadoria que desperta a sanha do capital por esse tipo de produto. “O capitalismo é a celebração de um culto sem trégua e sem piedade. Para ele, não existem dias normais, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador” (BENJAMIN, 2013, p. 22). E por conta desse impulso que é avassalador do capitalismo sobre todas as formas de produção e divulgação de mercadorias que também as festas locais se deslocam de seu território para atender outros espaços e desejos. E dentro dessa dinâmica o fruto financeiro dos espetáculos potencializados pelas festas populares na Amazônia também vão na fumaça da representação deixando a população local indignada como vimos na fala de José Costa e Benedita Maduro.

No entendimento de Ortiz (2006, p. 37), “não há uma cultura global, mas um processo de mundialização da cultura. Mundialização que se exprime em dois níveis: a) está articulada às transformações econômicas e tecnológicas da globalização e a modernidade-mundo é a sua base; b) é o espaço de diferentes concepções de mundo, no qual formas diversas e conflitivas de entendimento convivem”. E é nesse processo de mundialização da cultura que ações conflitivas ocorrem. A Amazônia tem sido palco dessas ações desde os primórdios de sua colonização. Primeiro, pela corrida avassaladora em busca de suas riquezas minerais, vegetais e animais sem nenhuma preocupação com sua gente e suas riquezas culturais. Agora o foco é também a cultura, ainda que seja uma cultura expressa pelo espetáculo, pelo metafórico, pela representação efêmera, em detrimento das experiências locais que permanecem na invisibilidade e no descaso. O princípio norteador desse processo permanece o mesmo, ainda que com outras performances e ferramentas, a exploração. Parece que continuamos nas margens míticas do Ocidente como pontuou Ugarte (2003).

Na fala de abertura da festa do Çairé do ano de 2017, o secretário municipal de cultura de Santarém, assim se expressou acerca da festa: “neste momento, nesta valorização cultural que é a proposta do poder público municipal de resgatar a cultura e dar identidade e CPF a esta cultura santarena. Portanto, nós vamos ter nesses cinco dias a expressão cultural real do Çairé. Eu agradeço a presença de todos e conto com o apoio de sempre da comunidade de Alter do Chão para bem fazer acontecer o Çairé” (Carlos Alberto “Pixica”/2017).

O discurso de Carlos Alberto é na verdade um chamamento, um apelo à comunidade para fazer acontecer mais um espetáculo – é “o apoio de sempre da comunidade” que em nome da valorização da cultura ganha outras conotações. Como representante do poder público e aliado dos patrocinadores do evento a fala tem o tom de convencimento. É a venda de uma identidade cultural que tem lugar na comunidade, mas que ganha outros espaços pelos esforços de seus idealizadores/promotores externos antenados com as nuances capitalistas que brotam e se personificam em diferentes lugares por meio de seus aparatos tecnológicos, simbólicos e demais estratégias de mercado para o consumo.

Nogueira (2008), em tom até de humor denomina esse processo de “Brincadeiras S.A.”. Sociedades Anônimas que se articulam para cooptar as festas culturais que ocorrem pelo interior da Amazônia. Para o autor, “há uma série de fatores que contribui para que a produção simbólica comunitária ingresse no mercado. Todos, no entanto, caminham na mesma direção: a especialização para um determinado segmento”. No caso das festas populares como o Çairé, o segmento é o turismo, lazer e entretenimento, rearticulado com a introdução dos botos em forma de festival com duração de cinco dias de festa com muito som, bebidas, comidas, banho, sol e diversão. O espetáculo certamente não acontece só no Lago dos Botos, no çairódromo, ele se espalha por todos os cantos da vila. Bares, pousadas, barracas na praia, restaurantes e na praça principal onde ocorrem as rodas de carimbó durante os dias de festa.

E o poder público municipal por meio de suas secretarias também é mobilizado para dar o suporte e apoio logístico necessário para que o evento ocorra de acordo com o planejado. São articulações que envolvem Polícia Militar, Polícia Civil, Secretaria de Saúde, Secretaria de Assistência Social, Secretaria de Turismo, órgãos responsáveis pelo trânsito e demais entidades que possam garantir o andamento da festa sem grandes atropelos. É quando a vila conta de fato com a presença de efetivo de policiais nas ruas, melhor atendimento no Posto de Saúde, presença de conselheiros tutelares nos espaços para evitar a presença de menores a partir de determinado horário da noite e demais serviços que no decorrer do ano a vila não tem ao seu alcance. Até mesmo a praça do Çairé que ganha notoriedade nos meses de agosto e setembro, depois fica subutilizada, sem nenhuma atividade para a população local. O mato toma conta nos outros meses. O mesmo acontece com os galpões que foram construídos para abrigar os trabalhadores das alegorias dos botos, conforme visualizamos a seguir nas fotografias 41 e 42:



Foto 41 – Galpão dos botos
Fonte: João Aluízio Piranha Dias/2017



Foto 42 – Alegorias dentro dos galpões
Fonte: João Aluízio Piranha Dias/2017

A responsabilidade pela construção desses galpões coube ao governo do estado do Pará pelo reconhecimento da importância do Çairé no calendário festivo tanto da região do Baixo Amazonas, no oeste paraense, quanto do próprio estado do Pará como um todo. Os galpões foram inaugurados em 2014, cada qual destinado a um dos botos. A construção e a inauguração foram comemoradas pela comunidade local que durante anos, demandou essa reivindicação junto ao poder público. Sem os galpões as agremiações dos botos Tucuxi e Cor de Rosa produziam suas alegorias em lugares abertos sem proteção da chuva, do sol e do calor e sem condições adequadas de segurança para os trabalhadores e espaços próprios para guardar e conservar as alegorias até o momento das apresentações no çairódromo. Os dois galpões foram inaugurados no ano de 2014 e estão situados no bairro Nova União, nas proximidades da praça do Çairé. Os galpões contêm refeitório, cozinha, banheiros e espaço para bar localizados em uma área coberta de 1.700 metros quadrados de área.

A logística dos espetáculos exigiu e exige dos promotores da festa a criação de uma estrutura organizacional para fomentar as atrações capazes de ocupar o tempo livre dos consumidores e, por consequência, despertar o interesse dos patrocinadores, do poder público e da iniciativa privada. Esses, por sua vez, procuram recompensas financeiras ou vantagens para seus negócios como a exclusividade na venda de bebidas ou na transmissão das imagens, por exemplo. É a padronização dos produtos e serviços oferecidos, poderíamos dizer, monopólio. O discurso que parte do poder público representado pela secretaria de cultura é o de garantir a tradição, isto é, é em nome da tradição que o espetáculo é produzido, veiculado e consumido. “O compromisso com a tradição é total. A nossa intenção é realmente resgatar a essência do Çairé que é justamente essa festa linda, religiosa que é secular. É uma festa que expressa a fé de um povo, de Alter do Chão e dos índios Borari que mantêm essa tradição ao longo dos anos” (Carlos Alberto – entrevista/2017). O discurso é edificante, forte, apelativo e

em algumas situações metafórico para entrar em sintonia com as metáforas de um senso comum planetário.

A fala de Carlos Alberto segue nessa direção rumo a um símbolo, corpo, objeto ou identidade local que possa desterritorializar-se quando menciona a intenção do “resgate” da essência do Çairé. A essência como uma característica que identifica a existência de alguma coisa no mundo. De algo que existe em algum lugar, mas que não se confunda com outros numa espacialidade de um “mundo sem fronteiras”, de “uma sociedade em redes”, numa “aldeia global” em que ninguém, em tese, se encontraria isolado, e as tecnologias e o mercado encurtariam as distâncias, aproximando os indivíduos uns dos outros. Para Ortiz (2006, p. 49), “os produtos globais expressam o movimento de desterritorialização da cultura, liberando-a, em muitos aspectos, de suas raízes geográficas”.

O apelo à ancestralidade é visível como algo que seja capaz de encharcar a cultura local, não no sentido de transformá-la em uma cultura puramente de eventos, mas em uma cultura que tenha uma identidade, e no caso do Çairé, com forte retorno à cultura Borari, estimulado por meio de um movimento que visa não somente restabelecer, mas principalmente fortalecer a história, memória e a luta desse povo para garantir suas crenças, costumes e de fato suas tradições sem, no entanto, isolar-se do mundo, ao contrário, voar, ir para lugares inimagináveis na esteira da globalização. E para isso o município, o estado e as empresas gigantes como as de bebidas e de telecomunicações assumem a dianteira e o compromisso para patrocinar a realização, divulgação e a circulação do espetáculo ao redor do mundo. Ortiz (2006, p. 49), enfatiza que “quase todas as pessoas em todos os lugares querem todas as coisas que ouviram, viram ou experimentaram, através dos novos veículos tecnológicos que impelem suas vontades e desejos”.

Os aparatos e as estruturas que dão suporte a esse tipo de evento são totalmente móveis. Circulam de um espaço para outro com facilidade e ajustam-se de acordo com o espetáculo. Em Alter do Chão a estrutura de palco e arquibancadas do çairódromo são montáveis e desmontáveis o que permite que ao final das festividades a praça volte ao seu cenário anterior. Toda a engrenagem interna do Lago dos Botos é pensada e organizada no sentido de melhor apresentar o Çairé para o mundo por meio do festival dos botos. Não é redundante destacar aqui a característica rizomática dessa festa que se esparrama por todos os cantos da praça, da vila, escorregando-se para outros espaços.

Essas estruturas são fundamentais para que a imagem, os símbolos, os personagens, os dramas, músicas, alegorias, cores e luzes complementem o cenário da festa, do espetáculo em que os promotores investem recursos financeiros, humanos e materiais com objetivo de

produzir uma mercadoria para ser vendida e consumida por uma plateia ávida de desejo de contemplar, aplaudir e de se delirar, tanto perto quanto distante. É claramente perceptível o destaque para as propagandas visuais dos investidores e patrocinadores da festa que são reafirmadas nos intervalos pelos apresentadores do evento, sem claro, focalizar os elementos nefastos do capitalismo – generalização da violência e da pobreza, subdesenvolvimento, dominação da natureza provocando os desastres ecológicos, o uso de drogas lícitas e ilícitas nos espaços da festa e fora deles que assolam os ambientes e atingem principalmente as juventudes locais que são utilizadas como “mulas” para fazer circular os vários tipos de entorpecentes que ao serem consumidos geram dependência química, provocam desequilíbrios familiares e instalam a insegurança na comunidade.

Ortiz (2006, p. 69), fazendo uma alusão ao pensamento de Leonardo Boff sobre a crítica ao “paradigma da modernidade”, destaca que “o paradigma moderno de poder como dominação do mundo e dos povos levou, entre outros pontos, a três desvios que marcam visivelmente nossa cultura hoje mundializada: o reducionismo na concepção do ser humano, o recalque do feminino e o desrespeito à alteridade e à natureza. A futilidade e a perda do sentido da vida parecem ser a marca destes novos tempos. É preciso apostar em uma outra globalização que permita avançarmos do pensamento único à consciência universal como nos alerta Milton Santos sobre a tirania da informação, do dinheiro e o atual sistema ideológico. Para este autor “entre os fatores constitutivos da globalização, em seu caráter perverso atual, encontram-se a forma como a informação é oferecida à humanidade e a emergência do dinheiro em estado puro como motor da vida econômica e social. São duas violências centrais, alicerces do sistema ideológico que justifica as ações hegemônicas e leva ao império das fabulações [...]” (SANTOS, 2008, p. 19).

A tirania da informação e a do dinheiro são apresentadas por Santos como os pilares de uma situação em que o progresso técnico é aproveitado por um pequeno número de atores globais em seu benefício exclusivo, deixando a grande massa da população alijada dos benefícios sociais, econômicos, políticos e culturais. É explícita essa afirmativa no que concerne aos recursos aplicados e aos ganhos recebidos pela produção e realização das festas populares. No caso específico do Çairé, não fizemos um levantamento de quanto rendem os espetáculos que são apresentados no Lago dos Botos, mas acompanhamos o corre-corre do público frequentador para adquirir ingressos para cada uma das apresentações que acontecem de forma intercaladas no çairódromo. Como o número de pessoas é limitado dentro do espaço da arena a procura é intensa e muita gente fica do lado de fora ocupando os espaços da praça

consumindo bebidas, comidas e outras especialidades locais que também demandam de público que consuma e garanta os benefícios dos investimentos.

Para Santos (2008, p. 19), “as novas condições técnicas deveriam permitir a ampliação do conhecimento do planeta, dos objetos que o formam, das sociedades que o habitam e dos homens em sua realidade intrínseca”. Mas, todavia, enfatiza o autor, “nas condições atuais, as técnicas da informação são principalmente utilizadas por um punhado de atores em função de seus objetivos particulares” (IBIDEM, p. 19). É desse modo que a periferia do sistema capitalista acaba se tornando ainda mais periférica, seja porque não dispõe totalmente dos novos meios de produção, seja porque lhe escapa a possibilidade de controle.

E é nessa realidade periférica que se encontra Alter do Chão, assim como a maioria dos lugares da Amazônia, cada um com suas características particulares, principalmente naquilo que se refere à produção de símbolos, festas e entretenimento como frutos de uma indústria da cultura de massa que atende aos apelos do capitalismo, em especial, do capitalismo parasitário que se apega às manifestações de cariz religioso/popular para delas sugar os benefícios econômicos e financeiros em detrimento do trabalho, do esforço e do sacrifício dos habitantes locais que mergulhados em suas crenças, mitos e tradições entregam-se de corpo e alma para produzirem esses eventos, e como já mencionamos, nem sempre ou quase sempre não recebem o retorno merecido e necessário para viverem de forma digna nos ambientes que lhes inspiram e garantem a continuidade da vida.

Muitas vezes para suportar essa ausência do reconhecimento pelo que fazem os integrantes da festa do Çairé buscam refúgio e até mesmo conforto nos momentos de contrição ao divino por meio de preces, cantos e oração. Na ladainha do Espírito Santo a letra remete a esse sentido quando fala: *o duro inferno faz-nos cruel guerra. Tudo no mundo reúne sedutor. Tudo é para nós perigo sobre a terra. Só tu nos livra ó Senhor*. O povo Borari é um povo de fé, garra e de luta. A relação com a ancestralidade e o laço muito forte com a rede de parentesco faz com que a comunidade de Alter do Chão, mesmo com todas as interferências promovidas pela chegada de novos moradores, com a dinâmica dos espaços novos que são criados, não se desagregue ou perca sua identidade cultural, ao contrário, o movimento indígena Borari, vem lutando para que essa identidade seja reconhecida e possa posicionar-se frente aos avanços da globalização, da mundialização da cultura e dos impactos nefastos provocados pelo sistema capitalista na Amazônia.

É inegável como vimos o uso das festas populares pelo capitalismo que investe pelo viés do sistema religioso, na produção de bens simbólicos com intuito de obter diversão, lazer e entretenimento, tendo o turismo como um dos seus focos de atuação e investimento. A

mundialização da cultura por meio de saberes e crenças faz com que práticas tradicionais desterritorializem-se e busquem novos espaços e novas formas de serem apreciadas e/ou consumidas. A festa do Çairé está nesse embalo como um espetáculo que agrega elementos da cultura popular e com o apoio das novas tecnologias da informação e da comunicação ganha o mundo e também novos sentidos e significados. Mas, contribui também para o fortalecimento da consciência local pela luta para garantir um legado e uma tradição que embora se reinvente não perde sua relação com suas raízes, com suas origens.

4.3 A negação do paganismo pelos religiosos cristãos e a resistência indígena

A intenção de negação das práticas e rituais xamânicos dos indígenas pelos defensores do cristianismo, fossem colonizadores ou religiosos, como aqueles da Companhia de Jesus que adentraram a Amazônia na segunda metade do século XVII ou de outras ordens religiosas, não poderia ser outra, senão, a de garantir índios mansos para a mão de obra escrava nos diversos trabalhos da empresa colonial e principalmente, a conversão destes à fé católica, frente a um Deus único, onipotente, onipresente e onisciente. Defendia-se um monoteísmo cristão que objetivava a salvação das almas indígenas, tirando-os da escuridão da vida selvagem e pagã e trazê-los à luz do Evangelho e aos modos e costumes da cultura e da civilização europeias, separando-os do convívio direto com a natureza e suas divindades.

As práticas de pajelança, comuns entre os índios, foram negadas e disso não há dúvida, pois, a história da Igreja no Brasil e na Amazônia tem demonstrado o esforço com que as ordens religiosas se empenharam para batizar, converter e trazer o índio, visto como pagão, para o grêmio da cristandade. Não há dúvida também que os elementos do cristianismo se mesclaram com os elementos indígenas, forjando manifestações religiosas que fugiam das diretrizes eclesiais pensadas e sonhadas pelos missionários. Mesmo fugindo dos ideais dos missionários as raízes do cristianismo ficaram no imaginário e nas práticas do cotidiano de pessoas comuns, especialmente, daquelas que habitam as margens de rios dos diferentes espaços da Amazônia. Vejamos o que diz Crispiana Sardinha, uma das mulheres ouvidas nesta pesquisa:

Sou católica, batizada, crismada, participo da igreja, faço parte do apostolado. O apostolado é muito bom, muito animado. A animação do apostolado é porque quando a gente está lá também que tem a zeladora e aí quando é na procissão da padroeira ela reúne toda a gente separado para

fazer a procissão, e é muito bonito. Estou no apostolado até hoje e gosto. Não vou todo domingo na igreja, sabe porque, sou do apostolado, gosto muito e saio para onde me convidam. Eu vou, mas olha eu não sou de frequentar todos os domingos a igreja, sabe porque, porque meu avô Sardinha, ele disse: olha minha filha vou te dizer uma verdade que a gente é católico, mas a gente não pode estar todo dia na igreja. Você está frequentando você está fazendo pecado. A comunhão é a mesma coisa; você vai e recebe a comunhão no dia que você vai aí pronto, mas continua fazendo pecado. Porque quando a pessoa morre ela não pode se salvar ela está no meio daquele fogo [o inferno] e tudo isso ele dizia pra gente. Meu avô aconselhava muito a gente. Uma pessoa que não é batizada, não é crismada é ateu [pagão], meu pai dizia é um ateu. Ele não sabe o que é o batismo, se diz ah eu vou a igreja, ele não sabe nem o que está dizendo; vai lá chega lá se ajoelha e não sabe o que está dizendo, não é um cristão - (entrevista/2018).

Gasbarro (2006, p. 69-70), considera que “tudo isso é, historicamente, uma construção intelectual da modernidade: o cristianismo das origens afirmou-se como religião verdadeira contra as superstições pagãs e, em seu desenvolvimento, precisou distinguir-se das outras religiões monoteístas”. Na compreensão do autor o próprio cristianismo se afirmou antes como verdadeiro culto do verdadeiro Deus para depois construir, graças a isso, uma teologia e uma cristologia que refletem as exigências sociais e simbólicas dos cristãos em seus contextos de vida e de ação.

A ideia de pecado impregnada no imaginário dos praticantes da religiosidade popular, como é o caso de Crispiana, é resultado do longo processo de evangelização ocorrido forçosamente na Amazônia, mas não aceito integralmente pelos nativos. Collares-da-Rocha e Souza Filho (2014, p 12), em uma alusão a Barembliitt (1996), consideraram que “a concepção de pecado foi criada e difundida pela religião, que é a instituição que regula as relações do homem com a divindade, [...], com respeito a qual existe toda uma série de comportamentos indicados e toda uma série de comportamentos contraindicados”. Isso porque, como lembra a música de Caetano Veloso a noção de pecado não existia do lado de baixo do Equador.

A ideia de pecado veio com os colonizadores como enfatiza Barreto (2007, p. 52), “na nudez do corpo, as vergonhas estão expostas. No colonizador ela provoca, antes de tudo, um arrepio instantâneo, que percorre o corpo da cabeça aos pés, para depois ser objeto de reflexão”. Para a autora, a vergonha é tão somente a apreensão vergonhosa daquilo que os viajantes espiam através da roupagem espessa de suas estruturas. Da mesma completa e inocente nudez exalam substâncias contrastantes: os odores, as práticas e as formas estranhas, no trato dos corpos, indicam ao europeu tudo o que está encoberto, nas relações destes homens com seus próprios corpos o que cria uma perplexidade na cabeça desse homem europeu até mesmo em reconhecer se de fato os índios tinham algum traço de humanidade, e

mais que isso, que estes seres viviam em pleno mundo do pecado, distantes de Deus e próximos do Diabo.

A tarefa de negar as crenças nativas remonta ao século IV da Era Cristã quando o Imperador Constantino (306-337), através do Edito de Milão (313), decretou o fim da perseguição romana aos cristãos, período em que se converteu e se engrandeceu na luta pela implantação do cristianismo, em substituição às práticas consideradas pagãs, no Império Romano. Anos depois o cristianismo tornou-se religião oficial do Império Romano, no governo do imperador Teodósio, em 380 d.C., através do Edito de Tessalônica.

Embora oficial, não se tornou uma religião pura e sem traços das manifestações pagãs impregnadas nas festas e em eventos de cunho religioso, o que exigirá a criação de mecanismos e estratégias de controle como o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição com objetivo de combater e proibir as práticas e rituais entendidos pelos religiosos cristãos como diabólicas, a exemplo dos rituais de pajelança, das beberagens e festas que faziam parte da cosmologia dos índios para celebrar os momentos de conquistas, nascimentos, mortes e tantos outros que davam sentido à vida e fortaleciam as relações dos diferentes grupos indígenas, que estabeleciam relações com as coisas sagradas longe daquelas oferecidas pelos missionários católicos.

É com a missão de converter os povos indígenas à fé cristã, catequizá-los, educá-los e até mesmo puni-los, que os padres jesuítas, e de outras ordens religiosas, empenharam-se assiduamente em negar os modos de vida, valores, formas de pensar, entender e ver o mundo dos diferentes grupos humanos que habitavam as margens dos rios e florestas da Amazônia, e principalmente negar a relação direta que os nativos mantinham com a natureza compreendida por eles como sagrada em todas às suas dimensões. A negação passa de forma travejada pela simbologia do Çairé que fora criado com objetivo de negar as práticas indígenas e de alguma forma seduzir e introjetar as ideias cristãs na cabeça e no coração dos povos nativos espalhados pelo vale do Amazonas. Tal como o cristianismo negou as crenças e práticas manifestadas pelas civilizações greco-romanas, também o fez com as civilizações da América, negando a espiritualidade e a cultura dos povos autóctones, por meio de um pensamento ocidental que se julgava superior a outros modos e costumes que não lhes eram similares.

Pensamento intelectualista-religioso fruto de uma aliança entre o platonismo com o cristianismo, que Nietzsche em seus escritos criticou por entender que se tratava de uma oposição à vida e aos valores vitais, voltando seu olhar para a experiência da cultura greco-romana. Para ele o cristianismo é uma religião da decadência. Fez duras críticas também à vida e à cultura moderna, por compreender que os ideais de modernidade não passavam de

sintomas e exemplos da decadência. Ao analisar os aspectos de práticas pagãs no pensamento de Nietzsche e o fato de que os gregos não adoravam deuses imaginários, transcendentais. Pinkler (2001, p. 137), enfatiza que “não há, desse modo, nada de sobrenatural entre os gregos; é, ao contrário, a natureza mesma, a *physis* que se mostra sagrada em todas as suas dimensões”. Para os indígenas da Amazônia não era diferente a relação com a natureza, era algo que representava muito mais que uma relação de sobrevivência. Era uma relação com as divindades, com algo que estava para além da vida material. Era a relação com as águas, com as matas, com os animais, com as profundezas e com os espíritos.

Ao fazer críticas ao cristianismo Nietzsche procura revalorizar a religião dos gregos. Com seu pensamento rebelde e subversivo criticou o idealismo metafísico e os valores morais da sociedade Ocidental de seu tempo, dentre eles os valores cristãos. Para este autor, “a vitória do cristianismo sobre a Antiguidade é considerada como um imenso retrocesso na história das civilizações” (NIETZSCHE, 2005, p. 08). Sem risco de incorrerem numa comparação anacrônica, podemos inferir que a situação não foi diferente com as civilizações americanas, a partir do século XVI, em que culturas inteiras foram desmanteladas em seus aspectos socioculturais e físicos em nome da fé cristã e da cultura europeia que de forma veemente negou as práticas e rituais xamânicos em que os pajés para garantirem o equilíbrio e a harmonia do homem e sua relação direta com a natureza, buscavam dialogar com os espíritos e divindades na busca de proteção, sossego e paz.

Toda a riqueza cultural dessas civilizações fora negada pelo cristianismo que com base em seus preceitos, dogmas e rituais não reconheceu nenhum tipo de religiosidade entre os povos indígenas, nem tampouco compreendeu o sentido e o significado dos diversos rituais que serviam para fortalecer e dar coesão aos diferentes grupos, cada um com suas línguas e suas cosmologias, sem, no entanto, sentir resistências e até mesmo ameaças dos nativos, que mesmo pressionados relutavam para não somente fugir das diversas imposições e atrocidades, mas garantir o mínimo de sobrevivência de suas culturas, como fizeram com o processo de adaptação do Çairé em que os elementos do cristianismo aparecem imbricados com os elementos da cultura indígena.

Entre os povos da América as crenças, festas, beberagens, rituais de antropofagia, pajelança, poligamia, puxiruns e tantas outras manifestações tinham como fundamento a própria estruturação da vida em coletividade e da estreita relação que mantinham com a natureza. Combater essas manifestações foi o desafio empreendido pela Companhia de Jesus, desde sua chegada ao Brasil tendo como principais representantes os padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, no litoral, e no Grão-Pará, João de Souto Maior, Antônio Vieira

e João Felipe Bettendorff, entre tantos outros, que atuaram e até mesmo morreram no empenho da catequese. Verdadeira guerra empreendida para afastar os indígenas de suas crenças e rituais xamânicos e introduzi-los na civilização, via catolicismo. Apesar do empreendimento e dos sucessos alcançados, as práticas rituais, puxiruns, bebidas, crenças e tantas outras expressões por meio de gestos, falares, comidas estão impregnadas na vida do povo e de suas manifestações. Na festa do Çairé confirma-se a existência desses elementos.

A ideia central das ordens religiosas e de forma particular a Companhia de Jesus, era batizar os nativos, considerados pela visão do cristianismo católico como um povo pagão, de alma perdida no mundo da escuridão. Na compreensão de Pinkler (2001, p. 135), “a noção de *paganismo* só pode ser definida a partir de sua oposição ao cristianismo, uma vez que a palavra *pagani* foi utilizada pelos praticantes de tal religião não apenas para dar significado ao não cristão, mas, também, ao não-judeu”. O autor observa que foi desta maneira que, posteriormente, a noção fora aplicada ao conjunto das religiões indo-europeias antigas, com todos os seus sincretismos.

Observe-se que essa noção pode referir-se tanto à antiguidade greco-latina como aos mitos celtas e germânicos presentes na obra de Wagner, e, do mesmo modo, as mais antigas tradições indo-europeias. “Há que se ter em vista tal distinção para poder sustentar que o paganismo tem, no pensamento de Nietzsche, duas referências essenciais: o deus Dionísio e o *Imperium Romanum*” (PINKLER, 2001, p. 135). No Império Romano, em meio ao panteão de deuses e deusas encontrava-se a figura do deus Baco, o deus do vinho na versão dos romanos que comandava as grandes saturnais. No contexto dos índios da Amazônia, não há registro da existência de um deus que comandasse os grandes festivais, mas existia a figura do cacique e do pajé e um ambiente em que a força das divindades atuava de forma direta no processo de beberagem e de vida coletiva visto que os índios não bebiam só por beber, bebiam para espiritualizarem-se, para buscar energias para equilíbrio e paz de seus grupos.

No pensamento de Nietzsche falar de Dionísio é falar do deus do vinho, das festas, do prazer, da alegria, da criatividade, da espontaneidade. Em suas características sobressaem a obscuridade, o desequilíbrio, o desregramento e a complexidade, marcada pelo caos e pelo trágico. Paes (2013, p. 145), sugere que “a reflexão de Nietzsche, mesmo que pautada na crença em uma ordem racional do mundo, é marcada por uma profunda influência da cultura grega clássica, porém, compreendida por ele não como aquela dos filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles (pensamento racional), mas sim aquela dos pré-socráticos e dos autores trágicos gregos”. É exatamente na cultura grega que Nietzsche busca os conceitos de Apolíneo e Dionisíaco, representados pelos deuses gregos Apolo (deus do Sol e das artes, da

perfeição e do equilíbrio) e Dionísio (deus do vinho e dos impulsos, da imperfeição e da desordem), para compreender a vida e suas inumeráveis possibilidades.

No pensamento filosófico de Nietzsche, o Apolíneo representa a contemplação, a harmonia, a beleza, e o equilíbrio entre as formas, especialmente através do uso da racionalidade, enquanto o Dionisíaco é a imagem da força instintiva e da saúde, uma verdadeira embriaguez criativa, uma paixão sensual, é o símbolo de uma humanidade em harmonia com a natureza. Esses dois conceitos, embora antagônicos, fazem parte de uma mesma realidade, e, no entendimento de Nietzsche, referem-se à completude e ao equilíbrio da própria natureza humana, se é que se pode falar de uma natureza humana. A existência desses dois conceitos se faz presente no Çairé de forma muito contundente. O apolíneo está nas criações poéticas, nas produções dos espetáculos com suas fantasias, alegorias, na combinação das cores, na afinação dos instrumentos e nos arremates do estandarte. Dionísio está à solta pela praça e por todos os ambientes da vila de Alter do Chão comandando a alegria, a diversão, a festa que ocorre nas barracas distribuídas pelo espaço da praça, fora do Lago dos Botos, e no fim da noite arrebanha o povo para a beira do rio para os bacanais que ocorrem na água e nas areias da praia, em especial, na “Ilha do Amor”.

Carolina Paes, numa alusão a Giorgio Colli, destaca que no livro *Escritos sobre Nietzsche*, o autor traz a consideração de que é somente em *A visão dionisíaca do mundo*, de 1870, que as categorias estéticas do apolíneo e do dionisíaco são resolutamente introduzidas. A partir dessa obra temos, então, a primeira aparição e a primeira afirmação sobre estes termos: os conceitos de apolíneo e dionisíaco como conceitos, sobretudo, estéticos e artísticos. Isso porque os dois deuses, cada um a seu modo, são deuses da arte. No Çairé, ainda que não se tenha a clareza da existência desses conceitos (apolíneo e dionisíaco), o estético e o artístico se materializam em todos os elementos e símbolos da festa. É impossível não se perceber o poder da criação por meio de uma poiesis mística e de uma licença poética que elevam o sentido e a dimensão do Çairé para além de uma festa profano-religiosa.

Na compreensão de Colli (2000), é na obra supramencionada que a visão artística do mundo de Nietzsche encontra, pela primeira vez, um acabamento fértil de ressonâncias em todo mundo do pensamento e da arte, manifestando, em seu primeiro brilho, toda força de sua originalidade. É nessa visão artística do mundo que o autor se baseia para escrever seu livro *O nascimento da Tragédia*, no qual estão presentes os conceitos fundamentais para toda a sua obra posterior. Se os organizadores, promotores e principalmente os criadores/artesãos da festa nunca leram Nietzsche, nem os autores trágicos da Grécia Antiga, não devem muito a eles, pois buscam na mitologia indígena suas inspirações. Visto que além das alegorias,

fantasias, adereços, músicas, cores, produzem o drama por meio de encenações teatrais que levam o público do delírio.

A arte é um elemento presente na festa do Çairé, não só na estrutura da parte religiosa em que o próprio símbolo da festa já representa esse fundamento como também, e, principalmente, nas alegorias dos botos Cor de Rosa e Tucuxi. Todas as imagens construídas para serem apresentadas na arena do festival têm como referência a mitologia indígena, o que permite, no desenvolvimento do espetáculo se perceber para além da beleza das alegorias e seus personagens, a presença mitológica e trágica desenvolvida em um teatro a céu aberto, o que permite a interação com o público que é levado a momentos de êxtase e delírios a cada ato que é apresentado. Abaixo um exemplo dessas alegorias que remetem ao mundo dos mitos, destacando a figura do boto, cobras-grandes e muiraquitãs, como seres que povoam o imaginário do homem e da mulher da Amazônia, que são elaboradas com medidas apolíneas, sem desprezar os exageros, o cômico e o trágico dionisíacos.



Foto 43 – Alegoria do Boto Tucuxi na arena dos espetáculos – lago dos botos
Fonte: Geovane Brito – G1/TV Tapajós, 2018

Tal como no mundo greco-romano em que as narrativas míticas davam sentido à organização do cosmo e da vida, a riqueza dos mitos amazônicos que também organizam a dinâmica da vida cotidiana, alimentam o imaginário e a imaginação criadora servindo de estímulo a estudiosos que se dedicam a interpretar o movimento de seres fantásticos que habitam os diferentes espaços da região, em especial, rios e florestas, e que com seus espíritos e poderes protegem e guardam águas, florestas e faunas, constantemente ameaçadas pela ação

de predadores humanos. Rodrigues (1890, p. 03), sugere que “entre os mitos brasileiros é incontestavelmente o mais antigo o do Curupira, companheiro inseparável das crenças populares de todos os lugares por onde se estendeu a língua geral, pelo que parece ser verdadeiramente indígena”. São os mitos que sustentam e dão organicidade ao festival dos botos. É a base do espetáculo no Lago dos Botos. É um verdadeiro mergulho no campo do imaginário e na imaginação criadora que permite traduzir o mundo mítico para um espetáculo festivo em que bichos e homens interagem na mesma dimensão e com o mesmo brilho.

O Curupira é o senhor, o gênio protetor das florestas e da caça, que castiga os que as destroem, premiando os que o obedecem, ou de quem se compadece. Como gênio misterioso apresenta-se sempre sob várias formas e sob várias disposições de espírito. Com essas características, o Curupira, é ora fantástico, imperioso, esquisito, ora mal, grosseiro, atrevido, outras vezes, delicado e amigo, chegando mesmo a se apresentar bonachão e compassivo. A Amazônia é espetacular quando se trata da riqueza que apresenta por meio de suas narrativas fantásticas e, mais ainda fantástica quando o homem consegue visualizar esse ambiente mítico e dele buscar inspiração para produzir suas criações. O Çairé, assim como outras festas populares da Amazônia, proporciona essa imersão no mundo mítico e trazê-lo de forma espetacular ao mundo dos homens.

No caso do Curupira um dos sinais de sua presença é sentido quando bate com seu machado, feito de casco de jabuti nas sapopemas das árvores, para ver se estão seguras e podem resistir às tempestades. Os defensores do cristianismo firmes no trabalho da conversão negaram de forma veemente a existência dos vários mitos e espíritos considerados entes sagrados pelos indígenas, por entenderem que eram práticas pagãs e demoníacas. Coisas do diabo atreladas ao mal e que estavam diretamente ligadas ao inferno e não ao paraíso celestial. Ainda que tenham negado os mitos, os espíritos das águas e florestas estão vivos e presentes em todos os momentos da vida do homem e da mulher que vivem na Amazônia, fazem parte da organização da vida familiar, das festas, dos rituais, dos momentos da caça e da pesca, e fundamental na organização do pensamento e dos saberes culturais.

No Alto Amazonas dizem que o Curupira bate com o calcanhar e, em Óbidos, no Baixo Amazonas, com o pênis, que é de tamanho extraordinário. É ele que também mostra ou esconde a caça; é quem revela os segredos das florestas e as virtudes medicinais das plantas, conforme o seu bom humor, ficando furioso sempre que sente o *piché*⁶⁷ do couro queimado de alguma caça. A presença dos mitos na Amazônia, em tempos contemporâneos, serve-nos para

⁶⁷ Cheiro forte que exala de alguns animais silvestres, como por exemplo, da anta e do porco queixada.

compreendermos que apesar dos avanços da ciência, da técnica e de aprimoramentos de previsão de fenômenos da natureza, o universo também conta com forças dos espíritos das águas e florestas que organizam e desorganizam o movimento da vida, num constante processo que transgride e subverte a ordem sob o duplo comando de dionisíaco e apolíneo.

Como podemos ver os mitos servem também para justificar a dominação patriarcal no contexto amazônico. A partir do mito do Curupira fica evidente a existência do falo como poder dominador na Amazônia, inclusive por meio dos mitos, fato que certamente contribuiu e contribui para o fortalecimento do pensamento patriarcal na região. Pensamento fortalecido também pela figura do coronelismo na Amazônia que buscou legitimar as relações políticas e sociais como institucionais e hierárquicas, a partir de uma concepção de poder como exercício de dominação e apropriação por parte de uma classe dominante, essencialmente masculina. Que comandava a família, a parentela, os escravos, os agregados, os capangas e, no caso da Amazônia, os seringais. Para Bourdieu (2011), a força da ordem masculina se evidencia no fato que ela dispensa justificção e por isso, a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça, a começar pela divisão social do trabalho.

Servem também para problematizar a organização da sociedade que desde sempre tentou se espelhar em uma realidade exógena a ela, a sociedade europeia, desprezando e/ou subestimando a riqueza cultural do Brasil. Em *Macunaíma*, Mário de Andrade apresenta a figura de um herói mitológico, ou melhor, de um anti-herói que não tem trato no corpo nem na língua, é indolente, desengonçado e preguiçoso, contrapondo-se à moral e aos costumes da sociedade civilizada, que sob os auspícios do pensamento ocidental europeu, idealiza a organização da nação brasileira, sem de fato, considerar a contribuição do índio e do negro na formação do homem brasileiro. “No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia, tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma” (ANDRADE, 1988, p. 02).

Por contrapor-se aos padrões idealizados de comportamento e civilidade social, Macunaíma conduz a maioria dos seus atos movido pelo prazer terreno, mundano. É transgressor, perverso. Seu caráter dionisíaco não se enquadra em normas morais, adotadas pela sociedade e pela religião oficial. A obra de Andrade apresenta uma narrativa mítica, em que os acontecimentos não seguem as convenções realistas e procura fazer um retrato do povo

brasileiro, por meio de um herói sem caráter⁶⁸, em que a figura do índio aparece causando uma reflexão sobre o que é ser brasileiro. É a tragicidade do mundo e da vida.

Na reflexão de Nietzsche (2005, p. 26), no cristianismo, “nem a moral nem a religião se acham em contato com um ponto sequer da realidade. Só causas imaginárias (Deus, alma, eu, espírito, o livre-arbítrio – ou também o não-livre); só efeitos imaginários (pecado, salvação, graça, castigo, perdão dos pecados)”. Sua crítica ao cristianismo e ao pensamento ocidental recai sobre a relação entre seres imaginários (Deus, espíritos, almas) e uma ciência natural imaginária (antropocêntrica e com falta absoluta do conceito das causas naturais); uma psicologia imaginária que conta com o auxílio da linguagem figurada e da idiosincrasia religiosa-moral, - arrependimento, remorso, tentação do diabo, a presença de Deus; uma teologia imaginária (o reino de Deus, o juízo final, a vida eterna). O mundo das ficções puras distingue-se, com muita desvantagem para ele, do mundo dos sonhos, em que se reflete a realidade, ao passo que o outro não faz mais do que falseá-la, desprezá-la e negá-la.

O testemunho da religiosidade pagã dá a conhecer ao homem ocidental o fato de que existem formas mais nobres de se servir da ficção poética dos deuses, que não seja para a crucificação e auto degradação: os deuses dos homens gregos valentes como leões. Bakhtin (2013, p. 324), ao tratar do realismo grotesco presente na obra de Rabelais, destaca o princípio do baixo material e corporal, como princípio da festa, do banquete, da alegria, da festança, em seu caráter universal e popular. “Ide, amigos, em proteção dessa esfera intelectual cujo centro está em todos os lugares e a circunferência em nenhum, e que nós chamamos Deus”.

A presença do pagão na obra de Nietzsche é tão poderosa que não pode ser interpretada como um mero aditivo ou motivo de inspiração. Ao contrário, a perspectiva concebida por ele, (em oposição à cristã), é aquela em que as crenças não se medem por seu suposto grau de adequação ao real, senão por sua eficácia para a vida. Assim, tal é a aceitação da vida, a positividade do mundo da concepção pagã (contra o além-mundo cristão): “os deuses gregos não são transcendentais, mas imanentes ao mundo e à natureza. Por isso mesmo, ela pode ser considerada uma religião *epifânica*, sendo que a palavra *epifania* – que significa manifestação – indica que uma divindade aparece viva e presente naquilo que há de mais concreto e cotidiano” (PINKLER, 2001, p. 137). Afrodite é o próprio sexo, Hades a morte,

⁶⁸ A expressão “o herói sem nenhum caráter”, apresentada no subtítulo do livro, já apresenta uma contradição. Na verdade, ele é um anti-herói, porque faz coisas absurdas, maltrata e ama ao mesmo tempo as mulheres, come sem trabalhar, xinga, entra em confusão, prega peça em todo mundo, além de ter alguns dons mágicos e uma sorte fora do normal. É preguiçoso, mas consegue tudo o que quer. Macunaíma é o capeta, ele dá nó em pingo d’água, transa até com a Mãe do Mato, com a esposa do irmão, é de fato terrível, mas ainda assim, é adorado por todo mundo.

Zeus é o céu, o pai, a lei, aquele que rege os deuses e os homens, assim como, Poseidon não é o deus do mar, mas, o próprio mar.

Maffesoli (2000, p. 07), traz para o debate o retorno do trágico e observa que aquilo que mete medo não ousamos falar e o trágico está incluído nisso. “É um não dito ensurdecedor, porque, se alguma coisa existe no cotidiano que seja empiricamente vivida, é o sentimento trágico da vida. Do cotidiano, até há pouco terra incógnita, temos tendência para reter apenas o anedótico ou o superficial”. Paixões, ideais, efervescências, tudo isso não pode ser abolido, mas, não se pretende fazer disso um jugo constrangedor. A cultura do prazer, o sentimento do trágico, o afrontamento do destino, tudo isso é causa e efeito de uma ética do instante, do eterno instante que só vale se for vivido.

Distante de um tempo antigo, aquele dos bacanais e saturnais vividos por gregos e romanos comandados por deuses, como expressão da própria vida e de positividade do mundo, desprovido de aspectos transcendentais ou metafísicos, no contexto do Novo Mundo as festas e rituais dos indígenas aconteciam também para celebrar os diferentes momentos da vida cotidiana. Ao estudar as beberagens na vida dos Tupinambá, Albuquerque (2012), destaca as comemorações nos ciclos de vida, nos funerais, no conselho dos chefes, nos rituais de guerra, na antropofagia, na pajelança e nos mutirões. A festa do Çairé representa ainda esse momento de celebração da vida, num constante vir-a-ser ou devir representado pelos símbolos. Os mastros representam essa dinâmica simbólica do eterno retorno. De morte e vida, de esperança. Para Wanzeler (2001, p. 105), “imagem simbólica é uma representação é para Durand, a transfiguração de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato, ou seja, o símbolo é uma representação que faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério”.

Albuquerque (2012, p. 91), traz como epígrafe em seu trabalho um trecho de carta do padre Antônio Vieira em que o missionário com seu olhar ascético e de negação das manifestações nativas, registra: “[O vinho] se não vende entre os índios, e em o havendo em alguma casa se expõe a todos os querem ir beber, e ordinariamente querem todos, e ele é o que faz falar os mudos, e não há história dos passados, nem obrigação ou queixa dos presentes, que então não venha a prática, em que gastam as noites inteira. Os rituais e as beberagens indígenas operavam como acontecimentos educativos e de fortalecimento e coesão social dos grupos, mobilizando a memória para lembrar o passado e de forma integrada viver o presente. Esta prática, ainda que em outros tempos e de outros modos e até quem sabe com outras funções, permanece entre os descendentes Borari, como destaca Dalva Vieira, a saber:

O tarubá na festa do Çairé é uma tradição que já vem de muito tempo, desde os puxiruns quando as pessoas faziam seus roçados, então eles já faziam aquele tarubá para aquele momento de puxirum, iam para roça, iam fazer as roças, iam plantar as suas mandiocas, então eles já levavam um tarubá, eles faziam aquela festa, aquele curimbó deles mesmos, então isso, passou para a festa religiosa e eu espero que nunca falte o tarubá no Çairé e em nenhuma das festas religiosas por ser uma tradição. [...]. O tarubá é uma bebida de resistência, então eu espero que esse tarubá nunca falte mesmo na busca dos mastros, na derrubação dos mastros, porque isso já é tradição, já vem de muito tempo [...] - (entrevista/2018).

Em momentos específicos, os índios também realizavam seus rituais como forma de protesto ou resistência contra a opressão e a exploração da mão de obra indígena pelos colonizadores e pela atuação dos missionários, em que os caraíbas protagonizavam a dança da *Terra sem Mal*, isto é, de uma terra longe da presença dos colonizadores e da importunação dos católicos, onde, segundo a mitologia tupi, os índios viveriam dias melhores com fartura e vida longa. “Profetas indígenas iam de aldeia em aldeia apresentando-se como a reencarnação de heróis tribais, incitando os índios a abandonar o trabalho e a dançar, pois estavam para chegar os novos tempos que instalariam na terra uma espécie de Idade de Ouro”, destaca Vainfas (1995, p. 41). No entendimento do antropólogo Alfred Métraux (1978), eram claras as manifestações anticolonialistas e anticristãs expressas nas exortações proféticas nos momentos dos rituais, o que estimulou o processo migratório de grupos indígenas do litoral em direção ao sertão do Brasil.

No contexto amazônico, e mais especificamente, na confluência do rio Amazonas com o Tapajós, Bettendorff (2010, p. 193), relata: “tinham os tapajós um terreiro mui limpo pelo mato adentro, que chamavam Terreiro do Diabo, porque iam fazer ali suas beberronias e danças [...]”. Rodrigues (1890, p. 282), assiste e registra a uma dança dos Mundurucu nos seguintes termos: “depois de uma grande caçada fazem grandes danças, em que arremedam a voz dos animais que festejam. Nessas ocasiões não se servem do vestuário de penas, mas sim de um especial. Pintam-se todos com o *sêrá*, ornam a cabeça com o *aquiri*, que é um enfeite, que prendem nos cabelos e conservam no alto da cabeça”.

Na segunda metade do século XVIII, o padre João Daniel, descreve as *solenidades* indígenas e dos costumes alimentares que lhes eram constitutivas. Tais ocasiões solenes eram regadas de comidas (os guisados), e necessariamente, de *vinhos*, senão vejamos:

Têm muitos dias solenes, e muitas solenidades de primeira classe, quais são o dia do nascimento de algum filho, dos seus noivados, casamentos, e muitos

outros, para os quais preparam muito de antemão os guisados, e os vinho, provendo as iguaçabas, e adegas. Chegado, pois o dia, que ordinariamente tem já tido vésperas solenes, e não lhe falta nunca as oitavas, se vão ajuntando e concorrendo os convidados, ou toda a povoação (DANIEL, 2004, p. 286).

Para João Daniel três eram os principais vícios dos índios que viviam na América sem leis, ou entregues à lei da natureza como feras do mato. Os vícios que mais reinavam entre eles eram: 1º o da carne, 2º o das vinhaças, e beberronias, 3º é o de comerem carne humana. Ao segundo vício assim se reporta o missionário:

O segundo vício que nos índios é não só muito usado, mas também como originário, é a bebedice, em que, se não excedem, também não cedem aos maiores mestres deste ofício; para o que tem várias castas de vinhaças, e aguardentes, e com tanta abundância, que é à vontade de cada um. E não há festa, nem banquete, nem função alguma, em que não entre Baco a fazer o seu papel, como o gracioso nas comédias, e o principal agente dos festins, e não bebem só por debicar e provar com regra, ou medida, mas até não poderem, ou até caírem (DANIEL, 2004, p. 285).

O que se depreende dessas ocasiões solenes como momentos de sociabilidade movidos pelo consumo de bebidas e comidas, é que um conjunto de saberes era posto em circulação: não se bebia só por beber, nem se comia só por comer, ao contrário, nesses momentos, valores eram reafirmados e a memória coletiva era ativada para dar sentido ao presente. Por meio das práticas de beber ensinamentos eram transmitidos e aprendidos evidenciando uma situação de comunicação e aprendizagem.

Para Raminelli (2004), as diversas ocasiões em que índios e índias se juntavam para festejar suas bebidas são indícios significativos de sua centralidade na vida cotidiana, motivo pelo qual eram investidas de um caráter eminentemente religioso. Isto porque, elas estavam presentes nos festejos do nascimento, na primeira menstruação das moças, no ritual de perfuração do lábio inferior dos mancebos, nos momentos anteriores e posteriores à guerra; nas cerimônias canibalescas, e, enfim, no trabalho coletivo da tribo na roça do chefe (puxiruns), nas reuniões e decisões políticas ou na consulta aos espíritos (pajelança).

O pajé antagoniza o jesuíta, soldado da que logo se mostraria a mais disciplinada, aguerrida e preparada ordem religiosa da época - a Companhia de Jesus. Diga-se que a ordem que atuou no combate ao xamanismo e fervorosamente contra a ação da pajelança, que diferente dos missionários não contava sequer com um corpo sacerdotal institucionalizado como aqueles que além de colocarem a razão a serviço da fé, contavam com o apoio irrestrito da Coroa lusitana e da Igreja Católica.

E foi justamente esse jogo de antagonismo entre o pajé e o missionário que permitiu a sobrevivência de práticas xamânicas, muitas delas compreendidas pelos religiosos como feitiços, que até hoje estão impregnadas no imaginário e na vida de populações e grupos como, por exemplo, dos povos tradicionais da Amazônia. A história abaixo reflete exatamente essa herança dos povos indígenas. Vejamos:

Dona Expedita na agonia de seu leito de morte, lembrava saudosa dos tempos em que se encostava, ao raiar do dia, no parapeito de sua casa de taipa para apreciar a natureza curuaense e cumprimentar os transeuntes que passavam, ou vindo do centro (roça) empunhando seus painhos com tapioca, castanha, pupunha e tantos outros gêneros, ou vindo da pesca com imensos tambaquis, aruanãs, pirarucus e muitas outras variedades de peixes. Conhecia a cada cidadão da vila, tanto o nome, o sobrenome quanto o corpo e a alma. Dona Expedita era feitiçeira e das boas. Dizia a lenda que o caboclo ou cabocla que acertasse um trabalho e após o feito não ajustasse sua conta podia crer que em pouco tempo receberia o seu castigo. Dona Expedita foi por longos anos a mulher mais respeitada dessas “bandas” de Curuá.

Dona Fuluquinha, carolíssima devota de São Raimundo Nonato, padroeiro da cidade, conta que certa vez dona Expedita ficou aborrecida com seu marido Julião que lhe fez o desaforo de se “enrabichar” por uma certa Matilde. Desta feita, Expedita preparou um feitiço de carga dobrada, que era para Julião pedir clemência ao próprio capeta. Dito e feito, dona Fuluquinha conta, com a voz trêmula e os olhos marejados, a frieza com que Expedita realizou o despacho. Mulher de coração duro, dizia, parecia encarnar o próprio demônio. Não demorou uma semana para o feito virar um castigo. Dona Expedita não contava que Julião tinha o corpo fechado e também muita sorte. A toalha onde depositara o engodo fora cair justamente nas mãos de sua predileta filha, a Mundica. Pobre Mundica, conta Fuluquinha, foi levada às pressas aos mais conceituados pajés da região, inclusive a mestre Hipólito, considerado por muitos o mais afamado curador de toda região do Baixo Amazonas, todos olhavam para Mundica e balançavam a cabeça negativamente. Em pouco tempo Mundica desfaleceu, a perna inchou, os olhos murcharam, o corpo aos poucos foi perdendo as funções. A última tentativa foi levá-la para a capital, era tarde, Mundica não resistiu e foi sucumbida pelo feitiço de sua mãe (COUTO; DIAS, 2004, p. 12-13).

São histórias como a de Expedita que fomentam não somente as histórias de feitiços, mas, histórias de curas e encantados, lendas e o próprio folclore que povoa o imaginário dos habitantes tradicionais da Amazônia. Demonstra a riqueza produzida por força de um hibridismo sociocultural, político, religioso e até mesmo econômico, que custou caro aos missionários e colonizadores. Souza (2009, p. 25), ao trazer para o debate a feitiçaria e a religiosidade popular no Brasil colonial, enfatiza que “as práticas mágicas e a feitiçaria propriamente dita foram motivo de preocupação para as autoridades coloniais civis e para as eclesiásticas, e houve casos apurados pelas visitas do Santo Ofício ao Brasil que seguiram para Portugal e lá foram julgados pelo Tribunal da Inquisição”. Apesar desse esforço das

autoridades eclesiais e de uma constante história de confronto com os missionários, pode-se concluir que a pajelança dos povos tradicionais é um fenômeno religioso originário da cultura dos povos tupi que se estabeleceu “como o sistema religioso próprio dos ribeirinhos, tornando-se uma força de resistência frente à cultura ocidental dominante” (ARENZ, 2000, p. 83). Sistema que este autor denomina de “teimosia da pajelança”.

Bourdieu (2013), delimita os campos de atuação do sacerdote, do profeta e do feiticeiro. Em sua compreensão o profeta e o feiticeiro cujo traço comum consiste da oposição que fazem ao corpo de sacerdotes em sua condição de empresários independentes capazes de exercer seu ofício fora de qualquer instituição, sem proteção nem caução institucionais, distinguem-se pelas posições diferentes que ocupam na divisão do trabalho religioso onde se exprimem ambições muito diversas resultantes de origens sociais e formações diferentes. No entendimento desse estudioso que aborda com profundidade o fenômeno da gênese e estrutura do campo religioso, o feiticeiro responde de modo ininterrupto às demandas parciais e imediatas, lançando mão do discurso como se fosse uma técnica de cura (do corpo) entre outras e não como um instrumento de poder simbólico, vale dizer, de prédica ou de cura das almas.

No rastro das heranças das práticas indígenas, é comum ouvir-se histórias de feitiços e feiticeiros, curas e encantados pelo interior da Amazônia, como a acima citada, referindo-se aos trabalhos de dona Expedita. Em Alter do Chão também se ouve histórias dessa natureza. Lusía Lobato, é quem nos conta, a saber:

Morreu ano passado uma senhora que rezava para esse negócio de quebranto, mas ela morreu. Era dona Raimundona, que chamavam, mulher do seu, não lembro o nome dele. Ela era mordoma do Çairé.
 Já teve curador famoso aqui. Agora tem os filhos, por exemplo, a Benedita Farias aqui da praça, ela é neta de um curandeiro, neta do velho. Ele era muito famoso. Era o Satuca, acho que era Saturnino. A família dele era toda metida, assim, na pajelança. Tinha seu Demétrio.
 Aqui tem um rapaz que é filho do finado Pedro Ponte, mas ele não era nem daqui, [...], vivia aqui e teve um filho por nome Otávio que mora em Santarém agora, lá no Santarenzinho, ele é assim, ele conserta, amassa desmentidora, faz trabalho para quem acredita [...] - (entrevista/2017).

Nos estudos sobre teimosia da pajelança no contexto amazônico, Arenz (2000, p. 51), sugere que “para entender o fenômeno da cura, especificamente o da pajelança ribeirinha, é imprescindível aproximar-se do sistema religioso xamânico do qual ela faz parte, como afirmam Wagley (1988), Galvão (1976) e Maués (1995)”. O xamanismo é um sistema religioso antigo, complexo e amplamente difundido com práticas diferentes conforme o

contexto sociocultural do respectivo lugar, mas tendo sempre o xamã como centro da atividade religiosa. O xamã como agente principal do sistema xamânico tem características de mágico e curador, mas também de místico e guia espiritual.

Nesse embate e para perturbar o exercício diário da catequese, “os sacerdotes jesuítas, como filhos das concepções demoníacas da Idade Média, viveram cercados de americanas nuas de corpos esculturais. Misturas tropicais de Messalinas romanas e feiticeiras medievais, elas se entregavam gostosamente aos prazeres da carne, tanto os sexuais como os gastronômicos”, registra Maestri Filho (1997, p. 216). Nesse universo que fugia completamente daquele imaginado pelos religiosos nos colégios europeus, os jesuítas se debatiam para fazer cumprir seus exercícios espirituais e os compromissos com a castidade. No Novo Mundo, os padres viam materializar-se as mais medonhas visões do reino do inimigo da humana geração: nudez, promiscuidade, incesto, antropofagia, bebedeiras, feitiçaria, anarquia social. Materialização que se contrapunha ao exercício do celibatário.

Exercício que na concepção de Nietzsche é uma pública excitação ao antinatural. No Artigo Quarto da Lei contra o Cristianismo, assim se expressa o filósofo em relação ao celibato pela manutenção da castidade: “A apologia da castidade é uma pública excitação ao antinatural. Desprezar a vida sexual, enxovalhá-la com a noção de impuro, eis o verdadeiro pecado contra o espírito santo da vida” (NIETZSCHE, 2005, p. 96).

Como ocorrido em outras partes do país, na Amazônia, a presença da pajelança, mitos indígenas e práticas do cotidiano foram obstáculos aos missionários. Estes elementos contribuíram para a demonização e negação das crenças indígenas pelos religiosos católicos que interpretaram a atuação dos pajés como coisa do diabo, do mal. Diante da opressão dos colonizadores pela mão de obra escrava e a atuação dos jesuítas com a introjeção do cristianismo por meio de culpabilizações e estigmas das tradições indígenas, os pajés revoltavam-se e reagiam contra essa nova forma de viver, tendo como fundamento a mitologia de seus ancestrais, garantido dessa forma, a permanência de seus mitos e muitas de suas práticas, mesmo sob a pressão da negação e da constante vigilância dos missionários que sentiam a necessidade de “assisti-los e insistir sempre com eles, tornando a trabalhar o já trabalhado e ensinar o já ensinado” (VIEIRA, 2000, p. 425).

O resultado de todo esse empenho dos missionários no trabalho com os nativos na Amazônia, é que de fato não conseguiram atingir seus objetivos de forma cabal, apesar das insistências nos exercícios pedagógicos. As resistências aos ensinamentos e aos novos modos e costumes impostos pela cultura europeia, fez surgir novas práticas e manifestações como constructos socioculturais do embate entre culturas e objetivos diferentes.

A vida é um jogo, e como tal devem ser tratadas as coisas que atribuímos valor e sentimento, o sujeito independente de sua condição humana, luta e joga por elas e com elas, de forma ambivalente, porque a vida assume um duplo sentido: viver e morrer. No Çairé o sentido de sua existência também é ambivalente construído sob a força de uma poiesis mística que lhe permite fazer a roda girar num processo de um eterno retorno. De um devir que não se fecha e nem se esquivava como expressa o trecho do poema de Thiago de Mello, *A Vida Verdadeira*: Pois aqui está a minha vida. Pronta para ser usada. Vida que não guarda nem se esquivava, assustada. Vida sempre a serviço da vida. Para servir o que vale a pena e o preço do amor. Ainda que o gesto me doa, não encolho a mão: avanço levando um ramo de Sol mesmo enrolada de pó dentro da noite mais fria. A vida que vai comigo é fogo: está sempre acesa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento desta tese sobre a festa do Çairé, permitiu-me entender que as festas populares que atualmente emergem como fenômeno cultural, têm sido redescobertas e revitalizadas como um fértil campo de investigação nas diferentes áreas do conhecimento humano como História, Antropologia, Artes, Filosofia, Religião, Literatura e outras, de forma disciplinar ou interdisciplinar, transcendendo sua visibilidade revelando crenças e vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva, sejam elas religiosas ou não. Ao estudar o Çairé, percebi que as festas populares por natureza não obedecem à normas ou padrões estabelecidos pela sociedade ou instituições que pretendam moralizar as manifestações da cultura popular, normalmente vinculadas a grupos ou pessoas comuns do povo. Por essa característica as festas populares se dinamizam e como um rizoma vão criando rotas de fuga e/ou desvios por meio de uma poiesis mística e criadora que demarcam um lugar e seu povo.

Como apresentado no corpo desta tese a ideia dos missionários em colocar cruzeiros, fitas coloridas, espelhos, dança, música, cantos, traduzidos por meio de uma nova língua – a língua geral ou *nheengatu* – consistia em criar um ambiente de cerimônia religiosa para atrair os indígenas aos preceitos do cristianismo e aos modos e costumes da civilização ocidental. Buscava-se promover o cristianismo sob o véu da negação das práticas pagãs dos indígenas. O Çairé foi o instrumento pedagógico por excelência na condução do processo de evangelização em todo o vale do rio Amazonas e seus tributários e na formação sociocultural dos povos mestiços que se formaram às margens dos rios, a partir dos aldeamentos. Era com ele que os

padres da Companhia de Jesus realizavam os ensinamentos dos princípios cristãos tendo como mensagem central a ideia de um deus único, da Santíssima Trindade, pecado e salvação.

No entanto, ainda que contassem com essa ferramenta pedagógica e com o exercício constante da sujeição, nem tudo ocorria conforme pensado e planejado. Ao negarem as práticas e rituais religiosos dos indígenas, estes por sua vez, resistiam aos ensinamentos cristãos criando suas táticas e subvertendo a ordem. No processo de resistência os indígenas buscaram combinar elementos do cristianismo com aqueles da sua cultura, forjando o surgimento de uma outra religiosidade, a que hoje denomina-se religiosidade popular da Amazônia. O Çairé é expressão desse resultado garantindo em sua constituição elementos da cultura indígena Borari que demarca sua existência como festa centenária de Alter do Chão por meio da resistência e do sentimento de pertença.

A ideia que sustentou a nossa tese estava associada a dois elementos díspares e diametralmente divergentes, os quais formam um compósito ou uma tecitura complexa e bifurcada de representação consignada na festa popular do Çairé. O primeiro elemento estava circunscrito aos interesses dos jesuítas em dar pleno desenvolvimento à conquista religiosa na Amazônia, impondo a fé cristã aos indígenas sob a égide da cruz e da centralidade do Pai, Filho e Espírito Santo. Introduzir na vida e vivência dos indígenas por meio de uma dança que depois tornou-se uma festa popular parecer-se-ia menos atroz e consolidaria a fé na memória desses povos, na medida em que anualmente promover-se-ia uma grande movimentação dos elementos da fé por ocasião das manifestações do Çairé sempre atreladas às festas de santos.

Outro elemento presente no argumento da tese estava associado ao fato de que os indígenas continuaram a expressar sua resistência frente à imposição da fé cristã, em meio ao próprio Çairé e sua feição de festa popular. As formas de resistência encontradas pelos indígenas para expor seu descontentamento ocorreram e ocorrem por meio da introdução de elementos do paganismo na festa do Çairé, como a presença de mitos, a relação do homem com os animais: o boto, a cobra grande, os pássaros dançantes, a rainha do Lago Verde como protetora e guardiã das águas e da vila, a figura do pajé/curandeiro e do tarubá que é a bebida sagrada dos indígenas.

As hipóteses inicialmente apresentadas como formas explicativas desses dois elementos estruturadores de nosso objeto de estudo referiam-se, primeiramente, ao propósito de negação do paganismo indígena por parte do projeto colonizador por meio de uma manifestação da religiosidade popular consignada no Çairé, apresentando Deus, a cruz e a salvação eterna por meio da simbologia da Santíssima Trindade expressa no estandarte do Çairé, em que os elementos sagrados do cristianismo promoviam e promovem por si mesmos,

o não reconhecimento dos elementos da religiosidade indígena, o que remete à ideia de que realmente os índios eram relegados, destituídos de importância para o projeto colonizador a não ser como mão de obra escrava do empreendimento português.

Segundo, consistiu em afirmarmos a ideia de que o intento da imposição da fé não se concretizou cabalmente. Houve resistência e essa resistência aparece por dentro da manifestação do Çairé de forma politeísta, sobretudo, da sua mitologia materializada por meio de práticas rituais, crenças e costumes. O dado central daquilo que denominamos de paganismo indígena, é a figura do pajé ou curandeiro juntamente com a presença do tarubá que é a bebida central do ritual religioso indígena. Elementos que taticamente foram driblados pelos índios dos olhares dos missionários e permaneceram nas expressões culturais dos povos mestiços que resultaram dos encontros de cultura e na formação sociocultural da Amazônia.

A questão central deste estudo e que presidiu a nossa pesquisa foi o fato de a cultura indígena, em sua dimensão transcendental, expressa nas crenças, rituais e nas manifestações populares, resistiu ao longo dos anos e está viva na vida dos povos tradicionais de Alter do Chão, tendo no Çairé o suporte desta resistência. Foi assim que, apesar do esforço no combate aos costumes bárbaros e pagãos como denominaram os colonizadores os missionários não conseguiram dobrar cabalmente a espinha dorsal dos indígenas diante da cruz e da simbologia da Santíssima Trindade. A resistência indígena se impôs e mantém até os dias atuais os elementos centrais de suas crenças animistas e pagãs, na expressão artística do Çairé, representado seu aspecto transcendental com a figura do pajé e do tarubá. Isso demonstra, que os indígenas e suas manifestações simbólicas, se põem no curso da história como constructos sociais que identificam sua existência no mundo.

O mundo aqui compreendido como lugar de vivência, o ethos onde se realiza o cotidiano e nele as experiências fenomenológicas dos sujeitos sociais. Por isso, consideramos que é necessário refletir de forma crítica como o povo Borari e outros povos indígenas da Amazônia têm reagido às inúmeras mudanças e transformações socioespaciais que afetam diretamente a produção das culturas dos povos tradicionais, sem, no entanto, deixar de entender que os processos socioculturais são dinâmicos e provocam transformações contínuas nas sociedades humanas como um todo, o que demanda ajustes, adaptações sem perder sua dimensão de resistência que também é dinâmica e metamorfoseante.

Com base nesses elementos que apresentamos após a análise dos dados de nossa pesquisa, consideramos que as bases estruturais do paganismo indígena na Amazônia, sustentam-se nas crenças e práticas materializadas pela pajelança e rituais xamânicos que organizam o sentido da vida dos povos que habitam, especialmente, as margens dos rios da

Amazônia, que ainda mantêm uma forte relação com a natureza e suas divindades. Por isso, mesmo a necessidade de entendermos que há um sentido politeísta que transversaliza a manifestação do Çairé como manifestação de religiosidade popular na Amazônia.

REFERÊNCIAS

Abbeville, D' Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo – Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.

_____. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Tradutor: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural** – São Paulo: Globo, 2006.

ABREU, Marta. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.

_____. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial** – Belém: FCPTN, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos arquivos da Amazônia** – Biologismos, geografismos e dualismos: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALVES, Rubem Azevedo. **O enigma da religião**. 4ª ed. Campinas: Papirus, 1988.

ANDRADE, Mário. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Revisora: Telê Porto Ancona Lopez. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 9ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Labor).1999.

ARENZ, Karl Heinz. **A Teimosia da Pajelança** – O sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena – ICBS, 2000.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do devaneio**. Martins Fontes, 1996.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro Baena. **Compêndio das Eras da Província do Pará.** Universidade Federal do Pará. Belém: 1969.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais;** Trad. Yara Frateschi Vieira – São Paulo: Hucitec, 2013.

BARBERO-Martin. Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação. Cultura e hegemonia.** Prefácio de Néstor García Canclini; Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2009.

BARRETO, Graça. **Na encruzilhada do pecado.** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no rio Amazonas.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1863], 1979.

BAUMAN, Zigmunt. **Vida Líquida.** Tradução Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia: Análise do processo de desenvolvimento.** 2ª ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.

BELONNI, Maria Luiza. A formação na sociedade de espetáculo: gênese e atualidade do conceito. **Revista Brasileira de Educação.** Universidade Federal de Santa Catarina. Jan/Fev/Abr, 2003.

BELTRÃO, Jane Felipe. Pertencas, territórios e fronteiras entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns *versus* Estado brasileiro. **Antares: Letras e Humanidades**, v. 5, nº 10, jul-dez, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura.** Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

_____. **O capitalismo como religião.** [organização Michael Lowy; tradução: Nélcio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu] – 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão.** 1ª ed. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves – 2ª ed. Belo Horizonte Editora UFMG, 2013.

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

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade. Lembrança de velhos.** 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner, 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. **A economia das trocas simbólicas**; introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. – São Paulo: Perspectiva, 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. São Paulo: Papyrus, 1989.

_____. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

_____. **O que é educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 2006 (Coleção primeiros passos).

BUENO, Eduardo. **A coroa, a cruz e a espada**. Lei, ordem e corrupção no Brasil. Rio de Janeiro. Estação Brasil, 2016.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução Sérgio Góes de Paula – 2ª ed. Ver. e Ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo, Cultrix, 1982.

_____. **A teia da vida**. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução: Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

CARDOSO, Fernando Henrique; MÜLLER G. **Amazônia**: Expansão do Capitalismo. 2ª ed. . São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CARVALHO, Edgard de Assis. **Enigmas da Cultura**. São Paulo, Cortez, 2003. (Coleção Questões da Nossa Época).

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **Festa do Çairé de Alter do Chão** (coord.). Santarém: UFOPA, 2016.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12ª edição. São Paulo: Global, 2012.

CASTAGNA, Paulo. A música como instrumento de catequese. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de; MONTEIRO, John Manuel (Org.). **Confronto de culturas Conquista, Resistência, Transformação**. São Paulo: EDUSP, 1997.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede** – (A era da informação economia, sociedade e cultura; v. 1) Tradução: Roneide Venâncio Majet. São Paulo: paz e Terra, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Tradução de Guy Re lynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Ricardo Gonçalves. **Redimindo Masculinidades**: Representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral Amazônica (Tese de Doutorado). PUC/Rio: Rio de Janeiro, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**: São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CATTANI, Antônio David. **Teoria do capital humano**. Trabalho e Tecnologia: dicionário crítico. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Trad. Efraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: DEL PRIORE, Mary Lucy (Org.). **História das crianças no Brasil**. 7ª. Ed. São Paulo: Contexto, 2013.

CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber**: elementos para uma teoria; trad. Bruno Magne. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

_____. **Da relação com o saber às práticas educativas**. 1ª ed. São Paulo: Cortez, 2013.

CHARTIER, Roger. **Textos, impressão, leituras**. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

COLLARES-DA-ROCHA, J. C. C. & SOUZA FILHO, E. A. Representação Social do Pecado segundo grupos religiosos. **Psicologia e Sociedade**, 2014.

COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Lisboa – PT: Relógio D'Água, 2000.

CONCEIÇÃO, Maria de Fátima; Maneschy, Maria Cristina. Tradição e mudança em meio às populações tradicionais da Amazônia. In: COSTA, Maria José Jackson. **Caminhos sociológicos na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2002.

COSTA, Heloisa Lara Campos. Gênero, Desenvolvimento e a Universidade na Amazônia. In: NORONHA, Nelson Matos de. ATHIAS, Renato (Orgs.). **Ciência e saberes na Amazônia**: indivíduos, cole-tividades, gêneros e etnias. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

COUTO, Raimundo Jorge da Cruz; DIAS, João Aluísio Piranha. **EJA**: registro de atraso ou construção de novos sonhos? (Trabalho de Conclusão de Curso em Pedagogia – TCC), Universidade Federal do Pará. Santarém: PA, 2004.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no Máximo rio Amazonas**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto. Trad. Estela dos Santos Abreu, 1997.

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs** – capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1; Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa – Rio de Janeiro: Ed. 34 (coleção TRANS), 2000.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Editora 34. São Paulo, 1992. (Coleção TRANS).

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Tradução de Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. Tradução Eduino Brandão São Paulo, Martins Fontes, 1999 (Coleção tópicos) – 2ª impressão, 2000.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Mito do eterno retorno**. Tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, vol. 1: uma história dos costumes: trad. Ruy Jungmann; revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. – 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução: Leandro Konder. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1974.

ETZEL, Eduardo. **Divino**: simbolismo no folclore e arte popular. São Paulo: Fapesp, 1995.

ÉVREUX, Yves d'. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 a 1614**. Tradução de César Augusto Marques. Brasília: Edições do Senado Federal, 2007.

FERREIRA, Edilberto. **O Berço do Çairé**. Santarém: Edição do Autor, 2008.

FERREIRA, Maria Nazareth. Comunicação, resistência e Cidadania. As festas populares. **Comunicação e Informação**. V. 9, nº 1: pag. 111-117 – jan/jun, 2006.

FIGUEIRA, Cláudia Laurido e BLANCO, Daniela Rebelo. Uma manifestação cultural em Santarém Pará. Sairé: rito, festa e poder – 1996 a 2004. In: Textos e Debates. **Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima**, Editora UFRR, nº 13, Jul/Dez de 2007.

FIGUEIRA, Cláudia Laurido. **Festa popular na Amazônia**: Sairé a reinvenção da tradição em Alter do Chão (PA) (1973 a 1997) – Mestrado em História Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. São Paulo: 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Bertrand Russel. Rio de Janeiro, 1979.

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

FRANCISCO, Dom Manoel João. Bispo de Cornélio Procópio (PR). **Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB**, 2018.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na Civilização**. Tradução Paulo César de Souza – 1ª ed. São Paulo:: Companhia das Letras, 2011.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2ª ed. Amazonas. 2ª ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés – São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Lais Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução, de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HOBBSAWM, Eric. **A invenção das tradições**. Organização de Eric Hobsbawn e Terence Hanger. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JURKEVICS, Vera Irene. **Festas Religiosas: a materialidade da fé**. História: Questões em Debates, Curitiba, nº 43, p. 73-86, 2005. Editora UFPR.

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos campos de Cachoeira**. 3ª ed. Belém: Cejup, 1991.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. 4ª ED. Campinas: UNICAMP, 1992.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o cozido**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 1991 (Mitológicas, 1).

_____. **Do mel as cinzas**. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2005 (Mitológicas, 2).

LIMA, Solange Ferraz de; CARVALHO, Vânia Carneiro de. Fotografias: Usos sociais e historiográficos. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2017.

LOPES, Rogério. Imagens e Devoções no Catolicismo Brasileiro. Fundamentos Metodológicos e Perspectivas de Investigações. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, Nº 3, 2003, p. 1-29.

LOUREIRO, João de Jesus Paz. **Cultura Amazônica**. Uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

LLOSA, Mário Vargas. **A civilização do espetáculo**: uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura tradução Ivone Benedetti. – 1 ed. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

MACHADO, Sândala Cristina da Soledade. A festa do Divino, nos dois lados do Atlântico. **Revista Tempo Amazônico**. V.1, N. 2 – janeiro-junho de 2014, p. 34-49.

MAESTRI FILHO, Mário. Jesuítas e Tupinambás: A Catequese Impossível. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira; MONTEIRO, John Manuel (Orgs.). **Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997.

MAFFESOLI, Michel. **O Eterno Instante**: O Retorno do Trágico nas Sociedades Pós-Modernas. Tradução: Maria Ludovina Figueiredo. Instituto Piaget – Divisão Editorial, Rio Grande do Sul: 2000.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. **Ethos e figurações na hinterlândia amazônica**. Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2015.

MATOS, Maria Izilda. História das Mulheres e Gênero: usos e perspectivas. **Carderno Espaço Feminino**, v. 3, n. 1/2. São Paulo: 1996.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco J. **De máquinas e seres vivos**. Autopoiese: a organização do vivo. 3ª ed. tradução: Juan Acuña Llorens – Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesial. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUP, 1995.

_____. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia** – Belém: EDUFPA, 2008.

MERIGUETE, Iandramara Lôbo de Araújo Vieira; ARAÚJO, Maria Isabel de; SOUSA, Silas Garcia Aquino de. **Ajuri nas florestas**: uma prática real. In: Anais do I Fórum de Estudos Leituras de Paulo Freire da Região Norte: Educação Popular em Debate. Manaus/AM, 2016.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MILLS, Wright. O trabalho. In: **A nova classe média**. III parte. Cap. 10. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MONTES, Maria Lúcia. Patrimônio Intangível e Manifestações Religiosas na Cultura Popular. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil (Org). **Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/EDUA, 2007.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e Tradições Populares do Brasil**, Editora Ediouro, Rio de Janeiro, 2005.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 9ª ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2005.

_____. **O método 5: a humanidade da humanidade**. Tradução: Juremir Machado da Silva. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. **Cultura de Massas no século XX** – volume 2 Necrose. Tradução Agenor Soares Santos – 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo** – Trad. Rubens Eduardo Frias. 12. Ed. – São Paulo – Centauro – 2005.

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

NUNES, Benedito. **Paisagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de **O trabalho antropológico**. São Paulo: UNESP, 2006.

ORTIZ, Renato. **Mundialização: saberes e crenças** – São Paulo: Brasiliense, 2006.

PAES, Carolina Casarin (UNICAMPO); BERBEL, Marco Antônio Facione (UNICAMPO – UTFPR/Campo Mourão) – **O apolíneo e o Dionisíaco no pensamento de Nietzsche**, 2º Encontro de Diálogos literários: um olhar para a diversidade, 2013.

PASSOS, Elizete Silva. As políticas e os saberes: a construção do gênero nas universidades do Norte e do Nordeste e as repercussões nos campos social e político. In: FERREIRA, Mary, ALVARES, Maria Luiza Miranda e SANTOS, Eunice Ferreira dos (Org). **Os poderes e os saberes das mulheres e a construção do gênero**. São Luís: EDUFMA/Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas, Mulher, Cidadania e Relações de Gênero; Salvador: Redor, 2001.

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

PINKLER, Leandro. **Aspectos do paganismo no pensamento de Nietzsche**. Trad. Fernando de Moraes Barros. Cadernos Nietzsche 11, 2001.

PIZARRO, Ana. **Amazônia**: as vozes do rio: imaginário e modernização. Tradução Rômulo Monte Alto, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

QUEIRÓS, João de São José. Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763'. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 9, p. 43-107, 1847.

_____. **Visitas pastorais**: memórias (1761-1762 e 1763). Rio de Janeiro: Editora Melso, 1961.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, MARY (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. Editora Record. Rio de Janeiro, 2010.

REIS, Arthur César Ferreira. **Aspectos da experiência portuguesa na Amazônia**. Manaus: Edições Governo do Estado do Pará, 1966.

_____. **Santarém**: seu desenvolvimento histórico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REZENDE, Justino Sarmiento. Texto do Módulo 3 da disciplina **Antropologia Teológica**: Quem somos nós seres humanos? Quem é Deus para nós? Quem somos nós para Deus? Qual é a nossa missão no mundo? Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB – Curso de Extensão, Manaus – 2015.

RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração e estudo do valle do Amazonas**. Rio de Janeiro: Typografia Nacional. 1875.

_____. **Poranduba Amazonense** (1890), Typ. De G. Leuzinger & Filhos, In: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, <http://biblio.etnolinguistica.org>. Acesso 13/06/2018.

ROCHE, Daniel. **História das coisas banais**: nascimento do consumo nas sociedades tradicionais (XVII-XIX). 2ª ed. Tradução: Telma Costa. Lisboa: Editora Terramar, 1998.

ROMCY-PEREIRA, Ricardo Neves. **Os verdadeiros donos da terra**: paisagem e transformação no baixo tapajós. (Tese de Doutorado defendida em 2018). Brasília, UNB, 2018.

SALAMITO, Jean-Marie. Trabalho e trabalhadores na obra de Santo Agostinho. In: MERCURE, Daniel e Spurk, Jan (org.). **O Trabalho na história do Pensamento Ocidental**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução: Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In: HOONAERT, Eduardo (Coord.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1992.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 15ª ed. Editora Record: Rio de Janeiro//São Paulo, 2008.

SANTOS, Valdenei de Souza; OLIVEIRA, Alexandre Santos de. O encanto do boto: a sexualidade das mulheres das várzeas amazônicas. In: TORRES, Iraildes Caldas; BARROS, Rooney Augusto Vasconcelos; TORRES NETO, Diogo Gonzaga (Orgs). **Epifanias da Amazônia: Relações de Poder, Trabalho e Práticas Sociais**. 2ª edição. Manaus, Grafisa, 2017.

SARAIVA, Márcia Raquel de Brito. **PINDURICALHOS DA MEMÓRIA: USOS E ABUSOS DOS OBELISCOS NO BRASIL (SÉCULOS XIX, XX E XXI)**. (Dissertação de Mestrado). PUC/RS – Porto Alegre, 2007.

SAVIANI, Dermeval. **O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias. Novas tecnologias, trabalho e educação: um debate multidisciplinar**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SILVA, Alvatir Carolino da. **“Festa dá trabalho!”: as múltiplas dimensões do trabalho na organização e produção de grupos folclóricos da cidade de Manaus** (Dissertação de Mestrado), em Sociedade e Cultura na Amazônia: UFAM, 2009.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paiz do Amazonas**. Manaus: Editora Valer – Governo do Estado do Amazonas/UniNorte, 2004.

SIMONIAN, Lúcia T. L. Mulheres Seringueiras na Amazônia brasileira: uma vida de trabalho silenciado. In: ALVARES, Maria Luiza Miranda e D’INCAO, Maria Ângela (org). **A mulher existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia**. Belém: CEPEN, 1995.

SLATER, Candace. **A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica: tradução** Astrid Figueiredo – Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

SMITH, Herbert Huntington. **Brazil, the Amazons and the Coast**. S. Low, Marston, Searle and Rivington, 1879.

SOMMER, Barbara Ann. **Negotiated Settlements: Native Amazonians and Portuguese Policy in Para, Brazil, 1758--1798**. 2000.

SOUSA, Inglês de. **O Missionário**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

SOUZA, Elias Brasilino. **Cidadania Indígena, Políticas Públicas e Desafios da Sustentabilidade no Alto rio Negro**. Manaus/AM – EDUA, 2012.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Océlio Teixeira. **A festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha (CE): uma experiência religiosa popular**. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular.** Natal: IFRN, 2013.

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

SUSSUARANA, Felisberto. **Amazônia: Tapajônia: Santarênia. Enigmas e revelações.** Prefeitura Municipal de Santarém. Santarém/PA, 2000.

UGARTE, Auxiliomar Silva. Margens Míticas: A Amazônia no Imaginário Europeu do Século XVI. In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Os senhores dos rios.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

TEIXEIRA, Lygia Conceição Leitão. **Marambiré: o negro no folclore paraense.** Belém: SECULT; fcptn, 1989.

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

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica.** Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1978.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida – uma interpretação da Amazônia.** Companhia Editora Americana. Rio de Janeiro, 1972.

TORRES, Iraildes Caldas. **As Novas Amazônidas –** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

_____. (Org.). Reflexões sobre trabalho leve e pesado das mulheres na Amazônia. In: **O ethos das mulheres da floresta –** Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2012.

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

_____. **Brasil de todos os santos.** Zahar, 2000.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida, **Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia.** Santarém: UFOPA, 2016.

VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Tomo L, Parte Primeira, p. 295-390. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C. 1887.

VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões.** Tradução e Introdução: Alcir Pécora. São Paulo: Hucitec, 2000. Tomo I.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.** Belo Horizonte. Itatiaia. São Paulo Edusp. 1988.

WANZELER. Eglê Betânea Portela. **Arquitetura simbólica da festa do Çairé.** Amazônia em cadernos, nº 7/8, p. 85-102, 2001/2002