



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"Júlio de Mesquita Filho"
CAMPUS DE PRESIDENTE PRUDENTE
Faculdade de Ciências e Tecnologia
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
Área de Concentração: Produção do Espaço Geográfico

**ESPAÇO E TEMPO DA
TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ NA
AMAZÔNIA E AS EXPRESSÕES DO SAGRADO
EM ALTER DO CHÃO/PA**

Maria Augusta Freitas Costa Canal

Presidente Prudente, SP
2017

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA (DOUTORADO)
CAMPUS DE PRESIDENTE PRUDENTE

**ESPAÇO E TEMPO DA TERRITORIALIDADE FESTIVA
DO SAIRÉ NA AMAZÔNIA E AS EXPRESSÕES DO
SAGRADO EM ALTER DO CHÃO/PA**

Maria Augusta Freitas Costa Canal
Orientador(a): Prof^a. Dr^a. Eda Maria Góes

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia – área de concentração: “Produção do Espaço Geográfico”, na Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, Campus Presidente Prudente, com requisito à obtenção do Título de Doutor(a) em Geografia.

Presidente Prudente, SP
2017

Ficha catalográfica elaborada pela Seção Técnica de Aquisição e Tratamento da Informação - Diretoria Técnica de Biblioteca e Documentação - UNESP, Campus de Presidente Prudente

C22e Canal, Maria Augusta Freitas Costa.
Espaço e tempo da territorialidade festiva do Sairé na Amazônia e as expressões do sagrado em Alter do Chão/PA / Maria Augusta Freitas Costa
Canal. - 2017
343 f.

Orientadora: Eda Maria Goées
Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente, 2017
Inclui bibliografia

1. Territorialidade. 2. Subjetividade. 3. Festa. 4. Sagrado. 5. Escalas geográficas. I. Goés, Eda Maria. II. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Tecnologia. III. Título.

Alessandra Kuba Oshiro Assunção
CRB-8/9013

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: ESPAÇO E TEMPO DA TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ NA AMAZÔNIA E AS EXPRESSÕES DO SAGRADO EM ALTER DO CHÃO/PA

AUTORA: MARIA AUGUSTA FREITAS COSTA CANAL

ORIENTADORA: EDA MARIA GOES

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Doutora em GEOGRAFIA, área: PRODUÇÃO DO ESPAÇO GEOGRÁFICO pela Comissão Examinadora:


Profa. Dra. EDA MARIA GOES

Departamento de Geografia / Faculdade de Ciências e Tecnologia de Presidente Prudente - FCT/UNESP


Profa. Dra. MARIA GORETTI DA COSTA TAVARES

Departamento de Geografia / UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARA


Profa. Dra. LUCIANA GONÇALVES DE CARVALHO
ICS / UFOPA


Prof. Dr. ELISEU SAVÉRIO SPOSITO

Departamento de Geografia / FCT/UNESP/Presidente Prudente (SP)


Profa. Dra. NEIDE BARROCA FACCIO

Departamento de Planejamento Urbanismo e Ambiente / Faculdade de Ciências e Tecnologia de Presidente Prudente - FCT/UNESP

Presidente Prudente, 17 de agosto de 2017

Maria Augusta Freitas Costa Canal

**ESPAÇO E TEMPO DA TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ NA
AMAZÔNIA E AS EXPRESSÕES DO SAGRADO EM ALTER DO CHÃO/PA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia
– área de concentração: “Produção do Espaço Geográfico”, na
Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, Campus
Presidente Prudente, com requisito à obtenção do Título de
Doutor(a) em Geografia.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Eda Maria Góes - Orientadora
UNESP-Pres. Prudente/SP

Prof^a. Dr^a. Maria Goretti da Costa Tavares – 1^a. Examinadora
UFPA-Belém/PA

Prof^a. Dr^a. Luciana Gonçalves de Carvalho – 2^a. Examinadora
UFOPA–Santarém/PA

Prof. Dr. Eliseu Saverio Esposito – 3^o. Examinador
UNESP-Pres. Prudente/SP

Prof^a. Dr^a. Neide Barroca Faccio – 4^a. Examinadora
UNESP-Pres. Prudente/SP

DEDICATÓRIA

E como eu passasse por diante do espelho

Não vi meu quarto com as estantes

Nem meu rosto

Onde escorre o tempo

[...]

O relógio marcava a hora

Mas não dizia o dia. O Tempo,

Desconcertado,

Estava parado.

(M. Quintana)

Para Bia, Clarinha e Rodrigo

AGRADECIMENTOS

A Rodrigo F. C. Canal, por todo empenho e esforço empreendido ao debate com a ciência geográfica, pelo encorajamento intelectual ao trabalho e, fundamentalmente, por sua dedicação e carinho na condução das *coisas* de nosso cotidiano.

A toda a minha família pela compreensão durante a minha ausência e pelo desejo de ver o trabalho concluído, em especial, à Maria de Belém por nossas profícuas conversas sobre teologia e ciência da religião e à Ana Beatriz pela incansável disposição em ouvir as histórias sobre o Sairé e por toda contribuição à parte gráfica do trabalho e arquivamento documental e de material dos trabalhos de campo.

A Prof^a. Dra. Eda Maria Góes, pelas contribuições ao trabalho e pela confiança e paciência, delicadeza e competência com que em me acolheu como orientanda, sem o que esse trabalho já mais teria sido finalizado.

Ao Prof. Dr. Marcos Aurélio Saquet por ter acompanhado o trabalho até o exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Nécio Turra Neto, pela leitura atenta e toda contribuição ao trabalho durante o exame de qualificação.

À Prof^a. Dra. Maria Goretti da Costa Tavares pelo estímulo à realização do trabalho.

A todos os professores que participaram da Banca examinadora e, em especial, ao Prof. Dr. Eliseu Sposito, pela leitura atenciosa do trabalho e pela imensa contribuição à versão final da tese.

A todos os professores que participaram da Banca Examinadora e, em especial, ao Prof. Dr. Eliseu Sposito, pela leitura atenciosa do trabalho e pela imensa contribuição à versão final da tese.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa e Extensão em Geografia do Turismo do PPGeo-IFCH/UFPA e do Grupo de Pesquisa e Extensão Patrimônio Cultural e Novos

Direitos na Amazônia do ICS-UFOPA, por proporcionarem espaços importantes de debates e discussões que em muito contribuíram ao trabalho.

Aos meus ex-alunos do Curso de Educação no Campo - PROCAMPO/IFPA - Campus Santarém, do Curso de Geografia da UFOPA, por me “aparentarem” ao universo santareno e aos ex-alunos da UFOPA que contribuíram à realização desse trabalho, em especial, os ex-alunos Pauliana Vinhoto e Mazzile Rodrigues.

A todas as pessoas que disponibilizaram tempo para participar das entrevistas e/ou que indicaram e contribuíram com documentos e referencias sobre a Festa do Sairé.

Aos colegas e amigos que tornaram minha vida mais alegre em Presidente Prudente e no doutorado, especialmente, aos das Repúblicas “*da Barbie*” e “*de Cametá*”.

Aos colegas da FACTUR-ICSA/UFPA, por terem possibilitado meu deslocamento à UNESP-Presidente Prudente e posterior liberação à conclusão do doutorado.

À CAPES por ter disponibilizado bolsas ao período de estadia em Presidente Prudente.

RESUMO

Analizou-se nesse trabalho a constituição de uma territorialidade festiva amazônica instanciada como criação cultural religiosa com proeminência no contexto da Amazônia portuguesa: a Festa do Sairé. Na Amazônia brasileira contemporânea a materialidade festiva do Sairé só se efetua na Vila de Alter do Chão, no município paraense de Santarém, onde se caracteriza como um importante elemento da produção econômica turística, articulada aos festivais regionais com ênfase nas “Disputas” entre danças e dramatizações apresentadas em arenas. Esse contexto engendra questionamentos sobre a essência da tradição religiosa da festa e sua expressão de sagrado atrelada às procissões e rezas com folias e ladainhas herdadas do catolicismo vinculado ao/pelo grupo indígena Borari e a alegada profanidade das danças e dramatizações no interior da festividade do Sairé. Para compreender essas configurações na Festa do Sairé, analisou-se o *devir* espaço-temporal dessa territorialidade festiva, seus processos de agenciamentos maquínicos e disjunções inclusivas num *mover* entre horizontalidades e verticalidades espaciais transmultiescalares em intrínseca correlação com a produção de subjetividades coletivas e suas prospecções de sentido à configuração de atores sociais enredados a projetos de ação/objetivação de mundo e sua transtemporalidade coextensiva. À realização da pesquisa se fez uso de pressupostos da análise do discurso, da história oral, do “deslocamento perspectivista” e do modelo descritivo da morfologia espaço-territorial, para tratar, sistematizar e analisar dados documentais; obras clássicas de missionários, viajantes e cronistas; periódicos não científicos; observação dirigida produtora de notas descritivas; entrevistas livres com moradores e visitantes de Alter do Chão; e relatos orais de organizadores e participantes da festa. Os resultados demonstram um *mover* contínuo de processos de territorializações desterritorializantes da/na Festa do Sairé que instancia sua territorialidade como dobra de resistência existencializante dos grupos ameríndios na Amazônia portuguesa e brasileira envolta à inventividade criativa de subjetividades coletivas enredadas pela *festa/festividade* como expressão de sagrado na região e suas teias e tessituras de solidariedades festivas entre as localidades amazônicas, onde dançar e rezar constitui-se idiomas do sagrado que abriga a religiosidade festiva mitológica da integridade cósmica e do caos criador. O que põe em relevo a mistura, a depredação e a captura da alteridade como elementos do *devir* de um projeto de humanidade em co-evolução com o ambiente e seus modos de ser e viver como divindade pela/na transcendência na imanência. E isso aparece trans-subjetivado e transtemporalizado na festividade do Sairé “de Alter” em que se faz uso de todos os meios de exaltação a “tudo que gera vida” ao “dom da vida”, logo, sua territorialidade festiva impõe conhecimento profundo do local que funde linguagem e território em expressão de sagrado emaranhado por uma lógica subjetiva-expressiva-afetiva que dá sentido a projetos solidários em que trabalho-energia-informação se processam, indissociavelmente, entre lógica produtiva e sentido criativo existencial.

Palavras-chave: Territorialidade; Subjetividade; Festa; Sagrado; Escalas Geográficas.

ABSTRACT

We analyze in this work the constitution of a festive amazonian territoriality instantiated as a religious cultural creation with prominence in the context of the portuguese Amazon: the Sairé's Feast. In the contemporary brazilian Amazon, the festive materiality of the Sairé is only takes place in the village of Alter do Chão, in the municipality of Santarém, where it is characterized as an important element of the tourist economic production, articulated to the regional festivals with emphasis on "Disputas" between dances and dramatizations presented in arenas. This context raises questions about the essence of the religious tradition of the feast and its expression of the sacred, linked to the processions and prayers, with foliations and litanies, which were inherited from the Catholicism linked to and by the Borari indigenous group, as well as the alleged profanity of dances and dramatizations within the Sairé's Feast. To understand these configurations in the Sairé's Feast, we analyze the space-time *becoming* of this festive territoriality, its processes of machinic assemblages and inclusive disjunctions in a move between horizontalities and multitransescalares spatial verticalities, which are in intrinsic correlation with the production of collective subjectivities and their prospects of meaning to the configuration of social actors entangled in projects of world action/objectification and their coextensive transtemporality. In order to carry out this research, we used the pressupositions of the discourse analysis, oral history, "perspectivist shift" and the descriptive model of spatio-territorial morphology, in order to treat, systematize and analyze documentary data; classical works of missionaries, travelers and chroniclers; non-scientific journals; directed observation producing descriptive notes; free interviews with residents and visitors of Alter do Chão; and oral reports of the organizers and participants of the feast. The results demonstrate a continuous movement of deterritorializing territorializations processes of the Sairé's Feast, which instantiates its territoriality as a fold of existentialist resistance of the Amerindian groups in the portuguese and brazilian Amazonia, surrounded by the inventiveness of the collective subjectivities entangled by the feast/festivity as an expression of the sacred in the region and its webs and tessituras of festive solidarity between the Amazonian localities where dancing and praying were constituted as languages of the sacred that shelters the mythological festive religiosity of cosmic integrity and creative chaos. What highlights the mixture, the depredation and the capture of otherness as elements of the *becoming* of a project of humanity in co-evolution with the environment and their ways of being and living as divinity for the transcendence in immanence. And this appears trans-subjectivated and transtemporalized in the Sairé's Feast "of Alter", in which all means of exalting "everything that generates life" to the "gift of life" is used, so its festive territoriality imposes profound knowledge of the place that merges language and territory into an expression of sacred entangled by a subjective-expressive-affective logic that gives meaning to solidarity projects in which work-energy-information are processed, inextricably, between productive logic and existential creative sense.

Keywords: Territoriality; Subjectivity; Feast; Sacred; Geographic Scales.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01	Correlação gráfica de imagens prospectadas à instanciação do signo Sairé como/em Semicírculo	56
FIGURA 02	Prospecção das Quatro Subdivisões do Mundo sobreposta a diâmetros do Círculo Subdividido em Angulações	60
FIGURA 03	O Semicírculo Sairé, a Bandeira e a Coroa do Divino	175
FIGURA 04	A formatação do espaço do festivo na Praça do Sairé	180
FIGURA 05	Os elementos mais realçados nos cerimoniais celebrações vinculados às Ladainhas na Festa do Sairé	186
FIGURA 06	A Procissão Fluvial do/no Cerimonial Celebrativo de Busca dos Mastros	191
FIGURA 07	Da arrumação e preparativos ao arranjo espacial festivo do Sairé	195
FIGURA 08	Da estética e devoção na participação inventiva da arrumação do/no Sairé	198
FIGURA 09	A Procissão para Elevação dos Mastros na Praça do Sairé	205
FIGURA 10	Devoções Noturnas no Barracão do Sairé e em torno dos Mastros Festivos	211
FIGURA 11	O movimento estético- expressivo das exibições no interior do Lago dos Botos	216
FIGURA 12	Danças do Boto Animal Evolução e Boto Homem Sedutor	219
FIGURA 13	Panorama do Lago Verde e seus atributos espaciais mais realçados na festividade do Sairé de Alter	251

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
1 INTRODUÇÃO	26
2 O ESPAÇO E O TEMPO DA INVENTIVIDADE DO SAIRÉ E SUA TERRITORIALIDADE FESTIVA	44
2.1 A INSTANCIAÇÃO DO SAIRÉ E A RETERRITORIALIZAÇÃO DO MUNDO MITOLÓGICO JURUPARI	49
2.2 A TERRITORIALIDADE FESTIVA COMO PROCESSO EXISTENCIALIZANTE DA/PELA RELIGIOSIDADE DO SAIRÉ	70
3 O MOVIMENTO TRANSMULTIESCALAR E A DELIMITAÇÃO PROCESSUAL DO SAIRÉ	105
3.1 DO MOVIMENTO DE REDUÇÃO AO DE DESINDIANIZAÇÃO: O SAIRÉ ENTRE PORTOS, TRAPICHES E BARRACÕES	113
3.2 DESCRISTIANIZAÇÃO E CULTURALIZAÇÃO: O “ <i>ERLEBNIS</i> ” SAIRÉ E O PASSADO-PRESENTE DE SUA TERRITORIALIDADE	132
4 AS EXPRESSÕES DO SAGRADO NO TEMPO DE FESTA DA/PELA TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ	161
4.1 O ESPAÇO-TEMPO DA DIMENSÃO CERIMONIAL CELEBRATIVA PERFORMÁTICA DO/NO SAIRÉ <i>DE ALTER</i>	173
4.2 ELEVAÇÕES E CONSAGRAÇÕES <i>DAS LADAINHAS</i> NA/PELA FESTA DO SAIRÉ EM ALTER DO CHÃO	201
4.3 DAS NARRATIVAS TEOLÓGICAS DOS SUJEITOS PERFORMÁTICOS <i>DAS DANÇAS</i> NA FESTA DO SAIRÉ	213
5 POLÍTICA DO IDIOMA DO SAGRADO E LÓGICA DOS AFETOS NA/PELA TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ	231
5.1 A FESTIVIDADE COMO MITO E O IDIOMA DO SAGRADO NA TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ	237
5.2 CONSTRANGIMENTOS DO SISTEMA TERRITORIAL LOCAL DA FESTA E SOLIDARIEDADE FUSIONAL NO/PELO SAIRÉ <i>DE ALTER</i>	265
6 CONCLUSÕES	294
REFERÊNCIAS	308

APRESENTAÇÃO

O objetivo geral desse trabalho é analisar e compreender a territorialidade festiva como processo de constituição que existencializa subjetividades coletivas sustentadoras da instanciamento do ser político/ator social na Amazônia e suas prospecções de sentido a projetos e/ou engajamento em projetos de territorialização no movimento espaço-temporal da Festa do Sairé. A tese que defendemos nesse trabalho é que a territorialidade festiva do Sairé se delineia como existencialização do ato integrativo de expressões de sagrado envoltas a contextos de contato transmultiescalares e de transtemporalidades de inovação/criação cultural, constituída em *devoir* de processos a horizontalidades e verticalidades. Sendo esse ato enredado pela/na religiosidade mística/mitológica da festividade e da política de idioma do sagrado engendrades de fusão entre linguagem e território na Amazônia e, por conseguinte, consubstanciam plasmação de subjetividades individuais e coletivas que dão sentido a projetos de territorializações a atores sociais como o mundo de/em Alter do Chão.

Nesse sentido, compreende-se territorialidade como processo de instanciamento do agir e mover de subjetividades, que se objetivam enquanto atores sociais em torno de um projeto territorial proporcionador de sentido existencial ao mundo delimitado, naquilo que Raffestin (1984, 1986) designa como “linguagens de mundo”. Ou seja, na enunciação que funciona como mediador processual da/à capacidade relacional de alteridade singular da própria territorialidade. Partindo de Raffestin (1993, 2009), pode-se definir “linguagens de mundo” como experiência simultânea entre o geográfico e o linguístico, posto que a objetivação delimitadora do espaço implica em que a territorialidade conduza a uma relação comunicacional consubstanciada pelo/no conhecimento e prática de códigos mobilizados como mediadores, que socialmente sinalizem as intenções de um grupo à realidade material.

De acordo com Raffestin (2003), a territorialidade que melhor exprime a experiência entre o geográfico e o linguístico é aquela vinculada ao sagrado, pois, segundo o autor, é nela que reside a verdadeira fusão entre “linguagem e território” em que um habita o outro por meio da comunicação que transcende à comunhão. O que exprime pela/na “linguagem da vida cotidiana” idiossincrasias de certos termos e expressões cuja apropriação do sentido vai do domínio comunicacional da linguagem ao compartilhamento comungado na/pela vivência territorial, daí porque o autor propõe falar de territórios e políticas de “idiomas do sagrado”. Dessa forma, partido de

Raffestin (1984, 1986, 1993, 2003, 2009), a política do “idioma do sagrado” corresponde à íntima relação entre linguagem e território que, no movimento de “sujeitos viventes”, mobiliza códigos e expressões como energia, informação e trabalho à comunicação de um sentido, uma imagem, um poder, etc. material e imaterial de suas territorialidades em interface àquilo que Dematteis e Ferlaino (2003) designam como “entidade co-evolutiva” cujas significações se prospectam em integridade ao ambiente.

Essa linguagem comungada com território ou o idioma de sagrado delimitado pelos sujeitos da ação social projetada sobre/com o mundo resguarda um sentido de sacralidade experiencial num processo de constante reconstrução teológica do ser humano no/com o mundo bem na direção em que aponta Reblin (2009, 2012a, 2012b, 2013) de desejos e invocações da vida por meio de expressões estéticas e narrativas compostas como teias de sentido e significações da própria humanidade. Nessa direção, levando em consideração as assertivas de Raffestin (2003), a fusão entre linguagem e território em política de idioma do sagrado repercute uma ressonância territorial máxima em que a “Palavra” incide sobre/como a própria toponímia do local e exprime intencionalidade sensível e emotiva em que a prática do discurso se expressa como narrativa existencial, como uma espécie de “filosofia poética”.

Essa ressonância territorial do “idioma do sagrado” torna-se ainda mais proeminente quando se correlaciona a concepção da “Palavra”, encontrada em Cassirer (1976, 1992), pois, para este autor, resume/resulta um “ser-assim” entre linguagem e religião, em que nomes próprios e designações verbais são reservadas como categorias similares a corpo-alma, ou seja, como um “ser substancial”. Daí porque, conforme Cassirer (1976, 1992), se observa que todo o relato religioso de “Criação” resguarda a “Palavra” como princípio e fundamento de um “Deus”, de onde toda existência deriva e aonde: “o pensamento e sua expressão verbal costuma ser [...] concebidos como uma só coisa, pois o coração que pensa e a língua que fala se pertencem necessariamente” (CASSIRER, 1992, p. 65). Nesse sentido, palavras e externalidades das coisas e dos acontecimentos assumem ação e finalidade humana, num contexto performático de/em significação objetiva do mundo. Destarte, como “linguagem do mundo” com a qual se vivencia transitoriamente, as coisas do mundo em prospecção de arte, religião, mito e da própria linguagem que se apresenta em um “ser-assim”.

De tal maneira que a “Palavra” traduz formas heterogêneas com que a linguagem produzida/produtora do espaço/mundo (MAINGUENEAU, 1995, 2000) atribue sentido às decisões, atos e condutas de um *acontecimento* ou um *evento*, em favor de ações

sociais cuja síntese se traduz em discursos e narrativas que transparecem na oralidade, mas também, no silêncio, no gesto e na corporeidade que compõem a fala como discurso em processo (GUATTARI, 1992), e que corrobora e/ou adjudica a inventividade criativa da cultura (WAGNER, 1981) de crenças e valores reverberados por linguagens verbal, não-verbal e pré-verbal.

Como indica Guattari (1992), isso pode ser apreciado como estratégia ética-político de “evitação” da enunciação e do pronunciamento, através de discursos passíveis de serem expressos pela/na arte, na religião e na linguagem, como estratégia de posicionamento de diversas subjetividades e grupos sociais pela/com na intencionalidade de seus afetos, sensibilidades e emoções, das quais emergem uma lógica solidária ético-estética, em compromisso e responsabilidade com a “obra criada”. Ou ainda, como disserta Bajoit (2006), como uma lógica expressivo-subjetiva-afetiva a partir da qual se pressupõe sentido ao agir por/de permutas consensuais de subjetividade, que se produz como ator social com projeto hedonista, porém solidário.

Dessa perspectiva, pensar a territorialidade como processo relacional entre a produção de subjetividades individuais e coletivas, que dão sentido à ação do ator social que projeta ou adere a um projeto territorial permite, por um lado, tentar entender as maneiras pelas quais, no contexto contemporâneo da produção econômica e política, o ser se existencializa enquanto ente individual e coletivo, e faz disso pulsão e desejo que racionaliza afetos em sentido de ação política com/sobre o mundo. Por outro lado, no contexto amazônico, permite compreender os múltiplos sentidos da festa como experiência e expressão do sagrado e sua importância para a constituição do ser e estar no mundo político, econômico, social, cultural e ambiental como “ética-estética” que transmuta energia e informação como potência criadora e integrativa entre agir-fazer-trabalho material e imaterial, de atores sociais que se estabelecem com territorialidade festiva pela/na festa.

Isso porque a festa é pronunciamento de mundo que se posiciona como religiosidade e política de “idioma do sagrado”, enquanto *fazer festivo* dimensionado como prospecção de objetivação de agir sobre/com o mundo, a partir da capacidade de engendrar: intensidade existencial em conformação à “subjetividade de amplidão” (GUATTARI, 1992, 1993); transcendência na imanência ou de trans-pessoalidade (ROCHA FILHO, 2014); excesso consciente, justaposição e afirmação celebrativa da/na festividade (COX, 1974, 2014); construção do Cosmo e Caos Criador (CAILLOIS, 1988); e de narrativas teológicas (REBLIN, 2009, 2012a) em conversão de

efervescência e energia vital em “utopias de humanidades” e “utopias festivas” (DAMATTA,1983, DURKHEIM,1989, CLAVAL, 2011).

Nessa direção, se tomou como pressupostos teóricos estruturantes desta tese as concepções sobre: a **a**) territorialidade encontrada em Guattari (1985, 1992, 1993), Guattari e Rolink (1999), Dematteis e Ferlaino (2003), Dematteis (1985, 1995, 2006) e Raffestin (1984, 1985, 1986, 1993, 2003, 2009, 2012); a **b**) festa/festividade e religiosidade encontradas em Caillois (1988), Durkheim (1989), Claval (2011) e Cox (1974, 2014); as **c**) expressões e políticas do sagrado encontrada em Raffestin (2003), Eliade (1972, 1991), Magalhães (1999, 2005, 2013), Reblin (2009, 2012a, 2012b, 2013); e por fim a ideia de **d**) subjetividade coletiva e ator social, para além das obras já mencionadas para discutir territorialidade, foram centrais ao debate também as obras de Deleuze e Guattari (1978, 1997), Deleuze (2001) e Bajoit (2006).

Em termos de perspectivas de métodos e procedimentos, partiu-se das propositivas de Deleuze e Guattari (1978) e Guattari (1992) de tendência à dialética materialista pautada na contradição de base marxista, no desejo/equilíbrio como fonte de produção do *real* e na *tendência* disjuntiva inclusiva¹ à totalidade na multiplicidade maquínica e nos agenciamentos heterogêneos de enunciação². Bem como de Raffestin (2003, 2009) sobre a necessidade de criação de um quadro analítico que crie ligação entre linguagem e território e sua fusão em expressões de sagrado a partir de ferramentas e instrumentos culturais enredados pelo trabalho-energia-informação e memória-comunicação-comunhão. Também trabalhamos com o *deslocamento perspectivista* de Wagner (1981, 2011), que possibilita a tentativa de “descolar-se” *ao lugar do outro* e que corrobora no entendimento sobre como esse outro produz cultura e, também, a proposta de Costa (2005), Maingueneau (1995, 2000) e Muniz (2004, 2005) sobre a quarta dimensão da análise do discurso que contribui para a compreensão do discurso como produtor do espaço. Além disso, a história oral pautada em Albertini (1990), Thompson (1990) e Tourtier-Bonazzi (1998), dos quais se incorporou a concepção da história como perspectiva de produção de narrativas e de discurso sobre um tempo histórico em correlação ao de documentos e obras históricas.

¹ Sobre a discussão das categorias de análise da contradição, do desejo/equilíbrio e disjunção/associação pode-se consultar também Guattari e Rolink (1999) e Saquet (2009b).

² Como afirmam Deleuze e Guattari (1978), a ideia de disjuntiva/associativa é a seguinte: “são junções de pedaços heterogêneos, a agregação que transforma as forças, articula e impulsiona seus elementos e os coloca em estado de continua transformação” (p. 268), ante a multiplicidade maquínica e produção desejante de cortes em *disjunções inclusivas* de infindáveis agenciamentos enunciativos coletivos.

A articulação dos procedimentos do *deslocamento perspectivista*, da análise do discurso e da história oral aparece como uma demanda da própria natureza do trabalho e, especialmente, àquelas vinculadas às atividades de campo desenvolvidas para apoiar a argumentação da tese. Isso porque, para um melhor entendimento da fusão entre território e linguagem como política do sagrado na Festa do Sairé fez-se necessário construir mecanismos que permitissem entender e compreender as linguagens verbais, pré-verbais e não-verbais³, o lugar de produção que autoriza o texto⁴, a relação entre a produção do espaço e a prática discursiva/enunciativa, os argumentos produzidos como forma de intervenção no mundo e o papel social das narrativas enunciadas pela oralidade e, dessa forma, para conseguirmos apreender os processos constitutivos da ação/projeto de atores sociais e a produção de subjetividades coletivas que lhes dão sentido no/pelo Sairé.

Optou-se pelo uso do *deslocamento perspectivista* por esse permitir uma análise que trata a cultura como inventividade criativa desenvolvida por/como dialética da ação humana sem parte nem totalidade, mas em um *devir* entre convenção-memória (transmissão) e invenção-improvisação (inovação), que conforma um espaço de infinitas combinações simbólicas circunscrita em um “contexto” cujo significado deriva da relação e não especifica e restritamente dos signos/significantes⁵(WAGNER,1981, 2011). Daí porque seus procedimentos de pesquisa, ao contrário de outras propostas de análise da cultura, visem não uma interpretação da cultura, mas um “deslocamento” à cultura do outro que está sempre imersa no contexto de combinações simbólicas forjadas pela imaginação produtiva ou capacidade criativa da inventividade humana⁶,

³ Tomamos também aqui por base as concepções encontradas em Cassirer (1976, 1992) e Guattari (1992).

⁴ Certeau, 1987.

⁵ Aqui a teoria de Wagner (1981, 2011) se aproxima da filosofia das formas simbólicas de Cassirer (1976, 1992), ponderada pela construção simbólica do mundo na ação e agir, que vai do pensamento à objetivação do mundo que não é um dado sensorial puro, mais dependente das linguagens que dão ordem à compreensão de mundo em múltiplas *enformações* simbólicas, todas elas “igualmente válidas”. Também se aproxima da propositiva de Rocha Filho (2014) de formação transpessoal do ser no/com o mundo, numa perspectiva de construção da mente e de mentalidades psíquicas como vibração e ressonância quântica, constitutivas de “energia psíquica” que molda o ser e a matéria, bem como o de “transcendência na imanência” encontrado em Ferreira, Silva e Ribeiro (2016) a partir do que se pensa o *ser* que “*vai além*” para se tornar mais pessoa na abertura, incompletude e amplitude do ser humano.

⁶ Aqui a concepção de sistema simbólico de Wagner (1981, 2011) se aproxima da concepção de inventividade e criação de Guattari (1992) e, fundamentalmente, da noção de Santos M. (1994, 1999) sobre ser o espaço um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de ações que não somente é reflexo e meio, mas também condicionante do agir social. Isso nos leva a entender a teoria cultural encontrada em Wagner (1981, 2011) com um importante valor para a análise geográfica da cultura, não somente por essa aproximação entre as teorias, mas, especialmente pelo valor atribuído à invenção da cultura como sinônimo de “criação” tal como é defendida pelo autor. Ou seja, como capacidade criativa de construir tradições, o que incide numa mudança de “perspectiva” sobre o modo de ver e analisar a cultura. Isso porque, na abordagem do autor a acepção de “invenção da tradição” corresponde ao processo da ação ou a ação em processo criativo, fato que difere das construções teóricas que pensam a “tradição inventada” e enfocam não no processo, mas no produto acabado, bem como daqueles que procuram a “interpretação da cultura” pelo foco de suas próprias produções culturais e desconsideram a igual capacidade criativa dos “sujeitos estudados” e assim incorrem em equívocos sobre discussões de autenticidade e assimilação cultural.

que faz emergir a “invenção cultural” como traço intrínseco à continuidade das “tradições”. Dessa maneira, pelo “deslocamento perspectivista” o produto de pesquisa emerge da invenção/criatividade em relação processual ao “choque cultural”, posto que, “todo ser humano é um inventor de cultura” (WAGNER, 1981, p. 76), o que significa dizer que toda construção cultural opera ao menos dois modos de criação e requer do pesquisador uma postura de análise que posicione a “cultura pelo revés”, portanto, não assimiladora dos sujeitos da criatividade em estudo.

Tais características foram fundamentais para a realização dos trabalhos de campo, em especial aos direcionamentos das observações dirigidas e notas descritivas antes, durante e depois da realização da Festa do Sairé, quando se deu prioridade a constatações e averiguações daquilo que se distanciava dos vínculos culturais da pesquisadora, ou seja, aqueles que se conformavam como o “outro” e o “estranho” não por ser desigual, mas por ser alheios ao contexto interpretativo da condutora da pesquisa. Assim, o deslocamento “ao outro” foi pressuposto primordial ao intento dos trabalhos de campo, cujas observações e notas descritivas foram construídas em propositivas que pudessem propiciar análises dos “ressaltos da diferença”, que só se tornaram perceptíveis pela/na pesquisa por uma aproximação de elos, traços e competências em analogias, que permitiram criar sentido à ausência de habilidade ao tratamento, explicação e/ou compressão mais adequada sobre dado aspecto da inventividade cultural imersa e derivada da Festa do Sairé.

Dessa forma, tentou-se produzir trabalhos de campo que auxiliassem a desconstrução daquilo que, segundo Raffestin (2003), instanciou a análise territorial da cultura num “paradigma falho [...] onde a identificação das culturas se coloca em perspectiva de *suas deficiências* [...] dessa maneira a *produção local pode estar lá ou não*, pode ser cultural ou natural” (p. 6, *Tradução Livre*, Grifos Nosso). Nessa direção, o “deslocamento perspectivista” e a obrigatoriedade de ver a “cultura pelo revés”, engendrou a necessidade de considerar como o ‘ato’ e a ‘performance’ enunciativas das falas apresentam as múltiplas maneiras pelas quais os sujeitos produzem subjetivação, que acabam promovendo um uso diversificado das técnicas socioculturais ou, como diz Certeau (2001), a linguagem em que “a ‘performance’ não é ‘competência’: o ato de falar (e toda as táticas enunciativas que implica) não pode ser reduzido ao conhecimento da língua” (p. 40).

Destarte, isso implica dizer que o direcionamento analítico do “deslocamento perspectivista” foi tomado também como direcionamento à postura em relação ao

espaço-temporal da inventividade cultural nos escritos, relatos, crônicas e documentos oficiais e hegemônicos, ou naquilo que Certeau (1987, 1996, 2001) designou de “escritos dos escriturários”, na tentativa tanto de ver o movimento da criatividade de alguns grupos ao longo do tempo, como se dá vazão ao não dito, ao silenciado. E, nessa linha, dá vazão aos agenciamentos enunciativos dos sujeitos do local da criatividade, que externalizam sua territorialidade em alteridade e condição de igualdade em relação a outras criatividades, a partir de *ditos* e *não-ditos* em conformidade com pressupostos da análise do discurso derivadas de Certeau (1987, 1996, 2001), Maingueneau (1995, 2000) e Costa (2005).

Por esses pressupostos, o exame de um conjunto de texto revela mais do que uma mera escrita, pois permite entender como o discurso projeta e produz a construção social da relação vivenciada por/num espaço, o que não só releva o “lugar da produção que autoriza o texto, antes de qualquer signo” (CERTEAU, 1987 p. 97), mas também a própria produção do espaço da realidade que se almejava ocultar, já que, conforme Maingueneau (1995, 2000) e Muniz (2004, 2005), todo registro textual, ao dizer algo sobre uma dada realidade, inexoravelmente revela o que não deveria ser dito. Além desses pressupostos teórico-metodológicos da análise do discurso fez-se uso, também, da análise de *posicionamento* e *comunidade discursiva* encontradas em Costa (2005) e Maingueneau (1995, 1997, 2000), que tratam da verificação de intervenção no mundo a partir da intrincada relação travada entre a produção de discursos e os grupos sociais e/ou instituições que o produzem. Ou seja, entre o “dizer” e a sociedade, fator que culmina em uma *prática discursiva* que forma uma zona no interior do campo enunciativo - “doutrina”, “escolas”, “movimentos”, “teoria”, “partido”, “tendência”, em que grupos sociais formam *posicionamentos* através dos “textos” e “dizeres” que geram, publicam e circulam.

O uso da análise do *posicionamento* e *comunidade discursiva* permitiu verificar a produção de argumentos e práticas discursivas que se constituíram reflexo, condição e meio de espacialidades no/com o mundo em verticalidades e horizontalidades geográficas, delineadoras dos movimentos espaço-temporais da Festa do Sairé e de sua territorialidade festiva na Amazônia. O que possibilitou reconhecer os marcadores temporais de seu *acontecer* e as delimitações de corte no movimento das temporalidades socialmente especializadas nessa região, tanto nos textos e escrituras de documentos e obras clássicas quanto na constatação *in locus* da oralidade local durante a realização dos trabalhos de campo em Alter do Chão. E, assim, permitindo trabalhar a

discursividade dos agenciamentos enunciativos de Guattari (1992); a ação entre discurso e linguagem como compartilhamento comungado na/pela/como vivência territorial de Raffestin (1993, 2003); e os discursos narrativos que se conformam como princípio de sentido existencial à espacialidade e religiosidade de coletividades humanas inferidos de Bajoit (2006) e Reblin (2012a) para, então, ponderar sobre o senso teológico, os idiomas do sagrado e da festividade como expressões de sagrado e suas correlações com a produção/existencialização da territorialidade festiva do Sairé.

De tal forma, a análise do discurso constituiu-se como instrumento importante, também, à abordagem da prática discursiva no interior do espaço-tempo contemporâneo da Festa do Sairé, a partir da oralidade dos sujeitos de Alter do Chão. Proporcionando examinar a construção da relação entre espaço e prática discursiva/enunciativa a partir da perspectiva de Muniz (2004, 2005) e de Maingueneau (1995, 1997, 2000), de heterogeneidade interdiscursiva produto/produtora “de efeitos de sentido ou estratégias de interlocução de sujeitos interactantes” (MUNIZ, 2005, p. 75). Bem como as posturas, comportamentos e gestuais intrínsecos ao pronunciamento de ditos e não-ditos, em linguagens verbais, pré-verbais e não-verbais, o que conduziu ao emprego do recurso à história oral, posto que, como indica Thompson (1990), a história oral privilegia não somente aquilo que é verbalizado pela/na oralidade, mas também *como* as pessoas contam e narram tais relatos. De modo que permite não só a comparação entre o que foi *dito* pelo intertexto (a comparação e a correlação), mas fundamentalmente o que *não foi dito*.

O recurso à história oral foi adotado, também, pelo privilégio dado à memória como mecanismo de apreensão de mundo, dado que permite inferir, segundo Joutard (1988) e Albertini (1990), não só elementos da historicidade como também investigar as narrativas culturais de crenças e valores. Fato que corroborou substancialmente à forma com que se conduziram as entrevistas, as constatações e exames dos relatos circunstanciados espaço-temporalmente a partir da fala, do discurso e da narrativa de pessoas que vivenciaram e/ou vivenciam a Festa do Sairé em Alter do Chão. O que corroborou ao entendimento das dimensões do inconsciente nos depoimentos coletados em Alter do Chão, e à compreensão do poder da emoção, do desejo, da rejeição e da imitação operantes “como parte integrante da estrutura da vida social comum e de sua transmissão de uma geração para outra [...] (*e reveladores do*) quão impregnado de simbolismo está nosso mundo consciente” (THOMPSON, 1990, p. 202, Grifos Nosso).

Elementos importantes ao exame, análise e compreensão das subjetividades individuais e coletivas no interior da Festa do Sairé e da produção de sentido da sua territorialidade festiva, ainda mais consubstanciada pela interligação entre texto, documentos e obras escritas e a *transcrição de relatos orais* que, realizada seguindo direcionamentos inferidos de Albertini (1990) e Thompson (1990), permitiu construir de forma mais consistente o exame e análise da fala e motivos das narrativas dos entrevistados. E, assim, dando entendimento e compreensão ao modo pelo qual as subjetividades envolvidas à Festa do Sairé vivenciam, sentem e concebem a *enformação* simbólica de seus mundos no interior do espaço festivo e desse a delimitação da territorialidade festiva do Sairé em Alter do Chão. Assim como à análise daquilo que Tourtier-Bonazzi (1998) discorre como sendo o *estilo do analista completo* que procurar realizar a prática da história oral a partir da interpretação, crítica e delimitação histórica do relato oral recolhido e do método *documental de oralidade* voltado à constituição de arquivos historiográficos derivados de relatos orais.

De tal modo, a pesquisa para construção de nossa tese pautou-se nos pressupostos delineados por técnicas e análises qualitativas que, conforme depreendemos de Lakatos e Marconi (1993) e Minayo (2000), são necessárias quando se trabalha com a experiência, a vivência e a ação como prerrogativa de compreender mais a vida mental, sendo o objetivo da amostra não numérico-estatística e sim de produzir novas e aprofundadas informações, e tendo como processos do trabalho científico: o levantamento de dados, o trabalho de campo e a sistematização, tratamento e análise dos dados aferidos. Levamos em consideração aquilo que Godoy (1995) dimensiona como caráter diferencial da abordagem e análise documental na pesquisa qualitativa, onde se examina “materiais de natureza diversa, que ainda não receberam um tratamento analítico, ou que podem ser reexaminados, buscando-se interpretações novas ou complementares” (p. 24). Dimensão que contribuiu às posturas vinculadas ao recurso de *deslocamento perspectivista* e da análise do discurso da produção espacial do dito e não dito, no corpo de obras clássicas e documentais sobre a Festa do Sairé e/ou Alter do Chão.

Destarte, os procedimentos metodológicos que apoiaram a construção da tese circunscrevem-se em levantamento bibliográfico e documental; trabalhos de campo em Alter do Chão e entrevistas com os sujeitos envolvidos diretamente com a Festa do Sairé. O Levantamento bibliográfico e documental foi feito em bibliotecas e arquivos públicos da UFRJ, USP, UNESP, UFPR, UFPA e do IBMA-ICMBIO/Santarém e das

Secretárias Municipais de Cultura, Meio Ambiente e Turismo de Santarém, e em bibliotecas ou arquivos privados/de uso comum, tais como institutos, igrejas e arcebispados de Santarém e Belém. Os dados obtidos com essa etapa da pesquisa, além dos referenciais teóricos da tese, seguindo os pressupostos da análise do discurso, foram sistematizadas quatro comunidades discursivas:

a) Das ordens missionárias (funcionários da igreja católica e da Metrópole Colonial) com destaque às obras que tratam das festas ameríndias: “Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão” de Pe. João Felipe Bettendorff, que viveu no Tapajós no Séc. XVII e o “Tesouro descoberto no rio Amazonas” de Pe. João Daniel, que viveu no Tapajós no séc. XVIII;

b) Dos “Intelectuais” (antropólogos, linguistas, geógrafos e naturalistas – em geral funcionários públicos do Brasil, mas com algum vínculo com instituições de outras nacionalidades) com destaque às obras: “Cenas da vida amazônica” de José Veríssimo, que viveu e percorreu a Bacia do Amazonas na segunda metade do séc. XIX, “Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli” e “Leggenda dell'Jurupary” de Ermanno Stradelli – que viveu na área da Bacia do Rio Negro e percorreu todo o Médio e o Alto Rio Amazonas durante o séc. XIX, e “Exploração e Estudo do Vale do Amazonas” e “Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub, 1872-1887” de José Barbosa Rodrigues, que viveu na região do Baixo Amazonas na segunda metade do séc. XIX;

c) Dos Religiosos da Santa Sé (funcionários do Vaticano e, em geral, do poder político legislativo brasileiro), com destaque às obras “História da Companhia de Jesus no Brasil” do Pe. Serafim Leite e “Dom Macedo Costa de Almeida” de Dom Antônio Lustosa, que viveram direta e indiretamente (através das Visitações e Viagens) na região do Baixo-Amazonas, circunscrita aos territórios administrativos da nação vaticana na Amazônia brasileira; e

d) Do midiático: - dos Jornais de maior circulação em Santarém entre as décadas de 1970 e 2010 [2015], com destaque aos Periódicos Locais como o “Jornal Gazeta do Norte” e o “Jornal A Cidade” imprensa secular e o “Jornal O Mariano”, da imprensa religiosa católica, o “Jornal de Santarém do Baixo Amazonas” e o “Jornal Gazeta de Santarém”, às revistas impressas e eletrônicas e aos *sites* de divulgação da Festa do Sairé, de circulação nacional e internacional, com destaque às revistas da GOL e TAM linhas aéreas, da Época, Veja, Isto É, Ver o Pará e os Sites do <www.g1.globo.com/pa>, <<http://radioruraldesantarem.com.br>> e <<http://www.gazetadesantarem.com.br>>.

Os dados e análise decorrentes dessas comunidades discursiva foram tratados seguindo os pressupostos do lugar da produção do discurso e da argumentação como intervenção no mundo e de produção espacial. Assim, as três primeiras comunidades discursivas foram trabalhadas como elementos referenciais para vermos o *não dito* a partir do *dito* textual. E assim entrever a produção espacial do Tapajós e a espacialidades festivas dos grupos não hegemônicos, numa certa similitude de “deslocamento perspectiva” no interior dos textos. Entendendo que o dito oficial correspondia ao posicionamento discursivo dos sujeitos inerentes ao contexto de suas comunidades, e dessa forma os resultados dessas análises consubstanciaram mais incisivamente os dois primeiros capítulos. A última comunidade discursiva foi trabalhada como elemento referencial ao entendimento das múltiplas territorialidades envoltas na produção das espacialidades da Festa do Sairé, em contextos mais contemporâneos, entendendo o posicionamento discursivo transescalar envolto na/pela festa e a produção de territorializações a partir do trabalho da informação-divulgação, o que nos auxiliou de forma mais incisiva na produção do terceiro capítulo.

Os trabalhos de campo realizados em Alter do Chão pautaram-se em notas de campo, posicionando o objeto pelo/no “deslocamento perspectivista”, descrições de observação dirigida acompanhada por registros fotográficos e filmagens e entrevistas semi-dirigidas⁷, sendo realizados e arquivados nos períodos entre ago./set. de 2011, set./out. de 2012⁸ e set. de 2013 a jan. de 2014. Nesses períodos procurou-se acompanhar a realização/efetivação da festa no momento de seu *acontecer* quando, então, vislumbrou-se presenciar a “duração” do festejar seguindo dos preparativos da construção do espaço festivo à desconstrução do tempo de festa. Na realização da observação dirigida buscou-se registrar⁹ elementos inerentes à constituição e transformação dos mecanismos de territorialidades e de seus elementos espaciais e culturais, impressos na morfologia espaço-territorial da Festa do Sairé. Bem como

⁷ Tomou-se esse estilo de entrevista como base dos trabalhos de campo da pesquisa da tese, pois, segundo Tourtier-Bonazzi (1998), esse é o estilo mais indicado de entrevista, por corresponder a um meio termo entre a fala do depoente e o arguir do entrevistador.

⁸ Esses trabalhos de campo foram realizados como parte integrante de projetos de pesquisas desenvolvidos junto a Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA, no período em que compúnhamos o quadro docente dessa instituição. Entretanto, os dados gerados desses trabalhos não se conformaram categoricamente como “dados não publicados”, mas foram gerados com intencionalidade de pesquisa continuada na qual se pretendia acompanhar e documentar em longo prazo a festa para gerar e arquivar dados. Esses dados foram essenciais à construção da tese não só por permitir uma análise de dados espaço-temporalmente mais abrangentes, mas, fundamentalmente, pela distância e custo de realização de trabalho de campo que envolve o deslocamento da cidade de Presidente Prudente, no oeste de São Paulo onde o doutorado se desenvolveu para a cidade de Santarém, no oeste do Pará onde a Festa do Sairé acontece, bem como, pela dificuldade em conciliar o período de realização da festa – sempre no mês de setembro, com as atividades regulares e burocráticas do doutorado com auge nesse período.

⁹ Foram realizadas observações dirigidas em dois dias da Festa do Sairé no ano de 2013 e 2014.

dados para identificação dos pontos para elaboração cartográfica e captação de elementos visuais em imagens de fotografias e filmagens. Sendo que em alguns momentos da festa os equipamentos utilizados não conseguiram captar com qualidade as imagens, fato nos obrigou a recorrer a registros fotográficos de terceiros.

Para a composição das notas de campo produzidas a partir do “deslocamento perspectivista” do objeto buscou-se em alguma medida observar e descrever elementos da produção ambiental e cultural procurando entender linguagens verbais, pré-verbais e não verbais do posicionamento/movimento de coisas, objetos e corpos no interior do espaço festivo. Assim, o nosso acompanhamento e observação, claro com a certa distância dos sujeitos da prática festiva, foram feitos como agora os descrevemos: nos anos de 2011 e 2012 – a busca dos mastros e a procissões e cerimônia de abertura da festa; e nos anos de 2012 e 2013 - a arrumação do espaço festivo na noite anterior à abertura da festa; os atos no barracão do Sairé pela manhã, no horário do almoço e pela noite em três dias da festa; as apresentações dos Botos Cor de Rosa e Tucuxi na noite das Disputas; a derruba dos mastros e o encerramento da festa; e a premiação da Disputa dos Botos. Os resultados desses trabalhos de campo, tanto da observação dirigida quanto das notas descritivas, foram sistematizados e analisados nos dois últimos capítulos numa linguagem aproximativa da ciência geográfica que fornecesse entendimento e compressão da territorialidade festiva do Sairé.

As entrevistas semi-dirigidas realizadas em Alter do Chão, em geral, duraram entre quatro a seis horas e se desenvolveram em praças, praias, quintais e casas, conforme a disponibilidade e desejo dos entrevistados que responderam a um roteiro estruturado por seis questões¹⁰ e foram selecionados aleatoriamente durante o desenvolvimento dos trabalhos de campo entre Organizadores e Participantes da festa. Nas correntes teórico-analíticas de “festa” a *participação* de todos os sujeitos é categoria imprescindível ao acontecer espaço-temporal festivo, assim, todos que fazem parte de uma comemoração, cerimônia, celebração etc., as transmutam em festa pelo/no envolvimento participativo em seu espaço-tempo¹¹. Todavia, entre os sujeitos da festa há os que preparam o festejo - os “donos da festa”, e os que vão à festa – os “visitantes”. Os primeiros categorizou-se como *Organizadores da Festa* e os segundos como

¹⁰ O roteiro foi feito com as seguintes questões: Fale sobre a sua relação com a Festa do Sairé e sobre como ela acontece (as cerimônias)? Você poderia dizer/descrever o sentido ou o porquê de se ter retomado a prática do Sairé em Alter do Chão? Quando você pensa em todas as práticas realizadas durante o período de Festa do Sairé como se sente? Gostaria que você falasse sobre o barracão do Sairé e todo aquele movimento que vemos lá durante a festa. Qual sua visão sobre os botos e a disputa que acontece na Praça do Sairé, e no que isso se relaciona com a festa? Além de tudo que você já mencionou até agora, você gostaria de falar mais alguma coisa sobre a Festa do Sairé?

¹¹ A esse respeito ver Cox (1974), Caillois (1988), Durkheim (1989) e Claval (2011).

Participantes da Festa.

Na análise da Festa do Sairé está se admitindo: **a)** Organizadores da Festa como aqueles sujeitos vinculados à Comissão Coordenadora da Festa e/ou diretamente envolvidos com as práticas do fazer “*a festa*”, estando mais atrelados ao preparo e condução dos cerimoniais festivos do Sairé que, conforme dados derivados dos trabalhos de campo, totalizavam 40 sujeitos atrelados aos *fazeres* do Barracão do Sairé e às práticas da ladainha, e 22 sujeitos condutores e seus entre 700 a 800 componentes de danças, de cada um dos botos articulados aos *fazeres* do Lago dos Botos e às práticas das danças e dramatizações; e **b)** Participantes da Festa como os sujeitos que, por mais de uma vez, foi à festa para fazer parte, ver, compartilhar e/ou estar presente em procissões, ladainhas, nas apresentações, danças e acontecimentos durante o período do Sairé.

Assim, desse universo de Organizadores e Participantes constatados no interior da Festa do Sairé, os relatos orais foram tomados da seguinte forma: **a)** entre Set./Out. de 2012 com 19 Organizadores da festa, sendo 12 vinculados às práticas das ladainhas e 7 vinculados às danças e dramatizações e com 17 participantes, sendo 5 sujeitos que apenas se dirigiam às procissões e ladainhas e 12 sujeitos ligados restritamente às danças e dramatizações; e **b)** entre Out. de 2013 e Jan. de 2014 com 25 Organizadores da Festa, sendo 6 vinculados às práticas da ladainhas e 19 vinculados às danças e dramatizações, e 16 participantes, sendo 4 relacionados apenas às procissões e ladainhas, 9 relacionados apenas as práticas das dramatizações e danças, e 3 que disseram ir tanto às procissões e ladainhas quanto às práticas das dramatizações e danças. Além de 13 moradores¹², cujas entrevistas não atenderam às demandas pressupostas pela entrevista semi-dirigida por nós aplicadas¹³, mas que corroboraram a contextualização e descrição histórica-espacial da festa e de Alter do Chão.

Os depoimentos da oralidade local e suas transcrições foram realizados tomando por base os pressupostos encontrados em Thompson (1990) e Tourtier-Bonazzi (1998), com destaque ao uso de reticências quanto às dúvidas e silêncios; de *itálico* quando modificação na entonação da fala do depoente; e a correção de erros e vícios de

¹² Essa designação foi admitida apenas para ressaltar que os relatos da oralidade local foram tomados em sua incompletude no que concerne às demandas da pesquisa, no entanto, os sujeitos da oralidade pertencem às categorias de Organizadores e Participantes da festa.

¹³ Por se tratar de um local de grande fluidez e mobilidade espacial tanto de visitantes quanto de moradores que se deslocam da Vila para outras áreas do interior do Distrito Eixo Forte. Ou ainda, por inviabilidade de tempo e de deslocamento, as entrevistas com os sujeitos desse grupo acabaram por não se enquadrarem na sistematização da história oral proposta pelo modelo semi-dirigido das entrevistas da pesquisa, pois os relatos orais ou atenderam só a algumas questões ou foram produzidos livres e informalmente a pedido dos sujeitos que participavam da pesquisa.

linguagem em relação à escrita formal. O resultado da pesquisa foi sistematizado e organizado em quatro capítulos que se inicializam, ante a necessidade de tratamento de conceitos e concepções de ciências afins à ciência geográfica para a produção da tese, por uma discussão teórica conforme a objetividade da análise e da organização de cada um e a tentativa de esclarecer o precípuo dos títulos e subtítulos. Bem como os pressupostos que fundamentam a argumentação de cada uma das partes que compõem a tese, com suas interações entre si, mas também, com demandas específicas ao propósito dos dados sistematizados.

De tal ponto, o primeiro, intitulado *O espaço e o tempo da inventividade do Sairé e sua territorialidade festiva*, destinou-se à análise do espaço-tempo da inventividade criativa instauradora do Sairé na Amazônia portuguesa e colonial em contexto onde a territorialização europeia desterritorializa a si mesmo e aos grupos sociais pré-colombianos como necessidade de existencializar o “novo mundo”. Partindo disso, tenta-se reconstituir a formação histórico-territorial do Sairé e sua inventividade criativa pelo “deslocamento perspectivista”, conduzido a partir de análise do discurso, o que possibilitou dimensionar a produção cultural do Sairé como inventividade do “outro” e enfatizá-lo como/pela/na criatividade do “outro” não hegemônico e colonizado. Para isso, se interpolou dados de obras documentais dos “períodos” pré-colonial e colonial da Amazônia com dados derivados dos estudos arqueológicos sobre os sítios amazônicos que auxiliam na reconstituição da espacialidade pré-colombiana na região e de elementos da mitologia Jurupari¹⁴. E, então, se evidenciou as maneiras a partir das quais os ameríndios conduziram sua territorialização desterritorializando-se pelo/no sincretismo religioso das festas do xamanismo, baseado na doutrina Jurupari; do cristianismo pautado na concepção do “sopro divino” do Espírito Santo; e do catolicismo missionário.

No segundo capítulo, intitulado *O movimento espaço-temporal transmultiescalar e a delimitação processual do Sairé*, foram interpolados dados de periódicos e obras e documentos oficiais históricos procurando obviar o movimento espaço-temporal transmultiescalar, e suas correlações como produção de verticalidades e horizontalidades, que maquinicamente operaram “disjunções inclusivas” na relação espaço-tempo-ser da Festa do Sairé. E, partindo disso, ressaltar a construção de sua

¹⁴ Isso se fez necessário pela carência em geral de dados, textos e documentos oficiais históricos sobre os diferentes e não hegemônicos grupos sociais amazônicos que nos permitisse, ainda que sob a ótica do posicionamento das comunidades discursivas hegemônicas, efetuar um viés de “deslocamento perspectivista” a partir de uma base historiográfica já, mais ou menos, estruturada sobre a Festa do Sairé.

territorialidade festiva transtemporalizados coextensivamente como mover contínuo da construção de subjetividades coletivas ameríndias que, ao agenciar elementos a sua territorialização, também aciona “novos” contornos ao seu arranjo espacial festivo ante a imposição de constrangimentos sociais e materiais. Assim como se realçam as descrições examinadas sobre a Festa do Sairé como reflexo, meio e condição de produção espaço-temporal do discurso hegemônico, que torna proeminente a interpretação da cultura do Sairé sob a ótica unívoca aos aspectos culturais europeus e cristões. Invisibilizando assim a cultura ameríndia e silenciando a religiosidade da/na festa mística/mitológica como ato integral de expressão do sagrado pelo ser/estar no Sairé espacializado na Amazônia. E, dessa forma, e a partir das narrativas da oralidade local, evidenciar o agenciamento da memória coletiva, transtemporalizador da imaterialidade da territorialidade festiva do Sairé à criatividade inventiva do arranjo material de sua territorialização desterritorializante e a “intensidade existencial” singularizante de/em Alter do Chão.

No terceiro capítulo, intitulado *As expressões do sagrado no tempo de festa da/pela territorialidade festiva do Sairé*, intentou-se entender, a partir do exame das observações e notas descritivas dos trabalhos de campo, os múltiplos sentidos do sagrado enredados à Festa do Sairé, e a importância da produção do *tempo de festa* pelos/nos cerimoniais celebrativos para a instanciação mitológica da festividade. O qual consubstancia a espacialidade sustentadora de territorialidades existenciais concomitantes às territorialidades produtivas, e possibilitam sentido de “intensidade existencial”, que, no *dever de fazeres e práticas* expressivo-subjetivos intrínsecos à entidade em co-evolução com o ambiente de Alter do Chão, plasman a *festa* como expressão do sagrado, no local da/na qual emergem a produção de *lógica dos afetos* de solidariedades fusionais. O qual traduzem efervescência, vibração, emoção, excesso consciente e agitação orgíaca como “potência estética” de informação, energia e trabalho para a relação material e imaterial da territorialidade festiva do Sairé de Alter. Nessa direção, foram apresentados e analisados os quatro cerimoniais celebrativos dessa territorialidade, por meio dos quais se buscou enfatizar a sensibilidade, a percepção e o sentido da inventividade criativa, que desloca a *festa* em expressão do sagrado em Alter do Chão pela/na “Elevação/Consagração de Alguma Coisa ou Algo” e pelo/no “Espaço-tempo da Participação/Superação das Distâncias e do Extraordinário/Mítico”, que incidem em configuração de *política do idioma do sagrado*.

No quarto capítulo, intitulado *Política do idioma do sagrado e Lógica dos Afetos na/pela territorialidade festiva do Sairé*, enfatiza-se a análise e compreensão do trabalho produtivo da festa e a constituição de sentido e ação objetivada ao mundo amazônico a partir do/com o Sairé *de Alter*. Nesse contexto, analisou-se a dimensão de Coletividade/Solidariedade às *persistências-resistências* da festa do Sairé, e suas expressões de religiosidade enquanto “utopias de humanidades”, “fantasia festiva” e “utopias festivas” do/no horizonte de perspectivas e seus espaços de esperanças de/em Alter do Chão. Nessa direção, procurou-se evidenciar a racionalidade da Lógica do Afeto, que engendrou desejos e pulsões à mistura e depredação do/com os muitos outros humanos e não-humanos, como “entidade co-evolutiva” traduzida, no interior da festa, pela/como política do idioma do sagrado do Sairé *de Alter*. Consecutivamente, demonstrou-se a maneira pela qual essa racionalidade proporciona sentido à ação social como projeto de intencionalidade de mundo festivo e sagrado e de intervenção no viver cotidiano do local, em significações e coesão territorial de lógica expressivo-afetiva e de solidariedade fusional impregnados na morfologia espaço-territorial da territorialidade festiva do Sairé, a partir da potência estética e ético-estática de dois afetos principais: Esperança e Insegurança/Incerteza, ambos constitutivos de informação e energia ao fazer/agir/trabalho festivo: à existencialização da pertinência da Festa do Sairé e da persistência e permanência em Alter do Chão.

1 INTRODUÇÃO

O teórico Sahr (2009), ao abordar a religiosidade de alguns grupos sociais brasileiros, aponta uma situação geográfica que ele distingue entre portos e sertões, sendo a primeira a esfera das trocas e a segunda a esfera da reclusão. De acordo com o autor, na esfera geográfica da cultura dos “sertões”, o mundo aparece como embrionário e central pela/na intencionalidade integrativa do trabalho-fazer-agir como atividade produtiva, criativa e comunicacional quase informal, em que a racionalidade humana e estética se emaranham inexoravelmente ao ambiente natural. Ainda segundo o autor, da cultura dos “Sertões” emerge o “mundo caboclo” como categoria de análise para as configurações espaço-temporais reclusas e fechadas verticalmente e sem solidariedade horizontal, e cujas delimitações mais claras concentram-se numa complexa estética religiosa e na ação simbólica de sua produção centrada nas “narrativas” ao/do Espírito Santo, seja na caatinga, no serrado, na mata de araucária ou na selva. Em contrapartida, no “mundo dos portos” é aquele aberto a múltiplas experiências e trocas, como expressiva rede de espiritualidades e até “sertões internos”. Contudo, se admitindo ser o sertão do “ambiente de selva” o correlato às espacialidades amazônicas, acredita-se haver uma relação muito mais imbricada entre portos e sertões, especialmente no que tange a religiosidade de seus grupos sociais e àqueles descendentes de grupos indígenas que, conforme Gnecco (2009) e Ribeiro e Jacóme (2014), são herdeiros da mistura e captura da alteridade como mecanismos de construção de seus mundos.

Isso se explicita ainda mais quando, partindo de pressupostos de Gustavo (2014), pensa-se que na Amazônia o discurso sobre as alteridades religiosas conformou-se pela/na “alteridade das diferenças”, engendrada pela multiplicidade de contatos religiosos que os grupos sociais dessa região estiveram envolvidos ao longo da estruturação de suas formações. Assim, pensa-se que na Amazônia, para alguns grupos sociais, inextricavelmente os “sertões” são “portos” e vice-versa, daí porque as festas assumem um contexto relevante na região, já que, segundo Caillois (1988) e Claval (2011) a mistura pela participação no tempo-espaço festivo corresponde a um elemento emblemático e categoria de análise de festa, especialmente a religiosa. A relação entre festa e religião é descrita por Ferrati (2007) como um tema fundamental na vida cotidiana das populações da região norte do Brasil, por isso o autor, ao analisar as festas ditas “populares”, dos terreiros de tambor de mina, infere que nessas o festejar é mais que “brincadeira” e implica obrigação e dever religiosos. Figueiredo (2009), de outra

forma, também infere isso sobre as festas na Amazônia brasileira, ao analisar os grupos indígenas Baré do Alto Rio Negro, em que estes puderam as festas como momentos coletivos de agenciamento entre relacionamentos humanos e não-humanos com coisas, objetos, seres e divindades.

De acordo com o autor, na localidade amazonense de Marabitas em São Francisco no Alto Rio Negro, não só os indígenas, mas também todos os grupos sociais ali são conhecidos por “suas festas”, às quais destinam suas vidas. Nessa área, conforme o autor, os Baré, enquanto índios considerados não “tradicionais”, configuram-se territorialmente em um “*entre*” agenciado por processos socioculturais atuais negociados e construídos no interior de uma produção festiva que interpola o cristianismo católico das Festas de Santos e o xamanismo ameríndio de Cerimônias Festivas com os Instrumentos Sagrados de Jurupari. Através do que redimensionavam o xamanismo praticado localmente não por pajés, mas pelos especialistas dos cantos ou “donos dos cantos”, que também realizavam os benzimentos e controlam o uso dos instrumentos (as flautas de Jurupari). Segundo Piedade (1999, 2004), as festas do xamanismo vinculadas ao universo cosmológico Jurupari incorrem em celebrações associadas, inclusive ao culto dos antepassados e realizadas em larga escala e níveis no que, segundo o autor, se delineia pelo/como “Complexo das Flautas Sagradas”, cuja espacialidade se estenderia entre o noroeste amazônico e alto rio Xingu.

A relação entre festa e religião aparece, em termos abrangentes, em toda a formação cultural brasileira que, segundo DaMatta (1983, 2014), sem muita distinção, inexoravelmente entrelaça as celebrações litúrgicas apostólicas romanas às festividades brasileiras. Para Amaral (1996, 1998), dessa característica emerge a “festa à brasileira”, estruturada em todas as suas formas pela essência religiosa, que faz evidenciar um padrão festivo a partir da “porta da igreja”, engendrador, simultânea e separadamente, de: negação/negociação; reiteração/celebração; e transformação da realidade social. Segundo Amaral (1998), o caráter religioso da festa à brasileira aparece na própria descrição de cronistas e viajantes que demonstram como, no entorno das igrejas e suas celebrações, eram encontradas muitas e numerosas procissões compostas por multidões compactadas, alas, fantasias, irmandades religiosas, carros alegóricos, grupos de dançarinos e músicos etc. A região amazônica não se eximiu desse contexto, dentre as celebrações e procissões que se sobressaíram, a Festa do Sairé se destaca por sua ocorrência, conforme inferimos de Rodrigues (1890) e Pereira (1989), ao longo de toda a bacia do Rio Amazonas, numa abrangência que coincide com as descrições feitas por

Piedade (1999, 2004) e Figueiredo (2009) sobre a extensão das festas da cosmologia Jurupari vinculadas aos grupos sociais pré-colombianos.

A Festa do Sairé aparece descrita oficialmente, de acordo com dados encontrados em Daniel (2004), no séc. XVII no contexto missionário da Amazônia Colonial de desconstrução dos grupos sociais pré-colombianos e “criação e invenção” do Índio e do Índio Cristã que, conforme Carvalho Jr. (2005), se desenvolveu tanto pelo colonizador quanto pelos próprios grupos pré-colombianos que deslocaram, mantiveram e impuseram processos à formação sócio-espacial da região, inclusive seus modos e contornos de religiosidade. Entretanto, ainda que inserida nesse contexto e no da espacialidade do “Complexo das Flautas Sagradas” (PIEADADE, 1999, 2004), a Festa do Sairé, desde desse período, sempre esteve atrelada ao ideário da “cultura brasileira” integrada pela/na igreja católica, do qual a existência de quaisquer expressões culturais e/ou religiosa “necessariamente” parecia derivar. De tal modo, o apelo recursivo à religiosidade festiva e dos espaços permissivos das Festas de Santo, proporcionados pelo sistema colonial, caracterizou-se central àquilo que, segundo Ribeiro e Moreira Neto (1992) e Ribeiro (1995), foi constitutivo do movimento contraditório pelo qual a construção sociocultural brasileira possibilitou a sua existência, na aceitação e transformação da cultura do outro, entretanto, o “outro” sempre decorrente da/na imposição do discurso das espacialidades hegemônicas.

Assim, as descrições sobre o Sairé e sua festividade realizadas do século XVII, por Daniel (2004), até as do início do século XX, feitas por Pereira (1989), recaíram em aspectos de similitudes com os contornos do catolicismo, onde se destaca a presença de procissões, ladainhas, das relações entre juizes, mordomos, porta-bandeiras, estandarte e instrumentos musicais e, fundamentalmente, ao caráter pitoresco, exuberante e espantoso de danças, cantos e beberagem do “nativo”, apontado como devassidão e perversão da fé cristã. Fato emblemático nas acepções encontradas em Rodrigues (1875, 1890), sobre as festas do Sairé do/no final do séc. XIX, que já se apresentavam profanadas “pelos locais”, sendo realizadas sem quase nenhuma formalidade e sobriedade litúrgica. E também, como enfatizado pelas/nas descrições de Bates (1962), dizendo que generalizam o território amazônico paraense do início do séc. XX como desprovido de seriedade religiosa, em que descrevem suas festas como mero divertimento destinado a excessos sexuais e alcóolicos.

Nesses termos, as festas do Sairé, assim como o contexto festivo amazônico, são apreciadas pela/na dicotomia sagrado-profano da ótica cristão-católica que polariza, de

um lado, o sagrado vinculado de alguma forma às cerimônias do cristianismo e catolicismo e, de outro lado, o profano enredado pelas beberagens, danças e sexualidade, o que define o festejo do/no Sairé, até o momento contemporâneo, como prática que somente se realiza na Vila de Alter do Chão no município paraense de Santarém, localizada no Mapa 01 exposto na próxima página. Em Alter do Chão, a Festa do Sairé foi recrudescida ao contexto festivo local em 1973, sendo que era realizada, a princípio, no mês de junho e, posteriormente, no mês de julho, tendo como espaços centrais o Lago Verde e a Praça da Matriz, onde eram elevados o Barracão do Sairé, os Mastros e um palanque para apresentação de danças e dramatizações, sendo tudo organizado e coordenado pelo Juiz da Festa e pelos sujeitos envolvidos com os fazeres do/no Barracão e da ladainha, totalizando 39 pessoas que recebia entre 20 a 40 mil pessoas na festa.

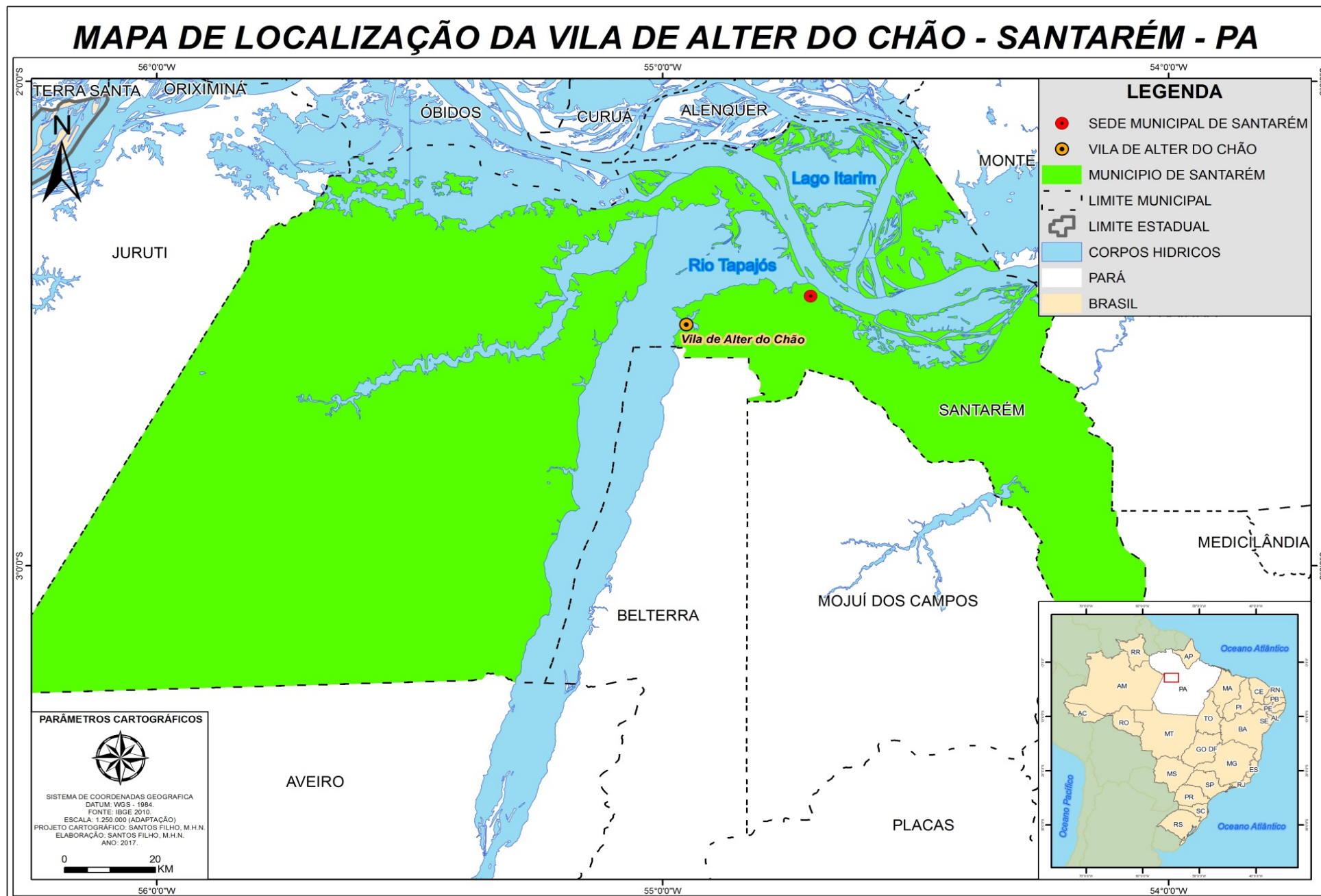
Desde 1997 a Festa do Sairé é realizada anualmente sempre no meado do mês de setembro, tendo duração de cinco dias consecutivos e, como espaços centrais, o Lago Verde e a Praça do Sairé, que recebe cerca de 120 mil pessoas na festa. Nesse último espaço, os atributos espaciais do cotidiano local são elevados e celebrados pela/na vivência e experiência do tempo de festa, que ordena modos de rezar e dançar ordenados por dois objetos: o Barracão do Sairé, cuja organização dos fazeres envolve diretamente 40 sujeitos, e o Lago dos Botos, que tem seus fazeres vinculados à Direção da Associação Folclórica Boto Cor de Rosa e do Grupo Sóciocultural Boto Tucuxi, Estes são responsáveis pela elaboração e execução das apresentações da *Disputa dos Botos*, onde a organização do fazer festivo se concentra em 22 sujeitos e, pelo menos, 16 grupos de danças folclóricas totalizando entre 700 a 800 sujeitos para cada um dos *Botos*.

O Barracão do Sairé concentra celebrações ao Espírito Santo como Ladainhas, Folias e procissões, e o Lago dos Botos concentra danças e dramatizações centralizadas em narrativas sobre o Mito do Boto e musicalidades, sendo esses dois objetos espaciais construídos e desconstruídos a cada ano, especialmente pela ocasião da Festa do Sairé. Em torno desses dois objetos espaciais, quatro celebrações são emblemáticas nos relatos orais¹⁵: o rezar as Ladainhas, a Busca dos Mastros, a Elevação e Derruba dos Mastros e as Danças e *Disputa dos Botos*. Todas essas celebrações acompanhadas pelo Semicírculo Sairé que se apresenta como um emblema com formato de um grande

¹⁵ Aqui levando em consideração todos os relatos orais constatados nos trabalhos de campo realizados em Alter do Chão entre ago./ Set. 2011 e Set/Out 2012 e entre Set. 2013 e Jan. 2014.

semicírculo com uma cruz no ápice e que, em seu interior, abriga outros três semicírculos com três cruces.

MAPA 01



Para entender esse conjunto de elementos inerentes à Festa do Sairé, que serão tratados ao longo do trabalho, é importante uma breve contextualização sobre local de Alter do Chão. Essa contextualização se apresenta relevante tanto para, em certa medida, posicionar o leitor em relação aos conteúdos dispostos ao longo do texto da tese, quanto para dimensionarmos aquilo que para, DaMatta (1983), implica no real entendimento do cerimonial/ritual festivo, ou seja, da exaltação no espaço-tempo festivo de elementos selecionados do cotidiano/trivial dos grupos sociais que celebram algo, alguém ou alguma coisa. Bem como, para compreendemos como a espacialidade da Festa do Sairé produto/produtora de um espaço, que não se configura receptor de ações ou mero reflexo delas, mas condicionante e progenitor das relações sociais que sustenta a multidimensionalidade do vivido territorial e, de tal modo, atributo e meio possível de existencializações territoriais como expressões de sagrados engendradoras de política de idioma do sagrado. Nessa direção, uma primeira aproximação com o objeto e a área de estudo nos remete ao atrelamento do local da Vila de Alter do Chão ao Município de Santarém, que têm suas fundações instituídas a partir de processos de aldeamento e configuração daquilo que promoveu, segundo Azevedo (1999) e Reis (1942, 1979), a captura espiritual do “bom selvagem” no período colonial.

De acordo com Nimuendajú (2000, 2001), a atual cidade de Santarém está edificada sobre sítios arqueológicos que compõem “[...] estratos culturais extraordinariamente interessantes e ricos [...]” (p. 155), o que levou o autor a propor que ali teria se dado a difusão da cultura tapajônica, tendo essa área desenvolvido, em períodos pré-colombianos, um núcleo populacional indígena denso, sedentário e centralizador de diversas atividades. Conforme se encontrou em Azevedo (1999) e Reis (1942, 1979), os contornos da atual cidade de Santarém vinculam-se à iniciação e ensinamento na fé cristã na área de confluência entre os rios Tapajós e Amazonas, onde se instanciou a Missão Tapajós¹⁶, da qual fazia parte o aldeamento Borari, transferido em 1783 à área que hoje corresponde a Vila de Alter do Chão. Nesse sentido, tanto o Município de Santarém quanto a Vila de Alter do Chão foram delimitados em território estrategicamente delineado e povoado durante séculos por grupos sociais pré-colombianos e ameríndios no baixo rio Amazonas, processualmente atrelados ao

¹⁶ Sua institucionalização, derivada do processo de homogeneização dos gentios, e sua construção como índio cristão com ingerência direta das Ordens Religiosas vinculadas ao catolicismo que, como mecanismo de imposição e homogeneização, usou o Nheengatu (criado a partir da língua Tupi). A Missão Tapajós remetia à antiga estruturação política da concentração do *Cacicado Guerreiro* dos Tapajós com influência e relações na área que se estende do rio Xingu, no Estado do Pará, até o rio Urubu no Estado do Amazonas. A esse respeito ver Heriarte (1874), Roosevelt (1987, 1992), Nimuendajú (2000, 2001), Carvalho Jr. (2005) e Ferreira (2008).

espaço-tempo colonial e, por conseguinte, entreposto às cidades de Manaus e Belém, de quem dista cerca de 1400 km por via terrestre.

Tais constatações repercutem na atual configuração territorial atual do Município de Santarém, onde, dos aproximadamente 300 mil habitantes, algo em torno de 78% se declara adepto do catolicismo romano¹⁷. Sendo que a prelazia de Santarém, instituída no início do século passado, ainda hoje é uma das mais importantes da região amazônica, com forte influencia no sistema educacional, onde se destaca na atuação em centros educacionais importantes, com Escolas como Dom Amando, Santa Clara e São Francisco¹⁸. Essa prelazia ordena as questões litúrgicas e doutrinárias do catolicismo em Santarém a partir da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de onde se veicula a maior expressão da religiosidade católica local: o Círio de Nossa Senhora da Conceição. Em Alter do Chão, a vivência do catolicismo, proveniente da ingerência da prelazia de Santarém, se configura na atuação dos padres que atendem a Igreja da Matriz localizada na área central da vila e consagrada à devoção de Nossa Senhora da Saúde.

Com seus aproximadamente 300 mil habitantes, o Município de Santarém, conforme dados encontrados na EMATER-PA (2012), SEMMA/CIAM (2003) e IBGE (2014), configura-se como o terceiro maior alocado na área de abrangência da bacia do rio Amazonas em termos populacionais, com um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) considera “bom”, com taxa de 0,691 para uma população espacializada da seguinte forma: 73% na área urbana com apenas 97km² de extensão, e 27% na área rural de praticamente 33.994 km² de extensão. Nos 34.091 km² de extensão territorial desse município, verifica-se um domínio morfoclimático com aspectos físico-naturais compostos pelas interações da confluência do rio Amazonas e da bacia do rio Tapajós que acompanha: as formações dos planaltos residuais amazônicos e a formação geológica Alter do Chão; a predominância climática quente-úmida com altos índices pluviométricos subdivididos em períodos chuvosos e de estiagem, com seca de julho a novembro onde a variam entre 35° a 40°; e zonas fisiográficas com vegetação típica da floresta amazônica e enclaves de mata de cerrado. Esses aspectos físico-naturais exibem forte interação com os grupos sociais locais e intrínseca relação com o contexto cultural, político e econômico de suas espacialidades e, por conseguinte, meio e condição de

¹⁷ Percentual derivado de uma breve análise de dados extraídos de IBGE (2014), sobre a amostra domiciliar em termos de religiosidade geral em relação à idade, sexo, renda e escolaridade no Município de Santarém.

¹⁸ As duas primeiras de cunho misto filantrópico-privado/público e a segunda vinculada a Rede Pública do Estado do Pará.

existencialização da territorialidade festiva do Sairé, como tentaremos caracterizar ao longo do texto da tese.

Nos 97 km² de extensão de área urbana municipal, a cidade de Santarém desempenha, segundo Pereira (2004) e SEMMA/CIAM (2013), papel polarizador no oeste do Pará, por possuir a melhor infraestrutura econômica e social, um amplo setor de serviço e gestão/mediação de fluxos com as cidades do Mato Grosso, do Amazonas e do Pará, como destaque as cidades de Manaus e Belém. Por esses fatores, conforme Pereira (2004), a cidade de Santarém, dentro da rede urbana regional amazônica, se dimensiona como cidade média, já que seu espaço é meio e condição, na região do Baixo Amazonas¹⁹, da rede de distribuição e circulação de bens, pessoas e de serviços públicos e privados. Segundo dados encontrados em SEMMA/CIAM (2013), podemos admitir que distribuição e circulação nessa região se viabiliza por um sistema que envolve transporte terrestre, fluvial e aéreo, necessariamente e via de regra, se integrados pelo/no uso, ou seja, sem efetivo projeto planejado e nem ordenado territorialmente. Sendo o transporte terrestre definido pela BR-316, interligada a Rod. Transamazônica a partir do Município de Rurópolis e daí com o resto do Pará e o centro-sul brasileiro. Já o transporte aéreo é efetivado pelo atendimento de vôos domésticos das principais empresas aéreas brasileiras, que interligam o aeroporto de Santarém aos de Manaus e Belém, e daí para o resto do país, bem como pelo atendimento de voos de pequenas empresas que interligam quatorze outros menores aeroportos do oeste paraense. E o transporte fluvial que integra portos e trapiches instalados ao longo de toda a rede hidrográfica da região e empresas²⁰ atuando na locomoção e transporte de passageiros e de cargas.

O meio de circulação fluvial é o maior e mais utilizado pela população regional, já que o terrestre tem péssima manutenção, e o aéreo pouca abrangência e custos econômicos mais elevados. Apesar disso, a rede de circulação da cidade de Santarém é considerada a melhor da Região do Baixo Amazonas, o que a centraliza no contexto dessa região, da Microrregião de Santarém e do Polo Turístico do Tapajós²¹. De acordo

¹⁹ Mesorregião do noroeste paraense com 317.273,50 Km² e com três microrregiões: Almerim, Óbidos e Santarém.

²⁰ Inclusive empresas agroexportadoras, como a Cargil que implantou um porto na área central da cidade de Santarém com capacidade de exportação de 2,5 milhões toneladas/ano e baixo custo de transporte dos grãos (principalmente a soja) da região centro-oeste. Desde de 2010 esse porto encontra-se oficialmente embargado por questões de legislações ambientais e da ausência de EIA/RIMA, quando do projeto e concessão de sua construção. O baixo custo do transporte da produção do Centro Oeste torna o porto da Cargil de Santarém estrategicamente comparado aos de Paranaguá/PR e Santos/SP para o resto do Brasil, em termos do circuito produtivo integrada à Europa e América do Norte. A esse respeito ver também Silva (2003).

²¹ A Microrregião de Santarém é formada pelos municípios de Alenquer, Belterra, Curuá, Mojuí dos Campos, Monte Alegre, Placas, Prainha, Santarém. O Polo Turístico Tapajós, além desses municípios, também abarca os de Almerim,

com a Prefeitura Municipal de Santarém (2011) e IBGE (2014), em termos econômicos, a estimativa do Produto Interno Bruto (PIB) da Microrregião de Santarém correspondia a R\$ 7,6 bilhões²² em projeções do ano de 2011, e do Município de Santarém a R\$ 3,7 bilhões em projeções do ano de 2014. Segundo demonstram EMATER-PA (2012) e SEMMA/CIAM (2013), cerca de 80% do PIB de Santarém provém do setor de comércio e serviços, dentre o que o setor turístico é prospectado como ramo capaz de ampliar a geração de renda e emprego no município, ao que o setor público tem destinado investimentos, principalmente aos seguimentos de ecoturismo e de turismo na natureza articulados ao segmento de sol e praia²³. Conjuntura em que se destaca, conforme Santarém (2006) e Prefeitura Municipal de Santarém (2011), a Vila de Alter do Chão, por apresentar elementos físico-naturais veiculados por àqueles segmentos turísticos e encontrados em toda a extensão de suas expressivas áreas praias e por já representar, aproximadamente, um quinto das motivações de viagens a Santarém.

Essa relação espacial do urbano de Santarém e a historicidade do grupo indígena Borari em Alter do Chão corroborou a instanciamento de contextos indígenas em áreas urbanas com destinação turística, o que insere os índios locais no impasse de se constituírem sujeitos do/no urbano, imerso em processos produtivos econômicos de mercado. Como assesta Melo (2012), o índio inserido no urbano e na cidade ou o “índio urbano” é aquele ocultado no conjunto geral dos espaços urbanos, o que na Amazônia não é nem um pouco irrelevante, pois, como demonstra a autora, grande parte das cidades dessa região resguardam contextos dos aldeamentos. Assim como o ambiente da cidade tem relações muito próximas com o consumo de bens industriais e de serviços, relações comerciais e informacionais/comunicacionais vivenciados por grupos indígenas que não necessariamente se reproduzem na cidade.

Apesar disso, de acordo com Melo (2012), o debate sobre o índio urbano, assim como o próprio índio, é ocultado, já que o prevalecente é a reprodução da oposição entre o “mundo do Branco” e o “mundo dos Índios” e, portanto, lugar de índio é nas aldeias e comunidades o que, segundo a autora, “não permite, por exemplo, que se perceba que as populações indígenas, desde muito, já estão inseridas na cidade, fazem parte desse contexto e ajudam a construir o cotidiano urbano” (MELO, 2012, p. 3).

Aveiro, Faro, Itaituba, Jacareacanga, Juruti, Novo progresso, Oriximiná, Óbidos, Ruropólis, Terra Santa e Trairão (POLO, 2002). Porém, como se constata em Pará (2011) e Brasil (2015), a prioridade de fluxos e investimentos turísticos é de Belterra, Oriximiná e Santarém, em que o último é a sede do polo, considerado como o “portal de entrada”.

²² Esse PIB, quando correlacionado a dados de IBGE (2014), apresenta-se superior ao de três estados brasileiros.

²³ Para um maior detalhamento dessa classificação, é possível consultar Fenell (2002) e Costa (2007).

Nessa direção, conforme inferimos do texto da autora, o “índio urbano” é uma categoria que viabiliza a análise dos sujeitos que são pensados a partir de condições temporárias e vivências com/na cidade que são imersas por vínculos afetivos como os lugares de origem desses sujeitos.

No que tange a Vila de Alter do Chão, a relação entre urbano e “ser índio” remete à descendência Borari²⁴ e aparece como afirmação da emergência étnica dos povos indígenas, sustentada pela abertura a autoreferência e autodeterminação dos povos instituída pela Constituição de 1988²⁵, e que propiciou a elaboração de laudo para a demarcação da Terra Indígena Borari²⁶(TIB). A área da vila está imersa na vivência de aspectos daquilo que Wawzyniak (2004, 2008, 2012) caracterizou como “comunidade tapajônica”, tendo seu espaço fortes relações com as áreas da Arapiuns, Anamarai, Pindobal e Comunidade Maguari na Flona Tapajós. Conforme inferimos de Wawzyniak (2004, 2008, 2012), a “comunidade tapajônica” se enreda à cosmologia xamanista indígena e se pauta na/pela infinita permutabilidade da aparência entre os seres animados, inanimados e divinos. O que se expande para relações que transmutam em mitos e encantados a órgãos e instituições e se estende a todas as coisas na/da natureza, em que se atrelam corpo, mente e saúde, relações que se espriam ao Distrito Rural Eixo Forte.

De acordo com Santarém (2008, 2012) e EMATER-PA (2012), esse distrito se circunscreve entre a margem direita do rio Tapajós, onde se encontram suas áreas de praias e o entorno das imediações da PA 457, onde estão as áreas de produção agroextrativistas, e tem como sede administrativa a Vila de Alter do Chão que dista da área central da cidade de Santarém aproximadamente 35 km, por via terrestre, passando pela rodovia municipal Fernando Guilhon e BR-163, como é possível observar no Mapa 02 exposto na próxima página. De acordo com o IBGE (2014), a Vila de Alter do Chão é considerada uma área administrativa rural de Santarém com forte influência de atividade turística, que possui pouco mais de oito mil habitantes dos quais, conforme Vasconcelos (2010), três mil se localizam na área da vila e tem, em sua maioria,

²⁴As designações “Decendentes do Borari” e/ou “nossos antepassados” aparece como mediadoras do atributo de legitimidade da construção dos sujeitos envolvidos na Festa do Sairé como “índio” e, de tal forma, da enunciação de suas determinações indígenas. Sendo o uso dessas expressões recorrentes, tanto nos relatos orais como nas observações dirigidas e notas de campo derivadas e constatadas nos trabalhos de campo realizados em Alter do Chão entre ago./Set. 2011 e Set/Out 2012 e entre Set. 2013 e Jan. 2014.

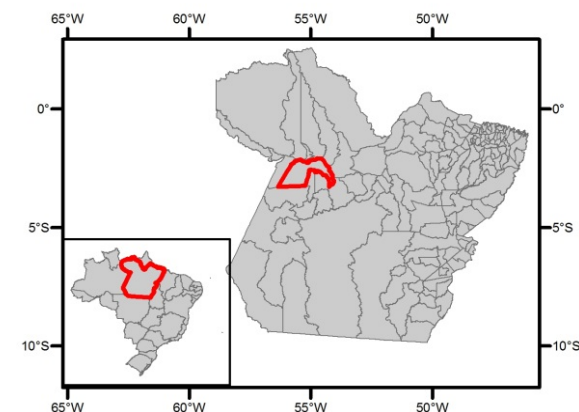
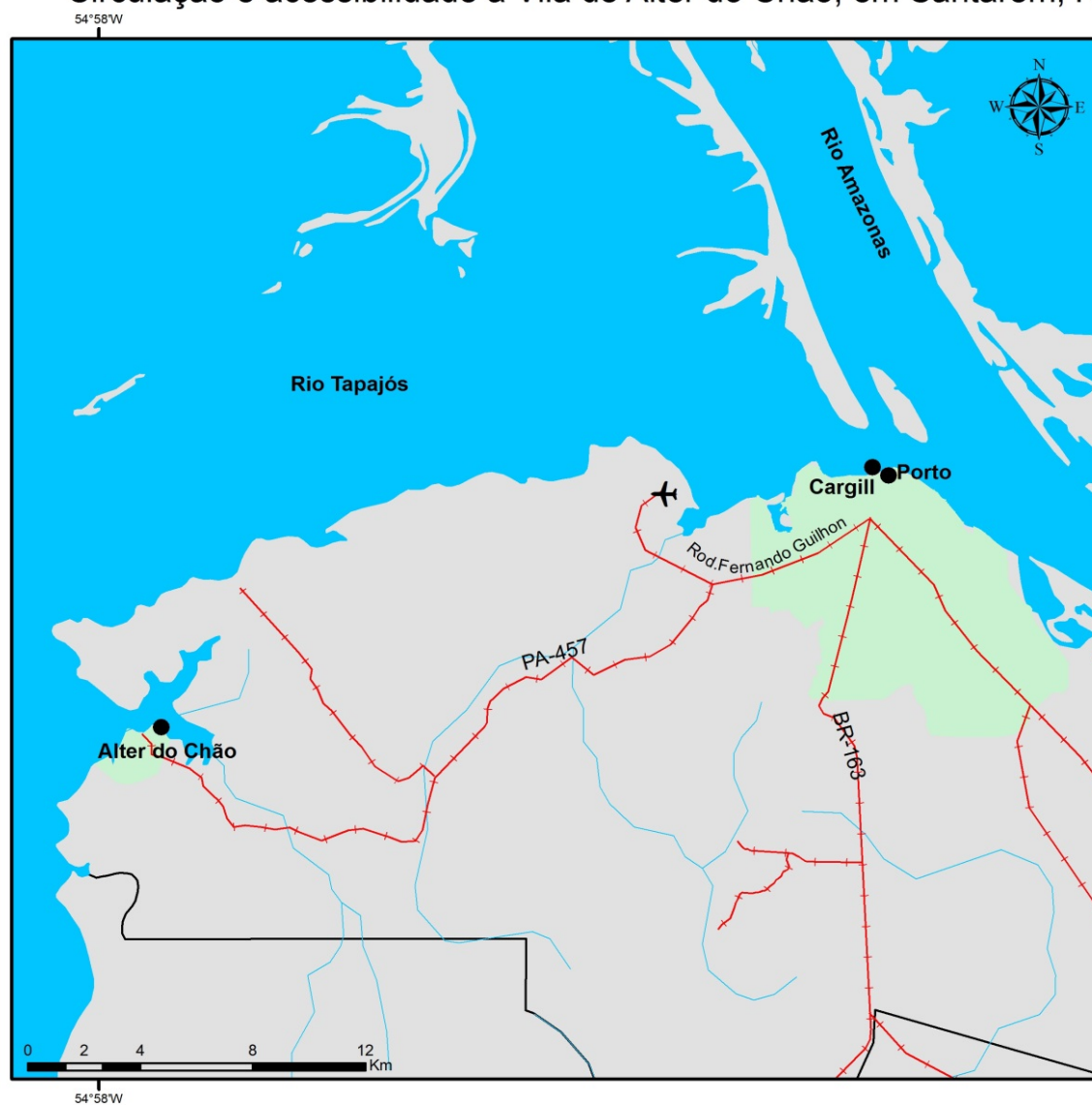
²⁵ Sobre essa questão e em especial sobre os processos de emergência étnica de povos indígenas ou *etnogênes* no Baixo Tapajós, ver Vaz Filho (2010).

²⁶ Informação derivada tanto de relatos orais como das observações dirigidas e notas de campo derivadas e constatadas nos trabalhos de campo realizados em Alter do Chão entre ago./ Set. 2011 e Set/Out 2012 e entre Set. 2013 e Jan. 2014.

moradias destinadas como segunda residência, ou seja, são moradores de outras áreas de Santarém e de municípios vizinhos.

MAPA 02

Circulação e acessibilidade à Vila de Alter do Chão, em Santarém, PA



Legenda

- Aeroporto
- Rodovias
- Igarapés
- Área Urbana
- Rios
- Limites Municipais

Fonte:
Sede Municipal, Hidrografia, Limites Municipais,
Rodovias e Estradas: IBGE - Instituto Brasileiro
de Geografia e Estatística e ZEE - Zoneamento
Ecológico - Econômico BR - 163.
Elaboração: CANAL, MA.F.C; SANTOS, P.V. dos.

Parâmetros Cartográficos:
Datum SIRGAS 2000
M. C.: 57° WGr

Como demonstra Pereira (2007) e EMATER-PA (2012), apesar da baixa eficiência e qualidade do solo da área circunscrita ao Distrito Eixo Forte, a agricultura de pequena escala e a criação de gado constituem-se como principais atividades econômicas, além do extrativismo vegetal de açaí, o turismo e o artesanato. De acordo com Surgik (2006) e análises de dados encontrados em SEMMA/CIAM (2013), de maneira geral, é factível admitir uma complementaridade e/ou alternância entre o desenvolvimento de atividades atreladas à agricultura de pequena escala, o extrativismo vegetal e animal com atividades assalariadas e autônomas de comércio, serviços e artesanato engendrados pela elevação do grau de urbanização da/na área. Especialmente na vila de Alter do Chão onde, segundo Pereira (2007) e Vasconcelos (2010), o turismo aparece como principal atividade socioeconômica, estando direta e indiretamente vinculado à geração de renda e emprego na área.

Em relação à atividade turística, de acordo com dados encontrados em Pereira (2007), bem como em trabalhos realizados anteriormente²⁷, a articulação de fluxos remete à década de 1970, viabilizado em grande medida pelas incursões de cruzeiros turísticos marítimos que adentram o rio Amazonas e o rio Tapajós e interconectam fluxos turísticos da área do Caribe às praias de Alter do Chão. A partir da década de 1990, com o fortalecimento das políticas públicas de turismo, a institucionalização do Polo Turístico Tapajós, e em 2007 com o Município de Santarém elevado à categoria de Destino de Indução de Turismo Internacional (PARÁ, 2009, BRASIL, 2015), a Vila de Alter do Chão passa a ser veiculada em imagem publicitária em escala geográfica mundial/nacional/regional/local, como o “Caribe Brasileiro” ou a “resposta da floresta ao Caribe”, e tem sua relação com a atividade e turística exacerbada e sofre a intensificação de especulação imobiliária e urbanística.

No entanto, essa especulação não se dá prioritariamente pela acentuação da atividade turística, mas principalmente pela forte pressão e especulação agropecuária provocada nas últimas duas décadas e assim, conforme Surgik (2006) e Vasconcelos (2010), pelo avanço da implantação de fazendas de grande porte no oeste paraense, incentivado pela ampliação da produção da soja ao longo da BR-163 e o seu contínuo asfaltamento, bem como pelas reformas na estrutura portuária com a construção do porto da Cargil na orla da cidade de Santarém. O que, segundo os autores, ocasionou

²⁷ Dados não publicados, apresentados: na reunião anual de 2011 do grupo de pesquisa e extensão – GEOTUR – Turismo e Desenvolvimento sócio-espacial na Amazônia/IFCH-UFPA, quando se ministrou palestra “Turismo, sociedade e desenvolvimento territorial na Amazônia: Alter do Chão e o polo Tapajós”; e em palestra “Turismo e patrimônio cultural: a Festa do Sairé no oeste do Pará” proferida em 2013 no curso de especialização em Turismo e Políticas Públicas na Amazônia, oferecido pelo NAEA/UFPA. Ver também Costa (2012).

pressão à atividade de produção da terra, com predomínio do roçado e do extrativismo, em todo o Distrito Eixo Forte. Principalmente por induzir vetores à abertura de numerosos ramais, que deram novos e maiores impulsos a especulação agropecuária, turística, imobiliária e urbanística na área.

Tais vetores e aspectos tem provocado uma intensa pressão, degradação, contaminação e poluição da vegetação, do solo e das nascentes e cursos dos corpos hídricos locais em todas as direções. Na área da vila, isso se tornou visível pela emissão de esgoto, construção de obras irregulares e impeditivas da passagem de pedestres pela praia, abertura de estradas que interligam suas praias a outras localidades, perda de areia das praias devido à retirada das árvores nativas para ampliar a área destinada aos banhistas, e constantes tentativas de apropriação privada de áreas consideradas como atrativos turísticos como praias, trapiches e locais de observação da natureza²⁸. Esses fatos, correlacionados com dados apresentados em SEMMA/CIAM (2013), nos leva a inferir um delineamento espacial em que é possível observar acelerados processos de modificações na produção e ocupação do uso do solo no Distrito Eixo Forte como um todo e, especialmente, na Vila de Alter do Chão.

Na espacialidade dessa vila, como já se demonstrou em trabalhos anteriores²⁹, verifica-se intensos deslocamentos dos moradores mais antigos no sentido da orla para o interior da vila, provocando a ocupação das áreas hoje conhecidas como Bairro Novo, Nova União e São José, em que o parcelamento da terra se dá nos moldes de lote urbano e o tempo de moradia era em média de seis anos. De acordo com Vasconcelos (2010), diante dessas questões e do entendimento dos moradores locais sobre a necessidade de manutenção dos recursos naturais e do meio ambiente para a continuidade da produção da atividade turística local, alguns grupos sociais do Distrito Eixo-Forte, inclusive organizados em entidades não governamentais, grupos folclóricos, associações etc., pressionaram, e se articularam com, as esferas, órgãos e instituições governamentais públicas e organizações civis, com a finalidade de estabelecer mecanismos de controle e proteção dos recursos naturais e dos atributos culturais locais.

Essas ações engendraram o que podemos configurar como três medidas enfáticas de estratégias e ordenamento territorial: a Área de Proteção Ambiental de Alter do Chão

²⁸ Dados derivados de notas descritivas e relatos livres procedentes de trabalhos de campo realizados entre Ago./Set de 2011 e Set./Out. de 2012, constados nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

²⁹ Dados não publicados, apresentados: na reunião anual de 2011 do grupo de pesquisa e extensão – GEOTUR – Turismo e Desenvolvimento sócio-espacial na Amazônia/IFCH-UFPA, quando se ministrou palestra “Turismo, sociedade e desenvolvimento territorial na Amazônia: Alter do Chão e o polo Tapajós”; e em palestra “Turismo e patrimônio cultural: a Festa do Sairé no oeste do Pará” conferida em 2013 no curso de especialização em Turismo e Políticas Públicas na Amazônia oferecido pelo NAEA/UFPA.

(APA Alter do Chão); o Projeto de Assentamento Agroextrativista do Eixo Forte (PAE Eixo Forte); e a abertura de processo de demarcação de Terra Indígena para os Borari (TIB). Dentre esses, apenas o segundo não abarca a Vila de Alter do Chão, já que, segundo dados da EMATER-PA (2012), as atividades produtivas nessa área têm mais correlação com o modo de vida urbano e não à “tradição agrária”. De acordo com Rêgo (2003), a discussão do projeto da APA Alter do Chão se iniciou no ano de 1999 e tinha como princípio os debates de manutenção ambiental como meio de vida inerente à cultural dos moradores e práticas mais tradicionais do local. A institucionalização da APA Alter do Chão, com seus 16.180 hectares de abrangência, ocorreu em 2003 através do Decreto Lei da Prefeitura Municipal de Santarém e previa prerrogativa ao estabelecimento de uma unidade de gestão intermunicipal a partir de sua integração à área que lhe é contígua correspondente a APA Aramanaí, unidade de conservação no município de Belterra.

Já o PAE- Eixo Forte, como se pode inferir de dados encontrados em Rêgo (2003) e EMATER-PA (2012), teve sua implantação vinculada ao atendimento de demandas de contenção da especulação imobiliária e degradação ambiental na área de abrangência da PA 457, sendo sua criação estabelecida como pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em dezembro de 2005, com abrangência territorial de aproximadamente 17.200 hectares destinados ao assentamento de 1.029 famílias vinculadas à Federação das Associações de Moradores, Comunidades e Entidades do Assentamento Agroextrativista do Eixo Forte – FAMCEE. Já a TIB Borari, de acordo as análises de dados encontrados em SEMTUR (2005) e Vaz Filho (2010), pode-se dizer que a organização do processo de reivindicação para a sua realização resulta de trabalho de pelo menos uma década, que envolve a Associação Indígena Borari, a Comissão de Justiça e Paz da Diocese de Santarém e a Fundação Nacional de Assistência Indígena – FUNAI. O que gerou relatório sobre a demarcação de Terra Indígena Borari, enviado em 2009 ao Ministério da Justiça para ser analisado e publicado em Diário Oficial, nos termos da Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais e do Estatuto do Índio, oficializados por Decretos-Leis Federais.

É com/sobre essa multiplicidade de vetores e mecanismos espaço-temporais e sobreposição, interconexão e emaranhamento de territórios político-administrativos e de gestões governamentais, veiculados às/pelas três esferas de poderes e entidades públicas estaduais, municipais e federais, que nos dias atuais se enreda a existencialização da territorialidade festiva do Sairé. Enquanto instância existencializante, como se está

propondo aqui pensar a Festa do Sairé, essa territorialidade interpõe e interpela, seguindo os pressupostos de Guattari (1992, 1993) e Deleuze (2001), agenciamentos de enunciação e “cadeias de discursividade” que articulam subjetividades individuais e coletivas ou Territorialidades Existenciais territorializadas e Universos incorporais desterritorializados como possibilidade daquilo que Deleuze e Guattari (1978, 1997) e Rolnik (2000) propõem como enraizamento rizomático.

Ou seja, de abertura da multiplicidade ao horizonte das experiências e possibilidades incessantes do acontecer da produção cultural e existencial, projetado por arranjos maquínicos heterogêneos de subjetivação que se projeta como agenciamentos territorializados de enunciação continuamente reconfigurados pela/na elasticidade plasmática de processos de re-existência que, nos termos de Deleuze e Guattari (1978, 1997), designam-se como processos de subjetivação elásticos derivados da *curvatura de dobras sobre dobras*. Tal *curvatura*, de acordo com o autores, funciona como um tecido plasmático envolto a processos e formas flexionados sobre si mesmos no intuito de criar resistência na “duração” do movimento existencial, quando atravessam e são atravessados por outras dobras e com essas acabam convertendo fluxos em re-criação e re-existencialização de suas territorialidades.

Essa perspectiva de “duração do movimento” não prescinde daquilo que é intrínseco, segundo Soja (1993), ao conhecimento geográfico de que qualquer objetivação da matéria existencializadora de coisas e objetos destinados ao suporte do acontecer humano, que faz interagir relações entre o espaço, tempo e o *ser* e dá prominência à conformação de “espacialidade” produzida pelo/com o mundo. De acordo com o autor, a consideração dessa tríade deve ser tomada como aporte a toda análise geográfica, posto que, sem ela, é impossível ponderar sobre a produção “da translação, da transformação e da experiência sociais” (SOJA, 1993, p. 101). Portanto, do traço dinâmico da ontologia do espaço que se revela pela afirmação de sua espacialidade social imbuída de incorporação e transformação do espaço, do tempo e do ser em materialidades ambientais e cognitivas, o que indica que a “espacialidade não pode ser completamente separada dos espaços físicos e psicológicos” (SOJA, 1993, p. 148).

A incorporação e transformação de espaço/tempo/ser coloca em evidência o sujeito como entidade ativa que, processualmente, ao modificar suas bases materiais físicas muda suas bases psíquicas/cognitivas e vice-versa, numa ininterrupta estratégia coletiva de sobrevivência. Essas estratégias de sobrevivência incorrem, segundo

Wagner (1981, 2011), em invenção/criação da cultura que se espacializa como sistemas simbólicos enredados pelo desejo de autoconsciência de um dado grupo social. Por isso, para Wagner (1981), a cultura é ininterruptamente invenção criativa/criadora. Sendo esses pressupostos teóricos importantes para ponderar a relação entre inventividade cultural do Sairé, em íntima relação com o espaço-tempo-ser que conforma sua espacialidade em suporte existencial a sua territorialidade festiva e essa como *curvatura de dobras sobre dobras* de re-existência do *ser* subjetivado com/pelo território. De tal modo, a compreensão da qualidade social do espaço pode ser aferida pelos traços analíticos derivados da característica processual por meio da qual a cultura, ao ser inventada, revela a espacialidade dos grupos que as constroem na irreversibilidade do tempo. Ou seja, na dialética do deslocamento de certas práticas realizadas no passado para o tempo presente, determinado pelo “*agora*” que é processualmente convertido “pela qualidade intrinsecamente social do espaço organizado” (SOJA, 1993, p. 101).

A conversão do “*agora*” em qualidade sócio-espacial organizado, nos permite presenciar um “acontecer histórico”, nos termos a que se refere Koselleck (2006), de mensuração de um “espaço de experiência” e de um “horizonte de expectativa”. Conforme o autor, um “espaço de experiência” se conforma pelas recordações sobre o que se vivenciou ou conheceu, ou seja, pelo presente que é passado - *o presente passado*, mas um presente passado em movimento de projeção de esperanças sobre o que se deseja viver e conhecer no futuro o que configura um “horizonte de expectativa”, ou seja, o passado que é futuro - *o passado futuro*. Assim, todo conhecimento resultante da experiência adquirida *ao longo do ou com o tempo* representa um elemento que estava no presente de um passado e que se tornou extensivo ao presente do presente, consecutivamente, um *presente passado*. Esse presente, que resulta da extensão de um passado, é um acontecer que se projeta como expectativa de sua manutenção no futuro ou ainda na existência de um futuro, consequentemente, um *passado futuro*.

Essa concepção de pensar o tempo social permite uma analogia com as assertivas de Heller (1993) sobre a historicidade do tempo se assentar na constatação de que: “Nosso passado é o futuro de outros, assim como o nosso presente é o passado de outros. Somos os outros” (HELLER, 1993, p. 55). Portanto, aquilo que se vivencia como presente é a um só tempo o passado e o futuro de outros, ou como indica a autora, o que se dimensiona como eternidade. Contudo, segundo Heller (1987, 1993), o atrelamento das dimensões temporais de passado/presente/futuro apresenta continuidades e descontinuidades através das quais o presente histórico é sempre oposto

ao que passou, pois a temporalidade presente se constrói no movimento que abriga e ressignifica múltiplas relações e interesses. Ou, como diz Koselleck (2006), pensar o tempo não necessariamente é uma margem quantitativa, medida por calendários ou máquinas, mas é, antes de tudo, uma margem de “experiência” e de “expectativa” que “enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político” (KOSELLECK, 2006p. 308).

A definição de um *presente passado* e de um *passado futuro* nos revela que a análise do tempo e, principalmente, do tempo histórico, é sincrônica, pois, como argumenta Heller (1993. p. 81), todo estudo histórico é “imagem invertida do tempo que, na pesquisa, vai do presente ao passado. Segue seu rastro pelo reverso”, ou seja, como uma espécie de “dobra espacial”. E também, diacrônica, já que, de acordo com Certeau (1987), a cronologia é importante para auxiliar no reconhecimento do local da produção temporal, “lugar da produção que autoriza o texto, antes de qualquer signo” (p. 97), ou seja, a exposição de períodos históricos revela não só uma inversão temporal como ainda revela quem projeta o reconhecimento histórico de dada periodização. Essa construção de tempo e de tempo histórico, segundo Heller (1987) implica em assumir que o acontecimento de um evento está sempre próximo às práticas e relações particulares cotidianamente estabelecidas por meio das quais se impulsiona uma produção qualitativa entre *velhas e novas* formas de se vivenciar o espaço e o tempo.

Tal produção qualitativa do espaço-tempo faz transparecer àquilo que Raffestin (1985,1993, 2003) destaca como interface das múltiplas dimensões do vivido territorial, exacerbado pelas/nas territorialidades cotidianas e sagradas. Indo ao encontro dessas formas de pensar a relação espaço-tempo, encontra-se em Santos M. (1999), para quem a configuração da totalidade heterogênea do espaço-tempo, expressa pela categoria forma-conteúdo, cujas intermináveis sucessões correspondem ao “traço dinâmico da sua ontologia” (SANTOS M., 1999, p. 21). E que assim visa abarcar, segundo o autor, a compreensão de como sujeitos diversos vivenciam socialmente a simultaneidade de variações temporais instanciadas por eles mesmos, e com as quais se projetam indissociável de sistemas de objetos e ações em produção de escalas vertical-universal e horizontal-singular, com suas sincronias e diacronias.

No viés dessas análises, como podemos abstrair de Saquet (2007, 2009, 2011), é possível avançar das análises dos tempos históricos como meras sucessões de eventos para *transtemporalidades processuais e coexistentes* que abarcam as relações e situações intrínsecas ao acontecer momentâneo, em que “o momento da destruição é

simultaneamente, criador, construtor, onde o ‘velho’ não é suprimido, mas superado” (SAQUET, 2002, p. 12). Dessa forma, segundo o autor, a análise temporal deve se configurar por movimento unitário de temporalidade com processualidades de fases e períodos e de pluralidade de ritmos, ou seja, por uma transtemporalidade que abriga tempo histórico e tempos múltiplos de sujeitos em plena produção de se *ser* no/num espaço-tempo. Disso depreendemos que a contribuição do uso da categoria *transtemporalidade processual e coexistente* permite entender não apenas as transações entre escalas de tempos e de temporalidades, mas também as transposições (ou transportes) de temporalidades co-produtoras da tríade espaço-tempo-ser em extensão de espacialidades.

E, assim, à relação entre espaço-tempo-ser, que em Soja (1993) exprime-se como “espacialidade”, correlaciona-se a acepção de Raffestin (2003) de “duração” que, segundo o autor, corresponde mais adequadamente à importância da memória em relação ao construto cultural de enraizamento de grupos humanos e sociais. O que implica em considerar a espacialização do *ser* na/pela duração com que seu construto cultural possibilita e permite decidir o que vai ou não conectar material e imaterialmente, como suporte à configuração de territorialidades consubstanciadas na multidimensionalidade do “vivido” territorial de uma coletividade, grupo ou indivíduo e seus complexos relacionais, delineadores de formas de poder ao exercício da liberdade e/ou autonomia em interações concretas e abstratas de existência/experiência com o “outro”, de onde emerge o projeto de ator social (RAFFESTIN, 1984, 1985, 1986, 1993, 2009).

Ou ainda, naquilo que, conforme Haesbaert (2002, 2005), existencializa a territorialidade do ser-tempo-espaço como processo mais imaterial da relação entre territorialização e formatação do território propriamente dito. O que envolve o agir, a emoção e a memória, o movimento cotidiano do *acontecer* espaço-territorial. Nessa perspectiva, a persistência de *afirmações e crenças* delineia-se pelos “usos temporais” que os diversos atores envolvidos, na produção espacial, fazem do tempo social à articulação/criação de espaços-tempos singulares e universais e, segundo Santos M. (1999), de como definem a extensão-duração-superposição de um “acontecer histórico”, de uma “presença eficaz” de um evento “deslocado” ao longo do tempo ou, como se preferiu tratar, transtemporalizado coextensivamente. São esses elementos da relação do espaço-tempo e da territorialidade que se deu evidência à constituição do primeiro capítulo desse trabalho, apresentado a seguir.

2 O ESPAÇO E O TEMPO DA INVENTIVIDADE DO SAIRÉ E SUA TERRITORIALIDADE FESTIVA

A discussão que se propõe nesse capítulo, leva em consideração a relação adjudicada anteriormente entre universal-singular e deslocamento-persistência de afirmações e crenças e criatividade/inventividade cultural transtemporalizados coextensivamente em conformidade com a constituição de territorialidades. Logo, a análise demonstrada aqui pressupõe a dissociabilidade entre imaterialidade e materialidade da/na produção social do espaço-tempo-ser, sendo essa também discutida e sustentada pelas inferências realizadas por Heller (1987), sobre como a individualização de um momento temporal resulta/resume num *Ser* formatado em *individualidade-pessoal* socialmente produzida, em concomitância ou em simultaneidade de variação temporal, ou ainda no tempo histórico representado “através de diferentes indivíduos-tipos” (HELLER, 1987, p. 49, *Tradução Livre*). Mas essa interação entre espaço-tempo-ser define uma multiplicidade de relações temporais além da histórica, estando imbricado à natureza e sentido da conformação indivíduo/pessoa em ente social. O que é ressaltado por Deleuze e Guattari (1978) e Guattari (1992), ao indicarem que a dimensão temporal reproduz a dimensão de personalidade e, por extensão, a territorialidade existencial

Tais fatores tornam necessário tratar o espaço-tempo como qualificador do sujeito, a partir das transtemporalidades coextensivas de/nas espacialidades que existencializam o *Ser* em “ímpeto rítmico mutante de uma temporalização capaz de fazer unir os componentes heterogêneos de um novo edifício existencial” (GUATTARI, 1992, p. 32). Dessa forma, de expor a persistência de um conjunto de *afirmações e crenças* que, conforme Deleuze e Guattari (1978) e Guattari e Rolnik (1999), define e qualifica o sujeito enquanto sujeito. Mas também, como trata Guattari (1992), a persistência desse conjunto não implica em sua imutabilidade, fundamentalmente porque se vivencia um mundo maquínico, cujo sistema de cortes disjuntivos e associativos ou de disjunções inclusivas é propiciado por máquinas de múltiplos componentes, inclusive as abstratas que se instalam “transversalmente aos níveis maquínicos materiais, cognitivos, afetivos, sociais” (GUATTARI, 1992, p. 44), a partido dos quais são agenciados territorializações enunciativas. Diametralmente a isso, tem-se uma relação de construção de subjetividades individuais e coletivas que se

singularizam com o território, em mutações/transformações engendradas por outros cortes maquínicos.

Essa relação aparece em Dematteis (1985, 1995, 2007) e Raffestin (2003, 2009, 2012), enredada por interações de indivíduos/atores que abarcam articulações/ações, derivadas do emaranhado sociedade-natureza-ambiente-cultura cujo uso e apropriação evidenciam a intencionalidade de projeto de intervenção e objetivação no/com o mundo instaurado por uma territorialidade. De acordo com Raffestin (1984, 1986), uma territorialidade pode ser entendida como o conjunto de relações que o homem, em pertença a um grupo social, estabelece com o seu exterior e com outras alteridades por meio de instrumentos e usos que lhes dão existência. Ou ainda, que problematizam a sua existência, assim a territorialidade humana é “não só composta de relações com territórios concretos, mas também às relações com os territórios abstratos, tais como línguas, religiões, tecnologias, etc.” (RAFFESTIN, 1986, p. 77, *Tradução Livre*).

De acordo com Raffestin (1984, 1985, 1986), a essência dinâmica multidimensional inerente a toda e qualquer territorialidade humana se dá sempre contínua e descontinuamente, derivada de ordem cultural, política e econômica integrada pelo/no processo que “reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade” (RAFFESTIN, 1993, P. 158). Essa multidimensionalidade própria da territorialidade humana, segundo Dematteis (2007), deve ser entendida com processo que produzem comportamentos pela/na relação do “conjunto das práticas e dos conhecimentos dos homens em relação à realidade material” (DEMATTEIS, 2007, p. 4). Dessa forma, apreciou-se a territorialidade humana tanto em Raffestin (1984, 1986) quanto em Dematteis (2006 e 2007) como uma construção processual de comportamentos mediados na relação entre sujeitos e a materialidade que os sustenta, bem como um chamado à compreensão dos processos de intersubjetividade envoltos aos/como mediadores de relações intersubjetivas estabelecidas num/com o meio do qual toda territorialidade é dependente.

Em Guattari (1992) e Deleuze e Guattari (1978, 1997) a relação entre sujeito e materialidade é necessária não só às produções conceituais, mas fundamentalmente, ao acontecer humano ou à formação dos seres humanos enquanto sujeitos, pois, como explicitam os autores, é somente na, e com a, materialidade dos lugares e de seus bens que a territorialidade humana pode se estabelecer, mesmo os elementos simbólicos e culturais do território mais expressos por suas dimensões abstrata e imaterial estão/são impregnados pelas/das dimensões física/material. A essa condição material imprensa

na/como territorialidade humana, Guattari (1985, 1992) evidencia outra que trata de sua veiculação como intencionalidade conformadora não de uma essência individualizante finalizada no sujeito, mas em subjetividades individuais e coletivas em *devenir* de territorialidades existenciais. Essas territorialidades existenciais, portanto, se vinculam a uma nova ordem de constituição do sujeito em movimento inacabado, que se atrela em configurações territoriais no âmbito de subjetividades que se individualizam, também, como “coletivo antes do social” e além da consciência coletiva, um *ser* plasmado pela/na como subjetividade coletiva.

Assim, considerar a produção de subjetividades individuais e coletivas no processo de territorialidade humana, possibilita evidenciar, de maneira profunda, a complexidade dinâmica e o sentido entre as regras de uso, apropriação e comportamento inerente às relações que definem um grupo social em relação com seus componentes sociais materiais e imateriais (economia, cultura, política, instituições e poderes) e o ambiente físico (como seus elementos vivos e inertes – bióticos e abióticos³⁰) do espaço habitado por esse grupo, e dos quais os atores sociais retiram informação e energia ao trabalho produtivo de elaboração da vida humana. Tal relação é, conforme depreendemos de Raffestin (1985, 2003, 2009, 2012), Dematteis (1995, 2006, 2007), produto/produtora de um sistema de recursos que funcionam como elemento mediador de relações simétricas ou dissimétricas de produção, troca e/ou consumo capaz de viabilizar a delimitação de um território por meio do qual, uma ou várias territorialidades desenvolvem seus ritmos nos locais e que lhe define uma morfologia espaço-territorial própria.

Daí porque, em nosso entendimento, Saquet (2007, 2011) propõe que se considere uma (i) material-multidimensionalidade espaço-temporal do território em que as territorialidades são ritmos, cotidianos e processos históricos (i – materialidades) construídos “socialmente com os significados concretos das *gentes* em seus locais de vida” (SAQUET, 2011, p. 128). Como inferimos de Dematteis e Ferlaino (2003) e Dematteis (2006), a interação entre territórios concretos e abstratos se sustenta na/pela própria constituição interna das territorialidades humanas-sociais, que se projetam com materialidades (físicas/concretas) e imaterialidades (abstratas/simbólicas) em/com a mediação entre o simbólico/cognoscitivo e a materialidade engendradora de

³⁰ Elementos bióticos e abióticos dizem respeito aos elementos naturais – minerais, vegetais e animais, encontrados em um dado espaço de predomínio da natureza exterior ao homem, com o qual interagem em configurações ecossistêmicas e/ou em biodiversidade que compõe um ambiente. A esse respeito ver Mcgrath (1997) e Raffestin (2009, 2012).

comportamento social, num processo aproximativo daquilo que Haesbaert (2002) denomina como correlação processual entre *espírito* (consciência) e natureza (matéria – “objeto”).

De acordo com Raffestin (1984, 2009, 2012), toda relação simbólica/cultural–abstrata constitui-se em relação com materialidades/físicas–concretas, sendo essas relações essenciais ao entendimento relacional na composição de territórios: “no sentido de que desempenham, alternadamente, o papel de mediador para relações específicas” (RAFFESTIN, 1984, p. 140, *Tradução Livre*). Segundo Haesbaert (2002, 2005, 2009), a correlação entre consciência e natureza-matéria engendra o reconhecimento do sentido de vida como plenitude do “pulsar” da espacialidade que se produz como/em “conhecimento territorial” objetivado entre o sensível e o racional e expresso em territorialidades que, conforme o autor, teria um caráter mais próximo da imaterialidade: “propomos, nesse caso, optar pela expressão ‘territorialidade’- já que não se trata do território em seu sentido pleno, ou seja, onde a sua “materialização” se torna imprescindível” (HAESBAERT, 2009, p. 11). Esse “conhecimento territorial” adjudica aquilo que Raffestin (1993) define como sistema de recursos territorial que se compõe como trunfo espacial, resultante da instrumentalização de relações de poder ao exercício da influência e do controle territorial estabelecido por uma ou/e mais territorialidade(s), que em busca ou “em vias de atingir a maior autonomia possível com os recursos do sistema” (RAFFESTIN, 1993, p. 160), cotidianamente cria e recria território(s). A maior autonomia do uso dos recursos de um sistema por uma ou mais territorialidades, implica na configuração de constrangimentos sociais e materiais que auxiliam na capacidade e exercício relacional de poder, influência e controle territoriais.

Conforme Bajoit (2006), os constrangimentos sociais e materiais são mecanismos que conduzem às leis, às políticas, às formas de produção, às solidariedades, aos compromissos e aos projetos internos a um território. Contudo, segundo o autor, conjuntamente esses constrangimentos a constituição indeterminada e variável do sujeito/indivíduo impõe contrassensos e contrariedades ao criar meios e mecanismos que deem “um sentido cultural legítimo” (BAJOIT, 2006, p. 95) à aderência e suporte do projeto social, cuja necessária normatização por si só já corresponde a um constrangimento. De tal modo, de acordo com Bajoit (2006), é preciso examinar e entender quais os sentidos produzidos pela/na instanciação de sujeitos em ininterrupta formação de sua individualidade, para a configuração de ações sociais e intencionalidade de construção de atores sociais.

Nessa direção, a internalização de um território inevitavelmente depende da construção concreto-abstrata ou material-imaterial de territorialidades, por isso, pensar a territorialidade não só como processo (RAFFESTIN, 1985, 1986, 1993), nem tão pouco como comportamento condicionado pelo espaço (DEMATTEIS, 1985, 2006). Ou ainda, como imaterialidade unívoca e espacialidade (HAESBAERT, 2009), o que poderia ser transmitido similar ao processo de territorialização que é o ato de pôr o projeto territorial em efetiva condição de delimitação do território, ou ainda, como espacialidade, tal como é apresentada por Soja (1993), como relação tempo-espaço-ser e também por Raffestin (1993, 2012), como trunfo espacial ao suporte territorial. Destarte, admitimos ser a territorialidade um processo que se expressa na interação entre o sentido constituído por subjetividades individuais e coletivas, instanciadas no/com o mundo e a intencionalidade daí derivada à ação de atores sociais, com aderência a projetos territoriais, ou seja, um processo que dá sentido a ação de projeto territorial que se conduzirá em processo de territorialização.

O processo de territorialização, segundo Raffestin (1984, 1985, 1986) e Haesbaert (2002, 2005, 2009), sempre incide num mover sócio-espacial de territorialização desreterritorializante - (TDR) de fluxos e forças política, econômicas e culturais. Esses fluxos e forças se materializam e informam formas, símbolos e códigos a um dado território por meio da introdução ou remodelagem de atividades e relações preestabelecidas e enraizadas espacial e temporalmente. O que, segundo Raffestin (2003), por “vezes explica o caráter mosaico de nossos territórios, que faz elementos de épocas e estilos muito diferentes sobreviverem” (p. 8, *Tradução Livre*). Por isso, conforme o autor, a TDR implica num mecanismo de criação e recriação de valores econômicos, culturais, sociais e políticos, por meio da íntima relação entre memória e esquecimento, posto que a construção espacial de uma dada geração corresponde a uma arquitetura que se configura “negligenciando o material e natural que a tornaram possível” (RAFFESTIN, 2003, p.10, *Tradução Livre*). Nesse contexto, Saquet (2007, 2009) ressalta a contradição inerente a internalização de territórios cujas delimitações sempre apresentam uma territorialização que é desterritorialização-reterritorialização, justamente porque o movimento espaço-temporal que o norteia integra-se a similitudes de épocas ou períodos e a sucessões processuais de superação.

Destarte, todo processo de construção de territórios, ou seja, de territorialização, se constitui ininterruptamente como processo de des-re-territorialização temporal e historicamente determinada e, portanto, como fluxo em constante *devir*. Por isso, para

Haesbaert (2005, 2009), a desreterritorialidade nunca pode ser pensada como processo acabado, pois “mais do que traduzir “o que é” ou o “ser” do território trata-se de discutir o seu *devir*” (p. 11). O *devir* que, de acordo com Deleuze e Guattari (1978, 1997), resulta do fluxo sucessivo procedente do *desejo* configurador do *novo* que reintroduz fragmentos de *códigos antigos* ladrilhados e metamorfoseados, daí porque, segundo os autores, o processo de desterritorializações quase sempre se está lidando com processos relativos e não absolutos, já que, para os autores: “*o que desterritorializam por um lado, reterritorializam por outro*” (DELEUZE e GUATTARI, 1978, p. 268, Grifos dos Autores). É nesse caminho que os autores identificam desterritorializações relativas que se desenham entre outros campos no: psicossocial, geográfico e histórico, onde toda tensão é gerada para proporcionar inclusões que desagregam os elementos de coerência interna de um dado território, como disjunções inclusivas, em que a produção é sempre determinante e determinada pelo consumo e pelo registro num constante *devir* e retorno de suas *curvaturas de dobras*, cujo mover produz na resistência e fluxos com o “outro” territorializações desterritorializantes.

2.1 A INSTANCIAÇÃO DO SAIRÉ E A RETERRITORIALIZAÇÃO DO MUNDO MITOLÓGICO JURUPARI

Seguindo a linha teórica traçada anteriormente, para entender como se estabelece o movimento de instanciação do Sairé na Amazônia colonial portuguesa, propomos compreender a sua criação como substrato em *devir* de disjunções inclusivas que delimitam processos de territorialização desterritorializante de coisas, objetos e sujeitos para a proposição de um “novo” projeto territorial de espaço-tempo-ser nessa porção espacial da América portuguesa. Esse projeto territorial tinha com principal exercício de poder e fator de constrangimento social e material hegemônico do território político de Portugal, a transmutação dos povos pré-colombianos e ameríndio – os “rudes”, em “gentios” por meio do que se pretendia, segundo Carvalho Jr. (2005), existencializar o “índio” em “passível” de convertimento ao cristianismo e, portanto, engendrado em/como “índios cristãos” sendo esses, posteriormente, transformados em “vassalos do rei”. Nesse sentido, o processo de colonização da Amazônia brasileira, como ressalta o autor, tem como diretriz a fabricação do “rudimentar” em “gente”, à serviço da coroa portuguesa. Por isso, o significado da conquista da Amazônia colonial residia na conquista de homens – a força de trabalho, o que necessariamente perpassava pela

construção da internalização espaço-temporal do “ser índio” aos diversos e diferentes grupos sociais pré-colombianos, especializados em áreas coloniais amazônicas até então designadas por Colônia do Maranhão e Grão-Pará.

À efetivação da internalização espaço-temporal do “ser índio” foi acionado dois instrumentos de constrangimento material e social de legitimação da autoridade da Metrópole Portugal: as Ordens Religiosas europeias e a concentração homogeneizante dos Aldeamentos. Conforme Azevedo (1999), a utilização de Ordens Religiosas à instauração da colônia portuguesa do Maranhão e Grão-Pará configurou-se no único projeto exequível, tanto para a igreja católica quanto para o governo metropolitano ante a reduzida mão de obra social portuguesa e eclesiástica. O que levou, conforme Ribeiro (1995), religiosos de Ordens como Franciscanos de Santo Antônio, Jesuítas, Carmelitas, Marcedários, Capuchos da Conceição da Beira e Minho, a empenharam-se na imposição e generalização do “índio” como parte fundante do projeto colonial. Nesses termos, Ordens Religiosas e Aldeamentos tendo como projeto territorial circunscrito pela/nas missões, corresponderam aos modos operantes daquilo que Machado (1997) designa de controle diretivo na Amazônia. Esse projeto territorial, no entanto, não se operacionalizou num “*vazio espacial*”, mas, como destacam Ribeiro (1995) e Porro (1992, 1995), teve que se processar, por um lado, num mundo permeado por densas e diversificadas práticas sócio-espaciais pré-colombianas e ameríndias e, por outro lado, numa política bastante conflitiva entre os interesses do estado português e os interesses dos religiosos de outro³¹.

As densas e diversificadas práticas ameríndias podem, ao grosso modo, ser observadas já nas/pelas inúmeras variações linguísticas que, conforme Peret (1975) e Porro (1992, 1995), na Amazônia portuguesa no período da chegada dos colonizadores e da implantação dos aldeamentos, apresentavam quatro grandes troncos linguísticos: tupi-guarani, jê ou tapuia, aruque ou maipurí e caraíba ou caribas, como inúmeras variantes e subgrupos. Tal fato, de acordo com Leite (1950), obrigou os executores do projeto de colonização a adotarem o mesmo padrão linguístico utilizado para colonizar a costa do Brasil, ou seja, o uso fonético-fonológico do tupi a partir da criação e imposição da variante *nheengatu*³². Já as políticas conflitivas, segundo Carvalho Jr. (2005), eram propiciadas por tensões e embates entre: os métodos catequéticos das

³¹ Heriarte (1874) e Carvalho Jr (2005) também demonstram que, no início do processo de colonização da Amazônia portuguesa, todo o seu espaço era densamente ocupado, povoado e apropriado por inúmeros grupos indígenas, fato passível de ser verificado durante as viagens ao longo dos cursos dos rios dessa região. É possível encontrar mais dados a esse respeito em Nimuendajú (1949), Cunha (1992) e Porro (2013).

³² Segundo Rodrigues (1875, 1890) e Pereira (1989), deriva dessa criação o termo grafado “Çairé”.

Ordens Religiosas e a desconsideração das bulas, doutrinamentos e hierarquias do clero secular da igreja católica; as Ordens Religiosas e as tropas de resgates dos colonos portugueses estabelecidos na Amazônia colonial; os portugueses colonos e grupos de índios descidos³³ e resgatados³⁴ e os gentios revoltosos.

Nesse sentido, o projeto de territorialização de colonial amazônica engendrou-se por múltiplas tensões-conflitivas, o que incidiu sobre o uso dos aldeamentos como pressão à imposição dos constrangimentos materiais e sociais da colonização, sendo seus espaços internos constituídos por mais focos de tensão, pois, como demonstra Menéndez (1981,1982), as ordens religiosas ao estabelecerem os aldeamentos interferiam “diretamente na organização tribal: queimando ídolos, proibindo festa, baixando novas normas de casamento, etc.” (p. 369). Entretanto, nem assim as Ordens Religiosas conseguiam estabelecer o cristianismo e o catolicismo como espaço religioso homogeneizante, pelo contrário, sofreu forte imposição de espaços autônomos pela criação da *religiosidade do índio*, o que incorreu num certo grau de diluição do catolicismo no mundo simbólico e normativo dos grupos indígenas, como declara Daniel (2004): “o povo se identificou de tal modo com certos ritos da igreja, que acabou transferindo para suas digressões e crenças os vultos mais conhecidos do hagiológico católico³⁵, criando um folclore” (p.229). Como assesta Carvalho Jr (2005), a contradição aparente na manutenção dos ensinamentos indígenas, junto às práticas de evangelização e as inconstâncias na fé cristã, representavam a necessidade “visceral” dos grupos indígenas em dar algum sentido a todos os símbolos e crenças que lhes eram estranho, fato que já se traduzia o posicionamento desses grupos no que compreendiam ser *convertimento*, ou seja, como/pelo/no compartilhamento de um “novo mundo” como/por outros sujeitos.

Em outros termos, como adverte Harris (2006, 2008), o nexos de conversão não se resumia à transformação do índio em branco mais ao direcionamento resultante do embate cotidiano dos que viviam entre os dois mundos: o cristianismo europeu e o xamanismo ameríndio. Em que pese ainda a articulação que esses dois mundos faziam, na perspectiva de cada um desses grupos, entre dois outros mundos: o terreno e o espiritual, numa conjuntura que estabelecia a indissociabilidade entre as dimensões

³³ Índios persuadidos pelos religiosos católicos a irem para os aldeamentos.

³⁴ Índios capturados e escravizados pelas tropas de resgates.

³⁵ Consiste na descrição, estudo, tratamento e classificação dos santos e dos seus corolários que possibilitaram a concessão do honrário santoral e pertencimento ao calendário católico. A esse respeito ver Certeau (1987), Boff (2004), Monteiro (2010).

sócio-espaciais do sagrado, do econômico e do político. Essa assertiva torna-se mais evidente quando correlacionadas a elementos encontrados em Cabalza e Ricardo (1999) e Carvalho Jr (2005), que tratam da construção do “ser índio” no espaço/tempo colonial, e dos quais inferimos a tensão no sentido e no ato de *conversão* que residia no fato de que, para os grupos sociais pré-colombianos, a distinção se dava entre *ser o que eles eram* ou *ser o “Índio” dos colonizadores* ou o “Índio” que só existia para o europeu. O que implica em dizer que ser Índio e ser Cristão aparecia como estigma de uma mesma expressão social, para os grupos pré-colombianos, enquanto eram processos constitutivos diferentes para os colonizadores religiosos. Assim, enquanto os grupos sociais pré-colombianos tinham a *conversão* como caminho para a aceitação de sua condição genérica de “Índio”, e com isso o compartilhamento do “novo mundo”, os missionários católicos tinham a *conversão* como processo civilizatório, partindo do pressuposto da existência do “Índio” já constituído que se tornaria o “vassalo útil”.

Assim, as formas como os ameríndios correlacionaram suas práticas religiosas com o cristianismo passam a ser apenas o registro da prática discursiva³⁶ que produz a escrita da hegemonia colonizadora, como estratégia de reforço ao posicionamento de sua *comunidade discursiva*³⁷, e não como resultante do percurso de práticas e dizeres que estabeleceram a construção da heterogeneidade nos aldeamentos religiosos na Amazônia. Em formas e temporalidades de apropriação ameríndia da religiosidade cristã pela/na subversão da lógica objetivada pelas ordens religiosas e lhes confere outro conteúdo a partir das múltiplas contradições do processo de evangelização. Visto dessa perspectiva, fazer parte do mundo cristão representava, para os grupos sociais ameríndios, o acesso ao mundo do colonizador e ao conhecimento de suas normas e táticas políticas, econômicas e sociais e, assim, formatar estratégias de adequação existencializantes dos universos ameríndios. Dentro do mundo caótico da colonização, “resistir” perpassava por mobilizar e agenciar *velhos* e *novos* elementos capazes de tornar a existência do ser índio possível. Uma existência que se traçava no diálogo com novas crenças e novos valores a se configurar como padrão de comportamento que lhes conferiria um lugar no novo mundo colonial, a partir de uma ação consciente de contestação e de criatividade cultural capaz de diluir as tensões e diferenciações entre os modelos e visões de mundo nas espacialidades do acontecer cotidiano dos grupos sociais localmente estabelecidos.

³⁶ Maingueneau (1995, 2000) e Costa (2005).

³⁷ Certeau (1987) e Muniz (2004, 2005).

Essa disposição para a abertura do mundo ameríndio ao “*novo*” consistia, segundo Roosevelt (1992) e Viveres de Castro (2002), no comportamento existencializante dos grupos pré-colombianos da atual Amazônia brasileira. Partindo das análises de Roosevelt (1987, 1992) sobre a dispersão e traços de cerâmicas³⁸ desses grupos, inferimos que os mesmos tinham na integração sócio-espacial de suas relações, um suporte à construção de suas diversidades. Pois, conforme a autora, eles mantiveram sua unidade mesmo quando da assimilação de novos usos e formas derivados dos contínuos contextos de interação, com outros grupos sociais pré-colombianos do Caribe e dos Andes. Essa interação fica expressa também na relação com os mitos com o Warrau³⁹ que interligava, conforme Carvalho (1979) e Gomes (2002, 2003, 2010), os Tapajós com a migração do povo Aruak da América Central, e do Noroeste da América do Sul para o Norte da América do Sul. Essas relações espaciais que integravam os grupos pré-colombianos da Amazônia portuguesa à/em espacialidades abrangentes, também é constatada por Schann (2007a, 2012) que, interpolando dados da cultura material e de uso da paisagem, ratifica ter ocorrido intrínsecas e múltiplas relações em escala regional no baixo rio Tapajós e no baixo rio Amazonas, o que se apresenta por uma larga escala de estilos diversificados das cerâmicas e arqueologicamente circunscrevê-las a um *complexo cultural Santarém* ou *Cerâmicas Santarém*⁴⁰.

Segundo Schann (2007a, 2007b) e Gomes (2008, 2009, 2011), a conjuntura de coexistência entre similitudes e divergências, apresentadas a partir de sítios arqueológicos, datados entre o período pré-colombiano e a metade do século XVII, em porções territoriais da atual Amazônia brasileira, permite deduzir uma forte integração espacial com densas trocas comerciais entre as áreas que se estende do rio Xingu, no Estado do Pará, até o rio Urubu, no Estado do Amazonas. Incrementada, também, pela

³⁸ Segundo Roosevelt (1987, 1992, 1996), algumas peças das cerâmicas encontradas na região do Baixo Amazonas têm datação de até 8.000 anos, sendo que a introdução da confecção das cerâmicas religiosas entre os grupos étnicos ameríndios, promoveram um aprimoramento nos traços estilísticos dos artefatos, cujo refinamento dos detalhes e dos ornamentos da superfície e da plasticidade do material (antiplástico/resistente/macio/leve), lhe proporcionava aspectos análogos à qualidade da cerâmica chinesa. Nessa direção, a autora defende que o contexto cultural dos grupos sociais articulados pelos Tapajós, eram bem mais avançados do que o discurso oficial na época teria difundido, não somente pela situação da produção e dispersão dos artefatos cerâmicos, mas, fundamentalmente, pela marcação de datação de dois mil anos anterior às produzidas pelos grupos andinos.

³⁹ Em Guapiadaia (1993) e Gomes (2002), verificou-se esse mito descrito como pertencente à mitologia dos povos do Caribe vinculada a Divindade Feminina Amana ou Seucy. O mito Warrau e suas simbologias ritualísticas posteriormente foram submetidos à exclusão e expulsão do panteão dos deuses pelo Mito Jurupari.

⁴⁰ De acordo com Gomes (2009, 2010, 2011), Schann (2007a, 2012) e Martins (2012), as cerâmicas do Complexo Santarém ou a *Cerâmica Santarém* indica a existência de uma elaborada indústria pré-colombiana, cujos vestígios demonstraram se tratar de um estilo regional, com elevada especialização da mão de obra e recurso estilístico de formas cosmológicas animistas bastante estilizadas.

estruturação política da concentração do *Cacicado Guerreiro*⁴¹ dos Tapajós. Assim, quando se correlacionou as assertivas dessas autoras aos dados de Heriarte (1874), sobre a densidade, distribuição, organização política dos grupos ameríndios pré-coloniais, e também com os dados de Nimuendajú (1949) e Martins (2012), sobre os sítios arqueológicos e as tipologias de cerâmicas encontradas no baixo rio Tapajós e no baixo rio Amazonas, identificou-se um recorte espacial concentrado onde hoje se encontra a cidade de Santarém, e envolvendo as atuais áreas do rio Xingu, dos Municípios de Monte Alegre, Alenquer e das várzeas ao longo dos rios Nhamundá e Trombetas no município de Oriximiná no Estado do Pará, até o rio Urubu no Estado do Amazonas, bem como as várzeas ao longo do rio Tapajós que se estendem ao planalto do município de Belterra e ao município de Itaituba.

Como os autores deixam transparecer, esse recorte espacial representava, no contexto pré-colonial, uma unidade de diversidades individualizantes, o que para Schaan (2007a, 2007b) e Martins (2012), presumia os diversos usos e diversas maneiras com o que internamente, cada grupo social étnico da Amazônia pré-colombiana, lidava com os universos corpóreos, simbólicos, cosmológicos, ritualísticos e estéticos. Num duplo movimento de abertura ao “novo” e manutenção de distinções dentro dos contextos de interações sócio-espaciais cotidianamente estabelecidos. Esse movimento é intrínseco à produção social do espaço, ou seja, àquilo que se encontrou em Soja (1993) e Santos M. (1994) como inerente ao *acontecer* social delineado pela espacialidade que, enquanto instância social, se materializa no espaço num fluxo ininterrupto de conexão e diferenciação de suas formas e seus conteúdos em limite a processos homogêneos. No que tange ao *acontecer* social da espacialidade dos/pelos grupos sociais ameríndios amazônicos, pode-se afirmar, partindo das acepções de Viveiros de Castro (1996, 2002) e Gencco (2009), que esses tinham/têm a “*mistura*” como fator preponderante da construção de suas “*Alteridades*”, sendo essa entendida como “uma relação interna onde o ‘eu’ é antes de tudo uma figura do outro” (VIVERES DE CASTRO, 2002, P. 430).

Logo, seguindo a linha argumentativa dos autores, a abertura e interação com outros grupos sociais é a marca da produção da existência indígena geradora de

⁴¹ O *Cacicado Guerreiro* dos Tapajós é tratado por Roosevelt (1987, 1992), Schann (2007a, 2007b) e Gomes (2008, 2009), como um regime político através do qual os grupos sociais e étnicos da atual região do Baixo Amazonas se agrupavam em um conjunto de poderes políticos heterogêneos. Porém, articulados e associados entorno do comando centralizado pelos Tapajós alocados na confluência dos rios Tapajós e Amazonas (atual localização da cidade de Santarém). Segundo Heriarte (1874), a estruturação desse regime político perpassava pelo arregimento de sessenta mil guerreiros e por uma hierarquia política e social cunhada por chefes de grupos locais. Conforme descreve o autor, quando esteve em viagem pelo rio Amazonas na excursão de Pedro Teixeira no século XVII, as etnias ameríndias sob o domínio dos Tapajó como os Conduris, os Marautus, Caguanos, Orurucuzos, dentre outros, apesar de atrelarem-se aos Cacicado Tapajó, mantinham cerimônias, “ídolos” e governos próprios.

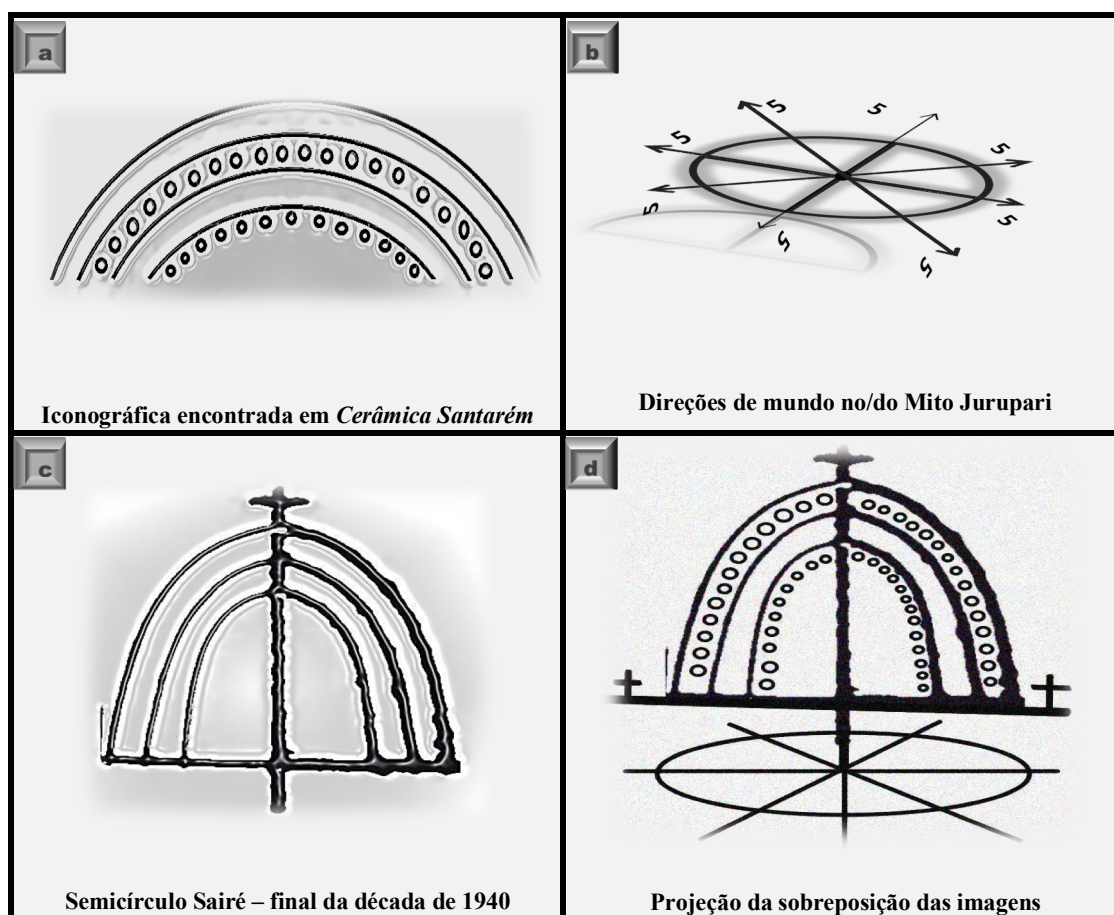
inovação material e imaterial por meio da “predação” ou do “canibalismo” de formas e objetos como processo de ação coletiva de inclusão, absorção e inovação dos “outros” humanos e não-humanos (objetos, coisas, divindades, sobrenatural). Portanto, processo de disjunções inclusivas de territorialidades que se territorializam pela/na desterritorialização do/com o “outro” e de si mesma. Isso fica mais emblemático nas aparições de Ribeiro e Jacome (2014), sobre a predação material consistir num estilo de captura da Alteridade pela exaltação da diferença e da abertura ao outro sendo ele humano ou não-humano e pela familiarização ou aparentamento desse “outro” aos modos cotidianos indígenas, fato que se revela no próprio movimento de constituição dos mitos ameríndios⁴². Destarte, como asseveram as autoras, a utilização no período pré-colonial e colonial de instrumentos técnicos materiais e imateriais não seria nem aculturação, nem assimilação ou hibridismo, mas processo constitutivo ameríndio de formação de seu ser no/com o mundo.

Nesse processo, podemos dizer que os grupos ameríndios se existencializavam como territorialidade na/pela impessoalidade e individualização de “compartilhamento” do mundo com/pelo “outro”, sendo essa a maneira com que, num momento de descontinuidades como o da implantação da territorialidade colonial amazônica, os grupos sociais pré-colombianos se *permitem* serem catecúmenos no sentido de plasmarem o vetor de processamento da predação dos padrões do novo mundo e da realidade genérica “Índio”, e, por conseguinte, de dialeticamente irem acomodando seu eu interior com/ao mundo material exterior do “novo mundo”, e vice-versa. Isso define um contexto cuja necessidade de pertencer ao mundo, de ser reconhecido pelo/com o “outro” e, ao mesmo tempo, de se distinguir dos demais grupos sociais na Amazônia portuguesa, o que tornava imprescindível aos grupos sociais pré-coloniais assinalarem traços convergentes que lhes dessem sentido de unidade, de produção criativa e contestadora, que fosse capaz de criar a/uma *curvatura em dobra sobre dobra* de “resistência” à continuidade da existência de suas “pertencas” e coesões espaciais. Nessa direção, ser índio, índio cristão ou catecúmeno representava as formas tensionadas através das quais os grupos pré-colombianos aparentaram/familiarizaram o acontecer social colonial, resistindo/existindo pelo/no sagrado.

⁴² Para Gencco (2009), isso vale tanto para o passado mais remoto como para os processos constitutivos mais contemporâneos, pois, segundo ao autor, a constituição indígena sempre foi de abertura resignada de seus elementos culturais a processos em/com a produção historicamente localizada de formação de seus grupos sociais em encontro com outros grupos, e seus outros universos cosmológicos e culturais.

Esses elementos vão engendrar, na bacia do Rio Amazonas, um movimento de produção criativa e contestatória em torno de um signo material em semicírculo que, como descreve Daniel (2004), consistia numa “espécie de arco” folclórico em arquitetura de três semicírculos sobrepostos entre si. Foi encontrado na Missão Tapajós no século XVIII pelo Pe. João Daniel, que supôs a possibilidade de sua criação aos missionários da área, sendo a princípio designado pelos ameríndios de *Turyua*, e, posteriormente, de *Çairé*, e também grafado de *Sahiré* e, finalmente, traduzido à escrita portuguesa como *Sairé*⁴³. Esse signo material do Semicírculo material aparece representado na *figura 01*⁴⁴, exposta a seguir.

FIGURA 01: Correlação gráfica de imagens prospectadas à instanciação do signo Sairé como/em Semicírculo



a: Iconografia extraída de *Cerâmica Santarém*, com quatro semicírculos sobreposto entre si; **b:** Prospeção do que seria as direções e orientações espaciais ameríndias a partir do Mito Jurupari; **c:** Semicírculo do Sairé em estrutura de ferro – encontrado em Alter do Chão na década de 1950; e **d:** Imagem resultante de interseção da iconografia, das direções e do semicírculo Sairé.

Fonte: Elaborado a partir de Stradelli (1964, 2009), Bardi (1980) e Pereira (1989). Arte gráfica: Freitas, A.B.; Freitas, A.C.; Canal Freitas, M.A.C.

⁴³ Sobre essas denominações, designações e grafias, ver as discussões encontradas em Rodrigues (1890), Pereira (1989) e Ferreira (2008).

⁴⁴ Na elaboração/análise dessa figura, se tomou por base os trabalhos de Bardi (1980), que indicava aproximações entre iconografias de três mundos indígenas. E, fundamentalmente, os trabalhos de Gomes (2002, 2003, 2008, 2009, 2010, 2011), em que a autora procura articular a análise arqueológica às mitologias e aos contextos socioculturais pré-colombianos.

Por meio da *figura 01* começa-se a demonstrar as matrizes do mundo ameríndio, que surgiu como elementos para a análise da instanciação do Sairé a partir da perspectiva ameríndia, de/como prospecção de/do mundo pré-colombiano e da mistura, depredação e aparentamento de suas territorializações desterritorializantes à existencialização pelo/no/do “novo mundo”, especializado nos aldeamentos colonial, seguindo o rastro histórico da dobra espacial do tempo que alguns dados de análises arqueológica e mitológicas permitem, numa linha aproximativa, embora sem o mesmo intuito e intensidade, do que fez Gomes (2002, 2008, 2011) com as *Cerâmicas Santarém* e o “céu dos urubus reis” ou com elementos do mito Warrau. Segundo Gomes (2002, 2011), na área do *Complexo Cerâmico Santarém* os traços, formas e expressões dos artefatos tinham fortes vínculos com as mitologias ameríndias e, em especial, aqueles destinados aos ritos religiosos. Nessa direção, como na *figura 01* exposta acima, a prospecção da representação do signo material Sairé na *imagem d* resulta da interconexão entre: a iconografia extraída de cerâmica; a projeção do círculo subdividido do mundo Jurupari; e a imagem do Semicírculo Sairé da década de 1950.

De tal maneira, na *imagem a* tem-se a iconografia que, segundo Bardi (1980), representa a imagem gráfica dos três mundos indígenas extraída de impressões encontradas em cerâmicas arqueológicas do *Complexo Santarém* e na qual se observa quatro semicírculos sobrepostos entre si, aos quais são traçadas pequenas esferas dispostas entre esses semicírculos numa possível indicação da trajetória de movimento de um corpo. Na *imagem b* tem-se a representação de um círculo subdividido em quatro diâmetros de 45° de angulação que, como inferimos de Stradelli (1890, 1964), representava a forma, a organização e as direções do mundo indígena a partir do Mito Jurupari⁴⁵. Na *imagem c* tem-se a expressão de semicírculo Sairé que, de acordo com Pereira (1989), estava guardado em Alter do Chão no final da década de 1940, na qual se verifica três semicírculos sobrepostos entre si e cortados ao meio por um eixo perpendicular, que sai de um nível abaixo da base e ultrapassava o último arco em direção ao infinito. E, por fim, a prospecção de uma abstração entre *a*, *b* e *c* que aparece na *imagem d*, cujo delineamento da interseção sobre o signo Semicírculo Sairé baseia-se

⁴⁵ Segundo, Carvalho (1979) e Figueiredo (2009), o mito Jurupari corresponde a uma construção mística dual não sendo possível o enquadrar apenas entre uma das dimensões de bem e mal. Sua existência não determina nem uma essência nem uma matéria estritamente definida, pois, como indicam Piedade (1999) e Cascudo (1978, 2012), o mito Jurupari não é descrito nem representado em uma forma, sendo sua materialidade expressa por meio das flautas sagradas e das máscaras votivas que em geral exibiam nariz, boca, olhos e cabelo (comparados aos dos humanos), no entanto, não há uma forma unilateral materializadora de Jurupari, mas uma multiplicidade de expressões conforme as tradições dos grupos ameríndios e o lugar de sua enunciação.

menos na similitude das formas aí encontradas do que na relação em como essas se apresentam entre as concepções de/do mundo pré-colombiano encontradas nas *Cerâmicas Santarém* e nas narrativas do Mito Jurupari.

De acordo Stradelli (1964,2009) e Cascudo (1972,1978, 2012), no recorte espacial amazônico que vai da bacia do rio Xingu em direção aos Andes e Caribe, o que abarca a espacialidade do *Complexo Cerâmico Santarém*, existia um nexos doutrinário envolto pela mitologia Jurupari. Segundo os autores, essa doutrina mitológica estruturava, em certa medida, uma unidade à religiosidade amazônica pré-colombiana tendo uma cosmologia, doutrinas e rituais bem definidos num modelo que interligava o mundo divino (invisível) ao mundo terreno (visível) pela intermediação dos “Pajés” (os xamãs) e, por conseguinte, às esferas sociais de organização político-econômica, já que, como demonstram Peret (1975) e Cabalza e Ricardo (1999), os grupos ameríndios da Amazônia portuguesa não objetivavam o mundo pela perspectiva ocidental de autonomia/dissociativa de esferas, entes e instituições de organização da vida em sociedade. Essa assertiva fica mais evidente em relação à doutrina mitológica Jurupari, quando se atentou às considerações de Brotherton e Sá (2004), que tratam sobre como essa mitologia acompanhou o desenvolvimento organizacional das sociedades pré-colombianas – de coletores extrativistas a agricultores instrumentalizados por técnicas de manejo ambiental. Assim, é possível assumir que os estilos, traços iconográficos e dispersão das cerâmicas revelavam aspectos da integração doutrinária Jurupari na espacialidade da Amazônia pré-colombiana.

Dessa perspectiva, as análises arqueológicas das cerâmicas sagradas encontradas no *Complexo Santarém* ultrapassam o campo da técnica em si e da própria arqueologia, nos auxiliando a explicitar e entender as formas-conteúdos espaciais que estruturavam o mundo pré-colombiano como a doutrina mitológica Jurupari. Fato que nos permite considerar alguns processos da espacialidade dos grupos sociais pré-coloniais, o mover produtivo da Amazônia colonial e suas transtemporalidades coextensivas. Destarte, a representação do círculo subdividido em angulações de 45° exibe uma dentre outras projeções da mitologia Jurupari da organização do espaço social do mundo terreno aos grupos ameríndios. Segundo Stradelli (1890, 2009), a representação de mundo a partir da subdivisão angular em circunferência aparece no Mito Jurupari tendo o centro como disseminador e os raios como eixos às direções e caminhos de distribuição e povoamento de “todas as coisas” do/no mundo pré-colombiano e ameríndio. O que indica que os grupos sociais desses mundos detinham orientação espacial bem definida

com eixos análogos às orientações cardinais e colaterais ocidentais, e instituídos em correlação a projeção do sol no céu e seus variados posicionamentos ao longo do ciclo produtivo desses grupos. Já no que tange aos quatro semicírculos extraídos de cerâmicas, o primeiro aspecto relevante diz respeito às pequenas esferas inscritas entre eles que, partido de acepções sobre o Mito Jurupari encontradas em Brotherton e Sá (2004), considerou-se descrever como movimento do ciclo solar e/ou lunar.

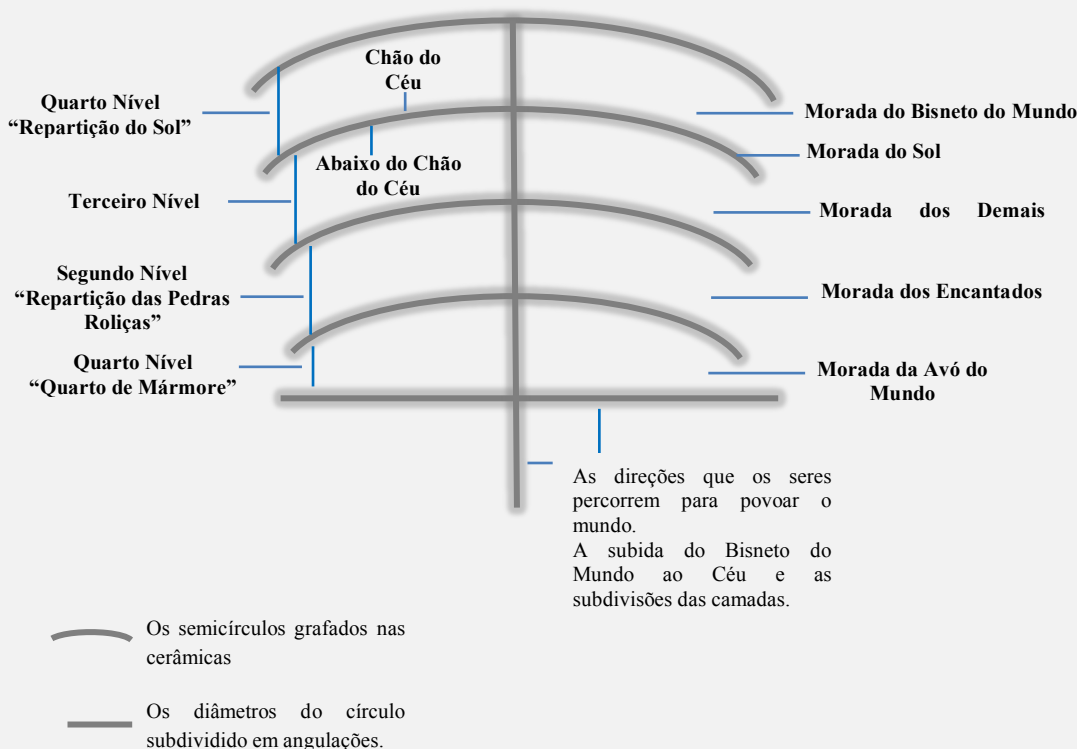
Isso porque, conforme os autores, o próprio Mito Jurupari é descrito como “filho do Sol”, e sua doutrina faz referência à trajetória que os três maiores astros celestiais percorrem no céu terrestre: o Sol, a Lua e Marte, correspondendo todos eles a marcadores de ritmos temporais e periodizações bem especificadas de colheita, caça, festas, procriação de animais e humanos etc.. Ou seja, definindo modos temporais sociais para a produção de espacialidades, que descreviam interligação entre o mundo cósmico e o terreno, da qual o mover do “espírito Jurupari” imanava a geração de vida e possibilidade de continuidade existencial. De acordo com as descrições mitológicas encontradas em Stradelli (1890, 1964, 2009) e em Silva SDB (1994), a interação entre o cosmo e o terreno produzia também a divisão do mundo e sua organização espacial, cujo universo cosmológico era diversificado e sustentado a princípio pela “Avó do Mundo e nos parentes da Avó do Mundo”. Partindo dessa cosmologia aponta-se o segundo aspecto relevante da representação dos quatro semicírculos sobrepostos entre si encontrados em iconografias das *Cerâmicas Santarém*: a existência de um único mundo subdividido em quatro “níveis, andares ou graus”, superpostos entre si para servir de morada a todos os seres visíveis e invisíveis, sendo essa subdivisão estabelecida pelo “Bisneto do Mundo” que, ao subir céu, recortou o espaço em quatro: O Quarto de Mármore, A Repartição das Pedras Roliças, A Morada dos Outros Seres e A Repartição do Sol, apresentadas na *figura 02* exposta na próxima página.

Na *figura 02*, prospectou-se a subdivisão de mundo ameríndio em quatro semicírculos sobrepostos entre si e interligados por dois dos diâmetros vinculados às angulações de orientação espacial, e obtivemos como resultado uma projeção que se plasma em contornos similares aos formatos do Semicírculo Sairé. Ressaltam-se dessa projeção dois outros fortes aspectos da doutrina Jurupari e da religiosidade ameríndia: o primeiro diz respeito às formas e funções das pedras e ao poder dos seres “Encantados⁴⁶” e o segundo trata da autoridade e poder das velhas⁴⁷ no direcionamento

⁴⁶ Seres duais – malignos e benignos - que fazem parte de uma religiosidade xamanista complexa que se apresenta como um sistema cosmológico subdividido em vários níveis. Esses seres possuem a capacidade de: transitar entre o

da vida cotidiana e religiosa nos grupos sociais ameríndios. Sendo esses dois aspectos enfatizados nos dois primeiros níveis de mundo mitológico, cuja base representa a morada da Avó Mundo e logo acima a morada dos “Encantados”, ambos alocados em níveis que indicam estarem no que se denomina de subsolo ou, como podemos depreender de Maués (1995, 2008, 2012) e Wawzyniak (2008, 2012), “no fundo”.

FIGURA 02: *Prospecção das Quatro Subdivisões do Mundo sobreposta a diâmetros do Círculo Subdividido em Angulações*



Fonte: Elaborado a partir de Stradelli (1890, 1964, 2009) e em Silva SDB (1994).

O “fundo” constitui-se, conforme inferimos a partir da análise das obras desses autores, uma dimensão espaço-temporal estruturante da religiosidade xamanista⁴⁸

mundo visível e invisível; propiciar os dons de Pajé; encantar e adoecer outros seres – em espacial aos humanos; engender-se ou transforma-se em outros seres – de animal a homem e vice-versa; e fazer visagem ou assombrar os homens. Por isso, Galvão (1976) os denomina de Visagentos, Maués (1995, 1999, 2008) encantados e Wawzyniak (2008, 2012) de engerados.

⁴⁷ Daniel (2004), ao se referir às “índias velhas” da área do rio Tapajós, asseverou que elas eram veneradas pelos índios aldeados, tendo influências “supersticiosas” sobre esses e a capacidade para envolver até os índios catequizados em certas festas e ritos “demoníacos”. Segundo o autor, os velhos e em especial as velhas tinham o respeito e temor dos demais grupos ameríndios, por serem eles depositários ou mantenedores de seus “contos” e “tradições”.

⁴⁸ Destaca-se, a partir de Maués (1995, 1999), Nimuendajú (1949, 2001), Harris (2008) e Wawzyniak (2008, 2012), que os seguintes aspectos dessa religiosidade: a existência de um universo organizado verticalmente e composto pela superposição de indeterminados números de camadas; a definição de um xamã nascido com o dom ou como *ser*

ameríndia por, entre outros elementos, ser o *habitat* de divindades encantadas e engeradas e de onde se origina os poderes de líderes espirituais Xamãs (ou pajés). Ou seja, como local da dimensão dos seres humanos nascidos com o “*dom*” ou que foram encantados que fazem o mergulho ao mundo subterrâneo do universo xamanista, se transformando em “*bicho do fundo*”⁴⁹, e emergindo para/aos espaços sociais de vida cotidiana como um mediador dos/com os mundos vivíveis e invisíveis. Essa relação entre humanos e não-humanos, entre humanos e encantados, engerados, visagentos e/ou “bichos do fundo” revela a “*mistura*” entre formas, elementos e aspectos de espécies diferentes que se enredam, se metamorfoseiam em homens, animais, vegetais, minerais, espíritos, divindades etc.⁵⁰. Indica como as subjetividades ameríndias se expressavam como um cosmo, um universo incorpóreo espiritual e também corpóreo em infinidade de formas que compartilham viver o/com o/pelo mundo, sendo “*o fundo*” a expressão suprema de sua espaço-temporalidade.

Como sinaliza Rodrigues (1890), o próprio Jurupari teria sido “tirado *do fundo* de um buraco no chão refletido em um “espelho”” (p. 97, Grifos Nosso), portanto, ele mesmo seria um “*bicho do fundo*” o que emprega o aspecto xamanista a sua existência e/ou tendo ele criado, segundo Stradelli (1964, 2009), o primeiro Xamã. É também “*do fundo*” que, segundo o autor, o Jurupari entrega aos homens “pedras” que servem como amuletos destinados à proteção da fertilidade, contra doenças, ataques de animais peçonhentos. As “pedras” emprestam aos detritos rochosos⁵¹ função essencial na religiosidade dos grupos ameríndios, sendo as jadeíta e/ou amazonita as mais valiosas e comercializadas entre os Tapajó que, de acordo com Rodrigues (1875) e Corrêa (1965), em geral as esculpiam em formato de espécies de sapos e denominadas de “bruraquitas” ou muraquitãs⁵². Nessa perspectiva, constatou-se que o mito Jurupari não só instaura a existência cósmica dos seres, como estabelece os mecanismos necessários à sua

“encantado” capaz de mediar os mundos visíveis e invisíveis – *os bichos do fundo*; pela hierarquização dos espíritos, conforme seu poder de interação nos dois mundos e, consecutivamente, sua importância na cosmologia; a dança como componente religioso de celebração da vida e do transe xamã.

⁴⁹ Em Harris (2006, 2008) e Wawzyniak (2008, 2012) o termo *bicho do fundo* designa também os próprios encantados, engerados ou visagentos.

⁵⁰ As mitologias amazônicas estão repletas de exemplos dessa relação. A esse respeito ver Carvalho (1970), Guapiadaia (1993), Slater (2001), Viveres de Castro (1996, 2002), Harris (2006, 2008), Wawzyniak (2008, 2012) e DaMatta (1983, 2014).

⁵¹ Termo técnico utilizado ao substrato rochoso que se decompõe por processos físico-mecânicos e/ou químico-biológicos.

⁵² Gomes (2011) afirma que o animal sapo, na mitologia e nas cerimônias ritualistas dos povos pré-colombianos, estava atrelado ao poder feminino de deusas que viviam, atuavam e protegiam os corpos d’água da região. Cascudo (1978) e Carvalho (1979) fazem referência ao sapo como um elemento do Mito Jurupari que, em alguns momentos, assumia a forma física do mito e estaria ligado ao poder dos guerreiros e a proteção contra o ataque de cobras.

continuidade, com a instanciação de uma doutrina e regimentos de convivência entre humano e não-humanos.

Dessa forma, o mito Jurupari se expressa como sentindo religioso ao dimensionar uma relação direta com o divino, que explica e conforma inteligibilidade ao mundo pré-colombiano, no sentido atribuído por Eliade (1972) de que todo mito revela um/o pensamento simbólico do qual se pode extrair/demarkar uma função do íntimo do ser, ao transmitir uma linguagem e uma razão discursiva equilibrada e responsável que ordena o caos no mundo. Pois, segundo o autor, o mito descreve as diversas maneiras como que o ser humano se construiu a partir das constantes produções de conhecimento com/pelo/de seus *Entes Sobrenaturais*, como diz o autor: “é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural” (ELIADE, 1972, p. 18). Já para Cassirer (1976, 1992), o mito é uma das formas que dá acesso imediato à “realidade” e à objetivação do mundo, permitindo ao sujeito que acione um sistema de signos que organizam o mundo que lhe é exterior de maneira a esse se configurar como/pela expressão do mundo que lhe é interior, e de tal modo que o “real” sensível seja captado e engendrado conscientemente como sentido de mundo em plenitude de forma em movimento e/ou ação.

Dessa maneira, para Cassirer (1976, 1992), o sentido imediato do mundo ou da realidade sensível não se exprime como dado fenomênico puro, pois os fenômenos são sempre produto do sentido emanado da/pela percepção, que é base da *pregnância simbólica*. Em outros termos, só há sentido no dado sensorial imediato do mundo porque/quando há percepção derivadas de formas simbólicas. Dessa perspectiva, o sentido imediato do mundo é sempre a existência empírica do sensível/sensorial, mediada por um sistema de signos e significados que engendram formas simbólicas ordenadoras do pensamento e da ação do homem. E, conseqüentemente, de uma inteligência simbólica e uma linguagem simbólica que é produzida na ação/objetivação com/do mundo vivido como “metamorfose” da/na *enformação* de mundo. É assim que, conforme Cassirer (1976), a existência da vida pela/na origem do pensamento mítico se coloca como mediador à interpenetração entre dois mundos pela “lei da metamorfose”, em que a singularização individual do *Ser* se move da realidade intrínseca ao mito às coisas do/no mundo. A partir do que o material sensível se converte em conteúdo pela/na “*pregnância simbólica*”, que libera o homem da existência meramente orgânica sem negar a sua natureza orgânica nem sua sensibilidade ao mundo sensível da natureza que lhe é exterior.

Para Cassirer (1976), isso implica em considerar que o homem, como um *ser* que extrapola o racional e se conforma como um agir simbólico, cuja interação com/em múltiplas forças como as artísticas, morais, emocionais etc., promove a liberação de suas criações simbólicas à ação dos fluxos temporais de transmissão cultural derivados da vontade ou da necessidade. Em outros termos, conforme o autor, o pensamento simbólico mítico corresponde a um “autodesdobramento do espírito”, sem o que o imediatismo das coisas do/no mundo não se revela como realidade e, a partir do qual, o real é objetivado e passível de captação intelectual visível ao/no construto do conteúdo simbólico. Na medida em que as *coisas* e o ser humano se existencializam pela vivência das configurações do mito, e “na medida em que vive nestas *configurações*, ele abre a realidade para si mesmo e, por sua vez, se abre para ela, quando introduz a si próprio e o mundo neste *médium* útil, no qual os dois mundos não só se tocam, mas também se interpenetram” (CASSIRER, 1976, 1992, p. 23). Essa constatação nos consente ponderar sobre um aspecto do poder simbólico que, conforme Wagner (1981, 2011), diz respeito ao fato de que, como ação humana, o símbolo engendra-se numa dialética sem síntese final, posto que, opera sucessivamente com/em formas e fluxos inventivos ininterruptos de memória (transmissão de convenções) e inovação (improvisação que conduz à invenção)⁵³, ou nas palavras do autor: “a necessidade da invenção é dada pela cultura - Convenção, e a necessidade da convenção cultural é dada pela invenção” (Wagner, 1981, p. 52).

Para Wagner (1981), a obviedade do processo de interação entre inovação e convenção é que “camufla uma naturalidade” ao procedimento da ação humana de simbolização, que constituiu e constitui a universalidade do mundo ou a sua unidade. Fato que se revela no princípio de *enviesamento* da trajetória instauradora de qualquer convenção simbólica e, na concepção do autor, impregna o símbolo de um caráter irônico, pois, como processo inventivo, resulta/resume-se em algo diferente do que se pretendia estabelecer quando do início da ação que o convencionou. Essa trajetória enviesada resulta do ajuste de tensões e permutas que se combinam no processo de configuração de uma convenção e de sua posterior transformação em relíquia. Cujo uso, por um lado, se corrobora ao constrangimento pelo aprendizado de seu manuseio e, por outro, estabelece a sua própria provisoriade ao se posicionar como operacionalização cotidiana. E, por conseguinte, de contexto repleto de improvisação e, também, de

⁵³ Essa perspectiva coaduna com a de criatividade, que encontra nos pensamentos de Guattari (1992, 1993) e Deleuze (2001), onde invenção não é nem pura novidade nem imposição ativa externa a uma matéria morta, nem tão pouco se resume na confecção de objetos socialmente finalizados.

inventividade cultural. Como bem explicita Wagner (1981), se comporta e se compõe como algo novo, por revelar um símbolo que não é, nem a convenção que o criador propunha quando da sua criação, nem tão pouco a convenção que os sujeitos receptores já estabeleceram como usual.

A provisoriade de toda convenção simbólica pode ser analisada também pela propositiva de Cassirer (1976, 1992), de que toda produção simbólica contém a espontaneidade que seu sistema de signo permitiu construir ante as diferentes perspectivas e valores cósmicos de explicação da realidade objetivada ou das “formas simbólicas”. Nessa direção, para o autor, as formas simbólicas são realidades objetivadas pela/na ação do homem com o mundo, o que lhe permite dá sentido a produção de signos e símbolos para além da unilateralidade de suas expressões, representações e significações e, com isso, viabilizar o acesso intersubjetivo que proporcionam ao homem se estabelecer como ente político. Ou seja, como assesta Cassirer (1976, 1992), a capacidade de criar símbolos objetivando a realidade é o que permite ao homem se instituir como ser político, que se expande para além de sua existência orgânica e que assumi sua autonomia de ação na criação do mundo ajustada a um agir que nunca atinge uma pureza racional, mas que constantemente interagem “novas formas simbólicas” ou “*enformação* simbólica”.

De tal maneira, quando se interpolou a propositiva de Cassirer (1976, 1992) de autonomia de ação das/pelas formas simbólicas com a concepção de Wagner (1981, 2011) sobre o movimento criador de convenção/inação/invenção, a produção simbólica se revela como produto/produtora de espacialidades grafadas. Isso porque, como construção do/com o mundo, toda espacialidade se constitui como reflexo, meio e condição⁵⁴ na/como interlocução de objetivação do mundo. Portanto, de “*enformação*” simbólica, que viabiliza ao *ser* no/pelo tempo, agenciar e negociar criatividades às “formas simbólicas” anteriormente convencionadas e, logo, consubstanciar ininterruptamente a linguagem de mundo de onde derivam as múltiplas variáveis a serem acionadas, para a conformação de sistemas sêmicos delineadores e enunciadores de territorialidades, elas mesmas ações e objetivações da realidade fundamentadas pelo/como pensamento simbólico. Nesses termos, o pensamento mítico enquanto ação e objetivação permite integrar o sensível e o sentido do mundo como um viver e comunicar consciente sobre/no mundo que garante a alguns grupos e, também, como

⁵⁴ Segundo Santos M. (1994), são justamente essas as variáveis que caracterizam geograficamente o espaço como a instância social.

argumenta Eliade (1972, 1991), interlocução-criação do/com o mundo em estreita correlação com um inconsciente produtivo poético e filosófico engendrador de “uma qualidade superior à sua vida <<consciente>>” (ELIADE, 1991, p 10).

A íntima relação entre consciente e inconsciente produtivo aparece, na teoria de Guattari (1992, 1993)⁵⁵, como elemento fundamental para a conformação plasmática de subjetividades individuais e coletivas em princípio de existencializarem territorialmente. Desse modo, é possível admitir que o pensamento mítico e sua enunciação como forma simbólica, que objetiva o mundo, constitui uma marca imaterial importante para a materialidade de territorialidades humanas correlacionadas a subjetividades coletivas de grupos sociais. Nesse sentido, no contexto cultural da Amazônia portuguesa, o ajuste entre materialidade e imaterialidade ameríndias em plasmação de suas subjetividades e territorialidades existenciais, imprescindivelmente delineou-se pelo/no pensamento mítico Jurupari e, a partir disso, conformou-se em “mistura e depredação” num *arborescer rizomático*⁵⁶, cujo agenciamento processual enredou elementos enraizados pela/na doutrina Jurupari à/com elementos do cristianismo como “*enformação de mundo*” necessária à existência e espacialidade do ser *Índio* em *devir* aproximativo entre mundo pré-colombiano e mundo colonial europeu.

Desse “*arborescer rizomático*” emerge a “forma simbólica” Sairé, cuja primeira aproximação reside na conformação do seu signo material em semicírculo. Como já se argumentou anteriormente, quando da análise das *figuras 01 e 02*, a fundamentação do signo Semicírculo Sairé reside na compartimentação de mundo cósmico e terreno, baseado no xamanismo derivado do Mito Jurupari. Entretanto, a própria necessidade da exaltação de sua configuração indica o convertimento com o “outro”, evidenciado aqui pelo cristianismo e catolicismo europeu, dos quais se destaca três aspectos que coadunam com a elevação do Semicírculo Sairé, pelo menos no contexto do século XVIII, quando de sua inserção como mediador das territorialidades ameríndias: **a)** o uso de galhos e talos de plantas para abençoar e espantar demônios, trazidos à Amazônia portuguesa por religiosos leigos e/ou colonos portugueses estabelecidos antes das

⁵⁵ Reconhecemos aqui toda uma diversidade propositiva, teórica e metodológica, entre Eliade (1971, 1991), Cassirer (1976, 1992) e Guattari (1992, 1993), mas as aproximações entre a construção de um pensamento simbólico interpolado ao consciente e inconsciente, e em correlação à produção do/com o mundo mítico encontradas nesses autores, nos parece relevantes ao entendimento da existencialização do ser humano e suas territorialidades.

⁵⁶ A noção de *arborescer rizomático* encontrada em Deleuze e Guattari (1978), Guattari (1992) e Guattari e Rolink (1999), procura dimensionar as relações nas quais os sujeitos configuram seus mundos como processo contínuo de conexões proporcionadas por agenciamentos mobilizadores de infinitos elementos, ao encontro de uma multiplicidade passível de existir e promover a modificação da natureza do ser, da coisa ou dos objetos. Tudo isso articulado à medida a proporcionar com que procuram aumentar suas conexões e imanências de seus contornos ao ajuste singular da conformação de indivíduos.

ordens religiosas⁵⁷; **b)** o uso de painéis ou arcos festivos contendo a imagem/desenho/pintura de santos, os quais eram carregados nas procissões, afixados e erguidos em cabos de madeira⁵⁸; **c)** uso de estandartes ou escudos com brasões, insígnias e símbolos exibidos em pendões afixados ao alto por meio de varas ou mastros, tanto nas embarcações e por comitivas portuguesas como pelas ordens religiosas e igreja católica⁵⁹; e **d)** o uso da linguagem simbólica envolta pela concepção trina de “Deus” e do universo cosmológico: pai, filho espírito santo, bem como de mundo trino: celestial, terreno e inferno⁶⁰.

O agenciamento de aspectos como esses para a formatação do signo Semicírculo Sairé coaduna com a perspectiva da predação e do aparentamento material e imaterial, característica fundamental, conforme Viveiros de Castro (1996, 2002) e Ribeiro e Jacóme (2014), da constituição de(a) “Alteridade” dos grupos ameríndios amazônicos. Dessa perspectiva, a espacialidade do Sairé se processa material e imaterialmente intrínseca à constituição de(o) *ser* Índio na Amazônia portuguesa e ao fazer e acontecer pré-colombiano. Ou seja, como mecanismo antropofágico de procedimentos e relações de subjetivação que, de acordo com Rolik (2000), pré-colombianos e ameríndios dominavam e, por meio do qual, faziam da “mistura” agenciamentos de configuração de subjetividades que se alimentavam do outro pela sua ingestão e processamento de, como diz a autora, uma espécie de “química invisível” de transmutação das “partículas do universo desse outro” (ROLIK, 2000, p. 10), num outro/novo conjunto existencial heterogêneo. De tal modo, ante os processos de mudança e mobilidade de coisas, objetos e seres provocados pela rapidez do/em *devir* colonial, a predação e o aparentamento como demandas de agenciamento produtor de subjetivações passa a ser um procedimento visceral à resistência existencial do sujeito pré-colombiano e ameríndio como a “química invisível”, que transmuta o eu no outro e o outro no eu. Fato que implicava na constatação de que o fortalecimento de suas ações dependia continuamente de certo “grau/forma” de despersonificação ou desconstrução de seus mundos.

No entanto, esse processo de subjetivação intersubjetiva, em conformação de territorialidades e existencializações por/pela instanciação do Sairé, não está claramente apresentado, tanto porque suas construções em *devir* acabam por operacionalizar seu

⁵⁷ Para aprofundar a questão ver Harris (2006)

⁵⁸ Para aprofundar a questão ver Bettendorff (1990)

⁵⁹ Para aprofundar a questão ver Menéndez (1981, 1982)

⁶⁰ Esse incorporado processualmente na forma simbólica do Sairé, juntamente como as cruzes e outras linguagens do mundo cristão e católico, como iremos discutir na segunda parte desse capítulo e na primeira do segundo capítulo.

arborecer rizomático no subterrâneo das práticas e saberes constituidores das atividades subjetivadas material e imaterialmente na/em relação com o mundo e, em alguns casos, fundamentalmente porque são submergidas ao esquecimento pela racionalidade hegemônica. Destarte, acredita-se que o semicírculo Sairé emerge dessa produção conformando-se como invenção cultural⁶¹ mediada pelo acontecer territorial das relações processuais espacializadas na Amazônia colonial que, momentaneamente, viabilizavam aos índios à legitimação e delimitação de um campo de poder em relação existencial de *enformação* simbólica e intersubjetividade coletiva. Cujo acontecer instanciado acaba convergindo àquilo que Deleuze e Guattari (1978) designam como “momento processual” não vislumbrado ou permitido pela/na construção do/pelo tempo histórico. Assim, o *acontecer* do poder territorialmente existencializado pela/na construção do instrumento Sairé incorpora, por um lado, experiências espaciais agenciadas à predação e, por outro, a inviabilidade do tempo historicamente descrito.

Isso incide sobre a propositiva de considerar o Sairé como uma produção unilateral de instrumentalização de poder catequético, dado evidenciado em Bates (1962), para quem: “o Sairé não passava de um engodo de que se tinham servido os jesuítas para levarem os selvagens até a igreja, pois estes se sentiam atraídos pelos espelhos por verem suas próprias imagens refletidas magicamente neles” (pp. 143, 144). Entretanto, identificou-se que, desde o século XVIII, quando o instrumento do Sairé começa a ser mencionado e descrito em obras oficiais, seu uso e controle estão sempre vinculados aos índios sem sequer ser mencionado como elemento litúrgico nem pelo Pe. Antônio Vieira, pelo Pe. João Felipe Bettendorff e pelo Pe. João Daniel que destinaram suas obras e relatórios a ensinar táticas e procedimentos aos missionários sobre como agir com os índios amazônicos. Não obstante, segundo Daniel (2004), é o próprio Pe. João Daniel que indica a possibilidade dos padres terem *transmutado* o *Turyua* em *Sahiré* e, ainda, de acordo como Rodrigues (1875,1890), que, ao descrever o Sairé no século XIX, assesta ser esse: “introdução, *talvez* (dos) missionários” (p. 283, Grifos Nosso).

Tais apreciações sobre o Sairé reforçam a argumentação de que: os elementos da cultura do Sairé já existiam entre os povos pré-colombianos e o caráter processual de sua constituição, cujo mover agenciador de elementos da disjunção inclusiva entre o mundo ameríndio e o mundo europeu, não permite uma produção exclusivamente unilateral, ainda mais levando em consideração aquilo que Melo sustentou (2012) de

⁶¹ Na perspectiva que apresenta Wagner (1981) de incessante criação/ inovação social.

não pensar o mundo do índio em oposição ao mundo do branco. Bem como a importância atribuída ao preparo do Semicírculo Sairé, assinalada no século XIX por Rodrigues (1890), que mesmo sob o domínio do olhar do “mundo do branco”, presente na ênfase dada às “orgias” em sua descrição de uma Festa do Sairé naquele século, e em sua caracterização do Sairé como uma festa católica profana, adjudica a expressão de devoção durante a confecção do semicírculo e no bailado de sua procissão:

O espírito religioso que presidiu à confecção do instrumento perpetua-se até hoje com fiel devoção e crença, mas já profanado pela civilização, que introduziu n’ele a orgia, pelo que a autoridade eclesiástica tem proibido o seu uso. Servindo hoje para, pela oração, porem-se bem com Deus, é motivo para regalem-se com as mulheres, meio da embriaguez [...] durante o trajeto as velhas vão inclinando o *Çairé* ora para frente, ora para traz (RODRIGUES, 1990, p. 280 - 281)

Nessa direção, isso dá certa pertinência para que a criação e o uso do Sairé tenha se objetivado como dimensão da territorialização existencial do mundo xamanista ameríndio, e não primordialmente à atração do “rude” à igreja, sendo seu uso catequético fora dessas condições e apenas uma possível “intervenção” dos padres missionários. Desse modo, no que tange à inventividade cultural do Sairé, isso implica em que a necessidade de sua formatação, da suspensão do mundo Jurupari como um pendão aos moldes dos europeus, já se traduzia em uma conversão ao mundo novo, operacionalizado pelo cristianismo sem, entretanto, estabelecer-se como comunicação usual de um “deus cristão” ou de um santo da hagiologia católica, mas num ajuste e modificação das convenções católicas que induziu e pressionou a obtenção de concessão, das ordens religiosas e do clero secular, do uso de elementos ameríndios que contraditoriamente eles desejavam extirpar na conversão do índio cristão.

O que implica admitir que o próprio acionamento do Sairé como “intervenção” para a atração do “rude” ao catolicismo delineia a territorialização do projeto colonizador missionário por/na desterritorialização de elementos de sua internalização e objetividade. Dessa perspectiva, enfatiza-se que, no momento da territorialização desterritorializante colonial, o semicírculo Sairé define a territorialidade ameríndia pelo uso que os índios cristãos fizeram desse instrumento para se territorializar reterritorializando a doutrina Jurupari em um novo contexto sócio-espacial material/físico e imaterial/psíquico de criação inventiva. Nesse contexto, a territorialidade do Sairé se constitui como procedimento de subjetivação existencializante, impregnada de autoridade, não pela delimitação definitiva de um

território, mas pela capacidade de/na demarcação de seu grupo social problematizar a existência do sujeito que a compõe, de maneira a instanciar suas externalidades e alteridades como distintas das demais a partir de referências subjetivadas e processadas circunstancialmente.

Segundo Raffestin (1984, 1986), toda territorialidade humana é circunstancial, já que sua essência dinâmica reproduz continuidades e descontinuidades, cujos processos de desterritorialização-territorialização-reterritorialização acabam por tornar evidente. É, assim, que a plasmação rizomática do Semicírculo Sairé, agenciada pelos grupos pré-colombianos como enunciação da dimensão de sua existência ameríndia. O qual circunstancia formas-conteúdos espaciais por meio do agenciamento de modos teológicos com que esses grupos foram, contínua e descontinuamente, correlacionar a religiosidade mitológica Jurupari com o cristianismo, para a existencialização de territorialidades humanas pelo/no comportamento do “princípio fundador” mitológico. Que, segundo Eliade (1971, 1991, 1992), reitera as obras dos Criadores/Entes Sobrenaturais como referências ao sentido existencial do *ser* como experiência “religiosa verdadeira” por/na imersão de espaços-tempos que propiciem conhecer o mito vivenciando-o e/ou celebrando-o.

De tal forma, o mito comporta uma espécie de *princípio supremo de sentido*, nos termos que propõe Bajoit (2006) a esse princípio, como proposta à conduta humana com significação e valor existencial. Nessas condições, o estabelecimento de sentido, que é internamente constitutivo do mito, delineia-se como teologicamente religioso, posto que abriga uma demanda por sentido. Essa demanda, como ressalta Reblin (2009, 2012b), define a própria natureza da teologia e a instaura em um processo em que “a experiência do sagrado é ela vivida primordialmente como consciência de um mundo sobrenatural e como o conhecimento de práticas que regem as relações entre o homem e o mundo” (REBLIN, 2013, p. 36). Nessa direção, os ameríndios, ao darem proeminência ao Semicírculo Sairé, suspendem o *princípio supremo* do mundo Jurupari ou alteiam o que sustentam o chão de *suas terras*⁶² e o elevam ao mesmo grau de

⁶² A criação do semicírculo a partir da repartição do mundo cosmológico Jurupari nos leva a propor que a suspensão desse mundo processou o alteamento ou exaltação de tudo que sustenta o universo ameríndio, ou seja, tudo que dá base ou “dá chão” à existência da vida. Sendo que a base ou o “chão” do Mundo Jurupari aparece como dimensão da morada da Avó do Mundo e dos Encantados, o que demonstra o motivo e a importância de serem as “velhas” a carregarem o Semicírculo Sairé. Bem como, nos leva a ponderar a correlação entre o alteamento ou exaltação do chão e a designação “Alter do Chão”, que corresponderá à toponímia da atual sede do distrito administrativo de Santarém Eixo Forte e, dessa forma, prospectar a fusão entre linguagem e território pelo/no idioma de sagrado do/no Sairé. A respeito das “velhas” que carregam o Sairé consulte as descrições de Baena (2004), Amazonas (1852), Bates (1962), Rodrigues (1875, 1890), Smith (1879), Veríssimo (1886, 1970), Torres (1852a, 1852 b) e Daniel (2004).

importância que os galhos e talos de plantas usados para abençoar os arcos e painéis de santos e os estandarte e brasões usados pelos colonizadores. E, dessa forma, estabelecem o signo material semicírculo como significado/significante, que marca e comunica sua territorialidade existencial na bacia do rio Amazonas como forma simbólica instanciada pelo/no Sairé com a qual o *novo mundo* é reiterado teologicamente e é passível de constituição efetiva de suas espacialidades.

2.2 A TERRITORIALIDADE FESTIVA COMO PROCESSO EXISTENCIALIZANTE DA/PELA RELIGIOSIDADE DO SAIRÉ

De acordo com Raffestin (1984, 1986, 1993), são exatamente as relações sociais comunicacionais instituídas simbolicamente que transmudam o espaço em território ao indicarem a intencionalidade propositiva de um ator, que faz uso de um sistema sêmico dos quais os símbolos sejam capazes de projetar a representação do território visto e vivido. Isso porque, para o autor, o centro da constituição do território “é o sujeito vivendo, esse é fonte de sinais materiais e imateriais de todos os tipos – você produz um sinal para informar, gerar informação capaz de ser captada” (RAFFESTIN, 1986, p. 85). Por isso, na concepção do autor, a linguagem tem papel fundamental na definição e limitação das territorialidades. Nessa direção, a elaboração do semicírculo Sairé é resultado das mediações sócio-espaciais que legitimam e delimitam ações denotadoras de uma finalidade e de um propósito de mundo e, portanto, definidora do índio como ator social ou ser político que territorializa a sua existência por meio de um símbolo que, ao ser capaz de permitir uma aproximação comunicacional, reterritorializa espacialmente tanto o sujeito “índio” quanto o que esse define teologicamente como sagrado, bem como, o próprio símbolo que projeta a imagem da reterritorialização. Dessa forma, como instrumento de comunicação de um acontecer em movimento, o semicírculo Sairé se configura como um instrumento de poder simbólico nos moldes a que se refere Bourdieu (2003): “O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e em particular do mundo social)” (p. 9). Sentido esse que, segundo o autor, provém das formas e conteúdos reunidos pelos grupos sociais e colocados em relações comunicacionais.

Em outros termos, pensa-se que o poder das formas simbólicas, que dão sentido ao mundo imediato, enreda-se entre a comunicação do ser com o mundo exterior e as

significações daí decorrentes, prospectadas em atos comunicacionais nas/em relações sociais. Nessa direção, a delimitação da forma simbólica Sairé, no caótico contexto cotidiano e cultural instaurado pelo projeto colonial, resultou de uma imersão e interação enunciativa de mundo engendrado pela/como inventiva cultural processual na área da bacia do rio Amazonas, em que, num movimento de disjunção inclusiva de elementos, foi acionado para a formatação de contumácias sagradas agenciadas em/pela elevação de um semicírculo, como contraposição à constante dessacralização promovida em múltiplos planos pelo processo civilizatório do mundo ocidental, dentro os quais o plano da “moradia” em/pelo/nos aldeamentos. Isso porque, como demonstra Eliade (1992), para vários povos tradicionais a moradia se expressava em “sagrado” ante a postura da escolha de como e onde se habitava e, nesse sentido, compreendemos que a dessacralização da moradia se revela como uma postura imperiosa ao projeto civilizatório europeu, por deslocar não só a “escolha” do *habitat* como de toda a ordem do mundo ameríndio instanciada pelo sagrado e, por conseguinte, a vivência das demandas sociais, econômicas e políticas.

De tal maneira, o deslocamento espacial do “rude” aos aldeamentos missionários não era questão de mera localização ou distribuição no espaço de colonização, porém meio e condição necessários ao projeto territorial do colonizador, de criação de “gentios” e do controle de sua territorialização pelo/no deslocamento e, dada a natureza da ordem de mundo pré-colonial e ameríndio instanciada no sagrado, o enraizamento com o chão habitado e, portanto, sacralizado e fundado nos moldes de mundo da doutrina Jurupari. Desse ponto de vista, torna-se ainda mais proeminente que esses grupos ameríndios, procurando dar inteligibilidade ao mundo colonial, criem o semicírculo Sairé para que, por meio de sua formatação e seu reforço pela repetição de seu uso, comunicar a territorialidade ameríndia ao colonizador e sacralizar a “moradia” como equilíbrio vital à institucionalização de seu habitar como ação/objetivação do símbolo Sairé como *enformação* de mundo. Essa característica enformadora da reintegração da sacralidade da moradia por meio do Sairé, se destaca já nos/pelos contornos de seu signo delineado em/por contornos circulares, pois, como assinala Eliade (1972, 1991, 1992), o uso dessa forma geométrica tende a expressar o desejo e comportamento religioso que atrela morar e viver a espacialidades envoltas e plasmadas consoantes à perfeição do cosmo delimitado como/por expressão de tal geometria e, assim, engendrar condição de existencialização do/em habitat: “instalar-se num

território, construir uma morada [...] trata-se de assumir a criação do “mundo” que se escolheu habitar” (ELIADE, 1992, p. 35).

Destarte, a representação simbólica da suspensão/elevação do chão do mundo Jurupari, ou a “exaltação do chão” que se escolheu habitar por meio do semicírculo Sairé, reiterou a dimensão cósmica da moradia nos aldeamentos e permitiu aos grupos sociais ameríndios continuarem a presenciar a natureza plasmática de sua religiosidade em expressão geométrica da perfeição cósmica circular. Assim, como é possível observar nas descrições de Heriarte (1874) e Bettendorff (1990), nas aldeias se vivenciava o espaço e o tempo como integridade e movimento circular do sagrado, em que as formas simbólicas criam e recriam o mundo como unidade religiosa entre o humano e o cosmos, tendo o círculo como dimensão representacional e as espacialidades e temporalidades específicas instauradas nas/pelas festas e suas danças. Com isso queremos dizer que o signo Semicírculo Sairé se consolida como forma simbólica ameríndia pela/na ação da religiosidade festiva do Sairé, o que inferimos das descrições encontradas em Daniel (2004), Torres (1852a, 1852b), Amazonas (1852) e Queiroz (1961), onde seu uso, no contexto da Amazônia colonial, revelava-se intrinsecamente envolto por espacialidades e temporalidades festivas mediadas pelas/nas expressões corpóreas em danças.

A relação das danças com as sociedades supostamente “a-gráficas” ou “primitivas” e suas instancias territoriais e existencialização religiosa, aparecem em Deleuze e Guattari (1978, 1997) como “grafismo da oralidade” e em Cassirer (1992) como “linguagem simbólica de religiosidade”. De acordo com Deleuze e Guattari (1978, 1997), as danças constituem-se como uma das mais recorrentes formas de expressão de existencialidade “sobre a terra”, ou como um sistema multipluridimensional de pronunciamento sobre/com o mundo. Por isso, nas sociedades ditas a-gráficas, a demarcação do grafismo é pela oralidade, ou como dizem os autores: a sua “representação territorial”. Já segundo Cassirer (1992), vários grupos sociais tradicionais projetavam uma intrínseca relação entre “dança” e “meios de gerar vida”, num sentido existencial como finalidade teleológica de criação do mundo, daí porque, para muitos desses grupos, dançar, rezar e lavrar a terra tivesse o mesmo sentido de dimensão/finalidade de “prover a vida” e/ou “gerar vida”⁶³. Essa relação era tão marcante que, conforme o autor, alguns grupos tradicionais australianos, quando do

⁶³ Como se apreciou em Cassirer (1992), para alguns grupos sociais tradicionais, como os australianos, o termo “dançar” e “lavar” eram empregados indistintamente como finalidade de expressar “geração de vida”.

primeiro contato com “o sacramento cristão da comunhão, chamaram-no “dança”” (CASSIRER, 1992, p. 59) e, ainda, entre vários grupos sociais tradicionais o uso da dança como reza em cerimônias para obter cultivo e prosperidade se constituía mais importantes que as próprias técnicas de plantio.

Tais assertivas nos permitem ponderar a dimensão e intensidade das danças no cotidiano amazônico colonial e a densidade do processo de subjetivação que elas tiveram na inventividade cultural do Sairé, ainda mais quando se correlacionou esse aspecto com a constatação de Eliade (1972) e Cox (1974) sobre caráter de elevação espiritual e sacralidade da alma designados às danças por alguns grupos sociais. Sendo essa expressão tão forte que, conforme se detectou em Certeau (1987, 2001), ela aparece no interior das capelas europeias e americanas do tempo colonial envoltas por movimentos e práticas corpóreas enfrente aos santos ou durante a realização de práticas litúrgicas. Bem como, de acordo com a concepção de Roze (2016) sobre o sentido espiritual atribuído pela religiosidade indígena da/na Amazônia contemporânea, ao mover de corpos em um “bailado interativo” entre seres do/no mundo. Ainda segundo Roze (2016), a integridade cósmica de algumas concepções indígenas da/na Amazônia internacional, oferecem-nos uma extraordinária fonte de como essas construíram e constroem suas humanidades a partir do entendimento do sagrado como experiência integral. Uma das expressões dessa religiosidade aparece nos relatos do autor, descrita como uma espécie de *dança* mediada pelo contato com um grande *Ente xamanista* responsável por fazer *o tempo parar* e pôr indivíduos “bailando com as plantinhas, as árvores, com os animais...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁶⁴, o que de acordo com o autor, exprimem-se como mecanismo de uma religiosidade impregnada pela integridade cósmica entre os seres visíveis e invisíveis, em ritmo de um grande e infundável bailado.

A propositiva de Roze (2016) corrobora a construção de um modelo explicativo e aproximativo do significado existencializante das danças à religiosidade dos grupos sociais ameríndios amazônicos quando da instituição do Sairé. Nesse caminho, é preciso observar que, como assesta Durkheim (1989), as danças, assim como as manifestações de gritos, cantos, músicas e movimentos violentos incidem sobre os mecanismos de excitação do delírio e efervescência fundamentais à promoção da transposição do

⁶⁴ Extraída de palestra proferida pelo Prof. Dr. Jánis Roze em 29 de abril de 2016 no XIII Congresso Internacional de Ciência da Religião realizado em Goiânia/GO. O Prof. Dr. Jánis Roze é professor emérito de Biologia do *City College de New York*, e foi associado com o Museu of Natural History e dedica grande parte de sua carreira aos estudos sobre religião ameríndia, para a qual propôs pensar não só o sagrado como experiência integral, mas também “religiões-ciências”. Na ocasião o palestrante relatava uma de suas expedições no rio Orinoco no território venezuelano.

homem para além de si mesmo, e a sua aproximação com outros indivíduos, outras coisas e outros universos, sendo que, conforme o autor, as características e similitudes desses aspectos com/as danças são exacerbados em contextos festivos e os aproximam de formas religiosas. Para Caillois (1988), nas festas as danças assumem o caráter de ininterrupção do fluxo de *agitação orgíaca*, acrescido de todas as formas de expressividade à ampliação da ressonância efervescente reverberada em batidas, cantos, ruídos, movimentos, gritos etc.. Por isso, conforme o autor, a dança se configura em mecanismos de prospecção da festa como paradoxismo da vida pelo/no espaço-tempo das intensidades emocionais e metamorfoses do ser pela/na atualização dos tempos e princípios fundadores/criados.

Essa característica da/na *festa* é o que Caillois (1988) dimensiona como recurso e expressão do sagrado⁶⁵ que, desde a institucionalização das sociedades primitivas, se evidencia por dois aspectos mais emblemáticos enquanto atualização do princípio criador: o “*excesso transgressor*” e a “*criação do cosmos pelo/no caos*”, ambos correlacionados às múltiplas dimensões de “geração de vida”. Segundo o autor, o “*excesso transgressor*” se maximiza nos exageros alimentares e sexuais presentes no interior do festejo, como mecanismo de exaltação da fecundidade plena que torna tudo comum e inverte as lógicas e valores entre os sexos como promoção e estímulo à potencialidade sexual e ao fator *colaborativo do trabalho enquanto ato integral e produtor da vida em comum*⁶⁶. E a “*criação do cosmos pelo/no caos*” se caracteriza como ato e meio que engendram momentos propícios para o *retorno ao caos original*, onde a criação do cosmos pelos ancestrais possa ser revivida/experimentada/recordada e, então, recriada/refundada pela “alegria da destruição”, que se projeta a princípio em tornar um objeto irreconhecível para, no final da festa, reiterá-lo ao mundo novamente ordena. Desse modo, conforme o autor, “*excesso transgressor*” e “*caos original*” imanam (são imanados) das “agitações orgíacas” e se incidem na configuração de laços de fraternidade, que *reconciliam o irreconciliável através das misturas alimentares*,

⁶⁵ Reconhecemos o tratamento dado pelo autor ao Sagrado *de Respeito* como exaltação da ordem estabelecida e o Sagrado *de Transgressão* como exaltação da renovação da ordem estabelecida, ao qual a festa tem sido analiticamente circunscrita. Mas seguindo as assertivas de Amaral (1996, 1998) sobre as festa brasileira se dimensionarem tanto pela exaltação/reiteração quanto pela transgressão/transformação de uma ordem preestabelecida, assim como as acepções de DaMatta (1983) sobre a reiteração do cotidiano pelo/no extracotidiano festivo, atinou-se ao delineamento dos aspectos dimensionados sobre a festividade em/como expressão de sagrado. O que coaduna, também, com os aspectos festivos da doutrina Jurupari derivados da análise do discurso das obras de Bettendorff (1990) e Daniel (2004), onde se constatou a festa com reintegração de elementos da ordem cotidiana do xamanismo ameríndio.

⁶⁶ Como se averiguou em Eliade (1972, 1991), Cassirer (1976, 1992) e Certeau (1987, 1996), a nudez consiste em expressão mais enfática da intimidade gerada pela/na interpenetração entre corpos, substâncias, matérias e mundos e que constituiu e revela o ato sexual pleno e potencial fecundo.

econômicas, sexuais e religiosas, bem como da transmutação de “guerra” em “disputas/rivalidades” de “prestígios, de emblemas e brasões, de concursos de forças e habilidades, de dons mutuais de ritos, *de danças*” (CAILLOIS, 1988, p. 58, grifo nosso).

Isso porque, para Caillois (1988), a festa incide na construção dos paradoxos da vida cotidiana, que em suspensão pela/na temporalidade festiva, abre margem a vivências transgressoras dessa cotidianidade, já que *excesso transgressor*” e “*caos original*” comportam processos que acabam por promover experiências da/na festa pela/como as disputas rotineiras/cotidianas pela continuidade da vida e reposicionamento das regras e sentidos que originalmente ordenam a existencialização do mundo na mistura conduzida pela *agitação orgíaca*. Nesse sentido, acredita-se que a festa, nela/por ela mesma, se impõe como princípio místico/mitológico, pois enredada em princípio fundador, como prospecção à atualização das práticas e fazeres de/com o mundo. Assim, é possível falar de uma “festa mitológica” que enfatiza o espaço-tempo de construção do “*caos originário*” pelo/no cosmos criador, como meio e condição de transgressão excessiva na “*agitação orgíaca*” destrutiva que desconfigura/deforma tudo em nada para novamente reposicionar as coisas e pessoas no mundo das práticas e fazeres cotidianos pela/com/na efervescência e fortalecido nos níveis vitais de vida⁶⁷, que se reproduz do fim de um tempo festivo ao início de outro.

De tal ponto de vista, pensar a festa mitológica implica em admiti-la, também, como construção do pensamento mítico e linguagem simbólica de mundo que, como encontrado em Cassirer (1976, 1992), se apresenta como expressão de instanciação de mundo dos “encantados” e da concepção de entes sobrenaturais a partir da ruptura com aquilo que no caos não se apresenta imediatamente explicável ao sensível. Dessa construção pré-verbal instauradora do mundo emerge uma linguagem não verbal materializada como prática de compartilhamento do mundo pela/na integração sagrada entre humanos e não-humanos, reconhecida pelos/nos discursos narrativos como obra daqueles que, como aponta Caillois (1988), teriam criado e produzido o cosmos e o homem “fazendo-o sair da terra, ou seres mistos, semi-animais, que antes existiram. Ao mesmo tempo criam ou formam as diferentes espécies animais e vegetais” (p. 73). Ou

⁶⁷ Fazendo uma analogia com a propositiva de Durkheim (1989), sobre a efervescência festiva e a distribuição de energias que sustentam a vitalidade e coesões do corpo social e, ainda, com o pressuposto de Claval (2011), que trata a festa como espaço-tempo de duração da vitalidade inabitual projetada à vida habitual. Ver ainda Rocha Filho (2014) e Ferreira, Silva e Ribeiro (2016).

seja, como obra dos “ancestrais criadores” que o mito festivo ajuda a expressar, narrar celebrar e reconstruir o mundo real, ao projetar a encarnação do espaço-tempo desses ancestrais.

Segundo Eliade (1972, 1991), reiterar as obras criadoras de Entes Sobrenaturais contando, celebrando, exibindo e evocando seu “princípio fundador” pelo estabelecimento de meios e instâncias de imersão no espaço-tempo do “acontecer primeiro”, significa “conhecer o mito”, logo, entender como algo se existencializou (um padrão de comportamento, uma instituição, etc.) permite chegar à origem das coisas “vivendo o conhecimento”. E, por meio disso ou com/por isso, aprender a dominar e modificar as coisas do/no mundo, de tal forma que “conhecer um objeto, um animal ou uma planta equivale a adquirir sobre eles um poder mágico” (ELIADE, 1991, p.18). Assim, para Eliade (1991), o conhecimento mítico se revela num conhecimento profundo sobre a realidade que não existe fora dele, um ato integral e íntegro em sua função cósmica. Ou como propõe Cassirer (1992), um pensamento em ininterrupto mover pela/na interpenetração de mundos que se abre na origem da vida. Nesse contexto, pensar a festa mitológica prospectada pela integração entre a função cósmica de criação, o espaço-tempo dos ancestrais criadores e recriação transgressiva, se aproxima da perspectiva de Claval (2011) que trata a festa como “evocação” de uma realidade que não existe pela/na apreensão das formas sociais já existentes a partir do que se “deixam entrever outras possibilidades, outros futuros, outros lugares” (CLAVAL, 2011, p. 36).

De acordo com Cox (1974), o entrever de outras possibilidades pela/a partir da festa, que reitera criação pelo/no tempo cósmico e “evocação” de realidades não existentes, ao posicionar a *festa* como espaço-tempo de mediações entre o ser humano e o cosmos expressa-se como dimensão teológica de(a) religiosidade por expressar as espiritualidades humanas que comportam a própria humanidade como extensão do amplo movimento histórico e cósmico. Em outros termos, segundo Cox (1974, 2014), a *festa* dimensiona teologicamente o sentido de eternidade por corroborar no descolamento do homem enquanto ser histórico ao homem como ser que se expande ao universo que abriga o próprio sentido de sua humanidade e, assim, se posiciona como mecanismo de um viver o/com o mundo como ambiente mais amplo onde “o homem cria o novo não porque o mundo é mau, mas porque sua vivacidade o estimula a bailar, cantar e simbolizar. Esperar no futuro, porque sob a superfície austera das coisas pode discernir promessa e possibilidade” (COX, 1974, p. 48). O que implica, conforme o

autor, em que se festeja e celebra mesmo diante das injustiças e perversidade que acompanham a existencialização dos seres no mundo, pois, o ato de festejar dispõe a *festa* como condição específica para a mediação de sensibilidade temporal que auxilie ao usufruto do passado, presente, futuro sem negligenciar ou se prender demasiadamente a apenas um desses tempos e, então, integrando a noção de eternidade ao projeto de humanidade e vice-versa.

Destarte, o caráter da *festa* como expressão de religiosidade se afirma, de um lado, por seu espaço-tempo ser produto/produtor de vivências na/como repetição/ inovação e, de outro lado, pelo seu movimento interno abrigar renovação pela repetição e a regularidade cíclica periodiocizada do festejar. A repetição e a periodicidade pela/na excepcionalidade espaço-temporal festiva incidem diretamente sobre a restituição do “nível vital” constituidor do *ser* enquanto humano, e engendra um movimento transgressor e afirmativo de crenças e regras de grupos sociais⁶⁸. Por isso, nas *festas* que se atentam a esses fatores, os símbolos extravasam o significado atribuído ao significante⁶⁹ e se espraiam para os meios e condições que expressam o valor daquilo que se almejou simbolizar através da *celebração* do *festejar*. Esses aspectos, quando correlacionados à mistura, à “alegria da destruição” e ao compartilhamento, denotam a festa mitológica como procedimento fundamental da espacialidade ameríndia amazônica. Já que, segundo Viveiros de Castro (1996, 2002) e Gnecco (2009), na Amazônia a *mistura* pela/na depredação e a captura da alteridade é marca emblemática de existencialidade ameríndia e, como argumenta Carvalho Jr (2005), o compartilhamento do mundo consistia no desejo integrativo de *ser índio*.

Tais aspectos ficam mais aparentes tanto mais se pondera a prerrogativa de Eliade (1992) sobre o homem religioso viver pela/com a sacralidade fora da qual, portanto, não há possibilidade do mundo existir. Assim como as de Durkheim (1989), sobre serem os dias festivos o ápice da vida religiosa das sociedades tradicionais. Portanto, sendo os grupos sociais ameríndios plasmados pela religiosidade da doutrina Jurupari e seu cotidiano permeado pela/na *mistura*, *depredação e captura da alteridade*, torna-se enfática a propositiva de ser a *festa*

⁶⁸ Nos termos descritos em Durkheim (1989) e Bojoit (2006).

⁶⁹ Essa concepção coaduna com as proposições de Cassirer (1976, 1992) sobre o homem ser um animal simbólico acima de ser um animal racional. Logo, um ser que, ao criar formas simbólicas, posiciona-se entre expressividade, representação e significado pelo/com o agir sobre/com o mundo e, dessa forma, cria o mundo na/pela ação e interação da produção simbólica, fato que não resume o símbolo ao signo-significado, mas o expande à ação do ser humano e sua objetivação de/com o mundo. Segundo Sahr (2009), a ação como modo operante de pensar a produção simbólica e cultural nos possibilita ver suas múltiplas direções, relações e vivências aprofundadas no cotidiano do “comumente suposto” (p.263).

uma expressão do sagrado emblemática na/da Amazônia. Ainda mais quando apreciada sob a perspectiva de Roze (2016), sobre o sagrado como experiência integral ao qual a ligação cósmica se correlaciona pelo/como mover transitório da dança entre seres e universos. As festas constituíam-se em procedimento fundamental na religiosidade Jurupari e mediadores hegemônicos da religiosidade pré-colombiana e ameríndia na/da Amazônia portuguesa e, segundo Stradelli (1890, 1964) e Cascudo (1972, 1978), se insere no macro contexto político, econômico, social e cultural que estruturava a área em torno da doutrina mitológica Jurupari.

Como assestam Carvalho (1979) e Stradelli (1890, 1964), essa doutrina legislava de forma regimental sobre: a diplomacia entre os grupos sociais pré-colombianos de áreas vizinhas; o casamento; a divisão social do trabalho; o comando político e militar; e o ordenamento e regime das festas sagradas, a partir da qual se separa e reconhece os tempos de pausa do trabalho. Quando se analisou as assertivas e elementos apresentados por Silva SDB (1994) e Piedade (1999, 2004), sobre o mito Jurupari e a estruturação de ritos de passagem, festas e musicalidade entre alguns grupos sociais amazônicos, inferimos que os rituais festivos de vários grupos indígenas da região do Baixo Amazonas atendiam ao regimento e obediência das festas sagradas Jurupari⁷⁰. As quais podemos organizar, de maneira geral, em quatro eixos de celebrações: de passagem para vida adulta; de devoção à doutrina Jurupari e aos antepassados; de fraternidade-bom vizinhança-hospitalidade, também, e a princípio, conhecida como *dabacuri*; e de celebração de término de grandes trabalhos⁷¹.

De acordo com Stradelli (1890, 1964) e com Brotherton e Sá (2004), o regime e obediência das festas sagradas perpassavam pela observância e cuidado na ingestão e preparo de determinados alimentos e bebidas⁷², bem como no tratamento e uso dos instrumentos Jurupari⁷³. Como podemos depreender das descrições encontradas em

⁷⁰ Como se destacou de Stradelli (1890, 1964), a princípio essas festas se destinavam somente aos homens, mas os ritos de passagem, fraternidade e grandes trabalhos que são descritos em Heriarte (1874), Barbosa (1890), Bettendorff (1990), Silva SDB (1994) e Daniel (2004) apresentam contextos destinados a, ou com a participação de, mulheres. Para Brotherton e Sá (2004), no princípio instaurador do Mito Jurupari não havia distinção e grau de importância entre os sexos, para os autores não há nesse mito um princípio discriminatório do feminino e supremacia masculina.

⁷¹ Segundo Stradelli (1890, 1964), diziam respeito aos trabalhos fatigosos como extração de árvores, construção de moradias, plantação de roçados, grandes caçadas e pescarias etc.

⁷² De acordo com Stradelli (1890, 1964), tratava-se da ingestão de fruta cucura, de carne de caça da floresta e de grandes peixes e de pássaros em condições específicas. No que tange às bebidas, enfatizou-se o *ueenaiua* (ingestão do vomitório – bebida que, segundo as descrições, teria algum teor alcoólico/destilado ou similar).

⁷³ Os instrumentos jurupari seriam flautas e/ou instrumentos de sopro (também designas pelo colonizador de trombas) que teriam sido extraídos do próprio corpo de Jurupari e entregues aos homens para dominarem a arte de gerar vida. O uso desses instrumentos seria restrito aos homens e dependia do atendimento de protocolos, como a realização do *camuano nindé* - rito de passagem para a vida adulta que envolvia sempre dor e sacrifício, o *iacuacua* (jejum ritual antes das danças) e o *ueenaiua* (ingestão do vomitório antes de tocarem as flautas). Sobre esse assunto ver Stradelli (1890, 1964, 2009), Carvalho (1979), Silva SDB (1994), Piedade (1999, 2004) e Figueiredo (2009).

Heriarte (1874), no século XVII, durante o período pré-colonial, entre os Tapajó da área do Baixo Amazonas, essas festas eram realizadas com características bem estruturadas, com procedimento organizacional e protocolos preestabelecidos, tais como: definição temporal semanal (todas as quintas-feiras); delimitação espacial (numa eira muito limpa e asseada); e elementos destinados à reunião e à celebração (vinho fermentado de milho), sons fúnebres entoados por trombetas (designação dos colonizadores das flautas indígenas) e danças. São assim descritos pelo autor:

Esta província dos *Tapajós* he mui grande, e a primeira aldeia esta assentada na boca de um rio caudeloso e grande, que commummente se chama do Tapajós [...] Sam em *estremo barbaros e mal inclinados*. Teem ídolos pintados em que adoram e a que pagam disimo das sementeiras, que sam de grandes milharadas [...] e tudo junto o mettem na caza em que teem *os ídolos*, dizendo que aquillo he Potaba de Aura, que na lingoa, he nome do diabo, e *d'este milho fazem todas as semanas cantidades de vinho e à 5ª feira de noute* o levam em grandes vazillhas a uma eira, que detraz da sua aldeia tem muito limpa e aceada, na qual se ajuntam todos d'aquella nação e *com trombetas, e atabales tristes e funestos*, começam a tocar por espaços de uma hora, athé que vem um grandíssimo terremotu, que parece vem derrubando as árvores e os montes e com ele *vem o Diabo e se mette em um corro, que os Indios tem feito para elle*, e logo *todos com a vinda do Diabo começam a bailar e cantar na sua lingoa, e a beber o vinho athé que se acabe* e com isto os traz o Demonio enganados. (HERIARTE, 1874, pp. 35, 36, Grifos Nosso)

Todos os fatores descritos pelo autor convergem com os pressupostos da doutrina festiva de Jurupari, o que se enfatiza pelo uso de uma bebida com teor alcoólico/destilado, do uso dos instrumentos de sopro (flautas e trombas) e do som tocado que pressupõe celebração aos mortos e antepassados. Conforme se analisou de Stradelli (1890, 1964) e de Brotherton e Sá (2004), uma das atribuições dos tocadores das flautas e trombas⁷⁴ consistia no aprendizado de musicalidade que alcançasse um nível de magnitude capaz de atrair as almas de seus antepassados renascentes em *bichos* ou outros elementos das matas. Como abstraímos das discussões de Reis (1942, 1979), Carvalho (1979) e Silva SDB (1994) sobre as mitologias e cosmologias ameríndias inerentes às questões relacionadas ao comportamento/alma, ou seja, às questões teológicas sobre vida e morte que são expressas e enunciadas nas/pelas festas religiosas ameríndias. De forma geral, os ameríndios acreditavam na imortalidade da alma, mas

⁷⁴ No baixo rio Amazonas, a doutrina Jurupari definia-se de maneira tão marcante no período de contato com o colonizador europeu que se tornou vetor distintivo de várias extensões espaciais, como as margens de rio habitadas pelos Indios Canduris, Bobuis, Aroases, Tabaos, Curiatos, cujas muitas trombetas que usavam levaram os portugueses a designá-las como “as terras d'este rio das Trombetas” (HERIARTE, 1874, p. 38), atualmente designado de rio Trombetas e localizado no município paraense de Oriximiná.

com certa diversidade de explicação que poderiam ser agrupadas da seguinte forma: a Metempsicose: que seria a transformação da alma em outros seres, como os bichos (animais) da mata; a Transmigração: quando a alma renasce em outro membro da família; e a Destinação à Felicidade: que poderia se dar pela permanência nos lugares onde o corpo foi enterrado, no estômago de outro humano (principalmente guerreiros aprisionados) e/ou pelo recebimento e traslado aos céus por Urubus-reis.

Nesses termos, muitas das festas realizadas pelos Tapajó correlacionavam-se diretamente ao sentido teológico ameríndio atribuído à morte, como continuidade da vida por meio da: “ingestão dos mortos” em cerimônias de consumação do corpo do inimigo aprisionado para a absorção das virtudes desse; consumação dos ossos de familiares mortos que eram cremados ou triturados, diluídos em líquido e bebidos em cerimônias grupais de endocanibalismo; e celebrações com os antepassados “renascido” em outros seres da mata ou mumificados como os *Monhangarypys*⁷⁵. Conforme se adjudicou em Heriarte (1874), Bettendorff (1990) e Daniel (2004), todas essas celebrações festivas, assim como as demais festas sagradas vinculadas ao mito Jurupari, envolviam danças, músicas, bebedeiras e banquetes sendo que poderiam: **a)** ter suas durações estendidas por dias e semanas; **b)** serem acompanhadas ou dirigidas por Xamãs ou pelas “velhas” habitadas com os procedimentos das cerimônias; e **c)** serem realizadas em porções de terrenos devidamente preparados. Portanto, quando Heriarte (1874) assinala: “eira, que detraz da sua aldeia tem muito limpa e aceada” (p. 35,36), ele está descrevendo os locais festivos da doutrina Jurupari, ou “os terreiros de Jurupari” que dimensionavam os espaços-tempos da religiosidade ameríndia. A mesma dimensão espaço-temporal assinalada por Bettendorff (1990) quando descreve os locais de festas ameríndias: “um terreiro mui limpo pelo mato adentro” (p. 85).

Assim, se verificou que, durante os séculos XVII e XVIII na Amazônia portuguesa, as festas entrelaçadas à doutrina Jurupari ainda tinham uma forte presença e se constituía em espaços-temporalidades de expressão da religiosidade xamã ameríndia, cuja territorialidade emblemática era circunscrita através/nos espaços dos “terreiros de Jurupari”. Tal constatação fica mais evidente quando se comparou e analisou: **a)** algumas das inúmeras festas descritas por Bettendorff (1990) e por Daniel (2004) e

⁷⁵ Galvão (1976) faz a seguinte anotação sobre o culto religioso aos *Monhangarypys*, a partir de relatos de índios maranhenses na segunda metade do séc. XX: “crença em heróis culturais; muitas vezes chamados “avós”, que transformaram o universo no que ele é hoje, são criaturas demasiado remotos, não possuem controle sobre o que criaram” (p. 116). Segundo Santos P. (1999) os *Monhangarypys* configuravam-se em espécies de múmias ou cadáveres dissecados de antepassados indígenas, a quem os grupos pré-colombianos prestavam reverências, as quais mantinham em segredo pelos índios mais velhos e pelos pajés dos aldeamentos missionários.

deduziu-se serem celebradas após o término de grandes trabalhos; **b)** as estatuetas, cerâmicas e adornos, descritas por Heriarte (1874), Bettendorff (1990) e por Daniel (2004) como constitutivas dos terreiros festivos, muitas das quais, de acordo com Gomes (2002, 2010), representavam os xamãs que eram considerados como grandes líderes religiosos, e cujas posições eram esculpidas (ereta, acorçada ou sentada) aparecem em relatos sobre o comportamento e expressões corporais ameríndias em dadas festas. Como alguns encontrados em Bettendorff (1990) sobre as celebrações em que os índios embriagados ficavam de cócoras e com as mãos tapavam os olhos e diziam que viam os espíritos a quem adoravam; e **c)** as celebrações aos antepassados envoltas na adoração dos grandes xamãs e dos *Monhangarypys* – os “Avós do Mundo”⁷⁶, descritas por Leite (1950), Bettendorff, (1990) e Daniel (2004).

Dessa forma, se identificou as festas ameríndias como ritualização sacrossanta da doutrina Jurupari, cuja destinação do uso acabava por promover uma interação cósmica entre os quatros níveis de mundo apresentados por essa doutrina e que inextricavelmente se relacionavam aos atos políticos, econômicos e culturais ameríndios. Nesse sentido, os rituais religiosos ameríndios constituíram-se num dos focos de maior enfrentamento entre as visões de mundo dos colonizadores europeus e de seus colonizados americanos, demandando do missionário colonizador, empenhado na promoção da territorialização desterritorializante hegemônica, o uso de quaisquer estratégias factíveis de destituição do poder do Mito Jurupari e, concomitantemente, de desterritorialização do mundo ameríndio. Logo, verificou-se ocorrer, com tudo que era correlato à doutrina Jurupari, o mesmo que com outras práticas ameríndias ameaçadoras da autoridade e legitimidade do mundo civilizado cristão⁷⁷, ou seja, a depreciação pública e, como assevera Nimuendajú (1949, 2001), a etnografia degradante e seletiva dos religiosos católicos. Fato que engendrou veemente combate a tudo que fosse claramente identificado como elemento da religiosidade Jurupari, o que se radicaliza, segundo Cascudo (1972, 1978, 2012) e Rodrigues (1875, 1890), pela criação do ideário enunciativo cristão do deus “*Tupã*”, forjado pelo europeu como um “espírito do bem” constitutivo da “mitologia indígena” para dar unidade à religiosidade ameríndia às colônias portuguesas na América.

⁷⁶ Bettendorff (1990) menciona que tanto ele quando esteve na Missão Tapajó quanto outro religioso que lhe sucedeu, presenciaram cerimônias em que os índios: com “corpo mirrado de um de seus antepassados, que chamavam *Monhangarypy*, quer dizer primeiro pae, lhe iam fazendo suas honras com suas ofertas e dansas” (p. 354).

⁷⁷ Segundo Cassirer (1976), toda forma simbólica pretensiosamente se valida com universal, o que tendência ao constante conflito entres as múltiplas formas simbólicas estabelecidas como objetivação de mundo, especialmente entre as concepções de mundo racional e mítica.

A criação do deus “Tupã” à semelhança do “deus cristão” possibilitou a transmutação da mitologia pré-colombiana Jurupari no seu contraponto: o “espírito do mal” - o diabo e, com isso, a formatação do discurso eclesiástico⁷⁸ de “diabo Jurupari”. Pois, como indica Rodrigues (1890) e Cabalza e Ricardo (1999), diante do temor de que o mito “pagão” supera-se o deus cristão e, fundamentalmente, de seu poder fortalecedor às resistências armadas ou não armadas dos grupos sociais ameríndios⁷⁹, as autoridades eclesiásticas satanizaram o Jurupari: “o papel infernal que fazem o Jurupari representar é unicamente emprestado pelos missionários e pelos civilizados [...] os missionários com vistas interesseiras, espalham essa notícia somente para rebaixar o caráter indígena” (RODRIGUES, 1890, p. 93). Destarte, se convalidou serem os espaços-tempos da religiosidade ameríndia configurados pelos “Terreiros de Jurupari” que passam a se constituir no discurso missionário como/pelos “Terreiros de Mofama” ou “Terreiros do Diabo” e, consecutivamente, na veiculação das festas sagradas Jurupari como invocação de “maus espíritos”, dos “espíritos infernais” ou dos “diabos Juruparis”. E, ainda, do caráter degenerativo, depreciativo e degradante do convívio social, ou seja, como festas que não atendiam nem à religiosidade, nem à separação exclusivista do tempo do descanso⁸⁰, como prospectava a hegemonia colonizadora sobre o caráter social que as festas deveriam dimensionar.

Assim, os missionários faziam crer que a religiosidade dos grupos sociais pré-colombianos e ameríndios se pautava na crença em “demônios” e “feitiçarias” estabelecidos no/pelo uso dos elementos essenciais e emblemáticos dos locais de adoração e devoção a Jurupari, tais como: as *Cerâmicas Santarém*; a oferenda e ingestão de alimentos e bebidas; a musicalidade de instrumentos de sopro com as flautas e trombas; as danças e expressões corporais; e a negociação entre humanos e não-humanos para atingir uma dádiva ou determinado objetivo. É nesse contexto que

⁷⁸ Isso implica em admitir como Maingueneau (1995, 2000) e Costa (2005) que essa formação se delimita como uma *comunidade discursiva*, através da qual a configuração textual revela-se como corpo na medida em que apresenta a maneira pela qual um determinado conjunto de homens (missionários cristãos) produz um espaço. E, no caso específico, o espaço social da Amazônia colonial. Tal *comunidade discursiva* pode ser averiguada quando lemos os textos e sermões de Pe. Antônio Vieira (*apud* LEITE, 1950), de Pe. Bettendorff (1990) e de Pe. Daniel (2004).

⁷⁹ De acordo com Stradelli (1890, 1964), Carvalho (1979) e Silva SDB (1994), Jurupari exaltava o homem guerreiro e se instância como o ideário de grande guerreiro e de exemplo a ser atingindo pelos homens dos grupos ameríndios. Daí porque se justificavam os ritos de passagem à vida adulta pelo desenvolvimento de atividades que provocassem dor e sacrifício, julgados necessários à afirmação e resistência guerreira. Por isso, a crença no mito Jurupari como um “espírito guerreiro do bem” encorajava os grupos sociais ameríndios à resistência guerreira ao mundo colonial. A esse respeito ver também Nimuendajú (1949), Reis (1942, 1979), Bettendorff, (1990), Menéndez (1992), Azevedo (1999) e Cabalza e Ricardo (1999).

⁸⁰ Como se conferiu em Rodrigues (1875), Bettendorff, (1990), Azevedo (1999) e Daniel (2004), os rituais religiosos dessa doutrina são sempre descritos como expressão e manifestação do Diabo, do Satanás, sendo o próprio nome Jurupari apresentado nos textos desses autores por sinônimos explicativos de “o Comandante Supremo” de todos os demônios, “o Espírito do Mal” e “forças diabólicas”.

Bettendorff (1990) designa os espaços de adoração e de celebrações Jurupari como locais de “idolatria” a cerâmicas, estátuas e adornos enredados ao xamanismo ameríndio: “onde os diabos tinham grande ganância pelas desordens que eles cometiam, com as contínuas bebedeiras e danças [...] fazendo evocações ao Diabo, conforme a tradição da tribo” (BETTENDORFF, 1990, p. 98). De tal modo, como abstraímos de Bettendorff (1990) e Daniel (2004), a prática discursiva dos religiosos missionários materializa ações de banimento e coibição do uso dos Terreiros de Jurupari, como a destruição de *Cerâmicas Santarém* com a quebra de potes e vasos de bebidas, estatuetas e amuletos, assim como a incineração dos locais de devoção aos antepassados e a queima de *Monhangarypys*.

Para a operacionalização dessas ações, as ordens religiosas atuavam com o sacramento da confissão e de batismo, as ameaças de morte ou de castigos punitivos dimensionados pelo/para o inferno⁸¹. Ainda assim, como se detectou em Daniel (2004), as expressões festivas do mundo ameríndio vinculadas aos Terreiros Juruparis eram persistentes e recorrentes nos aldeamentos missionários do século XVIII, pois, conforme o autor, os índios eram “tão aferrados a estes dogmas, em que os criam os pais, que ainda (*que vissem*) o contrário não há tirar-lhes da cabeça” (DANIEL, 2004, p. 340, Grifo Nosso). De acordo com Albuquerque (2012), mesmo com todo o empenho na conversão das crianças indígenas à fé católica, os padres não conseguiam impedir que quando jovens elas retornassem aos modos e costumes de seus pais, o que obrigou até mesmo os Jesuítas⁸² a serem mais condescendentes com algumas práticas indígenas sob o risco de não conseguirem ampliar suas margens de manobra dentro e fora dos aldeamentos. A condescendência dos missionários engendrou vivências e coexistências no interior dos aldeamentos que o cotidiano colonial amazônico processualmente formatou como “espaço de permissividade” às práticas religiosas de ameríndios e de cristãos católicos.

Por meio desses espaços, ambas as práticas religiosas eram subvertidas internamente para a objetivação da realidade como um agir em direção à construção do “*novo*”, o que incorria em marcos mobilizadores que tencionava determinados usos estabelecidos. Logo, se para Leite (1950), os índios do Tapajós eram mais facilmente atraídos ao catolicismo pela musicalidade, pois eles já tinham familiaridade com uma espécie de “flauta rudimentar”, o inverso também pode ser depreendido, ou seja, para os

⁸¹ A esse respeito ver Leite (1950), Bettendorff, (1990), Daniel (2004) e Arenz (2004, 2012).

⁸² De acordo como Leite (1950), Certeau (1987) e Arenz (2004, 2012), essa era a ordem religiosa mais fervorosa nos procedimentos doutrinários da igreja católica.

grupos ameríndios, pela musicalidade, era mais fácil trazer os missionários ao uso dos instrumentos de sopro do qual derivava o som vinculado à religiosidade Jurupari. Em outros termos, ao contrário do que muitos assestam sobre os índios terem sido atraídos a catequese pela musicalidade empregada na liturgia católica, eles a usaram como mecanismo de mediação na recomposição de seus espaços de religiosidade, o que se delineou tensa e contraditoriamente tanto para eles como às ordens missionárias com suas doutrinas e usos católicos. A recomposição desses espaços se instituiu em “*espaços de permissividades*” cuja tensão contraditória definia-se emblematicamente pelo “*medo*” que, de acordo com Bettendorff (1990), Cabalza e Ricardo (1999) e Carvalho Jr. (2005), era comum tanto a índios quanto a padres missionários. Como demonstram os autores, o *medo* caracterizava-se entre os séculos XVI e XVIII pela existência: de um número desproporcionalmente maior de índios em relação aos missionários, portugueses e colonos; da probabilidade de ficar a mercê das “tropas de resgate” ou das “guerras justas”; e da capacidade de negociação *entre mundos* do poder de “pajés” e dos “padres”.

A primeira característica desse medo delimita-se pelo temor dos colonizadores de que o excesso de zelo da liturgia católica conduzisse os índios a rebelarem-se em motins ou revoltas⁸³ onde certamente seriam vencedores, já que o número de cleros atuando na Amazônia era desproporcionalmente reduzido em relação aos dos índios, o que não lhes dava um controle efetivo nem das aldeias nem dos fluxos migratórios entre elas⁸⁴. A segunda característica do medo se configura pelo temor dos índios em serem aprisionados pelos captores de “gentis” à escravização e a consequente perda da pouca liberdade e margem de manobra que lhes emprestavam as aldeias à manutenção de suas vidas, de suas práticas culturais e de circulação entre os aldeamentos, esse último elemento sendo peça chave na construção política-cultural do índio e de sua resistência existencial⁸⁵. A terceira característica do medo dizia respeito ao temor que os grupos sociais na Amazônia portuguesa tinham do poder dos sujeitos que dominavam os mundos visíveis e invisíveis e seus potenciais de acionarem, de um lado, o deus cristão

⁸³ Segundo Bettendorff (1990), no caso específico do Tapajós, isso incluía a possibilidade do conluio e envenenamento, pois a manipulação de espécies venenosas era um hábito frequente nessa área e muitas mortes eram atribuídas ao uso proposital de tais espécies, principalmente, quando do rigor na repressão às práticas “profanas” dos indígenas pelo excesso de zelo com a liturgia católica.

⁸⁴ Como inferimos de Leite (1950) e Arenz (2004), esse fato teria levado Pe. Vieira a fixar a normativa “*Visita às regras*”, que institucionalizava o rigor na condução e a obrigatoriedade dos sacramentos como formas dos “poucos” sacerdotes na Amazônia se resguardarem dos “muitos” índios ali aldeados e, também, de controlarem os fluxos migratórios interaldeamento dos grupos ameríndios.

⁸⁵ Sobre essa questão ver Menéndez (1981, 1982, 1992), Cunha (1992), Azevedo (1999), Cabalza e Ricardo (1999) e Porro (1992, 1995, 2013).

e toda a hagiologia católica com/por/nas ameaças e coerções dos missionários contra os índios e, de outro lado, os encantados – visagentos e toda a cosmologia ameríndia que poderiam ser acionada pela evocação Xamãs e liberar os “demônios” e os “diabos Jurupari” contra o clero católico⁸⁶.

Esse último aspecto do “medo” demonstra como o discurso engendra uma prática enunciativa que é atravessada pelo interdiscurso⁸⁷. De tal modo, a definição do pronunciamento dos “diabos Juruparis” e dos “Terreiros dos Diabos” permitiu uma espécie de “doutrinação a revéis” que incutiu o poder místico e revelador do xamanismo ameríndio no missionário, em que o poder dos espíritos xamanistas é relido e traduzido pelo temor aos “demônios dos índios”, fato que pode ser abstraído de Daniel (2004), quando declara que, para se viver nas aldeias era “necessária uma especial indústria para viver com os índios” (p. 222), ou ainda, quando destaca o poder de alguns xamãs. Mas, fundamentalmente, em Bettendorff (1990), que usa termos como “profecias dos índios”, “créditos a visões”, “vingança” e “inimigo infernal” para descrever alguns atos e ações ameríndias. Assim, tanto em Bettendorff (1990) e quanto em Pe. Daniel (2004), algumas atitudes e descrições tornam factível ponderar sobre o uso que os ameríndios fizeram do temor que os colonizadores demonstravam ter da “entidade Diabo”, para fortalecer o *medo* que os colonizadores tinham dos índios e de suas entidades. Dessa maneira, a moralidade cristã católica de degradação e de caminho para a perdição instituída na/pela “entidade Diabo” se *converteu* em eficaz mecanismo de fortalecimento e de certa autonomia aos índios da Amazônia.

Nesse sentido, o “*medo*” mediava relações de poder entre índios e padres que, por meio dele, exercitavam suas capacidades de, enquanto sujeitos individuais e coletivos, estabelecerem autoridade influenciadora sobre um conjunto de membros de sua coletividade, a fim de que esses passassem a se vincular a um ou outro pacto de solidariedade e/ou projetos de interesse dos grupos. Dessas relações emergiu um pacto consensual através do qual as práticas festivas ameríndias se prolongaram no tempo, isso porque, por um lado o *medo* que os padres tinham em relação aos índios os levou, até certo tempo, a tolerar a realização dessas no interior dos aldeamentos, bem como, suas articulações e acionamentos nas festas católicas, o que pode ser verificado nas acepções de Pe. Viera (*apud* LEITE, 1950), de Bettendorff (1990) e Daniel (2004) sobre como os sacerdotes não proibirem completamente as festas nos aldeamentos, procurando

⁸⁶ A esse respeito ver Bettendorff (1990), Azevedo (1999), Calbaza e Ricardo (1999) e Carvalho Jr. (2005).

⁸⁷ Nos termos atribuídos por Costa (2005) e MUNIZ (2004, 2005).

ordenar e procurando redirecionar as danças indígenas do formato em círculos para fileiras em pares e em sentido de procissão.

Por outro lado, o *medo* que os índios tinham em relação aos padres, por serem negociadores com o mundo espiritual, os levava a consentir em determinadas coibições de suas práticas festivas e vincular aquelas que, na medida, cabiam nas cerimônias cristãs e católicas, fato que se verifica nas considerações de Pe. Viera (*apud* LEITE, 1950), de Bettendorff (1990) e Daniel (2004), sobre as contínuas proibições ou interrupções de festas católicas que eram utilizadas pelos índios para beberagem ou ao exercício de danças “maliciosas” e promíscuas em reverência aos “diabos” Jurupari. Contudo, beberagem, sexualidade e dança são variáveis constitutivas das festas sagradas e, como já se indicou anteriormente fazendo menção a Caillois (1988), são correlatas ao Excesso Transgressor e à Criação do Cosmos, por se configurarem em potência fecunda de criação da força cósmica, ao agir sobre a construção do mundo e da vida. O que se expressa similar à sexualidade em sua determinação e função natural de ato integrativo, assim como os cultos aos *Monhangarypys* que se circunscreviam em celebrações de retorno ao *caos original* em exaltação do “tempo dos ressurgidos”, como princípio revigorador dos tempos presente pela/na consagração e vivência com o *espírito criador* do/no passado.

De acordo com Eliade (1991), somente no mundo moderno o ato sexual se converteu em simplicidade corpórea desintegrado do seu caráter de conhecimento⁸⁸ e, até então, sempre foi considerado uma função cósmica de natureza suprema: “a sexualidade jamais foi <<pura>> que ela foi sempre e em todo o lado uma função polivalente cuja valência primeira talvez suprema foi a função cósmica, que traduzir uma situação psíquica em termos sexuais não é de modo algum humilhá-la” (ELIADE, 1991, p.15). Porém, é sob a óptica do mundo moderno que, conforme Certeau (1987), as práticas sexuais e as festas inerentes ao mundo indígena são traduzidas para a idealização de uma sociedade selvagem e como mera expressão de “erotização do corpo⁸⁹”. Nesse contexto, de acordo com Certeau (1987), as danças e festas indígenas deixam de ser vista como produção de(a) “história divina” e de(a) expressão da produção da vida pela experiência intrínseca /íntima e passam a ser “vistas e ouvidas”, a partir das escrituras de viajantes e cronistas, como excesso improdutivo,

⁸⁸ De acordo com Cox (1974, 1993, 2014), isso decorre da construção no mundo moderno da sexualidade e do ato sexual como tabu e da depreciação e negligência no tratamento a respeito do corpo em relação à exaltação e disseminação da guerra armada, da luta e da violência.

⁸⁹ Nos moldes que discorre Certeau (1987,1996) sobre a hermenêutica do outro sem um efetivo encontro com esse “outro”, estabelecida como verdade sob o pretenso ar de seriedade e sobriedade imposto por cronistas e viajantes.

“espetacularizado” em ornamento e passatempo/lazer das “irrupções dançantes de prazer” (CERTEAU, 1987, p.193).

Como assiná-la Cox (1974, 2014), não só com o mundo indígena, mas de modo geral, o mundo moderno fez empobrecer os “elementos vitais de sua existência [...] *(como) festividade* – capacidade de folia genuína” (COX, 1974, p. 14, Grifos Nosso). Além disso, no que tangencia as beberagens, segundo Cox (1974), as festas, no processo de construção histórica e cósmica da humanidade, sempre estiveram atreladas a algum tipo de bebida com teor alcóolico e, em se tratado de Amazônia, conforme Albuquerque (2012), tais bebidas faziam parte de cerimônias educativas dos ameríndios, inclusive aquelas de iniciação e passagem à vida adulta. Dessa perspectiva, os excessos transgressores da sacralidade festiva ameríndia sofreu forte coerção pela ingerência das doutrinas missionárias na Amazônia, incorrendo em sua veiculação às práticas festivas cristãs e católicas. De tal modo que a profecia instituída por um Xamã do Tapajós de “que os índios se haviam de converter em brancos e os brancos em índios, mas parando tudo em nada” (BETTENDORFF, 1990, p. 494), operacionalizou e instanciou a criação do “novo mundo” na Amazônia colonial.

Criar o “*nada*” enquanto dimensão de um “novo mundo” no período colonial consistia na real necessidade de reterritorialização humana e social amazônica, pois, como consideram Carvalho Jr. (2005) e Harris (2008), não era fácil nem prudente permanecer num contínuo transitar entre o mundo pré-colombiano e o mundo colonial europeu, e também porque se corria o risco de ser negado por ambos e, portanto, de não pertencer a espaço-tempo algum, ou dito de outro modo: de desterritorializar-se absolutamente⁹⁰. Nesse sentido, o “*nada*” se metamorfoseia em espaços de resistência existencializante do *ser índio* enquanto grupo social e cuja autonomia perpassou por “convencionar” seus símbolos e festas a mediações negociadas com os cultos e festas cristãs católicas. Ou seja, de criar mecanismos que territorializassem suas existências pelo agenciamento dos dois mundos desterritorializando o mundo do outro e o seu mesmo.

Todavia, muito do que foi produzido por meio do consumo da máquina colonial como subversão engendrada, da tímida e silenciosa ação indígena, não deixou registro histórico formalizado através da escrita. O que levou Galvão (1976) a reconhecer que a fusão dos elementos ibéricos e indígenas, em áreas amazônicas, “não resultou num sistema ou ideologia religiosa extremamente unificada ou homogênea” (p. 7). Isso

⁹⁰ Guattari (1985, 1992) e Deleuze e Guattari (1978, 1997).

porque, o que se buscava como homogeneidade consistia numa visão de religiosidade como essência de signo e significados puros em seu significante cerimonial, e não como modos existencializantes da ação de sua forma simbólica. Assim, deu-se ênfase ao catequético, católico e cristão em detrimento das prerrogativas e pressupostos religiosos ameríndios. Entretanto, como demonstra Arenz (2004, 2012), na Amazônia colonial somente na interface com as construções sociais ameríndias é que se consegue instalar, quando muito, o que o autor caracteriza como uma “catequese rudimentar” baseada, fundamentalmente, nos sacramentos de controle social (casamento e confissão), na salvação da alma (batismo e extrema-unção) e no que resumimos, a partir do autor, como pastoral de caridade e devoções lúdicas.

A pastoral de caridade e devoções lúdicas se prestava ao atendimento das crianças recém-nascidas e dos enfermos, bem como das “procissões e ladainhas” ao molde, segundo Arez (2004), da cultura ibero-barroca. É importante frisar que, à exceção do sacramento da confissão, todos os demais tinham certa vinculação aos doutrinamentos Juruparis e às funções xamãs, tais como: a concepção da vida – sobre fecundação/parto/nascimento; a monogamia; o cuidado com os enfermos e os mortos; e os encontros fraternais⁹¹. Tal evidência nos auxilia a pensar a persistência ameríndia como propiciação à continuidade existencial de seus grupos sociais mesmo que como uma “leve lembrança” dos tempos imemoriais pré-colombianos e, ainda assim, como um verdadeiro mal-estar às ordens religiosas na Amazônia. Esse último fato fica explícito nas inúmeras admoestações, espantos e assombros dos religiosos, ao descobrirem a reminiscência de práticas já reprimidas ou a descoberta de “rituais abomináveis⁹²” ou, ainda, quando conseguiam detectar o uso da liturgia católica para “práticas demoníacas⁹³”, mesmo entre os índios com longa data de convertimento ao cristianismo.

Portanto, notabilizava-se que os “*espaços permissivos*” que tornaram possível a persistência ameríndia resultaram de apropriações a partir do aproveitamento de uma fissura⁹⁴ no processo colonial hegemônico, enredada tanto pela necessidade existencial de ser *índio*, como pela imperiosa necessidade das ações missionárias em se

⁹¹ Em Stradelli (1890, 1964), Cascudo (1972), Silva SDB (1994) e Medeiros (2002) pode-se encontrar uma boa descrição do tratamento mitológico Jurupari sobre a instituição da monogamia, dos cerimoniais de casamento; a exaltação à capacidade da mulher em gerar a vida e a importância do momento do nascimento; o papel do xamã como curandeiro e seus cuidados fúnebres de encaminhamento do corpo e da alma, bem como, a importância das celebrações de hospitalidade, de acolhida do convidado/visitante e diplomáticas intra e intergrupos ameríndios.

⁹² Bettendorff (1990).

⁹³ Pe. Viera (*apud* LEITE, 1950).

⁹⁴ Nos termos a que se referem Deleuze e Guattari (1978) e Guattari (1985).

legitimarem no processo colonial, motivo pelo qual promoveram a assimilação de elementos “pagãos indígenas” à liturgia cristã-católica. Tal fato levou Veríssimo (1876) a afirmar que foram os próprios padres da Companhia de Jesus os responsáveis por amalgamar os “fetichismos selvagens” com as crenças católicas, todavia, esse fato também demonstra como os grupos ameríndios da Amazônia portuguesa “contrapuseram, na aparente passividade de suas atitudes, as forças mais profundas do seu panteísmo, situando-as, lado a lado dos santos da hagiologia católica” (PEREIRA, 1989, p. 119). De acordo com Certeau (1987), o uso de elementos culturais de um dado grupo, na intenção da sua agregação à igreja católica, se revela promissor e foi cada vez mais utilizado como discurso de “respeito ao culto” do outro. Sendo o século XVIII definido como ápice desse discurso, quando a religião passa a respeitar as festas, os tempos de penitência, as procissões, as peregrinações, etc., porém, apenas como reflexo de uma ordem prática de convívio com os costumes de um determinado local⁹⁵.

É nessa “ordem prática de convívio” que as *fissuras* à persistência ameríndia prospectaram “*espaços permissivos*” em que a liturgia, os costumes e os ritos sacramentais da tradição católica se convencionaram na construção mitológica da festa como entidade sagrada e referenciada na doutrina Jurupari. Daí não haver uma correlação explícita entre entes mitológicos ameríndios, como os seres sobrenaturais que habitavam a floresta, e as imagens de santos católicos, já que é o próprio movimento espaço-tempo da festa a forma simbólica da ação sacrossanta. Esse movimento, apesar de ser atravessado pelos cortes maquínicos missionários, como as “procissões e devoções lúdicas ibero-barrocas⁹⁶”, não suprimiu a religiosidade dos grupos sociais indígenas na Amazônia, no qual se inscreveram as áreas do rio Tapajós. Como demonstra Certeau (2001), não só na colonização portuguesa, mas também na colonização espanhola, tudo o que se apresentava como um dado construído unicamente pela visão e imposição do colonizador⁹⁷ revela-se, também, como inversão e subversão dos dominados através do consumo, isso porque, segundo o autor, no processo de consumo da máquina colonizadora os indígenas “faziam-na funcionar em outro registro” (CERTEAU, 2001, p. 94).

Nesses termos, os colonizados, sem rejeitar, sem transformar ou, ainda, transformando minimamente através do uso/ações, metaforizaram o ideário hegemônico

⁹⁵ Segundo Certeau (1987), isso resulta da própria internalização da visão iluminista de mundo e, em especial, de progresso pelo catolicismo e sua consecutiva exacerbação formalística.

⁹⁶ Dimensionadas por Arenz (2004, 2012, 2015).

⁹⁷ Fato que não poderia ser diferente ante o contexto de enunciação em que os sujeitos deram corpo às escrituras coloniais.

e o subverteram a partir de dentro, o que inevitavelmente propiciou o redimensionamento das leis, práticas e representações impostas pela força ou sedução. Mesmo porque, na disjunção inclusiva entre elementos dos mundos xamanistas e católicos, os sujeitos colonizados, como demonstra Carvalho Jr (2005) “ao crerem acreditavam no que lhe era possível de crer” (p. 181). Tal assertiva ratifica o caráter *transacional* do processo de aldeamento colonial e indica que a ordem existencialista se sobrepõe à ordem essencialista⁹⁸, sem eliminação daquilo que processualmente lhe configurou. Nesse contexto, a religiosidade ameríndia não derivou de um enraizamento unilateral ou dogmático da religião católica, mas do sincretismo instituidor das *Festas* como instância Espaço-temporal sagrada, o que demonstra como esses grupos sociais forjaram uma saída para escaparem “à autoridade eclesiástica, mesmo quando aceitam os símbolos e os ritos religiosos” (CERTEAU, 1987, p. 83). Essa saída, como sugere Certeau (1996, 2001), é engendrada pela “consumação⁹⁹”, que funcionou como vetor de “criações anônimas” destinadas a “driblar o sistema” ou, como sugerem Guattari (1985) e Guattari e Rolnik (1999), à construção de contra racionalidades, ou seja, de resistências aos modelos dominadores através do desvio e da singularização produzidos cotidianamente.

Como afirmam Certeau (1987, 2001) e Ferretti (1995, 2007), na origem de todas as religiões há um “proto-sincretismo”, derivado das produções sociais cotidianas, pois, segundo os autores, existe sempre um pressuposto teológico culturalmente sincretizado à sistematização religiosa, ainda que seus religiosos o neguem como componente inerente de seu corpo doutrinário. Para Reblin (2009, 2012a, 2012b, 2013), o senso teológico não foge às interações cotidianas e seus minuciosos problemas e situações sociais que se emaranham a formas religiosas não necessariamente com novas “técnicas de culto”, mas como aquilo “que as pessoas em sua vida diária creem e expressam frequentemente de forma não tão sistematizada” (REBLIN, 2012b, p. 89). Partindo das acepções de Magalhães (1999, 2005, 2013), isso indica que as teias do religioso são tecidas sutil e silenciosamente, de forma rizomática, à maneira com que se introjetam/criam “deuses” como grandeza e sensibilidade estética das ambições humanas. Como resultado dessa tessitura rizomática, projeta-se um registro de relação

⁹⁸ Nos moldes que tratam Guattari (1992, 1993) e Deleuze (2001) sobre os agenciamentos processuais constituidores de subjetividades individuais e coletivas que se existencializam, não pela manutenção de suas essências, mas pela ampliação dos fluxos maquínicos de suas relações rizomáticas.

⁹⁹ Segundo Certeau (1996, 2001), a consumação resulta do ato da escolha do que se quer e do que e como se vai consumir.

como o sagrado que, ao ser acionado como sintonia de vivências de formas religiosas diversas, permite instanciar uma estrutura religiosa ecumênica – um sincretismo.

Desse modo, entendemos o sincretismo como invenções típicas de quaisquer formas religiosas sustentadas pelo/no cotidiano, por meio da *consumação* que causa disjunções inclusivas corroborativas do consumo sócio-espacialmente desviante e singularizador, de onde sujeitos emergem como entidades ativas que criam culturas religiosas ininterruptamente, inventando estratégias coletivas de sobrevivência e de desejo de autoconsciência de suas formas simbólicas. Portanto, sendo o fenômeno religioso uma instanciação cultural, resume inventivamente formas sincréticas que não se constituem como bem em si mesmas, mas uma forma de se vivenciar o mundo em/com suas cosmologias. Nesse contexto, acredita-se que os delineamentos da colonização missionária se processaram como cortes maquínicos à máquina¹⁰⁰ religiosa xamanista ameríndia, e num movimento disjuntivo/associativo com a consolidação de um *acontecer* que se plasma como dança, procissão e Festa do Sairé com/nas *festas de santo*. É nesse sentido que o próprio semicírculo Sairé extravasa a relação significado-significante e se expressa como celebração das festas sagradas Jurupari, ou como inventividade cultural de formas simbólicas, onde a expressão *Sairé* se assemelha a concepção de Cassirer (1992) da “Palavra” como princípio instituído de linguagem simbólica religiosa, ou seja, um “ser substancial” que fundamenta a origem e existência das coisas no/do mundo ameríndio.

Nesse sentido, a enunciação Sairé consiste em propositiva de intencionalidade e finalidade de mundo e, por isso, usada indistintamente ao signo semicírculo, à dança e à festividade, posto que sua função designa-se por existencializante do *ser índio* na Amazônia portuguesa. Daí o porquê, em certa medida, da dificuldade encontrada em autores como Amazonas (1852), Rodrigues (1875), Veríssimo (1886) e Daniel (2004), tanto em descrever quanto em designar o *Sairé* que ora aparece apenas como o semicírculo, ora como dança de roda infantil, ora como dança de velhas, ora como procissão bailada, ora como cantiga devota. O que acabou por transparecer dispersão e hibridismo da expressão de sua forma simbólica enunciativa de(a) territorialidade festiva ameríndia, a partir/como práticas de suas religiosidades e **expressão de sagrado na Amazônia. Nessa direção o** atrelamento do Sairé às festas nos aldeamentos no século XVIII, conforme se verificou em Daniel (2004), nos permite assestar como as festas da doutrina Jurupari foram se processando a partir da mistura e aparentamento

¹⁰⁰ Deleuze e Guattari (1978), Guattari (1992, 1993) e Guattari e Rolnik (1999).

com formas festivas de(o) cristianismo e, de tal modo, plasmando sincretismo agenciado entre o sentido festivo das danças e bailes operacionalizado pelos/nos *Terreiros Juruparis* e as lógicas e expressões articuladas pelas/nas *festas do Divino Espírito Santo* e nos espaços *das festas de santo* na Amazônia colonial.

Não atoa, tanto em Bettendorff (1990) como em Daniel (2004), encontrarmos recorrentes anotações e descrições sobre como os grupos sociais ameríndios, na área da Missão Tapajó, “*gostavam de festas*” e de como muitas das danças e musicalidades praticadas no interior dos aldeamentos foram sendo incorporadas à catequese. Porém, como abstraímos de Daniel (2004), é somente no século XVIII que explicitamente aparece o relato da dança “*Turyua*” ou “*Sahiré*”, cujo uso era facilitador da catequese ameríndia na área da Missão Tapajós, sendo a princípio praticada em movimentos circulares realizados particularmente por meninos e meninas com o semicírculo *Sairé* ou *em volta* e ao qual eram dirigidas “*canções devotas de roda*” (DANIEL, 2004, p. 331). E, posteriormente, em forma de procissão bailada e acompanhada por instrumentos de sopro e tamborins, sendo que, conforme o autor, alguns desses tipos instrumentos tinham uso exclusivo: “Outra as suas gaitas mais affamadas são de *taboca* [...] ordinariamente só as toção em suas beberrias [...] Estas gaitas e tamboris são uma parte de herança que deixão aos filhos” (DANIEL, 2004, p. 219). Ou seja, instrumentos vinculados ao “Complexo das Flautas Sagradas” que, na doutrina Jurupari se restringia a cerimônias, e cujo manuseio, o uso e o domínio do sopro se restringiam aos homens iniciados na doutrina Jurupari e/ou em ritos de iniciação masculina¹⁰¹.

Dessa forma, torna-se mais clara a importância do agenciamento das danças com o *Sairé*, no contexto festivo plasmado entre as festas mitológicas Juruparis e as do cristianismo, uma vez que essa viabilizava, no contexto dos aldeamentos missionários, o sentido existencial de religiosidade expressa pelas/através das festividades e danças e suas interações cósmicas, o que incorreu na aceitabilidade do *Sairé* como elemento de mediação do/pelo novo mundo tanto por colonizador quanto por colonizados. Destarte, sob a forma simbólica *Sairé*, as danças e bailes ameríndios reintegram a moradia do sagrado nos aldeamentos, reiterando inteligibilidade e objetividade à realidade que impregnam as festas do *Sairé* de sentido religioso, consecutivamente, de territorialidade com autoridade e controle processual de subjetividades coletivas sócio-espacializadas na Amazônia portuguesa. A autoridade dessa territorialidade pode ser observada, entre

¹⁰¹ A respeito dessas cerimônias e da sacralidade das flautas Jurupari ou instrumentos sagrados de Jurupari, ver Silva SDB (1994), Piedade (1998, 1999, 2004), e Figueiredo (2009).

outros fatos, no uso que os grupos ameríndios fizeram das danças do Sairé para recepcionar convidados e visitantes nos aldeamentos o que, por um lado, resguardava o caráter festivo da hospitalidade e fraternidade da doutrina Jurupari e, por outro lado, assinalava do controle espacial da moradia e a *concessão/autorização* de seu compartilhamento com esses convidados e visitantes.

Tais aspetos foram tão proeminentes na Amazônia portuguesa que relatos sobre danças e festas nessa espacialidade são recorrentes nas observações de missionários e viajantes da época, como os encontrados em Queiroz (1961) sobre como no séc. XVIII os ameríndios, localizados na foz do rio Arapiuns¹⁰², recepcionavam a chegada de pessoas com uma “dança de acolhida” que era “governada” pelo instrumento Sairé. E, em Leite (1950) sobre como os padres, não conseguindo suprimir as “danças indígenas”, apenas restringiram seus horários “aos sábados à noite” e/ou acrescentando outras que os ensinavam a “*dançar ao modo português*” (LEITE, 1950, p. 123, Grifos do Autor). Mas, são as descrições apresentadas em Daniel (2004) que nos possibilitam observar como as danças ameríndias, no interior do projeto missionário, foram sendo processadas em torno da dança do Sairé e, concomitantemente, num arranjo festivo em que o semicírculo Sairé era carregado em procissão bailada junto a um cortejo com mordomos e juízes, em momentos festivos que, como ressalta o autor, se engendravam ao interior das casas “*bem providas de mocororó para hospedarem o acompanhante [...]* e (com) muitas outras danças, e festins, enquanto duram as vinhaças” (DANIEL, 2004, p. 231, Grifos Nosso).

Nessa direção, o agenciamento do arranjo festivo do Sairé consentiu convencionar universos distintos, como o xamanismo ameríndio e o cristianismo/catolicismo europeu, em inovações espaço-temporais das festas sagradas. O que fica explícito no/pelo uso espacial das procissões ordenadas pelos missionários e dos interiores das casas como agenciamentos fundamentais às manobras de permanência e recriação de expressões da sacralidade xamanista¹⁰³, consubstanciada na/pela doutrina Jurupari que, conforme inferimos de Daniel (2004), vão sendo plasmadas num contexto festivo com arranjos e rearranjos derivados dos contornos das celebrações e cultos ao Espírito Santo. As

¹⁰² Atualmente essa área integra um dos recortes distritais do Município de Santarém.

¹⁰³ Harris (2008) e Vaz Filho (2010) descrevem e analisam como os espaços internos das casas foram fundamentais, enquanto espaços privados que possibilitaram via a discrição e o silenciamento dos ambientes familiares, a continuidade e recriação das celebrações xamanistas, o que gerou renegociações e readaptações dos universos corpóreos e incorpóreos de/entre humanos e não-humanos.

similitudes entre a *Festa do Sairé* e as celebrações do Espírito Santo¹⁰⁴ aparecem sutilmente no século XVIII a partir da composição de mordomos e juizes nas procissões bailadas, e deliberadamente no século XIX nas assertivas de Torres (1852a) sobre a *festa do Sairé* ser uma autêntica liturgia católica do culto ao Divino Espírito Santo na Amazônia portuguesa. A construção dos contornos da festa do Divino nas festas do Sairé também foi e é um ponto importante na construção processual do sincretismo agenciado e plasmado entre formas e expressões do xamanismo ameríndio, do cristianismo das irmandades, das confrarias europeias do séc. XII e das liturgias católicas europeias das festas da Santíssima Trindade e de pentecostes do séc. XIV.

Esse processo de agenciamento sincrético pode ser esclarecido quando se examinou e analisou que: **a)** o xamanismo ameríndio, consubstanciado na mitologia Jurupari, apresentava o próprio Jurupari na trindade filho-pai-espírito, ao dimensioná-lo como *filho do deus sol* e *espírito gerador de toda vida* e da distribuição dos tempos compostos pela trindade cósmica Yacy (Lua) -Yacy tatá (Vênus) - Coaracy (Sol), e unificados pela/na trajetória que ambos descrevem no céu e reiterada pela propositiva do uso “Cy” em suas denominações e cujo sentido indica “geração de vida¹⁰⁵”; **b)** o cristianismo das irmandades e confrarias, consubstanciado nos rituais esotéricos e secretos devotados ao “Espírito Santo” por religiosos leigos que apresentavam o Espírito Santo como *o sopro de deus* ou o *espírito gerador* da vida, sendo esse uma dimensão de divindade que se expressava como força que *circula* em todos os universos - do cosmos à definição do tempo do acontecer humano e natural ou os ritmos da vida¹⁰⁶; e **c)** as liturgias católicas europeias, consubstanciadas na incorporação das festas do Espírito Santo das irmandades e confrarias, atrelados à ordem dos frades menores que apresentavam o Espírito Santo dimensionado como um Deus que é entidade trina: pai, filho e espírito e indexado às celebrações litúrgicas de pentecostes ou do “fogo” que, descendo do céu como espírito de deus, revela os mistérios divinos e promove a entronização da mora de Deus no corpo do homem¹⁰⁷.

Destarte, partindo das concepções de Magalhães (1999, 2005) sobre a sintonia sincrética proporcionada por um mesmo registro de relação com o sagrado, podemos

¹⁰⁴ Conforme Carvalho Jr (2005), Harris (2008) e Wawzyniak (2012), a devoção e celebrações ao Espírito Santo foram trazidas à Amazônia por migrantes europeus que antecederam o projeto oficial de colonização portuguesa na área e sua prática foi bastante difundida pelos religiosos leigos que antecederam as Ordens religiosas católicas.

¹⁰⁵ Detalhamentos de dados dessas dimensões do Mito Jurupari foram convalidados em Stradelli (1890, 1964) e Brotherton e Sá (2004).

¹⁰⁶ Para um maior detalhamento desses dados veja Veiga (1984), Mata (2000) e Lopes (2004). Em Lopes (2004) é possível encontrar a dispersão do culto ao *sopro divino* pelas colônias portuguesas e sua introdução nas colônias portuguesas sul-americanas.

¹⁰⁷ Sobre o assunto ver Veiga (1984), Mata (2000) e Lopes (2004).

assestar que a relação entre o Espírito Jurupari, o Sopro Divino e o Espírito Pentecostes revelam o modo teológico e cultural em que se apresentam como projeção e introjeção das ambições humanas pelas/nas expressões e formas simbólicas de divindade. Cujas funções se delineiam marcadamente pela capacidade de gerar a vida e de possibilitar existência e continuidade dos mundos, o que é cosmificado¹⁰⁸ pelas iniciativas humanas que os sacralizam pelas/nas celebrações da vida por meio das festas. Assim, as festas sagradas associadas ao espírito mitológico Jurupari, correlacionado ao cristianismo, baseado nas festas devotas do Divino Espírito Santo¹⁰⁹ e da Santíssima Trindade¹¹⁰, transmutam-se em formas simbólicas da inventividade cultural festiva do Sairé, que resguarda as similitudes das devoções ao espírito¹¹¹ criador/gerador de vida e distribuidor dos tempos, para a hospitalidade/fraternidade e para o compartilhamento de tudo o que a terra ou o mundo produz, expressos por elementos elevados e exaltados como mediadores da busca da mistura pelos/nos excessos alimentares e sexuais, do caos original e do “comum” pela/na integridade cósmica.

Dessa maneira, as características litúrgicas que originaram as Festa do Divino Espírito Santo, e que consubstanciam as Festas da Santíssima Trindade, apontam convergências ao contexto festivo ameríndio, das quais as imanências plasmam, processualmente, contornos às festas do Sairé como territorialidade sagrada distintiva na Amazônia portuguesa, e cuja expressão, forma e sentido objetivam o mundo colonial ameríndio convencionado à cosmologia do mundo trino cristão e à noção existencialista do mundo terreno, subterrâneo e celestial. Logo, os grupos sociais ameríndios, ao tomarem a Festa do Sairé como mediador de suas subjetividades e intersubjetividades¹¹², a pensavam como um mecanismo por meio do qual seriam reconhecidos como sujeitos com *o e para o outro*, sendo o “outro” aqui mais

¹⁰⁸ Segundo Magalhães (1999), as teias do religioso resultam sempre de uma cosmificação, ou seja, do empreendimento humano que as cosmificam de modo sagrado.

¹⁰⁹ Como ressaltam Mata (2000) e Lopes (2004), a Festa do Divino Espírito Santo tem seus fundamentos nos múltiplos vetores oriundos das temporalidades envoltas pelas relações de uso comunal, solidário, coletivo e festivo do mundo do campo/rural e nas acepções de cristianismo associadas aos traços culturais do paganismo europeu. As festas do Divino são trazidas à Amazônia colonial pelos devotos leigos que precedem as ordens religiosas na Amazônia.

¹¹⁰ Conforme Mata (2000) e Lopes (2004), as festas da Santíssima Trindade e de Pentecostes correspondem à incorporação das festas do Divino Espírito Santo à tradição cristã do catolicismo com sua indexação litúrgica no calendário festivo oficial da igreja católica por volta do início do século XIII e, consecutivamente, o dogmatismo e rejeição dos traços leigos e esotéricos advindos do paganismo das primeiras irmandades e confrarias. A partir do século XIV as festas do Divino Espírito Santo vão se transformando em grandes cerimônias e procissões em forma de espetáculos teatrais tendo o uso de seus espaços festivos à ascensão e publicidade política e à reafirmação de poder econômico regional tanto do clero quanto de monarquias europeias. O esse respeito ver também Maués (2008).

¹¹¹ Como assevera Maués (1995, 1999, 2008), a devoção ao(s) “*espírito(s)*” é um traço unificador e distintivo da religiosidade amazônica e brasileira. Segundo o autor, se existe um caráter peculiar na religiosidade brasileira esse se encontra nas crenças nos/em “*espírito(s)*” (INFORMAÇÃO VERBAL - extraída de palestra proferida em 29 de abril de 2016, no XIII Congresso Internacional de Ciência da Religião realizado em Goiânia/GO).

¹¹² Na perspectiva que lhe atribui Guattari (1993), Guattari e Rolnik (1999), Rolnik (2000) e Deleuze (2001).

especificamente o mundo religioso do cristianismo e do catolicismo. De tal maneira, a Festa do Sairé exprime-se como um sistema sêmico mediador da autonomia dos grupos sociais ameríndios, que tem no sagrado uma de suas formas de linguagem e, portanto, um mecanismo de existencializarem sua territorialidade festiva, mobilizando um sistema de códigos que desvendam as propriedades das relações envoltas nessa construção de subjetividades que conjunturalmente se instanciam a partir de mediações práticas que o *real*, material e imaterialmente¹¹³, lhes induz e, de um ponto, permite existencializarem-se no/pelo espaço e se constituírem indivíduos/atores-autorias sociais¹¹⁴ em movimento de territorializar-se desterritorializando a si mesmos e as outras territorialidades.

Alguns dos contornos de sistema de códigos que plasmam a territorialidade festiva do Sairé na Amazônia portuguesa, transtemporalizados para a Amazônia brasileira¹¹⁵, são destacados e apresentados através do *quadro 01* expostos na próxima página. Nesse quadro se sinalizou os elementos que caracterizam os arranjos espaço-temporais das festas do Sairé na bacia do rio Amazonas, desde aproximadamente 1750 quando Pe. João Daniel registra os primeiros contornos dessa festa até por volta da década de 1940, quando Pe. Carlos Borromeu descreve suas impressões sobre a Festa do Sairé realizada na Vila de Conde no atual município paraense de Barcarena. Como se constata nos dados apresentados nesse quadro, é a partir de 1850 que o Sairé começa a ser enfatizado como procissão ou festa do Divino Espírito Santo, pela presença da Coroa do Divino em uma de suas cerimônias e com a descrição do semicírculo contendo três cruces.

Assim, a *transmutação* do Sairé em “coisa cristã,” e sua posterior descrição como exaltação ao “divino”, perpassa o posicionamento discursivo que reitera o processo civilizatório colonial de cristandade como objetividade de mundo à Amazônia, a partir da enunciação do índio como interlocutor de expressão folclórica. De tal forma que o Sairé é pronunciado não como ato devoto, mas como “mero folguedo¹¹⁶”, “curiosidade agradável¹¹⁷” e cerimonia “religiosa-reza e profana-dança¹¹⁸”. Esse pronunciamento se circunscreve aos depoimentos e relatos no discurso escriturário que, de acordo com

¹¹³ Interpretação realizada a parti de concepções encontradas em Haesbaert (2002, 2005), Dematteis (2006), Raffestin (1984, 1985, 1986, 1993, 2009) e Saquet (2011).

¹¹⁴ No sentido de construtores conscientes e inconscientemente de suas ações/objetivações sobre o mundo. Aqui fazendo uma aproxima entre a subjetividade individual e coletiva que se auto compõe pelos agenciamentos polifônicos singularizantes de Guattari (1992); o sujeito/indivíduo *objetivações genéricas para si* e transcendente do mundo cotidiano de Heller (1987); e o sujeito condescendente processualmente à autoconstrução intencional de sentido a condutas/comportamentos individuais e coletivamente por ele mesmo produzido de Bajoit (2006).

¹¹⁵ Demarcando a transição dos macros períodos históricos brasileiros do Pré-Colonial e Colonial para o Imperial.

¹¹⁶ Baena (2004).

¹¹⁷ Amazonas (1852).

¹¹⁸ Veríssimo (1886).

Certeau (1987), reproduzem o modelo iluminista que encerra a história, construída por alguns grupos sociais, a partir da reprodução da oralidade em escritos de intelectuais. Desse modo, a espacialidade que instaurou as temporalidades da/na Festa do Sairé, no presente passado e no passado presente, só deixou marcas através dos discursos escriturários dos letrados que marcam as descrições do/no *quadro 01*.

QUADRO 01: Dos elementos do Sairé descritos pelos viajantes e cronistas entre 1797 e 1946*

ANO/LOCAL/AUTOR	DADOS APRESENTADOS	CARC. DO SEMICÍRCULO
JOÃO DANIEL (1797) Amazônia Portuguesa/Missão Tapajós	Mordomos, juizes, Santos católicos, Cantos - Cantigas devotas – Flautas (Tore) Movimentos que chusma imprimia à procissão às suas danças Procissão - onde se cantava aos santos e aos juizes da festa.	Feito de cipó, que variava de forma de acordo com a missão e o cerimonial Enfeitado com algodão, flores, fitas de diversas cores, e lindas plumagens, espelhos e vários outros adornos
“São muito amigos de festas, danças e bailes; e tem para isso suas gaitas e tamborins: pois ainda que não tem ferro, lá tem habilidade de fabricarem gaitas de algumas cannas ou cipós ôcos, ou se é necessários ajustão com fogo.”		
A. BAENA (1839) No Centro de Belém do Grão-Pará	Juiz e juíza e seu coro – que cantavam e dançavam Cantigas em letras na língua geral. (que versavam sobre Jesus, Maria e deus menino) Procissão bailada – guiadas por 3 índias que carregavam o estandarte Sairé. (a do meio chamada de <i>mestra</i>)	Feito em seis palmos de diâmetro quadripartido com uma cruz e um espelho em cada uma dessas partes e outra cruz no meio da periferia. Enfeitado de algodão batido, e adereçado de malacachetas e fitas, e adherete a seis pequenas varas também cobertas de algodão batido, as quaes segurão tres índias
“A festa do Apostolo São Thomé insinuada pelos jesuitas he a única que eles fazem não por devoção mas por mero folguedo. Dias antes pedem esmolas para a celebração dela conduzindo na mão uma pequena imagem do santo Apostolo [...] Na noite de Natal e dia da festa, que he em uma das oitavas, o juiz e a juíza caminham à Cathedral”		
J. A. de M. TORRES (1852) Freguesias de Boin, Pinhel e Aveiro (Pará) e Fonte Boa (Estado do Amazonas)	Juiz, juíza, mordomos e mordomas Cantoria em língua indígena parecendo choro. Repiques de sino, tambores e flautas. Mastro - circulado de ramagens, fructas e biscoitos feitos de farinha de mandioca	O arco é emblemático em todas as suas partes, e somente certas raparigas têm o direito de o segurar para a igreja homens e mulheres segue-o segurando varas enfeitadas com papéis recortados e fitas.”
“na véspera da festa ergueo-se um mastro levado em procissão pelos juiz e juíza da solenidade, e outros devotos que seguravão varas enfeitadas de papel picado; o mastro era circulado de ramagens, fuctas e biscoitos feitos de farinha de mandioca, e o derrubarão com solenidade”		
ARAÚJO E AMAZONAS (1852) Temedua, Barcelos, Marabitanas e Outras Localidades do Amazonas	Três índias velhas Procissões de Santos católicos E do Espírito Santo Tambor e Flauta Coroa do Divino Espírito Santo Honra de - Santa Cruz, da Virgem Santíssima e de São João Batista.	Instrumento em semicírculo com seu diâmetro, raios e cordas Enfeitado com algodão, ou arminho, enfeitado com fitas e corôado de huma Cruz da mesma forma forrada e enfeitada. Levado na frente entre bandeiras e tambores.
“Levão o Sahiré as mais vezes quando acompanhão alguma Imagem à igreja para ser festejada ou quando desembarcão a Corôa do Espírito Santo na véspera da Assensão. Nas festas de S. João, e S. Thomé, que são feitas pelos indígenas, ao dito Sahiré”		
H. BATES (1863) Serpa (Itacoatiara) Aldeias, Vilas e Belém	Mordomos, Juiz e Juíza e Três velhas Procissão dançada Hino e cantos lamentosos e monótonos em língua Tupi Varas grandes brancas enfeitadas com fitas coloridas	Grande armação semicircular, Enfeitado com algodão e cheia de enfeites, cacos de espelho, etc. Vinhão adiante três velhas, carregando o Sairé,
“Algumas das cerimônias observadas no Natal eram interessantes. De manhã todas as senhoras e raparigas, com blusas de cambraia branca e saias de chita vistosa, viram em procissão à igreja, dando primeiro uma volta pela cidade para buscar os diferentes <i>mordomos</i> , cujo officio é auxiliar o Juiz da festa.”		

<i>B. RODRIGUES</i> (1873 - 1887) Povoado de Ereré (Santarém), Villa Bella (Lago José-assu), Moura, Rio Negro e Parintins	Três índias velhas / uma índia que deveria ser moça. Cantos exóticos em língua geral – religioso/Divino Espírito Santo Cerimonial festivo com mesa preparada para oferecer jantar. Rancho, Palhoça ou ramada Procissão/festa do Tapuyos e índios.	“o instrumento denominado çairé é um semi-círculo de madeira de 1m40 de diâmetro, contendo dentro dois outros menores, colocados um a par do outro, sobre o diâmetro do maior[...] Estes arcos são envolvidos por algodão batido, enleado por fitas, e enfeitado com espelinhos, doces, frutas etc. Da cruz do raio maior parte uma longa fita.”
“Abre a marcha um tapuyo, levando uma bandeira branca onde a imagem do santo festejado é pintada: logo após o <i>Çairé</i>, <i>carregado</i> por tres tapuyas velhas, que o suspendem pelo diâmetro, seguindo-se atraz delas uma moça segurando a ponta da fita que parte da cruz superior. [...] Debaixo das cantigas desentoadas vao buscar os juizes da festa e levam-os para a igreja, assim como o vigario, que são levados depois para a ramada.”		
<i>H. H. SMITH</i> (1879) Santarém, Aveiro, Manaus, Maués, Silver e Barcelos.	O cântico – um hino em louvor da Virgem – é em língua indígena (<i>língua geral</i>) Música de violino e bandolim rústicas valsas e quadrilhas, Esteira e são servidas de rum e iguarias às três índias.	Em arcos, encimado por uma cruz e lindamente enfeitado. Uma fita preza à cruz, é sustentada por uma terceira mulher, que sempre caminhava atrás.
“Numa tarde de domingo as velhas darem uma volta com o Sairê. As mulheres vão de casa em casa, duas delas à frente um estandarte de arcos [...] Logo se erguem e começam um canto monótono, mantendo o ritmo para o lento soar do tambor”		
<i>J. VERÍSSIMO</i> (1876-1896) Óbidos Jussarateua (Monte Alegre)	Três Velhas ou mulheres Festas de reza e de dança. Crenças Catholico-tupis Espécie de ladainha Santo católico, Divino Espírito Santo e Trindade Divina. Barracas e capela de miriti	Grande semi-circulo ou semi-ellipse, fechada na parte inferior. Dentro desta meia ellipse há nove semi-circulos ou arcos, em maior ou menor número. Enfeitado de algodão, fitas encarnadas e outras cores, ramalhetes de flores e espelinhos “rodeados de caixas de chumbo”
“Findo cada verso, cantado pelas tres velhas, repetem todos em côro o estribilho, os versos ou strophes. Esta espécie de ladainha [...] Da capela saíram e foram “rezar o Sairé” em diferentes barracas, onde as esperava uma esteira sobre a qual faziam a cerimonia, depois que lhes ofereciam doces e bebidas.”		
<i>C. BORROMEU</i> (1946) Vila de Murtigura (Vila do Conde), Camuta-taperá Gurupá e Xingu	Procissão de recepção do Padre, de imagem de Santo ou da Coroa do Divino Espírito Santo. Peregrinação festiva para levar o vigário até o cemitério ou a visitar um enfermo. Ramada ou Casa de um morador	Três instrumentos feitos de varas em formato de coroa tríplice. Enfeitado com flores e folhas. Carregados por três meninas inocentes (para não haver castigo celestial as famílias e a toda a povoação)
“Talvez simbolize a Santíssima Trindade ou a Santíssima Virgem Maria, Mãe três vezes admirável, cuja devoção era propagada pela Companhia de Jesus [...] E Nossa Senhora gozava de grande devoção no ambiente indígena [...] Também o <i>Sairée</i> foi o sinal de coleta para a Matriz”		
<i>N. PEREIRA</i> (1950) Macapá, Mazagão, Alenquer, Santarém, Alter do Chão, Óbidos, Silves, Maués, Moura Manaus, Parintins, Temedua, Barcelos, Marabitanas	Resquícios na Memória Amazonas - Silve e Tameduay – fragmentos das cerimônias, das cantigas e das melodias. Pará: Alter do Chão: melhores memórias da Festa do Sairé/ viu um Semicirculo Sairé. Lagos Cumuru, Curicaca e Paracary – Festas Juninas, cantigas e danças do Sairé.	Proibição/Abandono do Sairé Semicirculo Guardado – Alter do Chão “dimensões nos causaram admiração. Os semicírculos desprovidos das fitas e dos espelinhos, ainda tinham pastas de algodão em ramas a revesti-los. Não podiam, seguramente, ser carregados, pronto o Sahiré, por uma velha apenas.”
Desconfiança em Alter do Chão em 1950 “natural desconfiança dos moradores do lugar [...] de que nos servissemos das informações para lançar o vigário ou a Congregação, que ali, localizava-se contra a população desse recanto da Tapajônia”		

* Na primeira coluna se considerou os anos em que os autores escreveram e/ou estiveram nas áreas descritas para marcar o momento da ocorrência do Sairé, por isso, há algumas divergências com as datas da fonte do quadro.

FONTE: Inspirado em Pereira (1989) e elaborado a partir das obras de Torres (1852a, 1852b), Amazonas (1852), Smith (1879), Bates (1962), Rodrigues (1875, 1890), Borromeu (1946), Veríssimo (1886, 1970), Baena (2004) e Daniel (2004).

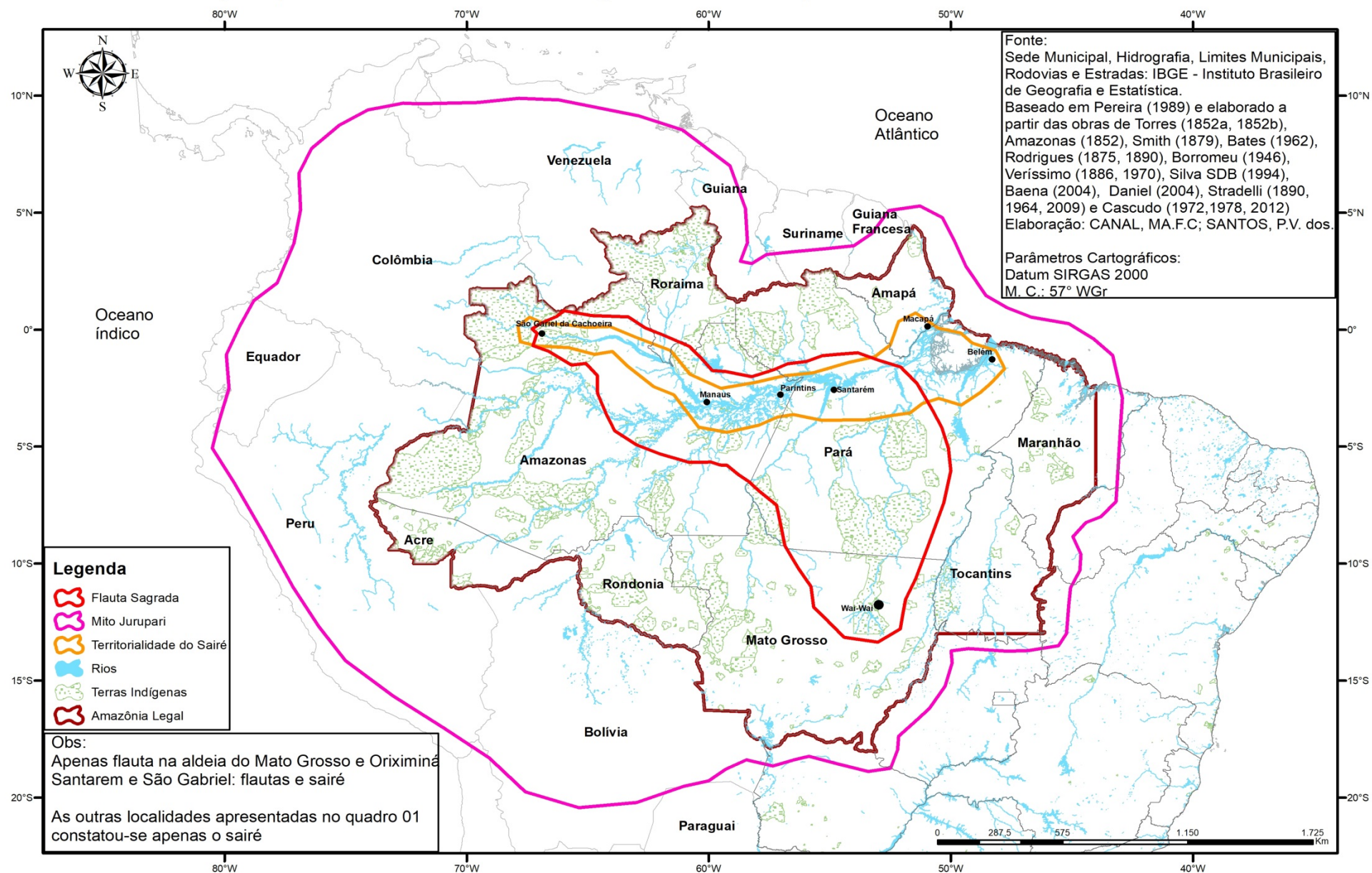
No *quadro 01* expõem-se as principais ideias, termos e expressões mais usadas para caracterizar e descrever como o Sairé era realizado na região amazônica entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XX. A primeira coluna do *quadro 01* traça a trajetória espacial da disseminação da Festa do Sairé a partir do período de divulgação dos textos que caracteriza a prática enunciativa dos autores discriminados nessa coluna, e cuja distribuição espacial pode ser observada no *Mapa 03* exposto na próxima página. A segunda e a terceira colunas do quadro apresentam, respectivamente, os elementos que definem o contexto da festa e caracterizam o semicírculo Sairé, sendo dimensionadas a partir da ênfase e distinção dos dados descritos em cada obra, resguardando os objetos mais privilegiados nas narrativas e conservando suas expressões e formas de escrita. Assim, temos os seguintes elementos recorrentes: juízes, mordomos, três velhas, mastros, divino, coroa, procissão, ramada/barraca/palhoça etc., bem como aspectos sobre o/do Semicírculo Sairé, como as fitas coloridas, algodão, flores, espelhos, biscoitos, varas, três cruzes, cantos, etc.. E, ainda, momentos festivos atrelados a festas de Santos, como: o do Nascimento e da Ascensão de Cristo, de S. João, S. Pedro, S. Antônio, S. Thomé, Santa Maria, N. S. da Conceição, etc..

Dois aspectos no *quadro 01* merecem destaque em relação à produção do espaço pelo/no discurso dos autores ali expostos e circunscritos à comunidade discursiva Das ordens missionárias, Dos Religiosos da Santa Sé e Dos “Intelectuais”: **a)** apenas na primeira linha desse quadro aparece o termo “índio” correlacionado ao Sairé, indicando a visão a partir da qual se processou o movimento temporal de desconstrução do índio e, em especial, do índio cristão que produziu os aldeamentos, vilas e cidades na Amazônia e que foram renegados à homogeneização do discurso colonial dominante; e **b)** em nenhuma das obras dos autores apresentados nesse quadro foi possível identificar o momento e local da inventividade cultural do Sairé, apenas Pe. Carlos Borromeu sinaliza que a “*solenidade litúrgica*” do Sairé, realizada na Vila de Conde¹¹⁹ até a década de 1940, era procedente da área do rio Xingu, sendo introduzida naquela localidade “no século XVII, *pelos índios do Xingu*, para a vila de Conde [...] na margem direita do Tocantins, pouco menos de uma maré acima de Camuta-tapera” (BORROMEU, 1946, p. 31, Grifos Nosso).

¹¹⁹ Localizado no atual Município paraense de Barcarena.

MAPA 03

Distribuição Espacial da Festa do Sairé e da Abrangência do Mito do Jurupari na Amazônia Colonial a Amazônia Brasileira



A expressão frasal: “teria sido levado”, utilizada por Borremeu (1946) para caracterizar a Festa do Sairé realizada no baixo rio Tocantins, bem como, as descrições sobre a forma como ela era realizada nessa área, oferecem indícios a respeito de como índios e religiosos cristãos forjaram um movimento para disseminar o Sairé na Amazônia colonial. E, concomitantemente, a consumação e sacralização do habitar e do tempo religioso através das *festas com o Sairé* em concomitância ao projeto da Igreja Católica, ao longo da bacia do Rio Amazonas que, como exposto no *Mapa 03*, se estendia do leste do atual estado do Amapá, tendo como referência a cidade de Macapá, ao extremo oeste do atual estado do Amazonas, tendo como referência a cidade de São Gabriel da Cachoeira¹²⁰. Como se observa no *Mapa 03*, a materialização da territorialidade festiva do Sairé se espacializa na abrangência espaço-temporal do Mito Jurupari e, mais ainda fortemente, no interior do “Complexo das Flautas Sagradas”, isso porque, quando se atentou às descrições encontradas em Pereira (1989), as áreas na primeira metade do século XX, onde os relatos sobre as Festa do Sairé eram mais recorrentes, se apresentam localizadas em similitude a esse complexo.

De tal forma, o espaço-tempo presente nessa territorialidade festiva é sempre produto de múltiplas determinações, já que nela coexiste, em maior ou menor grau, uma simultaneidade de tempos históricos semelhantes e/ou diferentes, bem como uma infinidade de mutações, de transformações eminentes à tentativa de homogeneização sociocultural, ao longo do processo de construção das espacialidades amazônicas entre os séculos XVIII e XX. Nesse ínterim, as festas do Sairé não só propiciaram “certa” unicidade e regularidade do acontecimento festivo dos/nos aldeamentos missionários, como também envolveram “certa” diversidade e variabilidade de/aos pontos espaciais ao longo da bacia do rio Amazonas, cuja cultura irremediavelmente está inerente a um mito de origem e transgressão. De tal ponto, pode-se inferir que as práticas festivas agenciadas nos aldeamentos para a possibilidade de existência territorial subjetivada e espacializada do “Índio”, promoveu, a um só tempo, a territorialização desterritorializante dos grupos sociais pré-colombianos e da territorialidade/festividade do Sairé como expressão de religiosidade circunscrita à bacia do rio Amazonas, e conformada por temporalidades periodicizadas entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XX.

Assim, no ínterim descrito pelo *quadro 01*, adjudica-se a presença do Sairé numa extensão espacial com contornos na Amazonas portuguesa e brasileira, bem como

¹²⁰ Cidade citada por Pereira (1989) quando descrevendo o Sairé na primeira metade do século XX.

indica os elementos que foram sendo agenciados para plasmarem os múltiplos significados engendrados das Festas do Sairé, numa temporalidade coexistente e extensiva em que seus grupos sociais criaram e recriaram subjetividades individuais e coletivas, capazes de intensificar conexões, relações e comportamentos distintivos de suas territorialidades, em correlação ao mito fundador pré-colonial Jurupari. Segundo Raffestin (2003), toda produção cultural com duração temporal se afirma sobre um mito fundador que sustenta as relações de um grupo social pelo/no retorno-manutenção à da memória, que os agregou em sua origem e dela não deixa esquecer, por isso o autor argumenta que: “O mito é produto de uma cultura consubstancial. Não estão fora da cultura real, mas muito versado, embora muitas vezes não imediatamente visível” (RAFFESTIN, 2003, p. 10, *Tradução Livre*).

Portanto, a permanência eficaz do Sairé no século XX revela que ele se distinguiu do mero acontecer passado para se tornar experiência plena de realidade e transtemporalidade extensiva, envolta ao/por processos da formação espaço-temporal da Amazônia portuguesa à Amazônia brasileira. Ainda mais quando se constata, nesse processo, um contínuo afastamento da Igreja Católica da Festa do Sairé desde a década 1920 e reforço de suas liturgias e do culto a Nossa Senhora da Saúde instituída como santa da igreja e padroeira de Alter do Chão. Fato esse repercutido, entre as décadas de 1920 e 1950, e que foi verificado por nossa pesquisa em periódicos levantados nos trabalhos de campo, que têm alguns trechos exibidos no *quadro 02*, cuja primeira coluna traz as manchetes e/ou títulos que prioritariamente realçam dois aspectos: “A Festa e A Santa” e “Disciplina-Catolicismo e Paganismo-Bailes”.

No íterim descrito nesse quadro, a proeminência das elocuções usadas e por nós sublinhadas, são as seguintes: “vacilam na doutrina católica”, “o baile é a glorificação da carne” e “enfrentar costumes nem sempre louváveis”, em que tudo isso demonstra a repetida função social do discurso¹²¹ eclesiástico, que culminará com a suspensão da Festa do Sairé em 1943, quando ainda era realizada conjuntamente com a festa da padroeira local. Esse fato explicita todo um contexto discursivo que opera, ao desenraizar do Sairé do corpo eclesiástico e à desterritorialização de sua territorialidade material, para se constituir apenas como imaterialidade na mentalidade e vivência interior da memória local, emaranhadas por seletividade e agenciamentos de instanciação do índio e de sua religiosidade e em concomitância com aspectos político-

¹²¹ Nos termos que disserta Costa (2005).

econômico-culturais envoltos à produção das Missões, do Diretório Indígena, da Cabanagem e da Borracha.

QUADRO 02: Discursos sobre a Festa do Sairé em periódicos entre as décadas de 1920 e 1950

ASSUNTO	DATA	TRECHOS DE JORNAIS
FESTA DA PADROEIRA	26/12/1924	“A pitoresca vila de Alter do Chão vem se movimentando para festejar sua augusta padroeira, a Senhora da Saúde. Como nos anos anteriores, a festividade alcançará desusado brilho e concorrência mercê do <i>esforço de juizes e diretores</i> , a cuja frente se acha o prof. Antônio Carvalho, dedicado antigo dos <i>boraryense</i> ”
OS JUÍZES E A FESTA	10/01/1925	“É digna de <i>elogio a esforçada diretoria</i> especialmente os <i>incansáveis juizes</i> , pois muitos trabalham para o brilhantismo da referida festa”
OS ROMEIROS E A FESTA	18/12/1926	Desta cidade seguem diversos <i>romeiros em lanchas e canoas</i> , havendo <i>nas vésperas da festa, a 6 de janeiro</i> , uma lancha especial para aquela vila
OS JUÍZES E A FESTA	09/01/1932	É esta diretoria da festa de N. S. da Saúde, em Alter do Chão para o Ano vindouro. <i>Juizes</i> : - Srs. Arnaldo de Freitas Braga e Hemenegildo Castro. <i>Juizas</i> : - Sra Adélia T. Sirotheau Corrêa e Senhorita Raymunda Sirotheau Corrêa . <i>Juiz de promessa</i> : - Menor Manoel Pedroso.
O TRANSPORTE E A FESTA DA SANTA	28/12/1935	“Desta cidade, com destino àquela vila, <i>conduzindo romeiros, partirá no próximo Sábado</i> , 4 de janeiro, às 11 horas da noite, a <i>lancha Zé Pinto</i> com o confortável <i>batelão Arapiuns</i> , regressando a Santarém ao amanhecer de 2ª feira. Os bilhetes de passagem de ida e volta, e cujo preço é C\$5000,00, se encontram a venda nos cafés “Rio Branco” e “Central””
O PAGANISMO E OS BAILES	30/07/1943	“Para as <i>peessoas</i> que ainda <i>vacilam na</i> assimilação e interpretação da doutrina católica em tal sentido [...] O <i>Baile é a festa de sensualidade</i> [...] <i>Baile é a glorificação da carne</i> . Não exageremos nem nos sentimentos inspirados pela paixão [...] a guerra total em toda a sua plenitude, os bombardeiros aéreos, as cidades devastadas, obras de arte e edifícios [...] enquanto nós bailamos!”
CATOLICISMO E DISCIPLINA ECLESIASTICA	23/02/1947	“Há fenômenos na vida social que são sintomáticos [...] Fala-se bombasticamente em cristianismo, em <i>catolicismo</i> , de que <i>se conhece apenas a fachada</i> [...] Terminou o tempo em <i>que se pensava erroneamente que o lugar da religião é a igreja</i> e a sacristia apenas. A religião existe e deve ser praticada onde quer que se encontre um católico, porque em qualquer lugar <i>Deus quer ser honrado, tanto na vida pessoal como na vida social</i> ”
PRELAZIA DE SANTARÉM E DISCIPLINA ECLESIASTICA	30/03/1947	“a <i>prelazia de Santarém, a primeira cronologicamente</i> falando, entre as 25 hoje existentes em terras brasileiras, era e continua sendo ao mesmo tempo <i>a maior em população e em extensão territorial</i> [...] Dom Amando cuidou de <i>restabelecer a disciplina eclesiástica</i> afrouxadas nas diversas paróquias. Teve de <i>enfrentar costumes nem sempre louváveis</i> e que o povo julgava seu direito de conservá-los, a título de tradição. [...] reclamava dos seus filhos espirituais igual obediência”
A FESTA E A SANTA	29/12/1951	“Prometem pelo programa bem organizado, <i>noitadas de alegres divertimentos os festejos profanos do arraial</i> , para onde acorrerão os <i>romeiros das localidades vizinhas</i> [...] Como presidente da <i>diretoria da festa</i> encontra-se o esforçoso cidadão Sr. Sérgio Pedroso Sardinha”

FONTE: Elaborado a partir de Dados extraídos de Alter (1924), Alter (1925), Festa (1926), Festa (1932), Festa (1935), Padres (1943), Pietrulla (1947), 40 Anos (1947), Catolicismo (1947), Festa (1951).

Como se realçou no *quadro 02*, em 1932, embora sem menção ao Sairé, a festa da santa padroeira de Alter do Chão detinha a presença e o controle dos *Juízes da Festa*, assim como das *noitadas de alegres divertimentos os festejos profanos* que o recurso à festa da santa não inviabilizou. E, ainda, demarca que no ínterim, entre as décadas de 1920 a 1950, a Igreja Católica usou a máquina eclesiástica, incluindo a imprensa, para intentar contra as festas e cerimônias festivas fora do domínio clerical, reprimindo e disciplinando, incluindo-se atitudes e gestos de seus religiosos e fazendo circular copiosamente textos e mensagens do vaticano e do arcebispado regional, na intenção de viabilizar o projeto católico que indicava a transformação de Santarém no eixo de propagação do catolicismo romano em toda a região do Baixo Amazonas. Essa forma de ingerência da Igreja Católica, como corte maquínico político-econômico-cultural, somado aos imbuídos das espacialidades derivadas das Missões, do Diretório Indígena, da Cabanagem e da Borracha, se constituíram em disjunções inclusivas transtemporalizadas coextensivamente ao recrudescimento material da Festa do Sairé em Alter do Chão no ano de 1973. Pensou-se que a lembrança das Festas do Sairé, ou seja, o “legado de memória” herdado pelos sujeitos em/de Alter do Chão, cunhou por trinta anos uma vivência interior que existencializou imaterialmente a territorialidade festiva do Sairé.

Os percursos e trajetórias desses fatores no movimento espaço-temporal da Festa do Sairé, e seus rebatimentos para a delimitação das espacialidades sustentadoras da territorialidade festiva do Sairé, em *devir* de suas territorializações desterritorializantes, constituem o foco da discussão do próximo capítulo. Nesse capítulo, apresenta-se a relação entre essas territorializações desterritorializantes, com processos enredados por/com multiplicidades horizontais e verticais em escala geográfica local, regional, nacional e mundial, até as duas primeiras décadas do século XXI, dando destaque aos agenciamentos enunciativos de permanências e rupturas à pertinência da territorialidade festiva do Sairé como subjetividade coletiva de sentido à ação do ator social em contextos religiosos do cristianismo, catolicismo e xamanismo. Para tanto, fez-se, a princípio, esclarecimentos e alguns encaminhamentos teóricos tomados ao direcionamento das discussões do espaço-tempo da festa, e que auxiliam a objetivação, não de uma historicidade extensiva ou detalhada de períodos históricos, mas de aspectos em *devir* de movimentos temporais e as dimensões espaciais que deram suporte à

manutenção da territorialidade material e imaterial festiva do Sairé, como singularidade existencializante do ser na Amazônia.

3 O MOVIMENTO TRANSMULTIESCALAR E A DELIMITAÇÃO PROCESSUAL DO SAIRÉ

Conforme abstraímos em Dematteis (1985, 2006) e Raffestin (1984, 2003, 2009), podemos inferir que, mesmo em contextos cotidianos que apresentam o caráter produtivo do espaço e do tempo, como práticas tradicionais sobre o *habitat* e se imprimem como entidades territoriais imediatas e banais, configuram-se geograficamente, trans/multi/interescales e, como tal, denotam às suas espacialidades uma multiplicidade de relações locais, regionais, nacionais e mundiais que promovem as tensões e distensões na cotidianidade unificadoras do espaço/tempo e de suas durações e persistências. O que indica, tomando por base Raffestin (1993, 2009), que toda territorialidade consiste sempre em dimensões processadas por/de/em relações existenciais, intrinsecamente enredadas à base produtiva política-econômica-cultural-natural. Essa relação aparece nas propositivas de Haesbaert (2005) como característica proeminente de todo processo de territorialização, posto que esse sempre se prospecta como articulação entre cargas e processos funcionais/materiais e simbólicas/imateriais, ou como assesta o autor: “não é possível conceber territórios puramente funcionais [...] nem territórios puramente simbólicos” (HAESBAERT, 2009, p. 11).

Dessa forma, duração e persistências ou, conforme Raffestin (2003, 2012), o alcance e a eficácia da memória territorializada nos/pelos processos espaciais, apresentam-se como mediadores de territorialidade negociados como esquecimento, derivado de construções mentais/emocionais. Contudo, também produtivo-econômico, que selecionam elementos de um território a serem projetados em conformação de novas memórias sobre novos territórios, ou àquilo que o autor denomina de produção de territórios a partir de territórios e que se constituiria na fonte de processos de Te-Des-Reterritorializações (TDR). É, assim, de acordo com Raffestin (1985, 1986, 2003), que a memória se constitui como referencial na construção territorial, ou seja, como mecanismo mediador do exercício e articulação entre coesão interna de territorialidades em expansão e correlação às alteridades externas, já que, segundo o autor: “a memória é importante para manter o ego enraizado na comunidade” (RAFFESTIN, 2003, p. 9, *tradução nossa*). E, em tal condição, projetar-se como ferramenta de mobilização de

trabalho no/do tempo que faz e desfaz significados, pertencas e persistências culturais por/a partir de esquecimentos e desprendimentos de outras culturas.

Isso porque, como assevera Heller (1987, 1993), nem passado, nem futuro correspondem com exatidão aos tempos pretéritos e ao *devir*, bem como, segundo Santos M. (1994, 1999), o tempo deve ser pensado como onisciência unificadora e multidimensionado no acontecer cotidiano das práticas sociais que o metamorfoseiam em mutiplicidade de temporalidades. Assim, partindo desses autores, é necessário admitir que a proposição de um tempo unificador das transformações e permanências do homem é fortemente marcada pelo acontecer cotidiano das temporalidades, que se constituem como as maneiras pelas quais os seres humanos lidam com a multidimensionalidade do tempo universal e interlaçam passado, presente e futuro como coexistências extensivas de espaços de esperanças e horizontes de expectativas inerentes ao construto do tempo histórico: “incluir em seu próprio comportamento as possibilidades realizadas ou falhas” (KOSELLECK, 2006, p. 312). Essa relação entre produção de tempo histórico e vivências temporais, em relação a falhas e esquecimentos, é trabalhada por Heller (1987) pela categoria *experiência interior temporal*, da qual se depreende as maneiras pelas quais os sujeitos tornam um evento ou um acontecimento duradouro, tanto mais persistente é a expressão de internalizações de suas experiências.

Assim, segundo a autora, a memória e as relações sociais consistem em condições essenciais às persistências temporais: “O tempo da memória é o mais subjetivo das experiências internas temporárias [...] Quanto mais rico são os conteúdos dos contatos humanos (relações) [...] tanto mais “densa” é o mundo interior dos indivíduos” (HELLER, 1987, p. 385, *Tradução Livre*). Essa concepção de memória como duração de/na persistência de internalização temporal pode ser interpolada à concepção de Koselleck (2006) sobre os *espaços de esperança* e sobre a construção do *agora* de projetos temporais entre passado/presente/futuro. Isso porque, de acordo com o autor, por meio desses dois elementos é possível verificar, de um lado, as formas e conteúdos selecionados por um grupo social à projeção do futuro e, de outro lado, a linha tênue em que o acontecer cotidiano encarna e permite vivenciar os tempos como um movimento tangenciado entre o presente como passado do futuro, o passado como presente do futuro e, ainda, o futuro como presente do passado. Dessa perspectiva, quando se correlacionou essas concepções, o tempo da memória ou da “duração” é verificado na seleção processual de elementos que são transtemporalizados pela vivencia do

movimento do *agora* que, por ser vivido como presente/passado/futuro, tendência a prospectar àquilo que consubstancia a “experiência interior temporal” no *devenir* da eternidade como duração/extensão/continuidade do sentido existencial de humanidade, e não de produção memória e esquecimento como efemeridade de um único ciclo/período de vida ou, em outros termos, projeção da duração da persistência como tempo/temporalidade impessoal.

Esse caráter da construção temporal com sentido de produção de humanidade está presente tanto em Heller (1987, 1993) quanto em Koselleck (2006) e se apresenta contraditoriamente, conforme se analisou na possibilidade de reversibilidade do tempo, pela impregnação da consciência de sua irreversibilidade consubstanciada pela/na “experiência interior temporal”. Já que, segundo Heller (1987), quanto mais densa é essa experiência, mais forte é a consciência da duração do/no tempo *por vir*, logo, de inviabilidade de aprisionamento e/ou de libertação da linha do tempo da qual não se modifica se não, de acordo com Koselleck (2006), como esperança e expectativa pelo(s)/por quem e o quê virá, a partir da forma com que o *hoje* e o *agora* foi vivido. Como assevera Soja (1993), toda experiência temporal/histórica delinea-se como/pela espacialidade que “te permite acessar e produzir espaços mentais conscientemente” (p. 169), assim como produzir robusta e efetiva interpretação/produção das materialidades temporalmente espacializadas. De acordo com o autor, não há como construir uma análise geográfica do espaço sem levar em consideração a “*mentalité* [mentalidade] especializada” (SOJA, 1993, p. 149), produtora de um espaço mental que a um só tempo age como um poderoso construtor de espacialidades e como segunda natureza, resultante da reapropriação e ressignificação que as relações sociais fazem e esses espaços materialmente determinante/determinado ao “corporificarem” a espacialidade pela agregação, socialização e transformação de espaços físicos e psicológicos.

É nesse contexto que o acontecer cultural engendra-se como mecanismo de negociação e ação política do *ser* enquanto ente conscientemente criador/criativo das formas simbólicas, que lhes permitem objetivar, entre outras coisas, o tempo e suas vivências temporais. Isso implica pensar a cultura como ininterrupta inventividade criativa¹²², cujo *devenir* pode se configurar em/como “bricolagem”. Segundo Deleuze e Guattari (1978), “bricolagem” é um conceito que resulta/resume um modo contínuo de fabricação que não é nem mera projeção de força sobre uma dada matéria, nem uma novidade pura ou um produto finalizado, mas um *aproveitamento* de coisas “velhas”

¹²² Nos moldes propostos por Wagner (1981).

enredadas por processos produtivos conscientes e inconscientes de subjetividades individuais e coletivas¹²³, que estende saberes e práticas em temporalidades articuladoras de passado/presente/futuro e processadas num movimento de “arraste” de tempos históricos em produção processual de espacialidades. Esse movimento de “arraste” também pode ser entendido a partir da perspectiva de Harris (2006, 2008), sobre a história das mentalidades, ou seja, o que no movimento de acontecimentos podem ser agenciados por mecanismos diversos à conformação de “novos” modos existenciais de grupos sociais, pelo aproveitamento de memórias e lembranças que por algum fator processual foi negligenciado, esquecido, não praticado e/ou silenciado, mas permaneceu na *metalité* especializada do ser social pelo/no corpo social, a partir do que podemos admitir uma transtemporalidade coextensiva.

Esse aproveitamento de memórias e lembranças não se isenta de processos maquínicos inerentes à constituição do *ser* enquanto subjetividades coletivas e territorialidades que se existencializam na/por/com produções de subjetivações permeadas por agenciamentos e cortes, de acordo com Deleuze e Guattari (1978) e Guattari (1992, 1993), de máquinas materiais e nas máquinas abstratas sociais¹²⁴ de um dado grupo. Nessa condição, é possível pensar, conforme os autores, em processos de subjetivação decorrente de interações de subjetividades coletivas¹²⁵ engendradas ou plasmadas por/em *cortes* proporcionados pelo encontro/atravessamento de máquina sobre máquina, cujos contornos extravasam a relação homem-homem e se recompõem em múltiplas direções, inclusive a que tangência a relação homem-terra e homem-território. Entendemos esses cortes como fluxos que operam na seletividade dos elementos que serão transtemporalizados sócio-espacialmente como multiplicidade maquínica da economia, da política, das instituições etc. Esse movimento produz cortes maquínicos à composição das subjetividades pelo/com o território e pelo/com o mundo, que vão se reterritorializando ao agenciarem processualmente elementos que os auxiliam na aceitação/existencialização de suas inventividades culturais, ante aos sistemas de constrangimento sociais instaurados cotidianamente e horizontalmente, em escala local e atrelados também maquinicamente a vetores estabelecidos verticalmente em escalas regional, nacional e mundial.

¹²³ Sobre o tema ver ainda Guattari (1992, 1993) e Deleuze (1997, 2001).

¹²⁴ Conforme os autores, máquinas técnicas e tecnológicas, cognitiva e afetiva, científica e intelectual, política, institucional, econômica, etc.

¹²⁵ De acordo com Guattari (1992) “a subjetividade não é fabricada apenas através das fases psicogenéticas da psicanálise ou dos “matemas do Inconsciente”, mas também nas grandes máquinas sociais, mass-mediáticas, linguísticas, que não podem ser qualificadas de humanas” (p. 58).

É nesse contexto que entendemos, a partir de Santos M. (1994, 1999), como o mundo irrompe o lugar e promove a configuração de temporalidades sucessivas e coexistentes que interligam passado/presente/futuro em horizontalidades espaciais plasmadas pela/na incorporação e conformação pela interseção de crenças, costumes e práticas que promovem sentido a/no vivido espacialmente. Já segundo Saquet (2009, 2011), as horizontalidades se processam pelo/num *acontecer* de práticas de solidariedade, espacializadas em áreas contíguas na qual as relações sociais são traçadas como reforço da coesão e interesse coletivo de um dado local, sendo que essa lógica de solidariedade converge as bases normativas de predomínio político-econômico-cultural-natural em conexão com outras horizontalidades, e assim transmutam-se em verticalidades. Essa característica “em transe” entre horizontalidade e verticalidade, como abstraímos também de Santos M (1994, 1999), denota um *acontecer espacial* configurado socialmente em fluxos e pontos que, concomitantemente, podem integrar coisas e fenômenos verticalmente e/ou adensá-las horizontalmente. De acordo com o autor, a interação entre horizontalidades e verticalidades decorre do próprio princípio dinâmico que fundamenta a sociedade e lhes dá existência por níveis espaciais escalares que se solidarizam contraditoriamente.

Conforme inferimos de Raffestin (1984, 1985) e Dematteis (1995, 2007), a integridade de aspectos vinculados a fluxos mais localmente estabelecidos e àqueles instanciados em outras escalas geográficas, resulta da complexidade e emaranhada composição de práticas relacionais que cotidianamente permeiam a espacialidade, num *acontecer* social contínuo entre *mover* histórico e multiescalaridade espaciais. Ou ainda, como demonstram Dematteis e Governa (2003) e Dematteis (2007), num *devir* em que a própria multiescaridade é processo de relação social e de espaço-temporalmente local-regional-nacional-global. Nessa direção, segundo Vainer (2001), todo processo sócio-político-econômico resulta e resume em ações/relações de proximidade espacial, tanto quanto, de articulações de áreas e pontos espalhados pelo mundo, fato que, conforme o autor, eminentemente demanda uma estratégia ou um projeto transescalar. Contudo, é Smith (2000) que acaba por definir a escala geográfica como processo nela e por ela, dizendo que: “a construção da escala não é apenas uma solidificação ou materialização espacial de forças e processos sociais contestados; o corolário também é válido. A escala é um progenitor ativo de processos sociais específicos” (p. 144). Dessa forma, como propõe Latour (1994), o mecanismo de organização espacial propiciado pela dimensão de análise geográfica transescalar vai além das redes técnicas e das ações

sobre ela e se dimensiona como mecanismo de compreensão dos processos sociais que conectam laços de proximidade espacial partícipes de múltiplas escalas espaciais.

Logo, toda construção escalar expressa e corresponde à ação/objetivação de atores sociais, cujo alcance impulsiona trânsito/transporte de materialidades e imaterialidades transtemporalizada coextensivamente. O que nos permite admitir que as práticas de territorialidades em múltiplas escalas geográficas irreversivelmente incidem sobre práticas, condições e comportamentos mediadores de subjetividades coletivas e agir objetivado enunciativo de territorialidades elas mesmas multitransescalares. Portanto, ao lado de uma transtemporalidade coextensiva, substrato de multiplicidades temporais em “duração”, entende-se que seja possível falar de transespacialidade coextensiva derivada da multiplicidade de interações espaciais escalares, que abriga e sustenta aquilo que, a partir de Dematteis (1995, 2006), podemos denominar de transterritorialidades, ou como propomos também aqui ponderar: como uma multitransterritorialidade. Isso implica em dizer que, seguindo acepções de Dematteis e Ferlaino (2003), que as relações políticas-econômicas-culturais inerentes à territorialização espacial, se definirão como um emaranhado de fatores e componentes enredados por sujeitos ativos que irrompem o local de suas ações e as espraiam para outras escalas espaciais, das quais absorvem, eliminam e negociam vetores que encerram e isolam suas territorialidades no/pelo/com o movimento espaço-tempo de outras territorialidades.

Dessa perspectiva, a análise multitransescalar coloca em relevo aquilo que, como se averiguou em Dematteis (2006), incide sobre a necessidade de “conhecimento e habilidade de operar com territorialidade” (p. 59, *Tradução Livre*), posto que, para o autor, a territorialidade é a *encruzilhada* onde todo processo/comportamento social tem expectativa de emergir a/como relação e exercício de poderes de grupos sociais. O que em nossa concepção impregna as transmultiescalaridades geográficas de possibilidade de consolidar sua intencionalidade progenitora de processos sociais específicos em *devir* e, ainda, engendra a correlação, como apresentada por Saquet (2009, 2011), entre transtemporalidade e transterritorialidade. As relações sociais de coexistência e exercício de poderes intrínsecos a essas territorialidades correspondem, segundo Raffestin (1985, 1993, 2003), ao grau de autonomia e liberdade de uma coletividade de sujeitos ativos no constante rearranjo físico e abstrato de seus territórios. Fazendo uma aproximação com as concepções de Bajoit (2006), considerou-se que essas relações tenderão a ser mais densas e complexas tanto mais denotarem produção de sentidos a/por sujeitos que promoveram sua existência em sociedade, vinculando e aderindo os

seus interesses a um projeto que interconecte suas causas objetivas e subjetivas.

Nesse sentido, podemos ponderar que as danças e festas do Sairé tomadas em suas acepções sagradas de elevação da alma e de transcendência espiritual¹²⁶, foram vinculadas a um projeto que, em certa medida, induzia ao ajuste entre dois mundos compostos por diversas transtemporalidades, transespacialidades e transmultiterritorialidades vivenciadas cotidianamente em escalas horizontais amazônicas. Nessa horizontalidade, excluía-se e solidarizavam-se elementos da religiosidade xamanista Jurupari e dos ritos litúrgicos e sacramentais cristãos, no *devir* de processos econômicos, políticos, sociais, culturais etc. constitutivos da escala local/regional vinculada a processos e fluxos transtemporalizados em/por verticalidades de multiterritorialidades de(a) escala mundial. Essa afirmação nos induz a constatação de como as máquinas sociais, econômicas, políticas, culturais, institucionais, etc. conduziram continuamente cortes sobre cortes na instanciamento da territorialidade festiva do Sairé. Tais aspectos são importantes de serem mencionados, posto que, ao se configurarem como fluxos e imanências maquínicos de agenciamento, possibilitam o entendimento processual do movimento espaço-temporal das práticas estabelecidas nas danças e festas do Sairé.

E, dessa maneira, propiciam a compreensão das territorializações desterritorializantes transmultiescalares dessa festividade em/com transtemporalidades e transterritorialidades emaranhadas a fluxos maquínicos de verticalidades e horizontalidades plasmados desde o processo de instanciamento do Sairé na Amazônia portuguesa, até suas práticas festivas e vivências nas primeiras décadas do século XXI na Amazônia brasileira. Na multiplicidade de fluxos que atravessam e enredam-se/conformam-se à Festa do Sairé e sua territorialidade, o espaço que lhe dá materialidade/imaterialidade e a reproduz enquanto instância social¹²⁷ se constituirá em um movimento contínuo de associações e disjunções entre escala horizontal (cotidiana) e escala vertical (aceleração e produção mundiais) que plasmam contornos imanados de disjunções inclusivas da/na consumação produtiva de sua inventividade¹²⁸. Assim a Festa do Sairé é materialidade e imaterialidade em *devir* em que subjetividades individuais e coletivas são produzidas pelo/como o território a partir de uma resistência

¹²⁶ Sobre esse assunto ver Eliade (1972), Guapindaia (1993), Figueiredo (2009) e Stradelli (2009)

¹²⁷ Santos M (1994).

¹²⁸ Wagner (1981), Guattari (1992, 1993).

em “dobra da dobra¹²⁹”, da qual emerge a contínua submissão de coisas velhas há novos usos definidos e diluídos no/pelo encontro com/entre outras “dobras”.

Nesses termos, a Festa do Sairé configurou-se como resistência existencial proveniente da flexão pré-colombiana e ameríndia de suas práticas festivas sagradas, conformadas em “dobra” de proteção e duração/persistência operacionalizada em linhas de fuga¹³⁰, consubstanciadas pelo grau de autonomia e liberdade permissivo a seus grupos socais. Partindo da concepção de Deleuze e Guattari (1978), Rolnik (2000) e Deleuze (2001), sobre as resistências em “dobra” e sua capacidade plástica e elástica de incorporar elementos no processo, fluxo e choque em que são instituídas, admite-se que a resistência festiva do Sairé implicou em aumento de suas conexões através das quais “novos” e/ou “outros” usos são convertidos ao seu contorno. E, consecutivamente, novas flexões, ou seja, *dobras sobre dobras* à sua prática festiva, o que engendra um movimento espaço-temporal contínuo de territorialização desterritorializante de suas subjetividades, seus atores sociais e suas espacialidades, cuja transtemporalidade coextensiva nos permitiu visualizar e sistematizar de acordo com quatro Macros Movimentos que caracterizamos por: Redução, Invisibilização, Cristianização e Culturalização.

A delimitação desses movimentos se afirma como perspectiva de apresentar alguns dos fluxos de agenciamentos coletivos que criaram e inovaram os elementos e aspectos referenciais em termos mais abrangentes e multicomponencial da função existencializante ao Sairé na Amazônia, destacando assim sincronias/rupturas, diacrônias/permanências e mudanças inerentes à espacialidade inventiva e pertinência de sua cultural/religiosidade festiva. E, de tal modo, nos permitiu compreender como tais verticalidades e horizontalidades conformaram limites e mediadores ao exercício de autonomia e poder à mobilização de seus elementos espaciais, que conformam sua enunciação como existência territorial ao mundo. E de modo a assim confirmar os códigos que “desvendam” as propriedades das relações intrínsecas para a delimitação das territorialidades do Sairé, e as subjetivações convertidas à intenção do ator como um ato comunicacional. Que, de acordo como Raffestin (1984, 1993, 2003), é um aspecto proeminente e cuja produção da imagem do espaço transformado em território e, em

¹²⁹ Segundo Rolnik (2000) e Deleuze (2001), uma “dobra sobre dobra” se constitui como uma solidez derivada de uma flexão sobre si mesmo sem, no entanto, inviabilizar a consumação produtiva, que plasmam novos contornos conforme aumenta suas conexões, operacionalizada como “uma certa” lentidão das linhas de fuga que pode converter novos usos.

¹³⁰ Deleuze e Guattari (1978), Guattari e Rolnik (1999).

especial, em fusão entre território e linguagem ou em território do sagrado, em que memória e experiência do passado convertem-se em território de referência às idiossincrasias da linguagem e da comunicação de domínio das cotidianidades.

3.1 DO MOVIMENTO DE REDUÇÃO AO DE DESINDIANIZAÇÃO: O SAIRÉ ENTRE PORTOS, TRAPICHES E BARRACÕES

Partindo das perspectivas de Carvalho Jr (2005) e Ricci (2003, 2007) que analisam a historicidade do processo de constrangimento e assujeitamento dos períodos pré-colonial, colonial e imperial na porção norte do atual território brasileiro, sistematizou-se e se assumiu dois momentos na instanciação dos grupos sociais ameríndios na Amazônia portuguesa, que culminam em dois grandes Movimentos Espaço-temporais: das Reduções e da Desindianização, sendo esse último por nós subdividido em dois períodos: da Vassalagem e da Invisibilidade. Nesses movimentos vivenciou-se um processo de redução com as missões, através da homogeneização dos sujeitos pré-colombianos em índio; um processo de assimilação com o diretório através da “desindianização” pela vassalagem ao rei; e um processo de invisibilização através da “desindianização” pela “conversão legalista” derivada da imposição dos pardos ou os “brancos brasileiros”¹³¹.

O Movimento de Redução (da primeira metade do século XVII e a primeira metade do século XVIII) refletia o pacto entre a coroa metropolitana e as missões religiosas católicas na Amazônia portuguesa, e foi estabelecido em 1522 entre a igreja e o estado, que beneficiou as nações ibéricas através do Regime do Padroado¹³². Esse pacto demarcava o projeto civilizatório missionário pela “redução” da diversidade da espacialidade pré-colombiana em homogeneidade “índio cristão”, como promotor da produção da “vassalagem útil”, através da padronização das culturas pré-colombianas com a *indianização* pelos descimentos; o *assujeitamento* da *indianização* ao cristianismo e à humanização pela catequese; e a consolidação de sua humanidade pela

¹³¹ Ver também Ribeiro e Moreira Neto (1992) e Ribeiro (1995)

¹³² Conforme Lustosa (1992), o regime do Padroado consistia em um pacto político em que o Vaticano delegava uma espécie de “concessão da Igreja de Roma” a um administrador civil que “de boa fé” dedicasse zelo na difusão do cristianismo católico. Segundo Alves (1980), no Brasil assim como em outros estados-nações, o Regime do Padroado colocou a igreja e os assuntos eclesiásticos sobre o domínio estatais (incisivamente durante o império), provocando flexibilização na ortodoxia, nos dogmas e nas liturgias do catolicismo brasileiro e consentindo a presença de ritos e cerimônias maçãs no interior das igrejas, a não obediência ao regime celibatário com padres constituindo famílias e a administração dos santuários realizada por autoridades leigas e/ou não eclesiásticas.

concepção do trabalhador vassalo. Nesses termos, o Regime de Padroado sustentou a geopolítica em escala mundial e regional da coroa metropolitana e das missões religiosas católicas na Amazônia portuguesa, tendo como principal estrutura sócio-espacial, como se abstraiu de Menéndez (1981, 1982), os sistemas de aldeamentos e as Ordens Jesuíticas.

De tal forma que se identificou cortes verticais derivados da máquina política, econômica e institucional colonialista e organizados em dois eixos: **a)** Assegurar a institucionalização da Coroa portuguesa, definindo a autoridade do rei nos espaços coloniais portugueses na porção norte sul-americana, bem como a organização de uma base produtivo-econômica nos aldeamentos político-administrativamente vinculada à coroa portuguesa, por meio da institucionalização, em 1618, da Província do Maranhão e do Grão-Pará, como unidade jurídica autônoma do estado do Brasil pela instanciação, em 1924, do Regime de Ouvidor–Mor com atrelamento direto a corte portuguesa em Lisboa; **b)** Garantir a ampliação do número de fiéis seguidores do catolicismo ante o contexto de crise de legitimidade da igreja católica européia no final do séc. XVI e início do séc. XVII, que engendrou o surgimento da Companhia de Jesus e que transformou, as missões cristãs nas Américas, nas “novas cruzadas católicas”.

Nesse íterim, segundo Certeau (1987, 2001), as missões cristãs se formatavam como válvula de escape para a igreja católica, que no momento da colonização da América vivenciava na Europa vários conflitos, alguns dos quais de: crise de legitimidade ante o reconhecimento da existência das Américas; lutas entre suas ordens religiosas; confrontos com outras religiões (especialmente as protestantes); e com o Estado. Isso porque, conforme o autor, a estrutura político-religiosa do catolicismo em escala mundial foi alterada pela modificação do sentido do termo religião provocada pelo projeto de colonização das Américas, pelo racionalismo iluminista e pela reforma protestante. Esse fato evidenciou o Regime do Padroado como fundamental à geopolítica da igreja católica em escala mundial, posto que lhe garantia o poder político-institucional necessário à manutenção de sua legitimidade religiosa oficialmente instaurada. Assim como seu assento em instâncias governamentais e legisladoras, tais como a ouvidoria da Província do Maranhão e do Grão-Pará que, segundo Lustosa (1992) e Azevedo (1999), em muitas das vezes era exercida por representantes das ordens religiosas na região¹³³. Isso definiu e consolidou uma relação direta entre a

¹³³ Sobre essas questões ver também Queiroz (1961), Menéndez (1992), Cabalza e Ricardo (1999), Carvalho JR. (2005), Arenz (2004, 2015).

escala regional horizontalmente estabelecida e a escala mundial verticalmente acionada via a sede do Estado metropolitano.

Tal acionamento incidiu em cortes horizontalmente especializados, e cujos processos maquínicos de constrangimentos sociais e assujeitamento dos grupos sociais pré-coloniais e coloniais espacializaram-se num sistema de aldeamento, que organizava e administrava, interna e externamente, os espaços das aldeias em torno da criação de uma base produtiva de mão de obra (vassalagem ao Rei) e de extrativismo vegetal e animal (Drogas do Sertão prioritariamente) e, por conseguinte, o exercício da territorialidade do catolicismo cristão (das Ordens Religiosas). De acordo com Arenz (2004, 2015), na Amazônia portuguesa os jesuítas foram os mais fervorosos na conversão e na vigilância do cumprimento dos dogmas católicos e do processo colonizador. Esse dado torna-se mais emblemático quando se observa a descrição de Heriarte (1874) sobre a área entre os rios Tapajós e Urubus em 1691, menos de um século após a instauração do processo de colonização dessa localidade e a constituição de seu sistema de aldeamento. Uma vez que, segundo esse autor, nessa área de aproximadamente 600 quilômetros, em que antes era habitada pelos Tapajós, Conduris, Tupinambarana e Aruaque, existia apenas a aldeia dos jesuítas portugueses¹³⁴.

Mas, se por um lado o sistema de aldeamento implicava numa estruturação em escala mundial de um modo de produção econômico de matriz colonialista regulado por articulação políticas-religiosas, em que a verticalidade do *Movimento de Redução* engendrou um ordenamento espacial homogeneizante e degradante das formações territoriais pré-colombianas. Por outro lado, a implantação desse sistema e sua vasta abrangência, em escalas regionais e locais da horizontalidade do *Movimento de Redução*, assume novas feições. Conforme se detectou em Leite (1950) e Arenz (2004, 2012, 2015), a vasta rede de aldeamentos, imposta principalmente pelos jesuítas como mecanismo estratégico de controle de seus catecúmenos, a mesma incorreu num dado grau de autonomia interna das aldeias estabelecidas. E, Segundo Bettendorff, (1990) e Carvalho Jr. (2005), a própria estrutura administrativa imputava a gestão ao missionário responsável e aos índios “principais” ou o *Principalado* e *Moacara (pricipaleza)*¹³⁵, de

¹³⁴ Acerca de projeções estatísticas e de dados populacionais ameríndios, ver também Menéndez (1981,1982), Porro (1992, 1995), Cunha (1992) e Cabalza e Ricardo (1999).

¹³⁵ Segundo Bettendorff, (1990), Daniel (2004), Carvalho Jr. (2005) e Gomes (2008, 2009), o *Principalado* e/ou *Moacara (pricipaleza)* consistia em um cargo político-administrativo, instaurado pela coroa portuguesa, para a gestão dos aldeamentos, e em que os “principais” de cada “nação” reduzida (índio cristão - seja homem ou mulher), eram encarregados de negociar com o mundo colonial e o mundo indígena, para fazer cumprir a lei da Coroa portuguesa. Quem exercia tal cargo tinha certa liberdade e autonomia sobre a área em seu domínio.

cada “nação” reduzida pelo descimento¹³⁶, numa estrutura similar ao regime de cacicado como o dos ameríndios Tapajó, ou seja, os ameríndios detinham certo grau de poder político. Também pela autonomia externa derivada da mobilidade que de fato usaram em suas estratégias de resistência, como quando se casavam com índias escravas para lhes assegurar a liberdade pela obrigação que essas passavam a ter de segui-lo em seus deslocamentos, ou, em outros termos, os ameríndios faziam circular na Amazônia colonial suas ideias, costumes, crenças e culturas.

Tanto assim que o aparentamento de coisas e objetos como costume e crença ameríndia era um marco na constituição do cargo de *Principalado* e a *Moacara*, em que o revestimento de poder era atribuído pelo recebimento pelo índio cristão das mãos de missionários de certos objetos, em especial as denominadas “cruzes objetos¹³⁷”. Destarte, na Amazônia portuguesa e, portanto, na bacia dos rios Amazonas e Tapajós, uma nova feição foi traçada ao espaço coercitivo das missões, como uma maneira sutil de ação política de defesa e instrumentalização (aquisição de ferramentas, utensílios, armas, etc.) dos grupos ameríndios¹³⁸, e cuja aparente submissão de seus sujeitos ao processo de colonização revela, na verdade, o processo de *negociação* e o caráter *transacional*, desde o momento inicial do agenciamento dos universos ameríndios que, ante os constrangimentos sociais¹³⁹ do processo de dominação e colonização, não abdicam de uma margem de manobra. O que, como assevera Carvalho Jr. (2005), fez persistirem marcas distintivas que impregnaram o cotidiano dos aldeamentos, de traços culturais vivenciados no interior das matas amazônicas e tornava visível a heterogeneidade que aparentemente se propunha homogênea.

Nesse sentido, a tolerância entre rituais litúrgicos do cristianismo, do catolicismo e dos rituais de xamanismo ameríndios na Amazônia das missões religiosas, se constituía como um marco espaço-temporal que desequilibrava os sujeitos colonizadores e colonizados no embate pela sobrevivência e nos mecanismos de

¹³⁶ De acordo com Bettendorff (1990), na Província do Maranhão e do Grão Pará, o papel das mulheres, e em especial das “velhas”, era tão forte que foi preciso criar o cargo de *Moacara (pricipaleza)* para poder atender ao regimento das aldeias. Conforme relata o autor, um dos exemplos mais emblemático desse papel teria sido uma índia descida e aldeada de nome Maria *Moacara*, que ficou conhecida como *principalesa do Tapajós* por mandar, comandar e governar (termos encontrados na obra do autor) a área do rio Tapajós.

¹³⁷ Conforme Bettendorff (1990) e Daniel (2004), essa era a denominação usada pelos missionários para distinguir tais objetos daqueles usados nos rituais considerados autenticamente pertencentes à igreja católica, posto que, segundo relatos dos autores, os religiosos católicos não queriam que a cruz cristã fosse confundida com as que os índios utilizavam nas mais diversas formas, seguindo os processos de depredação e captura de alteridade ameríndia, o que incluía sua suspensão em festas. Fato que, considerando as assertivas de Viveiros de Castro (1996, 2002), Gencco (2009) e Ribeiro e Jacome (2014), consistia no próprio processo de aparentamento dos objetos que tornava possível a inteligibilidade e vivência do/com o mundo dos “brancos”.

¹³⁸ Essa discussão é sustentada em tese apresentada por Carvalho Jr (2005).

¹³⁹ Nos moldes que Bajoit (2006) define.

imposição das formalidades religiosas da “verdadeira fé”, tensionadas entre mitologia Jurupari e sacralidades Cristãs. Em termos geopolíticos, a tolerância aos ritos ameríndios era necessária às ordens religiosas tanto pela impossibilidade de se impor sobre os grupos indígenas quanto pela viabilidade de tal ato tornar a presença dessas ordens imprescindível ao Estado português, já que a tolerância de ritos menos catecúmenos as tornava eficazes em dominar os indígenas e obrigava a metrópole colonial a aceitar (ainda que momentaneamente) “o projeto colonial jesuítico” e a inibir as tensões com essa ordem missionária¹⁴⁰.

Dessa maneira, a horizontalidade do *Movimento de Redução* produto/produtora de autonomia interna e externa ameríndia nos aldeamentos acabou por promover flexibilização ao rigor doutrinário católico legislador da política e regimento das aldeias e por corroborar com a persistência de práticas culturais e cultuais “xamanistas ameríndios”. A horizontalidade desse movimento desloca o tempo periodizado das missões reducionistas para o tempo de reterritorialização das festas sagradas pré-colombianas, numa bricolagem criativa cultural de reaproveitamento e aparentamento de objetos, que conformavam a materialidade religiosa do cristianismo e colonizadora portuguesa, como os grandes escudos ou estandartes, com os emblemas das famílias e da coroa real que eram apresentados e carregados, em especial quando da chegada de embarcações oficiais a um porto ou trapiche. De tal forma que, no século XVII, se verifica o uso do semicírculo Sairé e a consumação e sacralização do habitar do tempo religioso através das festas e danças com a/na presença de:

um meio arco, o qual em várias travessas está enfeitado com algodão, flores e outras curiosidades, e no remate em cima prende huma comprida fita que salvando pela cabeça de toda a chusma, vai rematar a outro ou outra, que na retaguarda lhe pega, e a puxa de quando em quando para traz, e logo a laxa para diante, conforme o compasso do primeiro, que já levanta o *sairé* e já o abaixa, já o inclina para diante, agora para traz, e agora para as bandas (DANIEL, 2004, p. 231)

Assim, portos e trapiches passam a serem espaços de referência para a reterritorialização da religiosidade pré-colombiana assentada na mitologia Jurupari, que

¹⁴⁰ De acordo com Ribeiro (2005), o projeto colonial metropolitano e o projeto colonial jesuítico eram tão distintos que era admirável como ambas coexistiram e se implementaram ao mesmo tempo na colônia portuguesas americana. Ainda mais pela existência de tensões e conflitos entre o Estado Metropolitano, a Igreja Católica e as Ordens Missionárias, em especial, no que dizia respeito ao Regime do Padroado. O contraste e a distinção entre o projeto colonial metropolitano e o jesuítico também é assinalado por Daniel (2004), ao expor a divergência entre a proposta missionária, de base produtiva sustentada nos “tesouros” do rio Amazonas e de suas florestas adjacentes, ou no que podemos englobar como um grande modelo extrativista, em contrapartida com as propostas colonialistas portuguesas pautadas na obtenção de metais preciosos e na conversão à vassalagem.

se baseava nas festividades e danças de acolhida e hospitalidade do visitante/convidado, nas festas fraternais depois de longos trabalhos, nas festas de ingestão de grandes caças e peixes, etc. É recorrente encontrarmos em Queiroz (1961) e Daniel (2004) relatos de viajantes que foram recepcionados na chegada às localidades ao longo da bacia do rio Amazonas. Queiroz (1961) menciona o instrumento Sairé como o objeto que “governava” as danças indígenas de recepção e descreve como foi recebido na Vila de Franca¹⁴¹ em 1762, com uma “dança de acolhida”:

Veio uma dança de índia 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, governa uma índia a dança, e sustentando com um listai preso ao mesmo arco, alargando-o ou recolhendo quando retrocediam ou quando ganhavam mais terreiro avançando com o dito arco, a que chamam sayré (QUEIROZ, 1961, p. 237)

Segundo Daniel (2004), na metade do século XVIII na Missão Tapajós o Sairé era praticado como dança de crianças, como dança de recepção a uma dada localidade e como procissão bailada que acompanhava as procissões e festas de Santos da hagiologia católica. Nesse caso o Semicírculo Sairé era carregado até a entrada da capela onde era finalizada a procissão e, conforme o autor, os índios “às pressas” corriam para “acudir o visitante”, hospedado no interior das casas bem abastecidas de alimentos e do *makuruuú*, *mocororó* ou *tarubá*: como era denominada a bebida derivada da fermentação da mandioca, do milho ou do arroz ao grau propício à embriaguez e que era preparada em grande quantidade e com bastante antecedência ao uso festivo. O uso de *tarubá* aparece nas várias descrições realizadas por Bettendorff, (1990) e Daniel (2004) sobre as inúmeras festas ameríndias efetuadas no período das missões.

Como afirmam os autores, a embriaguez provocada pela ingestão dessa bebida, que era servida em abundância nas inúmeras festas e, em especial nas vinculadas ao Sairé, era o maior motivo para as constantes proibições de suas realizações por parte dos religiosos missionários. Fato bastante contraditório, posto que os padres cotidianamente incentivavam o uso de bebidas alcoólicas como via de permissividade ao encontro entre os missionários colonizadores e os índios colonizados¹⁴². Isso porque, destaca

¹⁴¹ Localizada na foz do rio Arapiuns no atual município de Santarém.

¹⁴² Para Pe. Daniel (2004) era “aconselhável” ao missionário manter sempre uma garrafa de aguardente de reserva. Segundo Pe. Bettendorff (1990), como os índios adoravam uma bebedeira e davam muito valor a uma garrafa de aguardente, sempre as tinha para poder negociar com eles caso fosse necessário. Conforme o autor, para atrair os índios aos seus sermões ele mesmo lhes dava umas: “gotas de aguardente que estimulam sobre tudo” (BETTENDORFF, 1990, p. 260).

Albuquerque (2012), a ingestão de bebidas que levavam à embriaguez concernia a um valor educativo entre os grupos indígenas: “no interior dessa prática um conjunto de saberes era posto em circulação, valores eram afirmados e a memória coletiva ativada, características que lhe confere um caráter eminentemente educativo” (p. 21).

Nesse contexto, é possível admitir que vários aspectos enredados pelas festas sagradas de/do Jurupari são arrolados aos arranjos festivos das aldeias, o que inclui a própria quantidade de festas realizadas, já que, com o ordenamento das atividades produtivas, fez-se crescer o número de “grandes trabalhos”, depois dos quais era dever e obrigação de realização de festejo. Então, aspectos tais como a ingestão de bebidas com teor alcoólico, danças, compartilhamento de refeições e alimentos, hospitalidade e acolhimento de visitantes que estavam presentes nas festas Jurupari, são reproduzidos em novos arranjos festivos nos aldeamentos, como a Festa do Sairé. Logo, de um lado, as verticalidades e horizontalidades derivadas das escalas mundial, regional e local, processadas como cortes maquínicos sobre a Amazônia portuguesa e os grupos ameríndios ali alocados, incidiram sobre processos econômicos, políticos, culturais, institucionais e técnicos, que engendraram movimentos espaços-temporais múltiplos e agrupados em torno do movimento central e hegemônico de *Redução* nos espaços de aldeamentos. De outro lado, os grupos sociais ameríndios reterritorializaram-se como/por esses cortes e se existencializaram através da sacralização dos espaços festivos dos/com os quais plasmaram não uma festa com o Sairé, mas a *Festa do Sairé*.

Dessa forma, os sujeitos amazônicos configuraram a Festa do Sairé como expressão de sacralidade que extrapolava a mera ideia de “festa com o Sairé” apresentada nas obras de Rodrigues (1890) e Daniel (2004). E se delineia como forma conteúdo espacial da religiosidade amazônica, por constitui-se como meio, reflexo e condição espacial existencializante do sagrado, como instância cuja territorialidade se expande pelo agenciamento de elementos da religiosidade cristã e católica, dado que nos leva a assestar que não se tratava de Festas de Santos com o Sairé, mas sim, “Festa do Sairé com os Santos Católicos”. De tal maneira que, no íterim das verticalidades e horizontalidades processadas pelo *Movimento de Redução*, o arranjo festivo da territorialidade existencial do Sairé era composto pelo Semicírculo representacional dos mundos xamanistas, produzido a partir de material orgânico derivado de espécies vegetais maleáveis extraídos da mata e ornamentado com algodão e espelinhos, sendo este usado nos momentos festivos ameríndios sincretizados as festas cristã-católicas.

Para a realização de tais festejos se verificou nesse momento duas configurações espaciais mais emblemáticas: **a)** Espaço das Danças do Sairé nos portos e trapiches das aldeias, por onde aportam ameríndios convidados, “visitantes ilustres” como membros da igreja católica ou “chefes de Estado”- efetivados pelas índias “velhas”, com a presença do Semicírculo Sairé, com cantos e exaltações, oferta de alimentos e bebidas¹⁴³; e **b)** Espaços das Procissões Bailadas do Sairé cuja disposição se dava ao longo dos arruamentos das Aldeias seguindo o calendário, os itinerários e percursos das procissões dos Santos da Igreja Católica e nos interiores das moradias dos ameríndios, onde recebiam e hospedavam o convidado com o compartilhamento de alimentos e refeições, bebedeiras e danças, tudo efetuado por homens que tocavam tambores e flautas, acompanhados por personagens de juízes, juízas, mordomos e mordomas e tendo o semicírculo carregado, em alguns casos, por meninos ou meninas¹⁴⁴ e, na maioria dos relatos, por “índias velhas” ou as *Velhas do Sairé*.

Como apontam Amazonas (1852), Smith (1879) e Queiroz (1961), o termo as *Velhas do Sairé* faz referência a três índias anciãs que detinham o comando e a autoridade sobre a festividade, por se definirem como portadoras e guardiãs do semicírculo e dos procedimentos e saberes sobre o Sairé, o que as colocava sempre à frente da ornamentação e do traslado do Semicírculo durante o evento festivo¹⁴⁵. Isso porque, essas índias anciãs, como assevera Smith (1879) ao descrever o Sairé durante viagem realizada entre os rios Tapajós, Amazonas e Madeira, eram: “velhas respeitáveis, entendidas em todos os pormenores do arranjo do estandarte e da procissão bailada, que é o *Sahiré*, nos seus cantos, nas suas cerimônias” (p. 125). A relevância e o poder das velhas como detentoras dos saberes sagrados indígenas, em última instância, circunscrevem-se no fato de que as “velhas” sustentam o mundo ameríndio, elas fundamentam o primeiro nível que dá suporte aos demais, ou seja, elas remetem à dimensão da “Avó do Mundo” e à repartição do Quarto de Mármore que conforma o universo cosmológico oriundo dos tempos pré-colombianos.

Assim, as *Velhas do Sairé* exerciam a autoridade da religiosidade ameríndia nos espaços das Danças do Sairé e das Procissões Bailadas do Sairé, sendo os contornos desses espaços alterados por novos agenciamentos engendrados por fluxos de

¹⁴³ Essa parte era realizada nas casas onde se hospedavam os visitantes. Encontrou-se relatos em Rodrigues (1875, 1890), Queiroz (1961) e Daniel (2004), que apontam o interior dessas casas como local também de realização dessas danças, com a presença do Semicírculo Sairé.

¹⁴⁴ É importante ressaltar aqui que, apenas na obra de Daniel (2004), o Semicírculo Sairé é descrito sendo transportado por crianças.

¹⁴⁵ Sobre o assunto ver também Mattoso (1885), Rodrigues (1875, 1890), Borremeu (1946), e Veríssimo (1886, 1970) e Baena (2004).

verticalidades e horizontalidades instanciados em transmultiescalaridade que direciona a Festa do Sairé em contínuo *devoir* cujo acontecer se processa pelo/no Movimento de Desindianização. Esse movimento é substrato das ações e relações inseridas no contexto colonial para permitir a instauração dos sujeitos colonizados como “gente”, “vassalo do rei” e “cidadão da raça branca”. Tal fato é direcionado pelo Estado Absolutista Português que delineia um processo de assimilação do “índio” por meio da implantação do Diretório Pombalino¹⁴⁶, e sua conversão legalista à vassalagem como súbito do rei, o que denominaremos de Movimento da Vassalagem (segundo metade do século XVIII).

De maneira abrangente, o Movimento de Desindianização resulta/resume a ascensão do ideário iluminista sobre os modos de administração do mundo europeu a partir do século XVIII, os quais passaram a se basear nas noções de razão e progresso, tanto no que concerne à política estatal monárquica quanto à política religiosa católica. Sob essa égide, o Estado Imperial Brasileiro intentou transformar o índio em outro ente ou desindianizar os sujeitos e a sociedade colonial, a partir do processo de “embranquecimento” da sociedade brasileira, o que incidiu na institucionalização dos sujeitos “pardos” e na invisibilidade de todos os modos vinculados aos grupos sociais ameríndios. A esse processo no interior da Festa do Sairé, denominaremos de Movimento da Invisibilização (do século XIX a primeira metade do século XX), sendo esse um representante do intento da extirpação de estruturas e mentalidades, com destaque aqui à religiosa, de organização e administração de forma não racional e progressista.

A desconstrução do “Índio” era eminente, também, para o reforço da autoridade da Igreja Católica que, passando a incorporar o ideário iluminista, buscará racionalizar e centralizar seu corpo clerical e litúrgico e destituir a ingerência das Ordens Religiosas na América portuguesa¹⁴⁷. Isso porque, a utilização dessas Ordens para a colonização da América portuguesa enfraqueceu o poder do papado católico e o controle produtivo da igreja nas áreas coloniais, posto que essas Ordens não eram atreladas diretamente à hierarquia do clero secular da igreja católica e, portanto, resguardavam certo

¹⁴⁶ O termo Diretório Pombalino ou Diretório dos Índios é tributário de dois elementos: o nome do Primeiro Ministro de Portugal “Marquês de Pombal” e o estabelecimento da tutela do “Índio” a um “Diretor” eleito em cada “povoação ou aldeia”. O Diretório Pombalino consistia em um importante dispositivo legal de política indigenista promulgado em 1757, que fazia parte de uma reforma mais ampla da administração portuguesa historicamente circunscrita ao Período Pombalino. Em seus 95 artigos, a Lei do Diretório dispõe sobre a garantir a integridade indígena como pessoa humana e cidadã do reino, legitimando e incentivando, entre outros aspectos, o casamento entre índias e homens brancos e o direito a realização do comércio e de posses de bens individuais. Sobre o assunto ver Cunha (1992), Azevedo (1999), Ricci (2007, 2009) e Vaz Filho (2010).

¹⁴⁷ A esse respeito ver Heller (1987, 1993), Maués (1995, 2000) e Certeau (1987, 2001).

distanciamento do controle efetivo da Igreja Católica, ainda que sua legitimidade e autoridade dependessem dessa, já que a concessão para atuação na conversão dos índios e na administração das paróquias derivava da chancela do papado católico.

Nesse contexto, a desindianização se processa, num primeiro momento, pelo *Movimento da Vassalagem*, cuja forma-conteúdo de sua espacialidade tem como marco diretivo e normativo a instauração do Diretório Pombalino que, de acordo com Menéndez (1981,1982, 1992) e Ricci (2003), delimitou um “novo” marco à ingerência diretiva da colonização portuguesa na Amazônia, entre os anos de 1757 e 1798. Esse “novo” marco é enredado por verticalidades político-econômico-administrativas, induzidas em escala mundial, pela crise do absolutismo europeu, pela deficiência no Pacto Colonial e suas relações com a metrópole e, fundamentalmente, pelo colapso da economia portuguesa. Isso incorreu em reformas na administração portuguesa visando aumentar o controle político, econômico e administrativo da metrópole sobre o Brasil, o que culminou com a deliberação da supressão das escolas Jesuíticas portuguesas e extradição dos missionários das colônias americanas como medida protecionista à autoridade monárquica portuguesa e à imposição da mentalidade modernizadora iluminista.

Em escala regional sul-americana, os rebatimentos dessa reforma administrativa colonial incidiram na criação da Companhia Geral de Comércio do Grão Pará e Maranhão como Unidade Administrativa, e de racionalização da produção econômica diretamente controlada por emissários da metrópole colonial. Nessa direção, a criação dessa Companhia evidenciou ainda mais a importância econômica assumida no século XVIII pela província do Grão-Pará, tornando enfático o marco civilizatório progressista, os projetos de racionalidade e a dessacralização da vida cotidiana, ao prospectar o Diretório Pombalino como mecanismo indutor da desindianização da espacialidade amazônica portuguesa: ao **a)** controlar a mão de obra regional, fazendo valer, no território colonial, a deliberação da supressão das escolas Jesuíticas portuguesas e, concomitantemente, extradição dos missionários jesuítas da Amazônia; **b)** promover a proibição da escravidão indígena e uma áustera conversão do “Índio” à vassalagem com a desorganização do sistema de aldeamentos, transformados em formas espaciais administrativas nos moldes de vilas e cujos grupos sociais se caracterizam como cidadãos portugueses; e ao **c)** Instanciar o processo de racionalização do trabalho do camponês, nos moldes agropecuários dos projetos econômicos pombalinos, com estabelecimento de polos de povoamento e desenvolvimento agrícola, o que inclui a

introdução na região da mão de escrava negra, fato que demudará essa área em um corredor clandestino de comercialização dessa mão de obra durante a proibição do tráfico negreiro no século XIX.

Contudo, o *Movimento da Vassalagem* incidiu sobre a imposição da desconstrução sócio-espacial da indianização, derivada do processo de “Redução” de forma que, como podemos abstrair de Ribeiro (1995), Moreira Neto (1998) e Vaz Filho (2010), provocou a intensificação da exploração extrativista e da escravização do índio por meio de sua transformação em “vassalo do rei”. Esse movimento, também, viabilizou a criação de esferas indutoras da construção social do índio como sujeito social, político e economicamente ativo, com a ascensão de grupos ameríndios a cargos administrativos e políticos importantes na região, bem como com a crescente autonomia que esses grupos adquiriam ante os processos regulatórios e legalistas instaurados com o Diretório Pombalino, e que se espalhou aos debates e discussões sobre os projetos de estatuto de cidadania, catequese, civilização e regulamentação dos indígenas, realizados na Corte de Cádiz (1810-1814), na Corte de Lisboa (1820-1822) e na Assembleia Constituinte de 1823.

Segundo Ricci (2003) e Carvalho Jr. (2005), esses debates e discussões eram acompanhados diretamente por grupos indígenas, o que nos leva a inferir a operacionalização desses grupos sociais em transmultiescalas geográficas das e pelas quais produziam e extraíam processos, fato demarcado desde o Movimento de Redução quando, conforme Carvalho Jr. (2005), *Principalado* e a *Moacara* atuavam na escala mundial da metrópole colonial como via de acionamento de querelas e processos cotidianamente localizados nos aldeamentos. Tal atuação será intensificada com o Diretório, pois como demonstra Moreira Neto (1998), esse cria “uma espécie de ‘elite aborígene’ no Grão-Pará, que era formada por juízes, meirinhos, sargentos-mores, alferes e vereadores existentes em vilas” (p. 122). Ou seja, os índios empobrecidos e desaldeados exerciam ingerência em escala mundial participando de instâncias regulatórias e do controle da gestão em escala local, pois, como assevera Carvalho Jr (2005), as vilas que representavam as maiores expressões espaciais daquele momento histórico, e eram quase sempre controladas por índios¹⁴⁸. Para Harris (2006, 2008), a elite indígena resultante do diretório desloca e transporta outras visões de mundo às esferas materiais e a relação de poder na região, fato que se conforma em reforço à

¹⁴⁸ Como indicam Ribeiro e Moreira Neto (1992), no final do diretório e do período pombalino era possível afirmar que, no território colonial português, os índios constituíam meio milhão de pessoas incorporadas à população brasileira, à exceção da Amazônia onde não havia sequer registros para se mensurar.

construção social do índio como agente político. Dado esse também apresentado por Ricci (2007), ao identificar como esse grupo social fez uso político em proveito próprio da formação militar que lhes fora dada para atuarem nas disputas e conflitos separatistas nas colônias espanholas fronteiriças ao Grão-Pará.

Nesse sentido, o *Movimento da Vassalagem* robusteceu os grupos hereditários da cultura pré-colombiana e ameríndia, já que contraditoriamente a objetivação da desindianização social da Amazônia colonial exacerbou a existência do ser “índio”. Segundo Ricci (2003), todos esses mecanismos de instanciação do índio como sujeito social, político e econômico induziu tensões entre índios e portugueses colonos e metropolitanos que, associadas às questões políticas entre Inglaterra e Portugal, assim como, aos embates entre a corte portuguesa e o clero religioso católico europeu, engendraram a abolição do Diretório Pombalino em 1798. Essas tensões e embates estavam diretamente vinculados à distribuição e ao controle sócio-espacial¹⁴⁹ da mão de obra indígena, cujo projeto de civilização de cidadãos nos marcos do Diretório, acabava por delegar seu domínio e exploração à elite gerada dos próprios grupos indígenas em depreciação aos “colonos brancos” e à elite portuguesa. De tal modo que o processo de desindianização é revisto, e as esferas de oficialização cidadã do Índio são desconstruídas ao longo da implantação do regime imperial pelo projeto hegemônico elitista de invisibilização do índio, não só como sujeito político, mas fundamentalmente como sujeito cultural, o que se demonstrará como um poderoso processo de “desindianização” social brasileiro e amazônico, assim ao que se denominou de *Movimento da Invisibilização*.

O *Movimento de Invisibilização* representou a imposição da hegemonia elitista populacional branca em contraposição aos debates e das discussões das questões e autonomia indígenas, realizados na Corte de Cádiz, na Corte de Lisboa e na Assembleia Constituinte brasileira, e sacramentou o fracasso da implementação da política indigenista do Diretório, bem como a negligência às legislações e aos direitos indígenas anteriormente estabelecidos. Em termos de verticalidades, esse movimento vivenciou, a partir da primeira metade do século XIX, uma intervenção indireta da escala mundial advinda da produção econômica automobilística (inglesa e norte-americana) com o uso da pneumática e a organização da exploração extrativista do látex e o Comércio da

¹⁴⁹ Sobre a formação sócio-espacial da Amazônia e do Estado do Pará e as questões sobre a mão de obra nesse período colonial, ver também os trabalhos de Machado (1989, 1997), Tavares (2008) e Dutra (2009).

Borracha¹⁵⁰. Segundo Machado (1989) e Weinstein (1993), essa exploração se materializou em escala mundial como um dos mais importantes processos de extrativismo e de exportação da América Latina, e incidiu em escala nacional sobre o surgimento da “Amazônia Brasileira”, expressão que passará a ser usual na região norte do Brasil, cujo ordenamento territorial não tinha uma ingerência efetiva do governo brasileiro.

Os fluxos de escala nacional enredados ao *Movimento de Invisibilização* estavam atrelados às estratégias de domínio e manutenção da extensão territorial herdada do período colonial no momento do estabelecimento do império; de controle de revoltosos; de construção da unidade territorial em torno da igreja católica e o fortalecimento do regime do padroado; e de delimitação da imagem do Brasil como uma nação moderna composta por uma sociedade embranquecida e desindianizada com a institucionalização dos Pardos ou “os brancos do Brasil¹⁵¹”. Em escala regional, os fluxos e cortes verticais oriundos das escalas mundial e nacional denotaram horizontalidades que tencionaram a construção de cidadania indígena ou dos “não brancos do Brasil” e a produção do mundo do trabalho na Amazônia e a organização produtiva da Borracha. Isso implica assumir, como demonstram Ricci (2003, 2007), Harris (2008) e Dutra (2009), que os grupos sociais indígenas se contrapunham aos marcos do ideário integrativo da assimilação invisibilizadora de suas práticas como sujeitos culturalmente ativos e como ente político, o que culminou com a revolta da armada da Cabanagem (1835-1840)¹⁵².

Essa revolta, segundo os autores, se configurou em um evento que tornou aparente o posicionamento dos grupos sociais revoltosos, em serem aceitos como “cidadãos” com diretos políticos e igualdade perante a lei, fato expresso em documentos oficiais emitidos pelos índios que exigiam o cumprimento dos acordos e direitos obtidos nas esferas decisórias do século XVIII. No final dessa revolta, as questões sobre a força de trabalho e os direitos cidadãos indígenas se deslocaram para a ampliação de importação e de fluxos migratórios à região, já que a partir da década de 1850 a organização sócio-

¹⁵⁰ Segundo Weinstein (1993), o Comércio da Borracha se baseava na extração, manufatura e exportação do látex, uma espécie de resina vegetal expelida por meio de manejo arbóreo da seringueira - *Hevea brasiliense*, espécie típica da floresta amazônica.

¹⁵¹ Nas próprias palavras de Ribeiro (1995, p. 157): “quer dizer, mestiços e mulatos – falando principalmente o português como língua materna, e já completamente integrados à cultura neobrasileira”. Nessa conjuntura, como deduzimos a partir das assertivas de Ronlik (2000) e Deleuze (2001), a construção dos *sujeitos* brasileiros (ou o ‘Ser’ brasileiro) se estabelece culturalmente por uma multiplicidade de fluxos e heterogeneias diversas, cujo o enquadramento em expressões como *pardos*, *tapuio amazônico*, *caboclo*, *índios crioulos*, não seria capaz de alcançar os modos de existir cotidianamente materializados.

¹⁵² Como apontam Machado (1989, 1997) e Vaz Filho (1996, 2010), essa revolta ocasionou um grande mal estar ao governo imperial, que assumiu uma intervenção direta da escala mundial sobre o recém-instaurado território brasileiro, com o comando militar e a ofensiva britânica adentrando à Amazônia para combater revoltas.

espacial da região amazônica é impregnada pelo ordenamento territorial do *Comércio da Borracha*¹⁵³. Cujo empresariado da produção, seus enormes volumes de exportação e sua constante necessidade de renovação da força de trabalho¹⁵⁴ acabam por propiciar uma cadeia produtiva que, até a instalação da República Brasileira, não teve intervenção do governo central do Brasil e que, segundo Tavares (2008), propiciou a interiorização do território regional.

Nesse ínterim, grandes fluxos migratórios foram direcionados à região para atender em especial a constante renovação da força de trabalho, o que em princípio foi organizado pelos Seringalistas subsidiados pelas Casas Aviadoras. Posteriormente, por programas de colonização dos governos estaduais da região e, por fim, entre as décadas de 1890 e 1920, por campanhas de recrutamento dos nordestinos pelos órgãos do Governo Federal. Na área do baixo rio Amazonas, que foi uma das maiores exportadoras do produto, a demanda por mão de obra nos seringais obrigou os governos estaduais a criarem programas de colonização para a região, propiciando a introdução da mão de obra estadunidense com a fixação de algumas famílias alocadas em Santarém e de numerosos assentamentos de nordestinos. Esse fato, de acordo com Reis (1953) e Vaz Filho (1996, 2010), originou duas tipologias de seringais: **a)** o Caboclo – das práticas culturais e de manejo indígena – tapuia e ribeirinho e **b)** o Brabo – das práticas culturais e de manejo dos grupos nordestinos. Os inúmeros e grandes fluxos migratórios, tanto para os seringais quanto para as obras de urbanização das grandes cidades amazônicas¹⁵⁵, bem como como os volumes de riqueza e dinheiro circulando na região, emprestaram elementos para a recomposição dos sujeitos amazônicos e a uma “aparente” invisibilização das heranças pré-colombianas e ameríndias.

Essa aparência de inexistência do “Índio” se caracteriza mais como uma negligência de sua espacialidade, imposta pelos constrangimentos sociais e materiais, e

¹⁵³ Conforme Weinstein (1993), a concentração da mão de obra na produção e comercialização da borracha promoveu, na metade do século XIX, tensões entre a emergente elite da Borracha e a decadente elite agrária estabelecida no período anterior. A nosso ver, essa tensão na verdade representa um indicativo do constrangimento político-econômico de modernização da Amazônia, que sempre polarizou as discussões entre implementos agropecuários e extrativismo vegetal, animal e mineral. Isso estava presente nos embates entre as Missões e o Diretório no século XVIII, assim como nos projetos e polos agropecuários e agrominerais da segunda metade do século XX.

¹⁵⁴ Para Reis (1979) e Tavares (2008) a questão da mão de obra nos seringais estava atrelada às mazelas do sistema de aviamento (sistema de crédito) e ao caráter penoso do trabalho nos seringais. Segundo Machado (1989, 1997) e Vaz Filho (1996, 2010), o sistema de aviamento tinha nas Casas Aviadoras o eixo de exportação da borracha para os EUA e Europa e o eixo de viabilização da produção como fonte de subsídios ao fornecimento de mercadorias e créditos ao seringalista dono do Seringal (unidade produtiva) ao recrutamento pelo endividamento prévio de seringueiros (trabalhadores dos seringais).

¹⁵⁵ Como se detectou em Machado (1989, 1997) e Weinstein (1993), a urbanização das cidades, o volume do comércio regional amazônico e os acordos internacionais ocasionaram imigração de trabalhadores e empresas inglesas e judias.

engendrados por cortes político-econômicos da imposição modernizadora da Amazônia no *Movimento da Vassalagem* e no *Movimento de Invisibilização*, que foram os condutores do movimento espaço-temporal mais abrangente e hegemônico de Desindianização amazônica. Tal negligência é reforçada pela incorporação do discurso iluminista para a racionalização das práticas religiosas católicas, fato que promoveu, segundo Certeau (1987, 2001), de um lado, a imposição “purista” do catolicismo vinculado ao vaticano com o rigor na encenação de sua liturgia e de seus sacramentos e, de outro lado, a exaltação do discurso enaltecedor do folclore como esfera desacralizada e única via “humanamente” aceitável das expressões religiosas “ditas populares”.

Contudo, as horizontalidades das escalas regionais e locais impuseram as formas-conteúdos da espacialidade indígena por meio do aproveitamento das fissuras do sistema¹⁵⁶, e de aspectos relevantes da estrutura e conjuntura da espacialidade hegemônica imposta entre a segunda metade do século XVIII e as primeiras décadas do século XX, dentre os quais se destacaram: **a)** a desorganização da ingerência da religiosidade católica pela quase inexistência do clero e dos religiosos católicos na região entre a segunda metade do século XVIII com “extradição dos jesuítas”; **b)** a instanciação política e o controle administrativo das vilas de lideranças ameríndias com o Diretório Pombalino; **c)** o uso do discurso folclórico à permissividade da continuidade de prática e expressões culturais ameríndias e ao reestabelecimento de outras pré-colombianas anteriormente reprimidas; e **d)** a enorme circulação de recurso financeiro e material engendrado pela produção e comércio da Borracha.

No que tangenciava a Festa do Sairé, isso indicou a ampliação da margem de manobra a práticas e criações inventivas da cultura indígenas e no aumento de recursos financeiros à viabilização festiva. Nesses termos, a ampliação da margem de manobra reflete a toponímia de *Alter do Chão*, designada em 1758 à Aldeia Borari¹⁵⁷ quando de sua “elevação” a Vila, posto que tal denominação instanciou não só a geopolítica neocolonial da metrópole portuguesa iniciada emblematicamente com a extradição dos Jesuítas e a nomenclatura das localidades com toponímias como homônima às cidades portuguesas, mas também como instanciação geopolítica sacrossanta ameríndia. Ou seja, é exequível que a importância e pujança do semicírculo Sairé como forma simbólica de expressão da suspensão ou elevação do chão do mundo sagrado ameríndio com suas danças e festas, conjuntamente com o controle administrativo ameríndio,

¹⁵⁶ Nos preceitos definidos por Guattari (1985).

¹⁵⁷ Também denominada de Missão de Nossa Senhora da Purificação (REIS, 1949, 1979).

tenham sido determinantes para a nomenclatura da Vila. O que demonstrava como o espaço da Aldeia Borari refletia e condicionava recursivamente a simbologia festiva do Sairé dado que, por conseguinte, transparecia na enunciação do/sobre o lugar em que predominava. Isso enredado ao preceito português de considerar expressões religiosas com personagem, procissões bailadas e festividades como um “alto” de exaltação¹⁵⁸, tornando mais notabilizado a objetivação de mundo da forma simbólica Sairé ou “a exaltação do chão ameríndio”.

A autonomia indígena em relação à prática das festas do Sairé transparece, também, na autoridade, domínio e poder das *Velhas do Sairé*, que continuavam a comandar essa festividade. Esse domínio reintegra o poder detentor da sabedoria de comando e autoridade sobre os procedimentos ritualísticos com o Sairé, não como uma reversibilidade dos tempos pretéritos, mas como um contínuo *devir* que operacionaliza cultos aos antepassados, integração de universos xamãs ao constantemente “novo” e sincrético mundo religioso da Amazônia, com formas de expressão do cristianismo em concomitância com a expressão de poder tanto de “Velhas” como de “Velhos” sobre o sagrado e desse sobre a organização das formas-conteúdos de suas espacialidades. O caráter processual em *devir* pelo qual os grupos sociais descendentes dos ameríndios inventavam culturalmente sua religiosidade, emaranhado ao *aparentamento* com meio de incorporação e inovação técnica e cultural, induzia a uma feição configurada pela mera assimilação do cristianismo católico, o que era reforçado pelo discurso oficial invisibilizador do “índio”. Isso pode ser abstraído dos escritos de Pe. Borromeu (1946) sobre como o Sairé era elemento devoto do catolicismo da Igreja de Roma, ou como assesta o autor: “o *Sairé* em nada revelou a revolta contra as verdades da Fé, que são comuns a todos os que se chamam filhos da Santa Igreja Católica Apostólica Romana [...] sendo fundamental na formação social do primitivo” (p. 53).

Entretanto, o arranjo festivo do Sairé era plasmado em consonância com as formas de cristianismo advindas das celebrações do Divino Espírito Santo, e das Festas de Ramada¹⁵⁹. De tal modo que a espacialidade decorrente do *Movimento de Desindianização* delineou a territorialidade sagrada do Sairé nos contornos espaço-

¹⁵⁸ Isso pode ser apreciado em Veiga (1984), Ribeiro (1995) e Lopes (2004).

¹⁵⁹ Segundo Queiroz (1976, 1988), Amaral (1998) e DaMatta (1983, 2014), as *Festas de Ramada* são assim denominadas por serem realizadas em barracões num modelo festivo inventado no período colonial e cujo espaço reunia mastros, folias, juizes, mordomos, ladainhas, bebidas fermentadas, música e esmolação. Para os autores, essas festas caracterizavam todo um padrão festivo baseado nas diretrizes das festas de igreja do catolicismo colonial e se constituíam como produtos/produtoras das experiências e formas de convívio entre os diferentes grupos sociais e as diferentes culturas e, assim, sendo também denominadas de *Festas de Santos*. Entretanto, nesse trabalho, assumimos a designação *Festas de Ramada* como elemento distintivo das Festas de Santos, vinculadas e propagadas pela igreja católica, ou seja, como mecanismo que empresta certa autonomia a inventividade sincrética de outras religiosidades.

temporais do calendário, e no percurso das procissões de santos católicos sem, entretanto, restringir-se ao catolicismo romano. Assim, o espaço das Festas do Sairé se formatava no interior das vilas amazônicas pela trajetória das procissões de santos até a igreja ou capela local e da frente dessas para o interior da casa do *Juiz da festa*¹⁶⁰, onde se ergueu um altar destinado ao santo católico e para a *Ramada (Barracão)* elevada nas adjacências dessa casa, onde ocorriam orações, rezas, cantos, danças, bebedeiras e refeições com/na presença do Semicírculo Sairé que foi descrito no século XIX por Rodrigues (1980) como sendo:

um semi-círculo de madeira de 1", 40 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, ali forma uma cruz. Os menores têm também o seu raio perpendicular ao diâmetro comum rematados em cruz. Estes arcos são envolvidos por algodão batido, enleado por fitas, e enfeitados com espelinhos, doces, fructas, etc. Da cruz do raio maior parte uma longa fita. (RODRIGUES, 1890, pp 279, 280)

Na descrição de Rodrigues (1890), o semicírculo Sairé exibe três cruzes, o que não foi descrito no século XVIII por Daniel (2004), e demonstra o anseio dos grupos indígenas em pertencerem ao novo mundo acreditando no que podiam acreditar. Nesse sentido, a incorporação das cruzes ao semicírculo consolida a demanda de *aparentamento* e o reforço da autoridade, posto que as “cruzes objetos” emprestavam ao manejo do/nesse novo mundo. Assim como do caráter processual inventivo cultural pautado no sagrado como vetor transacional da crença, fato ao qual corrobora o posicionamento das três cruzes que se assimila às três principais posições do astro sol exaltadas pela mitologia Jurupari: o nascente, o centro ou o meio dia e o poente¹⁶¹. Tal evidência coaduna com as considerações encontradas em Ricci (2003, 2007) e Vaz Filho (2010) sobre como os grupos indígenas promoveram, entre os séculos XVIII e XIX, um intenso movimento de afirmação das práticas culturais construídas no interior das missões reducionistas. Contudo, como vetor transacional, a incorporação das cruzes ao semicírculo reflete, também, a condição espacial enredada pelas formas-conteúdos

¹⁶⁰ Personagem festivo que aparece no século XIX com a centralidade financeira de custear/promover a festa.

¹⁶¹ Como demonstram Stradelli (1890, 1964), Silva SDB (1994) e Medeiros (2002), o próprio Mito Jurupari é descrito como o “Filho do Sol” e, nessa direção, o posicionamento das cruzes no Semicírculo Sairé indica remeter à trindade dos principais movimentos e tempos solares diários. Fato que fica mais explícito no posicionamento mitológico da centralidade do homem no mundo e no estabelecimento de suas direções a partir do “meio dia”, quando “o sol esconde a alma (sombra) do homem” (SILVA SDB, 1994, p. 135). Assim, o posicionamento das cruzes no Semicírculo Sairé transpõe outra leitura do movimento solar anteriormente descrito nas iconografias das *Cerâmicas Santarém* e no desenho do círculo subdividido em quatro diâmetros de 45°, principalmente se considerarmos a relevância no século XIX do Mito Jurupari para grupos indígenas no Baixo Amazonas e Rio Negro.

cristãs e católicas, o que foi estimulado pelos Governos Provincianos como mecanismo de contingência de revoltas e rebeliões.

E, fundamentalmente, pelo fervor religioso inerente a algumas revoltas como a da Cabanagem que, segundo Dutra (2009), na região do Baixo Amazonas teve na figura de um de seus maiores líderes um veículo de propagação da religiosidade bíblica cristã. Esse fervor religioso é descrito também por Santiago (1996), que dimensiona o avigoramento da espacialidade religiosa desse período em torno da sacralidade da Santíssima Trindade ao fato lendário que atribuía a um guerrilheiro cabano: “a suprema ventura de encontrar no chão uma coroa de madeira. Cheio de confiança, tomou aquele fato como um milagre da Santíssima Trindade” (p. 118). Nessa perspectiva, a persistência do arranjo espaço-temporal da festa com o Sairé, no ínterim dos séculos XVIII e XIX com projeções ao séc. XX, agenciam elementos às *festas de Ramadas* com manutenção de traços como refeições coletivas, bandeiras, mastros, pombas, coroa, procissões e ladainhas ao Divino. Num movimento de disjunção das festividades do *Sopro do Espírito Divino* como as das religiosidades leigas à associação maquínica institucional católica das festividades de pentecostes ou da *Santíssima Trindade*.

Como demonstra Guattari (1992), toda associação maquínica implica em corte sobre corte de fluxos, cujo resultado é sempre algo diferente do aspecto, substância e/ou artefato incidido sobre o corte. Nessa direção, as festas do Sairé transmudam as comemorações pela dádiva da vida propiciada pelo espírito divino, bem como as celebrações da ascensão e de pentecostes proporcionadas pelas procissões e ladainhas do catolicismo. Nessa configuração, a territorialidade do Sairé estabelece um comportamento dinâmico de regras e uso que expressam a religiosidade de grupos sociais dispersos ao longo da bacia do rio Amazonas, com contorno de uma nova cristandade *atravessada/cortada* por dobras de resistência ameríndias indutoras de indigenização ao *Movimento de Desindianização*. Esse contorno, porém, foi constrangido pela modernização produtiva derivadas da *Vassalagem* e da *Invisibilidade* e cuja hegemonia do discurso perpassavam tanto pela desconsideração e/ou silenciamento de alguns aspectos da religiosidade indígena envolta no Sairé¹⁶², quanto pelo uso e propagação das *festas com o Sairé* ao molde enaltecido de seus aspectos correlatos às festas do Divino nas procissões de santos. Passando o próprio significado

¹⁶² Como se verificou em Amazonas (1852), Bates (1863), Smith (1875), Rodrigues (1875, 1890) e Veríssimo (1886, 1970), as características mais destacadas eram as correlatas a elementos da cultura e religiosidade hegemônica e os aspectos convergentes à cultura nacional brasileira, com exaltação de elementos exótico, por vezes depreciativo do índio como agente ativo de suas produções subjetivas culturais, espirituais e religiosas.

do semicírculo Sairé a ser enunciado como representação da Coroa do Divino¹⁶³ e/ou do Dilúvio Bíblico¹⁶⁴.

Tal fato torna-se mais emblemático com o arranjo festivo derivado da extrema riqueza e excedente de capital que circulava na região proveniente da Economia da Borracha e que se espraiava ao campo cultural e religioso. Nesse contexto, inferimos como os espaços festivos do Sairé são usados à ascensão e publicidade política e à reafirmação do poder econômico regional nos moldes das espetaculares festas e desfiles do Espírito Santo na Europa dos séculos XV e XVI¹⁶⁵. Isso implica, por um lado, no reforço da autoridade controladora e da ostentação do poder da elite controladora dos seringais como promotora e assistente financeira dos festejos por meio da figura do *Juiz da festa*. Por outro lado, na disseminação e difusão do poder político religioso da Igreja Católica como única instituição autêntica de mediação com o mundo sagrado e de legitimação e convalidação das práticas de socialização e ritos sacramentais nos seringais e, consecutivamente, do ordenamento e manutenção da mão de obra do sistema produtivo.

De acordo com Pereira (1989), a Economia da Borracha resplandeceu a Festa do Sairé em dimensão tão espetacular que a importância, o número e amplitude do Sairé¹⁶⁶ eram proporcionais ao papel desenvolvido pelo local da festa na rede urbana engendrada por aquela economia¹⁶⁷. A dimensão espetacular da Festa do Sairé se referia também a demonstração da pujança e prosperidade do Seringalista e do espaço sobre seu domínio e da capacidade de articulação e captação de recursos por parte dos padres de cada localidade. Dessa forma, se na Amazônia portuguesa, como indica Amaral (1998), a paisagem religiosa se materializava com cantos, procissões, alas e carros alegóricos, e na Amazônia brasileira da Economia da Borracha isso será robustecido a ponto de sua elite, emaranhada à Igreja Católica, prospectarem em Alter do Chão um semicírculo elaborado em ferro fundido¹⁶⁸.

Nesse ínterim, o ápice do espetáculo festivo do Sairé se exprimia por contornos espaços-temporais envoltos pela ramada e capela, tendo a trajetória e o percurso de

¹⁶³ Tanto Smith (1875) como Veríssimo (1886, 1970) apresentam imagens que denotam similitudes do formato do Semicírculo Sairé com a Coroa do Espírito Santo.

¹⁶⁴ Para Rodrigues (1890), o Semicírculo Sairé só poderia representar o dilúvio bíblico, sendo seu formato em arco uma alusão à Arca de Noé, e seu ornamento com espumas de algodão uma alusão à espuma do mar e, por fim, as três cruzes seriam uma alusão à Santíssima Trindade.

¹⁶⁵ Como caracterizam Mata (2000) e Lopes (2004).

¹⁶⁶ Fato que pode ser verificado nas descrições de Rodrigues (1890), Veríssimo (1886) e Bates (1962), sobre a ocorrência desse arranjo espaço-temporal nas *festas com o Sairé* em localidades por eles visitadas durante o séc. XIX.

¹⁶⁷ Acerca das questões de urbanização e rede urbana nesse período na Amazônia, ver Machado (1989, 1997).

¹⁶⁸ Sendo esse de propriedade de uma família judia alocada em Alter do Chão e cuja durabilidade do material permitiu a reprodução fotográfica de sua imagem na década de 1950 (PEREIRA, 1989).

procissões e danças, como bem descrevem Bates (1962), Monteiro (1983) e Veríssimo (1886), preparados, limpos e enfeitados, o que em alguns casos incluía em seu entorno a construção de barraquinhas e de iluminação pública¹⁶⁹. O semicírculo era ornamentado conforme a localidade, e assim poderia variar, de acordo com Amazonas (1853), Smith (1879), Mattoso (1885) e Rodrigues (1875, 1890), entre enfeites com algodão e “pedaços” de espelhos ou espelhinhos, fitas coloridas, flores e folhagens de frutas, biscoitos e doces. A formatação de sua espacialidade contava ainda com outras coisas, tais como: **a)** o toque dos tambores em detrimento do uso das flautas associados ao canto “choroso”, “lamentoso” ou “lamurioso” das melodias monótonas e versadas em língua tupi ou nheengatu (língua geral) nas procissões; **b)** a influência da musicalidade, danças e expressões corporais resultante do agenciamento da mão de obra escrava negra e das áreas onde se encontravam muitos remanescentes de quilombos, consolidando o toque e uso dos tambores do tipo Gambá¹⁷⁰, a música e dança do Lundu, do Carimbó e de sua variante Curimbó; e **c)** as músicas e danças procedentes dos Seringais dos Brabos com destaque para o Baião nordestino.

3.2 DESCRISTIANIZAÇÃO E CULTURALIZAÇÃO: O *ERLEBNIS* SAIRÉ E O PASSADO-PRESENTE DE SUA TERRITORIALIDADE

As implicações da relação entre o trabalho produtivo dos/nos Seringais e o ordenamento da mão de obra do sistema produtivo da Economia da Borracha obedecem àquilo que, como indica Heller (1987), define a religião como a própria cotidianidade. Isso porque, segunda a autora, a religião essencialmente encerra ritmos às tipologias deferidas pelas esferas econômicas, o que transparece nas normas e formas que codificam o tempo do trabalho e o tempo do descanso/lazer, regulam a sexualidade e o erotismo, o uso e apropriação de bens e da monetarização financeira etc. Nessa direção, a contraposição da Igreja Católica em relação a três outras formas de organização da vida cotidiana: ao mito laico e ao sistema de superstições derivadas da fé primitiva, ao sistema jurídico do Estado Moderno e ao cristianismo protestante, incide sobre a formalização de uma ética religiosa mediada por um corpo doutrinário destinado à interiorização dos princípios morais pautados no cristianismo como religião

¹⁶⁹ Veríssimo (1886) descreve um sistema de iluminação indígena produzido por espécies de lanternas à combustão de óleo de andiroba e suspensas por varas de paus fixadas em frente de barracas e arruamentos em direção à capela.

¹⁷⁰ Tambor grande usado nas danças de terreiro e feito a partir da escavação do tronco de árvore, o que lhe dá peculiaridade sonora e ritmo musical diferenciado (VAZ FILHO, 2010).

formalística/capitalística, enredada pela racionalização do discurso iluminista que contraditoriamente desumaniza o cristianismo mediado pelo “sujeito Jesus” num movimento de modelização da religiosidade que se designou de Movimento de Descristianização.

Para delimitar esse movimento partimos da acepção de Heller (1987) sobre como a formalização da ética católica, com reforço às características do extraordinário, divinal e milagroso em detrimento do caráter comunal do cristianismo mediado pela obra e ensinamento de Jesus do/no qual, segundo a autora, a construção de humanidade é substrato da própria condição humana de extravasamento do sobrenatural para a conversão de expressão e projeção de qualidades humanas como divindades e, por conseguinte, da religiosidade como *objetivações genéricas para si*. Ou seja, para a construção do *sujeito* com capacidade de renovação nas muitas situações sociais tal qual, de acordo com a autora, o próprio Jesus encarnou de forma individual os usos do tempo e das leis morais e divinas. A essa acepção convergimos as propositivas que compõem àquilo a que Deleuze e Guattari (1978) apresentam como ordem capitalística de progresso do século XIX e que Certeau (1987, 2001) sistematiza no campo religioso como a burocratização centralizadora e segregacionista da liturgia, dos sacramentos e cleros catolicistas vinculado ao vaticano.

Essa burocratização, como assevera Certeau (2001), ganha corpo no século XVIII quando ocorre a “metamorfose do cristianismo em ética e, mais amplamente, em [...] signo de *progresso*” (p. 181, Grifo do Autor). Isso resulta, conforme o autor, num processo secular de transmutação da fé em costume, o que dilui o sentido espontâneo e comunal inerentes ao cristianismo originário e ao “proto-sincretismo”¹⁷¹ inerente à institucionalização da Igreja Católica¹⁷². Nesse sentido, o Movimento de Descristianização se processa em escala mundial desde o século XVIII, e tendo como verticalidades o processo de consolidação da Contra-Reforma Católica, de racionalidade iluminista e do progresso capitalista. Esses fatores impulsionaram a instanciação ao catolicismo sob a lógica legitimadora de um status de manifestação purista de sagrado, cujo resultado se prospectou como novas verticalidades baseadas na Romanização do catolicismo, estabelecida pelo primeiro Concílio Vaticano (1869-1870).

¹⁷¹ Ferretti (1995) e Magalhães (1999, 2005).

¹⁷² Como ocorreu num primeiro momento na Europa quando a igreja católica: “apropria-se dos quadros espaço-temporais e mesmo certas formas de culto pagã e converte esses lugares, tempos e práticas em culto cristão [...] herança pagã [...] do ciclo solar. No calendário eclesiástico cristão” (MATA, 2000, pp. 23, 24).

Segundo Lustosa (1992) e Maués (1995, 1999), o processo de romanização delineou a centralização do poder do vaticano romano e da autoridade papal sobre a religião católica tendo suas diretrizes dimensionadas pela busca de: autonomia político-administrativa e autonomia político-religiosa. Isso incorreu nos seguintes fatores: emprego da denominação Igreja Católica Apostólica de Roma; destituição do Regime do Padroado e a implantação das prelazias¹⁷³; fortalecimento eclesiástico interno; obediência às diretrizes do papa e da Santa Sé; ordenamento hierárquico do clero e dos dogmas; exacerbação ritualística doutrinária, litúrgica e sacramental; e destinação de outros universos religiosos para a constituição de credices folclóricas ou assimiladas ao corpo litúrgico do catolicismo. Assim, de acordo com Hortal (1973) e Alves (1980), a romanização praticada pelos doutrinários da Santa Sé, ou enquadra as festividades atreladas à igreja nas epístolas papais, ou as constroem ao convertimento em coisas ilícitas ou profanas, numa clara manifestação daquilo que Heller (1987) representou como o movimento contínuo de assimilação e repressão da religião com os sistemas de religiosidades ditos primitivos, em que bailes e festas são transformados em solenidades litúrgicas e cuja aceitação ou negação dependerá do contexto expansionista do catolicismo.

Conforme Lustosa (1992), a Igreja Católica, desde o século XIV, vinha empreendendo ações para solenizar os ritos festivos de suas práticas litúrgicas no mundo europeu, o que culminou com a proibição de qualquer ato ou prática corporal e danças no interior das catedrais e capelas a partir do século XVIII, o que incidiu na colônia brasileira com a obrigatoriedade dos religiosos exigirem aos os donos de escravos negros e a coibição da expressão de quaisquer movimentos corporais em frente às imagens de santos. Porém, como explicitaram Hortal (1973) e Queiroz (1976), somente no final do século XIX essas coibições foram efetivadas. Nesse ínterim, ocorre a disciplinarização e a organização da vida cotidiana dos fiéis em torno de suas romarias e adorações aos santos católicos, bem como em medidas eclesiásticas de forte controle dos espaços-tempos das festas e expressões religiosas não hegemônicas e taxadas pelo clero católico como *inadequadas*, *ilícitas*, ou como *perversões sexuais* ou *sensuais*, etc. Em escala regional amazônica, incisivamente, configurava-se pelo uso recorrente dos discursos episcopais em sermões e literatura religiosa, o que se evidencia em

¹⁷³ Um sistema eclesiástico que corresponde a domínios espaciais do Vaticano em áreas territoriais de Estados-Nações que tenham relações católicas. O sistema de prelazias é substrato da política expansionista da Igreja Católica do/no início do século XX (LEITE, 1950, LUSTOSA, 1992).

reproduções dos discursos do Arcebispado paraense como admoestação dos fiéis e demonstração do pensamento clerical da Igreja Católica Apostólica Romana: “Para as *pessoas* que ainda *vacilam* na assimilação e interpretação da *doutrina católica* em tal sentido [...] O Baile é a festa de sensualidade [...] Baile é a glorificação da carne. Não exageremos nem nos sentimentos inspirados pela paixão” (RAMOS, 1943, p. 3) e “Bem sabeis o quanto detesta a igreja os *bailes modernos*, mui especialmente os que caracterizam a quadra carnavalesca” (LUSTOSA, 1992, p. 134, Grifos Nosso).

Tais fatores emaranharam-se, na primeira metade do século XX, a verticalidades político-econômicas procedentes da geopolítica das duas Grandes Guerras Mundiais e a verticalidades geoeconômicas decorrentes da centralidade da indústria automobilística norte-americana. Assim como da necessidade de manutenção da extração/produção do látex/borracha que, ao se articularem em escala nacional brasileira para a redefinição territorial projetada pelo estabelecimento do regime republicano federativo, provocaram três questões mais centrais para a nossa discussão: **a)** a extinção definitiva do Regime do Padroado sob o discurso oficial de laicização do Estado brasileiro, com reafirmação da religião católica com suas prelazias e suas epístolas papais como religião oficial e necessária à manutenção da unidade territorial do Brasil; **b)** a imposição exacerbada das diretrizes de Roma sobre o cotidiano religioso, sacro e cultural da região, com o máximo controle das devoções ditas populares e a importação de clero devoto aos costumes canônicos do vaticano; e **c)** a inserção da produção racional da seringa e do látex imposta pela organização americana do modelo empresarial fordista através da implantação, na região amazônica, do Projeto Ford ¹⁷⁴.

Em escala regional amazônica, esses três eixos contemplaram um alto nível de constrangimento material e social às espacialidades não hegemônicas do Movimento de Descristianização. Isso se origina, de um lado, pela austera reação da romanização em território brasileiro como via de recomposição dos domínios religiosos católicos enfraquecidos pela extradição Jesuíta, a Questão do Padroado¹⁷⁵ e a inserção de outras religiões cristãs como as pentecostais dos metodistas, dos presbiterianos e dos

¹⁷⁴ Conforme Machado (1997), o Projeto Ford teve início em 1927, com a concessão, pelo governo brasileiro, de um milhão de hectares a *Ford Motor Company* para a plantação, de forma racionalizada, da seringa (*Hevea brasiliense*) e, concomitantemente, da produção da borracha. Para DaMatta (2014), isso correspondeu a “um dos maiores projetos de transplante cultural no estilo americano de que se tem notícia [...] foi um retumbante fracasso” que “confirmou a impossibilidade de qualquer implante de alguma coisa ‘civilizada’ e/ou ‘moderna’ nos trópicos” (p. 62). Esse projeto foi desativado no final da II Guerra Mundial quando suas terras foram vendidas ao governo brasileiro que federalizou aquelas que hoje pertencem à cidade de Belterra (COSTA, 1993, SECRETO, 2007).

¹⁷⁵ Sobre essa questão, ver Leite (1950), Alves (1980), Azevedo (1999), e Maués (1995, 2000).

batistas¹⁷⁶. E, de outro lado, em especial na área do baixo rio Amazonas, pelo excessivo controle do mundo do trabalho e do cotidiano das vivências amazônicas, que foram, por um lado, deliberadas pela imposição da especialização do mundo do trabalho e da urbanização planejada pela implantação em escala local do Projeto Ford. De tal modo, a austerização da romanização foi oriunda do controle e da disciplina educacional e litúrgica católica, com a importação de religiosos canônicos e doutrinários de Roma e pela exportação de religiosos brasileiros para a rigorosa formação clerical do Vaticano. O que em escala nacional e regional, conforme Maués (1995), forjaram “numa espécie de europeização do catolicismo brasileiro” e “a substituição das antigas devoções populares tradicionais por novas devoções importadas da Europa [...] para controlar os centros de peregrinações” (p. 121). E o excessivo controle do mundo do trabalho foi oriundo de deliberada especialização da produção e do mundo do trabalho procedentes da imposição do modelo empresarial fordista¹⁷⁷ na Amazônia.

Essa imposição, segundo Costa (1993), representou a racionalização e otimização da economia capitalista avançada na Amazônia, o que alterou relações técnicas e sociais de produção e uso da terra, com assalariamento, colonato e maquinário no preparo do solo e plantação do seringal. Como inferimos de Secreto (2007), a racionalização e normatização se espalharam ao mundo do lazer e descanso, das relações sociais familiares e das práticas de sociabilidades. O que conduziu padrões restritivos e impositivos à dinâmica da espacialidade cultural e cotidianamente especializada, na qual os eventos festivos eram rotineiros e emblemáticos das subjetividades territorializadas. Isso porque, como abstraímos de Machado (1989, 1997) e Pereira (2004), o Projeto Ford, pautado num modelo industrial, traçava uma proposta urbanística¹⁷⁸ ao molde dos vilarejos do sul dos EUA, que funcionou como enclaves espaciais com substancial autonomia político-econômica para a garantia das atividades da empresa e o controle da força de trabalho, dos quais Fordlândia¹⁷⁹ e Belterra¹⁸⁰ foram as grandes expressões espaciais.

¹⁷⁶ Como indica Maués (1995, 1999).

¹⁷⁷ Fato que se deve, fundamentalmente, ao modo de regulação e meio de produção criado pela empresa Ford – O fordismo. Sobre esse assunto ver a obra de Soja (1993).

¹⁷⁸ Com construção de Sede administrativa e vila dos trabalhadores baseada em tecnologia estadunidense e com investimento em torno de 20 milhões de dólares (destinados também à viabilização do plantio). A urbanização proveniente do Projeto Ford implantou sistema educacional e de Saúde (com hospital referência na área do Baixo Amazonas e especializado em doenças tropicais), rede de energia elétrica domiciliar, rede de abastecimento e higiene sanitária com serviço de água encanada, rede de comunicação com telefonia e rádio amador. Para um maior detalhamento sobre essa questão, ver Costa (1993) e Secreto (2007).

¹⁷⁹ Atualmente delimitado como distrito administrativo do município paraense de Aveiro.

¹⁸⁰ Então território de Santarém com forte relação com a Vila de Alter do Chão, sendo a partir de 1997 estabelecido como município paraense de Belterra.

As horizontalidades espaciais decorrentes dos parâmetros de racionalização/otimização produtiva, especialização da força de trabalho e urbanização das práticas sociais e culturais amazônicas, disciplinam seus espaços-tempos festivos, reconstruídos pela lógica do tempo do descanso e lazer, moderado pelo tempo do trabalho industrial fordista. Cujas empresas contaram não só com a solidariedade estatal ao acesso a terra e recursos, como também pelo controle diretivo da força de trabalho condicionado pelas campanhas migratórias nordestinas do Governo Federal e, ainda, pelo fervoroso controle dos padres romanistas. Esse contexto, associado aos cortes maquímicos da segunda Guerra Mundial, imprime discursos que especializam a guerra em escala regional e local, através da construção dos fluxos migratórios nordestinos, como o Exército de Soldados da Borracha¹⁸¹ e os Padres combatentes das práticas que os desviassem de suas missões, fato explicitado no discurso eclesiástico na Amazônia: “a guerra total em toda a sua plenitude, os bombardeiros aéreos, as cidades devastadas, obras de arte e edifícios [...] enquanto nós bailamos!” (RAMOS, 1943, p. 3).

Na perspectiva de atendimento a essa questão na década de 1940, são direcionados padres estadunidenses à Fordlândia e Belterra¹⁸², que desenvolvem intenso combate às festas e bailes no Baixo Amazonas. Esse fato não se escrevia isoladamente, mas fazia parte de todo o contexto amazônico instanciado a partir do final do século XIX. O que pode ser encontrado em Nimuendajú (2001), cujos relatos informam como os índios do rio Negro, assim como os Xerente, os Apinayé e os Ticuna, foram coagidos a abandonar suas cosmologias e rituais festivos de matriz doutrinaría Jurupari. Bem como em Alves (1980), Lustosa (1992) e Maués (1995), cujos relatos apresentam o mais emblemático caso de coação e constrangimento sócio-cultural-religioso paraense: da festividade do Círio de Nazaré, realizado em Belém, no que ficou conhecido como a Questão Nazarena (1877-1880)¹⁸³, que só não culminou na proibição dessa manifestação religiosa porque houve sua cooptação e domínio de suas formas-conteúdos pela normativa do Vaticano.

Esse discurso demarcou o posicionamento da *comunidade discursiva* do Vaticano na Amazônia, na primeira metade do século XX, cujos contornos diretivos instalaram

¹⁸¹ O Governo Federal tratou os fluxos migratórios nordestinos direcionados à Amazônia sob o *slogan* de “Soldados da Borracha”, a partir do qual os trabalhos dos seringais eram tratados como combatentes da II Grande Guerra. A esse respeito ver Secreto (2007)

¹⁸² Que atendia à paróquia de Alter do Chão.

¹⁸³ Como inferimos de Alves (1980) e Maués (1995), a “Questão Nazarena” sintetizou muito do que foi o processo de imposição da linha romanista no Pará, caracterizada pelo bispado de D. Afonso Torres e D. Macedo Costa, que procuraram disciplinar os fiéis e as manifestações populares durante suas ações, constrangendo e denegrindo pajés e suas práticas, incorporando celebrações e religiosidades locais à Igreja Católica Apostólica Romana, como o Círio de Nazaré e cuja autoridade, até então, estava sob o domínio leigo e maçom da Irmandade de Nossa Senhora.

em 1903 a Prelazia de Santarém¹⁸⁴, com vistas à transformação de Santarém no eixo de propagação da romanização em todo o Baixo Amazonas. Fato que fortaleceu a propagação enunciativa das Festas do Sairé como um “baile moderno” tão combatido pelo Arcebispo D. Lustosa¹⁸⁵. Isso nos leva a ponderar sobre a instauração de uma nova temporalidade discursiva dos “Terreiros do Diabo” de outrora, de tal modo que, mesmo sendo essas festas um veículo do cristianismo, ela não representava o catolicismo romano: “Fala-se bombasticamente em cristianismo, em catolicismo, de que se conhece apenas de fachada” (CATOLICISMO, 1947, p.8). Partindo desse direcionamento, entendemos o “efeito de sentido do discurso” de que trata Costa (2005) e Maingueneau (1995, 1997), ou seja, uma estratégia de interlocução especializada que não é nem natural nem atemporal, pois, segundo Muniz (2005), qualquer que seja a procedência do discurso ela é sempre diametralmente imposição de inúmeros “não-ditos”, mensagens não verbalizadas ou o silenciamento sem o qual não existe oralidade, nem narrativa (THOMPSON, 1990). Sendo esse o sentido operacionalizado pelo discurso oficial ao banimento das festas do Sairé, ou, dito de outro modo, da estratégia de silenciamento de toda a conjuntura social, econômica e política que ordenou o Estado brasileiro, a região amazônica e a Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil no final do séc. XIX.

Assim, durante a reforma da Igreja Católica na Amazônia o barracão das festas do Sairé é simbolicamente metamorfoseado, de modo a que se refira a um “espaço profano”, “espaço promiscuo” das “danças sexuais” e das “beberagens demoníacas”, devassadores dos corpos humanos e das subjetividades coletivas¹⁸⁶. E ainda que, após presenciar uma Festa do Sairé em Santarém, o bispo Dom Afonso Torres tenha sido categórico ao definí-la como¹⁸⁷ “liturgia católica autêntica” e “culto ao Divino Espírito Santo”, as festas do Sairé serão combatidas como “costumes nem sempre louváveis e que o povo julgava seu direito de conservá-los, a título de tradição” (PIETRULLA, 1947, p. 6). Tal fato interligado a redução da circulação da riqueza com a queda na produção da borracha, paulatinamente silenciaram as festas do Sairé, já que, conforme Pereira (1989), “a generosidade do povo dependia da situação econômica que desfrutasse à época das danças do Sairé” (p. 77). O que, como detecta o autor,

¹⁸⁴ A primeira a ser instituída no Brasil, sendo por muito tempo a maior em população e em extensão territorial, o que demonstrava a importância do controle territorial dessa porção brasileira para a Igreja Católica (CATOLICISMO, 1947).

¹⁸⁵ Ramos (1943) e Lustosa (1992).

¹⁸⁶ Descrições com ênfase, em maior ou menor grau, em aspectos do Sairé caracterizados como profanos vinculados à exaltação do exótico e pitoresco, podem ser encontradas em Amazonas (1852), Smith (1879), Rodrigues (1890), Bates (1962), Veríssimo (1886, 1970) e Baena (2004).

¹⁸⁷ A esse respeito ver Torres (1852a, 1852b).

repercutiu no abandono das festas do Sairé na Amazônia, com a extinção de sua realização a partir da década de 1940. Segundo Pereira (1989), a última Festa do Sairé realizada na Amazônia foi na Vila de Alter do Chão em 1943, realizada por alguns poucos velhos, onde até aquele momento sua prática, apesar de nunca adentrar à capela local, se formatava consensualmente com as práticas litúrgicas da igreja católica das festividades de N. Senhora da Saúde.

Mas o processo de destituição das festividades amazônicas em geral e, em especial, das festas do Sairé não culminou como processo hegemônico do *Movimento de Descristianização*. Isso porque, mesmo com o rigor da romanização efetivada pelas prelazias amazônicas, a Igreja Católica ainda se formatava com um clero reduzido, principalmente em relação à dimensão espacial da região, dado que, conforme Maués (1999, 2000), incidia sobre a distribuição do bispado e dos padres nas paróquias e, consequentemente, no grau de operacionalidade do aparelho eclesiástico para a ingerência das prelazias. Essa característica proporcionou duas espacialidades mais centrais nesse momento, nas quais as vivências das festas do Sairé deixam de serem realizadas materialmente: **a)** uma com certa liberdade aos grupos indígenas para voltarem as suas práticas culturais e religiosas, outrora reprimidas como nos rituais Dabucuris realizados, segundo Pereira (1989), no rio Negro e descritos na década de 1940; e **b)** outra mais fortemente atrelada ao controle eclesiástico com o abandono de práticas festivas perseguidas pela Igreja como nas festividades do Sairé em Alter do Chão.

O grau de autonomia entre o retorno às práticas ameríndias e o abandono das festas perseguidas pelo clero católico era diretamente proporcional à distância e relação espacial das localidades em relação ao centro das prelazias amazônicas. No que concerne à Vila de Alter do Chão, apesar da constante vacância de padre na paróquia local, sua proximidade ao centro da prelazia de Santarém e da ingerência dos padres alocados em Belterra criou a conjuntura viabilizadora da espacialidade de abandono da materialidade da Festa do Sairé. O abandono da realização material da Festa do Sairé ratifica uma argumentação da territorialidade festiva do Sairé manifesto no exercício de poder que a conformavam ante as várias tentativas do aparelho eclesiástico de modificá-la e incorporá-la à litúrgica católica romana, posto que, de acordo com Pereira (1989) e Santiago (1996), essa festa em Alter do Chão atraíam mais adeptos que as festividades do catolicismo oficial nessa localidade.

Tal fato propicia um empasse conflitivo entre a liderança litúrgica do clero norte-americano responsável pela capela e festividade de N. Senhora da Saúde e a autoridade da liderança local da *Velha Sabina*¹⁸⁸ que detinha o poder sobre os procedimentos do Sairé. O que colocava em jogo a autoridade e autonomia religiosa denotada pelo Sairé com as múltiplas propositivas de objetivações disciplinadoras da romanização ou, ainda, com a ameaça da indexação da festividade como profanidade ou com glorificação da carne. Nesse sentido, entre perder a autoridade e autonomia religiosa e, conjuntamente, o controle e influência da/sobre a própria localidade, a *Velha Sabina* suspende¹⁸⁹ o uso do Sairé em Alter do Chão, até que ocorre a transferência do clero norte-americano da Igreja local, fato que culminou com o enfraquecimento das devoções festivas do Sairé e o abandono material de suas práticas na década de 1940 sem, contudo, deixarem de fazer parte das espacialidades amazônicas.

De tal modo que o conteúdo espacial das festas do Sairé se prolongou no tempo pautado na memória coletiva e nas narrativas vivenciadas por alguns grupos sociais da/na Amazônia, em especial, como indica Pereira (1989), na área do Baixo Amazonas. Nessa área, segundo o autor, até o início da década de 1950, era possível encontrar danças e ladainhas das festas do Sairé misturadas a outras festas e várias narrativas sobre a festa, com destaque à espacialidade de Alter do Chão: “poderíamos colher elementos mais interessantes para a reconstituição das suas cerimônias [...] (e) [...] com extraordinária dificuldade conseguimos ver no interior de uma barraca um Sahiré. Suas dimensões nos causaram admiração” (PEREIRA, 1989, p. 65 e 72). Nessa perspectiva, constatou-se como o movimento transmultiescalar de descristianização na Amazônia desterritorializa materialmente a Festa do Sairé mantendo sua territorialização imaterial transtemporalizada por seus grupos sociais, através da memória coletiva, o que cria uma *nova dobra* de proteção e persistência de suas práticas.

Essa assertiva nos leva a enfatizar as implicações da *imaterialidade* à/na objetivação da realidade espacial, cuja sustentação perpassa por aquilo que resulta, conforme Guattari (1992) e Deleuze (2001), da/na integração do trabalho em consciente e inconsciente ativo constituinte não de sujeitos prontos, porém de subjetividades individuais e coletivas. Essas subjetividades, como parte integrante dos sistemas de

¹⁸⁸ Conforme Pereira (1989), a autoridade da Velha Sabina que comandava Alter do Chão no início do Século XX se definia como uma “espécie de Maria Moaçara, a principaleza dos Tapajós” (PEREIRA, 1989, p. 72).

¹⁸⁹ “O Padre, vigário da Igreja de Nossa Senhora da Saúde, pretendido modificar certas cerimônias do Sahiré [...] a velha Sabina _ com raiva indifarável, propôs que, enquanto ali permanecesse aquele Padre, não realizassem mais os moradores de Alter do Chão festa alguma com a presença do Sahiré [...] Apuramos que o germe da discórdia entre o Padre de Alter do Chão e a gente que realizava o Sahiré nasceu dos juizes e juizas, quando procediam de Santarém” (PEREIRA, 1989, p. 72).

ações e relações do espaço social, são, ao mesmo tempo, imaterialidades permeadas por/de imaterialidades seletivas da memória¹⁹⁰ especializadas, cuja vivência interior fundamenta uma territorialidade. Isso nos leva a propor que a vivência interna que comporta e compõe múltiplas subjetividades individuais, em contexto construtivo de subjetividades coletivas, são elementos inerentes à natureza daquilo que se nomeou de territorialidade humana em movimento pleno a possíveis existencializações materiais ao transmutar-se em ação/relação de comportamentos entre atores pragmáticos e sintagmáticos em via de suas territorializações desterritorializantes. Nesse sentido, a territorialidade é antes a forma como continua e descontinuamente consciente e inconsciente internalizam vivência na/para a construção de subjetividades coletivas capazes de *objetivações genéricas para si* e engendradoras do indivíduo como ente político, como agente/ator social.

A vivência interna, de acordo com Heller (1987), possibilita a formatação de um dado ou fenômeno como um *Erlebnis*, ou seja, como algo que “se imprime na memória de modo mais profundo do que aquilo que não é vivido interiormente” (HELLER, 1987, p. 212), o que nos permite ponderar como Thompson (1990) sobre o “quão impregnado de simbolismo está nosso mundo consciente” (p. 202). Ou, sobre o processo pelo qual, segundo Deleuze e Guattari (1978), Guattari, (1992) e Deleuze (2001), máquina e indissociavelmente inconsciente e consciente se projetam a objetivação de mundo para a compreensão dos sistemas simbólicos engendrados por uma dada sociedade e, consecutivamente, para a dinâmica da consciência humana sobre a qual as manifestações culturais se estabelecem como tradição. Sendo por esse meio que, como assevera Wagner (1981), a cultura se vislumbra menos como objeto e mais como invenção, construção, criação de/dos sujeitos individuais e coletivos autênticos. E, como tal, para Linnekin (1997), substrato da dinâmica da consciência humana constantemente reformulada no tempo presente de seu grupo social, que seletivamente inventa a cultura como tradição. Sendo nessa direção que Raffestin (2003, 2012) a trata como uma *teia de Penélope*, por meio da qual cada geração lida com lembranças e esquecimentos. Essas características revelam, conforme Certeau (1987, 2001), o quanto os sujeitos da cultura não podem ser considerados passivos, mas como agentes de inovação e de mudança cultural a partir de suas estratégias espaciais de vivência.

¹⁹⁰ De acordo Linnekin (1997), o consciente humano operacionaliza manutenções e rupturas com o passado a partir da seletividade que lhe é proporcionada pela capacidade mental da memória.

Assim, a duração/extensão espaço-temporal da Festa do Sairé se transtemporalizou como forte marco de subjetividade através do movimento seletivo da memória e das histórias de suas mentalidades¹⁹¹, impulsionadas nos anos de coibição e silenciamento festivo por meio das narrativas e histórias orais. Essas histórias, memórias e narrativas¹⁹² propiciaram a vivência do Sairé em Alter do Chão e nas áreas circunvizinhas e foram fundamentais para o estabelecimento do Sairé como um *erlebnis*, capaz de se processar como um *kairós*¹⁹³ na construção social de um presente histórico enquanto memória oportunizada a uma ruptura acionada para/por reterritorializações seletivas de sua festa. O que ocorre na década de 1970 em que o “presente histórico” enuncia o mundo festivo do Sairé como rugosidade espacial¹⁹⁴ de todo um construto festivo amazônico, como uma *bricolagem* de elementos naturais e sacro/santo e desses com o universo mítico e/ou religioso católico. Nesse ínterim, a memória coletiva sobre o Sairé foi socializada e transcrita a partir de coleta de informações reunidas pelos sujeitos de Alter do Chão envolvidos no recrudescimento da festa, e que buscaram detalhamentos sobre os cerimoniais através das histórias orais sobre o Sairé com os moradores mais antigos do local e de áreas adjacentes, como relata Ferreira (2008): “Após a paralisação por 30 anos, um grupo de comunitários [...] saiu pesquisando sobre o Sairé, inclusive pelas cercanias de Alter do Chão (Pindobal, Belterra, Aramanaí)” (p. 76).

O agenciamento de novos elementos e contornos a partir da memória e oralidade dos seus anciões sobre os saberes e tradições locais, plasmaram uma festa redimensionada no espaço-tempo presente-passado-futuro do Sairé e das próprias subjetividades de Alter do Chão. Sendo a formatação da Festa do Sairé um novo espaço de esperança que se abre a partir de um Horizonte de Esperança/Expectativa, no qual se sintetizou elementos da experiência pretérita com estratégias de sobrevivência vetorial de inventividade criativa, como mencionado no seguinte trecho da oralidade local: “não tinha nada... a ideia começou com o falecido... ele tinha visto a festa e o sairé (semicírculo) [...] daí todo mundo se envolveu e fizemos tudo... as rezas, as danças”

¹⁹¹ A história das mentalidades nos marcos definidos por Harris (2006, 2008).

¹⁹² Se pensarmos, a partir de Ferreira (2008), no papel que a tradição oral exerceu e exerce ainda hoje nessa localidade e em suas adjacências, é possível entender como as narrativas dos anciões foram fundamentais para que o Sairé reterritorializasse em Alter do Chão.

¹⁹³ Segundo Heller (1993), o *Kairós* se estabelece como o momento oportuno ao aproveitamento de uma memória, ou ainda, por ela oportunizado.

¹⁹⁴ Para Santos (1994), uma rugosidade espacial se compõe pela manutenção no tempo presente de formas residuais pretéritas que nos auxiliam a dimensionar e entender a idade e a formação histórico-territorial dos locais. Conforme Machado (1997, p. 18), uma cidade pode apresentar sinais de “envelhecimento”, diferenciando-se de outra cidade com a mesma idade cronológica, devida à sua história particular; à dinâmica de sua estrutura interna e sua interação com o “exterior”.

(INFORMAÇÃO VERBAL)¹⁹⁵. Desse ponto, a mobilização dos moradores de Alter do Chão ao recrudescimento espacial festivo do Sairé, nos marcos culturais dessa localidade, definiu margem à reelaboração dos cantos, ladainhas, folias, procissões e danças, como explicitado neste trecho da oralidade local sobre o recrudescimento da festa: “*nós mesmo fomos coletando as informações... pegamos uns caderninhos e fomos atrás de quem sabia algo... tínhamos ideia do que queríamos... uma coisa nossa... e queríamos fazer tudo bonito para atrair mais gente para cá*” (INFORMAÇÃO VERBAL)¹⁹⁶.

A esses processos arrolados em escala local como horizontalidades ao agenciamento da Festa do Sairé em Alter do Chão, a partir de 1973, se solidarizam verticalidades de escalas mundial, nacional e regional. Em escala mundial, três fatores serão importantes: O primeiro diz respeito à mudança cultural que se processou mais veementemente a partir da segunda metade do século XIX, como apontada por Urry, (1996) e Santana (2009), respectivamente, como “desdiferenciação cultural” e “consumo cultural da cultura”, em que por um lado ocorre a “liberação dos constrangimentos impostos pela ‘alta cultura’” (URRY, 1996, p. 121), e, por outro lado, à maneira pela qual os lugares passam a projetar a tradição como exibição nostálgica de suas culturas. A cultura passa, segundo o autor, a ocupar uma posição mais destacada na organização das sociedades por meio da qual, conforme Santana (2009), a autenticidade da cultural e sua exibição “tem mais a ver com a apresentação e percepção de determinada interpretação de uma experiência e de um artefato – que valores se encontram encarnados nos mesmos e que estética os expressa – do que com a coisificação da experiência e do artefato em si mesmo” (p. 161).

O segundo fator trata da dinâmica dos fluxos de circulação de coisas e pessoas provocada pela industrialização e urbanização¹⁹⁷ das quais, como abstraímos de Urry (1996) e Santana (2009), são emblemáticas legitimadoras, como a máquina a vapor náutica e férrea, além dos telégrafos e, subsequentemente, os equipamentos automobilísticos, aéreos e náuticos de combustão interna, além das tecnologias multimídias como rádio, televisão e telefonia, e, nas últimas décadas, a rede de informática e de internet e seus sistemas virtuais. Essa dinâmica enredada pelo “desejo

¹⁹⁵ Participante da Festa (HB), 68 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

¹⁹⁶ Organizadora da Festa (T), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

¹⁹⁷ Fatores que incidem, segundo Corbin (1989) e Urry (1996), em mudança no mundo do trabalho com o tempo das férias e de lazer. Isso promove uma expansão na Europa e na América do Norte das viagens aristocratas pelo mundo, e depois associada a fluxos da burguesia com capacidade de excedente financeiro e de tempo para o lazer, e posteriormente estendida aos grupos sociais menos abastados.

coletivo pelas praias¹⁹⁸”, pela “cultura da viagem cultural¹⁹⁹” e pelo “tempo de férias e a conquista do lazer²⁰⁰”, marcantes a partir da segunda metade do século XIX, engendram a prática que mais tem mobilizado e dado fluidez às massas humanas: o turismo²⁰¹, cujas estruturas e formas-conteúdos espaciais proporcionam a escolha dos locais “pela motivação da expectativa dos devaneios e da fantasia em relação a prazeres intensos” (URRY, 1996, p. 11).

O terceiro fator emerge das considerações ambientais dos movimentos ecológicos e do discurso ambiental iniciados nas décadas de 1960 e 1970 e que, a princípio, segundo Silveira (1999) e Fenell (2002), são introduzidos pelas preocupações de intelectuais, artistas e profissionais liberais com a preservação da natureza, com o futuro ecológico e com melhores condições de vida e saúde. Isso incorre, de acordo com os autores, na disseminação de várias conferências de especialistas, intergovernamentais e internacionais sobre o Meio Ambiente, visando criar modelos alternativos capazes de gerar sustentabilidade tanto da capacidade de suporte dos ecossistemas como dos direitos de cidadania, das potencialidades das culturas específicas, da distribuição geográfica mais equilibrada dos assentamentos humanos, dos equipamentos e da infraestrutura para que certo meio se prolongue adequadamente no tempo.

A conjunção entre a mudança cultural, a dinâmica dos fluxos de mobilização do turismo e as considerações dos movimentos ecológicos e ambientais nos leva a prospectar a organização de um processo mais amplo de verticalidades que se nomeou de *Movimento de Culturalização*. Nesse movimento a escala espacial nacional brasileira se insere, em termos de aspectos relevantes a esse trabalho, em dois aspectos de políticas públicas: **a)** aspectos de diferenciação cultural e ecológico/natural do território politico-administrativo e **b)** organização institucional do território para os fluxos e demandas turísticas. Nesse viés, as paisagens naturais e culturais brasileiras adjetivadas de *excepcionalidades paisagísticas* conduzem, como demonstram Silveira (1999) e Cruz (2001), as ações espaciais do turismo no Brasil entre as décadas de 1970 e 1990, com destaque àquelas *excepcionalidades* alocadas próximo ao suporte infraestrutural e hoteleiro das grandes cidades.

¹⁹⁸ Corbin (1989).

¹⁹⁹ Urry (1996) e Santana (2009)

²⁰⁰ Corbin (1989) e Urry (1996).

²⁰¹ Como inferimos de Corbin (1989), Urry (1996) e Santana (2009), o turismo se caracteriza como atividade de lazer mediada pela viagem indutora de socialização e sociabilidade, a partir da estruturação de intensidade programada por temporada; de ordenamento da diversão e do delírio pelo entretenimento em si; e de desenvolvimento e aceleração da infraestrutura e técnica turística.

Partindo de observações apresentadas por Cruz (2001) e Nobrega (2007), admitimos serem essas ações espaciais provenientes de deliberações normativas e instrumentais de políticas públicas voltadas ao ordenamento territorial do turismo²⁰², de onde se sobressaem dois aspectos: o primeiro trata da criação de órgãos de planejamento e gestão, com ênfase à Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR), criada na década de 1970, tendo as viagens às praias e balneários como principal recurso espacial de atratividade e que induziu a prática do turismo em território nacional através de: incentivos fiscais; preservação do patrimônio natural e cultural brasileiro; descentralização das ações e envolvimento das populações locais. O segundo aspecto refere-se ao caráter de seu fomento delineado de maneira decrescente em termos de abrangência através de planos, programas e projetos. Isso possibilita a formatação, como inferimos de Pará (1998, 2009) e Brasil (2015), entre as décadas de 1970 e 1990, de planos turísticos regionais e principalmente atrelados às Superintendências de Desenvolvimento Regionais, como Plano de Turismo da Amazônia (1970) e, posteriormente, com caráter mais centralizador: o Programa Nacional de Municipalização do Turismo (PNMT -1993), a Política Nacional de Ecoturismo (1994), o Programa de Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal²⁰³ (PROECOTUR-1994) e a Política Nacional de Turismo (1996-1999).

Tal ordenamento do turismo no território brasileiro passa a ser gestado em dois momentos. Num primeiro momento (1970), como expectativa de organização do aumento dos fluxos internos engendrados pela política de integração nacional da década de 1950, e a construção dos grandes eixos rodoviários interligando as macrorregiões brasileiras como a Rodovia Federal Belém-Brasília²⁰⁴, bem como pela manutenção do padrão rodoviário e de macro infraestrutura do projeto Brasil Grande dos Militares²⁰⁵. Num segundo momento (1980), como mecanismo de escape aos problemas econômico-financeiros gerados pela crise do petróleo e do balanço de pagamento iniciada na década de 1970. Em escala regional amazônica, o padrão rodoviário incidiu, segundo Tavares (2008), em enormes fluxos migratórios alocados em vilas, povoados e cidades, o que gerou até a instalação da ditadura e do governo militar uma intensa municipalização do território paraense. Essa dinâmica, como é possível observar em Machado (1989, 1997),

²⁰² Alguns reflexos e condições sócio-espaciais desse ordenamento em escala nacional podem ser observados em Coriolano (1996), Rodrigues (1997, 1999a, 1999b), Fonseca (2004), Costa (2006, 2007), Santana e Tavares (2010) e Paes (2012).

²⁰³ Segundo Pará (1998, 2009) e Brasil (2015), esse programa tinha o ambicioso projeto de criação de um *Corredor do Ecoturismo* entre Foz do Iguaçu, Pantanal e a Amazônia via o oeste do Pará.

²⁰⁴ Tavares (2008).

²⁰⁵ Gonçalves (2001).

resulta e resume não só a forma legalista com que a Amazônia passa a ser planejada pelo militarismo, mas também o caráter centralizador da federalização de suas terras como mecanismo oficial de viabilização dos Polos de Crescimento²⁰⁶.

A implementação desses polos incorreu, conforme Gonçalves (2001), na formatação de um padrão espacial de ocupação baseado no tripé “estrada-terra firme-subsolo”, cuja geografia delineou-se por intensos fluxos migratórios regionais advindos de todas as macrorregiões do país. Assim como de imensa mobilidade regional interna, derivados tanto da vinda do funcionalismo público com a institucionalização de órgãos governamentais, quanto de mão de obra para a construção da infraestrutura dos grandes projetos e eixos rodoviários, e também para *as frentes de expansão* de colonização públicas e privadas, dos grandes latifúndios seja as das agrovilas, e ainda pela expressiva circulação de pessoas e capital gerada pelas áreas de garimpo no médio rio Tapajós, principalmente os atrelados a cidade de Itaituba. Assim, entre as décadas de 1970 e 1990, em escala regional ocorre uma aceleração no processo de urbanização da Amazônia com o crescimento populacional e adensamento de fluxos de bens, serviços, informação, trabalho e circulação financeira nas grandes cidades. Fato que corrobora a um padrão urbano que demanda por oferta de espaços de lazer ao atendimento dos tempos livres, do descanso do trabalho e das férias e se prospecta em certo ordenamento das praias marítimas, fluviais e estuarinas²⁰⁷ da região. O que é fortalecido na bacia do rio Amazonas, de acordo com Rêgo (2003) e Pereira (2007), \ elevando fluxo de turistas dos cruzeiros internacionais que, desde a década de 1960, já acessavam a região em busca de *excepcionalidades paisagísticas* proporcionadoras da “conquista do lazer, das praias e da viagem cultural”.

Envolto por esses parâmetros, outros dois aspectos da forma-conteúdo da espacialidade regional são agenciados ao *Movimento de Culturalização*: **1)** A matriz religiosa e cultural de autoafirmação indígena, gestada e fortalecida conjuntamente aos processos de redemocratização do Brasil e de construção da Constituição de 1988 e do

²⁰⁶ Com colonização oficial agropecuária e agromineral, estatais que promoveram o estabelecimento de latifúndios de expansão da pecuária de agentes privados e empresariais, assim como de assentamento em agrovilas; de Projeto de Ferro Carajás; de subsídio à instalação de mineradoras e beneficiadoras privadas; de política energética e industrial com a implantação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e a Zona Franca de Manaus. B em como, a colonização privada do Polonoroeste vinculados à economia agroindustrial da soja que continuou a expandir-se, a despeito da crise econômica, produção petrolífera e dos défices financeiro-orçamentários iniciados em meados da década de 1970.

²⁰⁷ “O desejo coletivo pelas praias” se fez tão presente na Amazônia que definiu como “praia” os bolsões de areia resultante do depósito de detritos transportado pela dinâmica geomorfológica das bacias hidrográficas e seus cursos fluviais e desses em contato com a geomorfologia costeira, daí o uso das adjetivações marítimas, fluvial e/ou estuarinas.

estabelecimento das bases do catolicismo da Teologia da Libertação²⁰⁸, que corroborava com as lutas e reivindicações de grupos sociais abastados; e 2) As festividades das Irmandades de Santos²⁰⁹, organizadas por leigos nos moldes das festas de ramadas, em que cada localidade se organizava em torno de vários Santos da hagiologia católica, considerados como Santos Protetores, sendo o mais forte e poderoso definido a partir do tamanho, projeção e atração de pessoas, espaço e permanência no tempo de sua festa como Santo Patrono dessa localidade²¹⁰. Nesses termos, por um lado, há uma valorização das matrizes culturais indígenas²¹¹, só que nos moldes dos sujeitos pré-coloniais, ou seja, um retorno aos marcos imemoriais do passado delimitado no “Índio” como sujeito cuja forma de vivência se restringia aos comportamentos nativos do habitar a mata e de isolamento de seu grupo de outras formas de produção e consumo social. E, por outro lado, a que se sobressai como expressão do sagrado nas festas das irmandades de santos, em que o modelo espacial *Ramada* se organizava para receber, hospedar e alimentar os convidados durante os dias de festa²¹².

Partindo de Galvão (1976), admitimos um modelo espacial festivo das Irmandades de Santos cujo alcance e dimensão da espacialidade indicavam a capacidade e poder legitimador da crença pela receptividade dos sujeitos que aceitam “o convite” e se deslocam para participar da festa, o que indicava serem as *orações*, as *rezas*, as *danças* e os *santos*, entidades legitimamente representantes do poder que operava no campo do invisível, para manter e ampliar laços de solidariedade e de irmandade e que fortaleciam a adesão à crença no culto de dado santo. Bem como demonstrar o prestígio econômico e político, posto que o “santo” ou o “culto” que mais atraía as pessoas era o mais celebrado, e porque era o mais celebrado indicava que a sua irmandade tinha *poder econômico*, uma vez que conseguia “arcar ou bancar” com as despesas da festa; também *poder político* porque era capaz de mobilizar grupos sociais diversos; e um *poder religioso e cultural*, já que exerciam legitimidade e autoridade sobre o domínio espacial da festa e do sagrado. Nesse sentido, o campo religioso e sua sacralidade instaura um território que é, a um só tempo, uma multiplicidade política, econômica, social e cultural e, concomitantemente, uma disputa espacial pela realização da melhor e maior festa, e a mantinha como culto de fé

²⁰⁸ Sobre a questão indígena na Amazônia e a Teologia da Libertação, ver Vaz Filho (2010).

²⁰⁹ Termo por nós designado àquilo que Galvão (1976) denominou de festas de santo na Amazônia, por serem as irmandades todas circunscritas pelo culto a santos católicos, o centro de autoridade e poder.

²¹⁰ Análise realizada a partir de inferências abstraídas de Galvão (1976).

²¹¹ Essa matriz pautada no “original ser índio” excluía os sujeitos que foram aldeados, tornados vassallos nas vilas e cidadãos nas sedes municipais. A esse respeito ver os Trabalhos de Carvalho Jr (2005) e Vaz Filho (2010).

²¹² Conforme se examinou de Galvão (1976), em média esse tempo era de uma semana.

prolongado no tempo.

Em escala local, o Movimento de Culturalização repercutiu em Santarém aprofundando o papel que essa cidade exercia na rede urbana regional desde a Economia da Borracha, e na malha urbana do oeste paraense com expressiva transmissão de fluxos, serviços e gestão. Esteve também articulada aos fluxos e negócios das cidades de Belém e Manaus²¹³, especialmente no que concernia a vinculação da região do Baixo Amazonas e do estado do Pará às normas, diretrizes, induções, financiamentos e infraestrutura turísticas, substrato das políticas de turismo enredadas entre as décadas de 1970 e 1990 pela EMBRATUR, pela Companhia Paraense de Turismo (PARATUR) e pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM)/Agência Desenvolvimento da Amazônia (ADA)²¹⁴. E desse período, segundo Gonçalves (1982) e Ferreira (2008), a maior obra destinada ao atendimento do turismo e lazer em Santarém: o Hotel Tropical que contava até com um cinema, bem como o recrudescimento da Festa do Sairé que, no discurso oficial e midiático, passa a ser vinculada a atividade turística, de eventos, e folclórica²¹⁵, tudo isso associado ao aumento dos fluxos turísticos a Alter do Chão, procedentes, conforme Rêgo (2003) e Pereira (2007), da mobilidade regional articulada por Manaus e Belém e de derivados dos cruzeiros internacionais que acessavam as praias fluviais daquela localidade.

Nesse sentido, a reterritorialização da Festa do Sairé em Alter do Chão em 1973 acompanha o Movimento de Culturalização, que processa verticalidades em multitranssecalaridade cujas horizontalidades são agenciadas localmente por/em:

a) Do modelo rodoviário: a inauguração da Estrada Everaldo Martins (PA 457) promoveu a integração, por via terrestre, da Vila com resto do município de Santarém, ocasionando a mudança da circulação fluvial a partir de 1973, do padrão de comércio, de serviço e de cotidianidade locais com/pela circulação diária e adensada no final de semana de automóveis de toda ordem e maior mobilidade de coisas e objetos²¹⁶. Além disso, acentuou as disputas comerciais locais, principalmente a partir do asfaltamento da estrada e em relação a comerciantes e vendedores de outras áreas de Santarém, fato que começou em 1987, como o seguinte trecho de jornal destaca: “entregará ao chefe do Executivo, o projeto de asfaltamento da rodovia Santarém-Alter do Chão” (ALTER,

²¹³ Pereira (2004).

²¹⁴ A esse respeito ver PROECOTUR (1998), Polo (2002), Município (2003), Rêgo (2003), Çairé (2004), Muniz (2004), Surgik (2006), Rocha (2006), Nobrega (2007), Pereira (2007), Pará (1998, 2009) e Paraíso (2010).

²¹⁵ Dutra (1977), Detalhes (1978), Alter (1979), O Potencial (1980), Comunidade (1989) e Encerrada (1990).

²¹⁶ A esse respeito ver Gonçalves (1982), Festa (1983), Julio (1995), Santiago (1996), Belo (2000) e Pereira (2007).

1987, p. 5).

b) Da lógica turística: urbanização e institucionalização do espaço turístico de Alter do Chão com o uso dos recursos naturais das praias fluviais e do folclore local como indicam os trechos extraídos de jornais da época: “esteve em Santarém o Sr. Silva Maia, diretor da EMBRATUR [...] e dois diretores do Banco internacional do Desenvolvimento, e de um técnico do Projeto Tapajós [...] (para) observarem os aspectos turísticos da cidade e regiões vizinhas” (DIRETOR, 1973, p. 9); e “ressurgindo agora com cunho folclórico, como elemento de nossa cultura popular. Para os visitantes deslocarem-se [...] podem fazê-lo por uma estrada empíarrada, em ótimas condições” (A ORIGEM, 1978, p.11). Assim como a organização da comercialização de artesanato, roupa, comida e bebida em torno da festa destinada exclusivamente aos moradores de Alter do Chão, como descrito por um relato local: “a gente organizava tudo.... as comidas, das danças que era as que a gente dançava nos puxiruns²¹⁷, as vendas nas barracas das coisas que eram daqui... da roça²¹⁸ mesmo [...] (INFORMAÇÃO VERBAL)²¹⁹”.

c) Das festas de Irmandade de Santos: busca por atrair mais gente e por fazer parte da espacialidade festiva autorizada e legitimada pelo “sagrado”, como demonstra os trechos de relatos locais: “nós um dia, nesse negócio de puxirum [...] pensamos que era bom fazer um movimento pra chamar mais a atenção pra cá [...] As festas não tinham mais o sentido de grandes movimentos como antigamente [...] quando o *Sairé* fazia parte, naquelas alturas de 1920”²²⁰; e “nossa como fazer o *Sairé*?!... tinha essas festas do Divino aqui por perto... pegamos muita coisa delas... mas o *Sairé* é que vinha na frente.... dono da festa” (INFORMAÇÃO VERBAL)²²¹

Todavia, as horizontalidades emaranhadas ao/pelo/no recrudescimento da Festa do *Sairé* se exprimem para além dos agenciamentos para a transformação da Vila de Alter do Chão, em “centro de atração turística da região” (A FESTA, 1973, p. 4), promulgada pela presença na localidade, em 1973, do então diretor da EMBRATUR e da veiculação na/da mídia regional e local da Festa do *Sairé* como tradição folclórica legitimadora da viagem para a apreciação da cultura local: “no próximo mês de junho

²¹⁷ Trabalho coletivo voluntário. Informação constatada em relatos e notas descritivas dos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

²¹⁸ Roça ou roçado é a produção familiar da terra para o plantio em baixa escala de milho, mandioca, arroz, feijão. Informação derivada de relatos constatados nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

²¹⁹ Organizadora da Festa (A), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

²²⁰ Relato de organizador da festa já falecido que havia iniciado o recrudescimento do *Sairé* em 1973. Extraído de Dulcet (1999).

²²¹ Organizadora da Festa (T), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

uma grande festa folclórica na qual serão revividas as tradições da Velha Tupaiulândia, guardadas nas lembranças daquela gente hospitaleira e boa” (A FESTA, 1973, p. 4). Isso porque, as horizontalidades vivenciadas cotidianamente propuseram-se mais abrangentes que a mera reelaboração festiva objetivada às demandas de lazer e turismo e a partir das quais o Sairé se tornou motivador de processo de subjetividades individuais e coletivas, indissociáveis de vetores político-econômicos reconstituidores da temporalidade e transformadora de reminiscências e imanências culturais/religiosas para a espacialidade reterritorializante do recrudescimento do Sairé em Alter do Chão, como ruptura instauradora do *kairós* memorial.

O *kairós* memorial que oportuniza a instalação, após trinta anos de suspensão da Festa do Sairé em Alter do Chão, da territorialidade imaterial dessa festa como forma-conteúdo²²² material, adjudica a intensidade da vivência interior e o caráter coexistente e sucessivo das práticas de subjetividades individuais e coletivas acionadas naquele local em *devir* do *erlebnis Sairé*²²³. As lembranças, assim, assumiram papel relevante na enunciação territorial do Sairé em Alter do Chão, e suas áreas adjacentes, indicando que mesmo com todo aparelho da Igreja Católica e da comunicação em periódicos voltados ao constrangimento social e material das festas e bailes na Amazônia, com cooptação de algumas dessas festas ao corpo doutrinário do catolicismo romano, o Sairé continuou como vivência de uma espacialidade autônoma ainda que imaterial. De tal modo que quando se tem uma abertura ao recrudescimento de sua materialidade, estimulada pelas festas das irmandades de santos²²⁴ e incentivada como mecanismo da reafirmação dos laços indígenas pelos padres ligados à Teologia da Libertação²²⁵, o *erlebnis Sairé* se apresenta como duração e pertinência da plasmação de religiosidades, entre o cristianismo e o catolicismo e, por conseguinte, da autoafirmação de *ser índio* desce de Borari. Assim, a memória dos anciões reproduziu a efervescência do *kairós* da festividade Sairé das primeiras décadas do século XX:

“os mais velhos ensinaram tudo o que sabiam ... eles nos ajudaram contando como era quando acontecia o Sairé... as ladainhas, as folias como faziam um Sairé”(INFORMAÇÃO VERBAL)²²⁶.

²²² Para tanto, foi criada a Comissão Organizadora da Festa. Informação constatada durante os trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

²²³ A reintrodução da Festa do Sairé em Alter do Chão torna enfática a densidade dessa prática aos grupos sociais dessa localidade e das áreas adjacentes e reforça o quanto essa festa tinha sido abrangente e marcante nas espacialidades amazônicas até aproximadamente quatro décadas anteriores, fato explícito pela presença do Sairé em narrativa literária que reproduz o período da Economia da Borracha. A esse respeito ver Sousa (1992).

²²⁴ Retomando Galvão (1976).

²²⁵ Retomando Vaz Filho (2010).

²²⁶ Organizadora da Festa (A), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

“eles tinham visto quando eram crianças [...] *eu lembrava só um pouco...* do juiz e juíza, dos mordomos, das varinhas, das danças” (INFORMAÇÃO VERBAL)²²⁷

“veja, a gente só podia contar com velhos... os que ainda lembravam alguma coisinha e outra [...] e *foi assim* que a gente arrumou tudo” (INFORMAÇÃO VERBAL)²²⁸.

“o povo mais velho que já se foi... esses diziam que dava muita gente antes dos padres americanos [...] a igreja tinha *medo* do Sairé virar santo porque aí ele ia *competi né...* daí proibiram” (INFORMAÇÃO VERBAL)²²⁹

Em meio à multiplicidade maquínica homogeneizante e hegemônica do Movimento de Culturalização, a memória dos anciões com sua seletividade processual crie a *teia de Penélope* em agenciamento enunciativo da territorialidade festiva do Sairé em Alter do Chão e, nesse contexto, coloca os “velhos” em lugar de privilégio sobre a autoridade e dominialidade do *fazer o Sairé*. As lembranças das formas-conteúdos e estruturas das festividades do Sairé, agenciadas pela memória, permitiu vislumbrar a temporalidade dos espaços de esperança e dos horizontes de perspectivas constituídos correlatamente à construção das subjetividades individuais e coletivas, em relação ao catolicismo e ao cristianismo em Alter do Chão entre 1970 e 1980. Isso porque, as memórias sobre a proibição e os temores da Igreja Católica em relação ao Sairé, associadas ao fato de que 90% dos moradores de Alter do Chão eram adeptos do catolicismo²³⁰, e da necessidade de legitimação religiosa do Sairé pela religiosidade oficial, induziu a Igreja Católica como permissionária do recrudescimento da Festa do Sairé em 1973, porém desvinculada das festividades da Santa Padroeira da localidade. O que significava a ratificação da festa como esfera de religiosidade sem desagravo a religiosidade oficial, elemento fundamental a corroborar na instanciação da Festa do Sairé nos contornos das festas de Irmandades de Santos, das quais os idealizadores e organizadores do recrudescimento do Sairé eram atuantes/participantes. Isso, associado às memórias sobre as procissões com juizes, mordomos, o pessoais das danças, ladainhas e folias, engendraram uma “nova” relação com o cristianismo, baseado nas expressões do culto ao Divino Espírito Santo:

A gente que inventou, digo assim criou tudo ... porque o folclore não tinha, não tinha uma ladainha pro Sairé... o barracão veio porque o padre aceitou mais não podia ser na igreja...porque dizia que a parte

²²⁷ Organizador da Festa (D), 57 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

²²⁸ Organizadora da Festa (B), 79 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

²²⁹ Organizadora da Festa (F), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

²³⁰ Dados oficiais do IBGE extraídos de Dulcet (1999). A esse respeito ver também Vaz Filho (2010).

da religião não era dela, que a festa não era dela, que a procissão era folclore... então, *tiramos tudo da igreja*, agora e que esse padre estava vindo...[...] mas primeiro a gente tinha escolhido fazer a Festa do Sairé como as cerimônias que a gente via na festa do Divino... não tinha isso nas festas de outros Santos (INFORMAÇÃO VERBAL)²³¹

Então foi assim, a gente escolheu rezar uma ladainha, que era do Divino Espírito Santo, cantava ela em latim, nós buscamos tudo: a procissão, as coisas religiosas... ficou uma coisa bonita que é *festa religiosa*...porque ele *sempre teve* essa coisa de religiosa né ... de lembrança foi assim colocamos tudo junto, a gente botou as danças de São João, então ficou uma coisa assim... (INFORMAÇÃO VERBAL)²³²

daí pegamos um imagem do Divino de alguém e também porque o pessoal tinha o costume de rezar uma ladainha em Latim ao Divino, a gente passou a rezar ela [...] então depois que decidimos que a cerimônia ia ser assim, aí sim fomos pegar a imagem... vê a ladainha... rezamos até hoje para o Divino, para o Sairé [...] então... eram das dança de São João ... as que a gente dançava no roçado, depois de um puxirum o Lundú... a Desfeiteira... o Murambiré....a Quebra Macaxeira. (INFORMAÇÃO VERBAL)²³³

Na memória constatada pela transcrição acima de trechos da oralidade local, quatro elocuições chamam atenção em relação à/ao: **a)** Barracão do Sairé: “veio porque [...] não podia ser na igreja”; **b)** religiosidade do Sairé: “*sempre teve* essa coisa de religiosa”; **c)** autonomia da Festa do Sairé: “então, *tiramos tudo da igreja*”; e **d)** as danças do puxirum: “a gente dançava no roçado, depois de um puxirum”. Essas elocuições são emblemáticas por demonstrarem a clareza da consciência sobre o trabalho de criação da obra, da inventividade criativa que transforma o inconsciente produtivo em linguagem de/com o mundo exterior, bem como de demonstração de como o exterior é vivenciado interiormente pelas subjetividades individuais e coletivas do Sairé de Alter do Chão. E isso propicia um caráter de autenticidade singular e existencial a criação do recrudescimento do Sairé, cuja expressão estética-subjetivo conscientemente se designa como potência criadora. Sendo isso intrínseco ao trabalho de agenciamento da forma de cristianismo e catolicismo aos atos envoltos às ladainhas, folias e procissões. Assim como aos atos das danças e às disputas entre os grupos pela melhor apresentação, integrada às práticas com os roçados e puxirum, sendo esse último vinculado às comemorações realizadas ao final dos grandes trabalhos coletivos realizados de maneira comunal na década de 1970 em Alter do Chão, e que remete à

²³¹ Organizador da Festa (H), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2012.

²³² Organizadora da Festa (F), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

²³³ Organizadora da Festa (B), 79 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

ponderação sobre a persistência da mentalidade das festas da doutrina Jurupari, já que esse tipo de celebração contava de seu corpo doutrinário festivo.

No que tange a relação entre catolicismo e cristianismo, processada como esferas de religiosidade à/pela Festa do Sairé, se estabelece como instância e mecanismo que propicia autonomia ante os constrangimentos sociais e materiais do Movimento de Culturalização e se metamorfoseia em uma festividade sem uma feição fortemente atrelada nem ao catolicismo, nem ao cristianismo do Culto ao Divino. O que levou Lopes (2004) a caracterizá-la, sem maiores explicações, como uma singularidade entre as festas do Divino realizadas no Brasil. Essa relação de alteridade de construção de religiosidade da/na/pela Festa do Sairé em Alter do Chão emana da transitoriedade da configuração interna das práticas festivas, que transmudam cristianismo e catolicismo em subjetividades coletivas com as quais, durante a década de 1980, legitimou-se a construção do *ser índio* nos moldes citadinos. Ou seja, a permissividade da redemocratização brasileira correlata com a Teologia da Libertação acaba por fortalecer os modos por meio dos quais se pensa o Sairé e se pensa e lida com a autoafirmação de *ser índio*, em consonância com a sua própria legitimidade sagrada, fato que pode ser apreendido pela seguinte afirmação: “aquela época tinha uns padres mais abertos... eles mesmos diziam que a gente era índio e que tinha que valorizar isso... *e o que o Sairé era?* (o semicírculo) então isso deu mais força” (INFORMAÇÃO VERBAL)²³⁴.

Nessa conjuntura, até meados da década de 1990, o espaço-tempo da Festa do Sairé tinha uma variação festiva em tono de cinco dias que em um primeiro momento se circunscrevia à Quadra Junina com ocorrência de rezas e ladainhas realizadas na igreja local; de folias, ladainhas e danças com/na presença do Semicírculo Sairé e efetivadas no Barracão do Sairé, erguido dias antes da festa nas proximidades da igreja; e de Procissão com percurso entre a igreja local e o Barracão do Sairé. Posteriormente, a festa se circunscreve ao período de férias escolares no mês de julho e, como consequência dos crescentes fluxos, à sua realização na Praça da Matriz²³⁵ localizada na orla de Alter do Chão, em frente à igreja local, onde todos os anos se construía o Barracão do Sairé, que passou a concentrar as rezas, ladainhas, folias e danças com/na presença do semicírculo; um palco para apresentação e disputa das danças dos grupos folclóricos e juninos; e se realizava procissão terrestre com percurso entre a casa do juiz da festa, a frente da igreja local e o interior do Barracão do Sairé e procissão fluvial com

²³⁴ Organizadora da Festa (J), 69 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

²³⁵ Também designada com Praça Sete de Setembro ou Praça Nossa Senhora da Saúde. Informação constatada durante os trabalhos de campo realizados em Out.de 2013.

percurso no Lago Verde²³⁶ ou Lago dos Muiraquitãs em formato de “meia lua” entre a orla à frente da Praça da Matriz, a enseada do Porto Grande na margem oposta a essa orla e a Praia do Gurita²³⁷.

No final do século XX e início do XXI ocorre um aprofundamento do *Movimento de Culturalização*, com a consolidação da mobilização do *consumo cultural da cultura* derivada da aproximação, difusão e diversificação proporcionadas pelo avanço das tecnologias de comunicação, multimídias e redes sociais interconectadas via internet e, em dado grau, à flexibilização da produção e do trabalho²³⁸. Isso engendra, em escala mundial e nacional uma diversificação e especialização da produção que, como aponta Rodrigues (2006), se estende a espacialização do turismo, induzindo a criação de novos segmentos em contraposição ao modelo seriado e rigoroso da base produtiva fordista das viagens estandardizadas sustentadas no consumo espacial das praias. Assim, aparecem tendências turísticas que visam implementar propostas mais competitivas e tecnificadas, a partir do “comprometimento com a conservação ambiental e com as comunidades locais; a adoção de códigos de certificação, de ética [...] oferecendo “cultura” e “tradição” – em tratamento personificado” (RODRIGUES, 2006, p. 214) aos quais coadunam os segmentos turísticos ecológico, alternativo, comunitário, na natureza, de aventura etc. (FENNEL, 2002).

Isso fomentou em, escala nacional, a criação, em 2003, do Ministério do Turismo, que passa a gerir as políticas públicas de turismo dimensionadas, conforme Pará (2009) e Brasil (2015), por meio do Programa de Desenvolvimento do Turismo (PRODETUR), do Programa de Regionalização do Turismo (PRT) e do Programa de Diversificação da Oferta Turística (PDOT). Como se identificou, esses tinham como eixo central a promoção de roteiros diversificados e integrados, baseados no uso atrativo das *excepcionalidades naturais e culturais* alocadas a certa proximidade de áreas com infraestrutura urbana. Ou seja, oficializa-se o que, de maneira geral, já vinha sendo estabelecido em escala regional amazônica mesmo que de forma pulverizada e desintegrada. Tal fator resulta na criação, por parte de vários governos estaduais, de

²³⁶ Segundo Rêgo (2003) e Ferreira (2008), essa denominação deriva da cor azul esverdeada proveniente da decomposição de material orgânico em suas águas que são represadas do rio do Tapajós durante o seu período de estiagem e vazante (com oscilação anual de até 10m), quando emerge uma barra fluvial de cerca de 1 km de extensão usada como praia por comerciantes e banhistas (a Praia do Amor). O lago tem formação em rio com aproximadamente 165 ha e contorna a Vila de Alter do Chão. Sendo que, numa de suas bordas, apresenta-se um morro residual com 110m de altura denominado de Serra da Piroca, variação da designação indígena: Serra da Pyrã-Oca.

²³⁷ Informações constatadas durante os trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

²³⁸ Em Harvey (1992) e Soja (1993), essa “flexibilização” aparece mais como um discurso e vinculada a alguns setores produtivos instalados apenas em poucas e restritas economias de arranjos produtivos avançados.

Secretarias de Turismo e planos turísticos, sendo, no caso do estado paraense, conforme Pará (2009, 2011) e Santana e Tavares (2010), formatado o primeiro Plano de Desenvolvimento Turístico (PDT – 2001/2011).

Associado a essa esfera política vinculada ao/pelo turismo na escala regional amazônica, tem-se outra sustentada pelo modelo do festival dos Bois de Parintins²³⁹, que assumiu papel relevante aos fluxos turísticos na Amazônia e a seu contexto festivo junino. O festival dos Bois tem como base a disputa entre duas agremiações rivais que realizam exibições culturais dançantes e tematizadas compostas por enormes carros e esculturas, cuja plasticidade exprime projeções de 3D com movimentos e iluminação em prospecções realísticas²⁴⁰, nas quais são exacerbadas as peculiaridades e diversidades ecológicas amazônicas num espaço conformado como arena. No final do século passado, esse modelo repercutiu no contexto regional do Baixo Amazonas e em 1996 passa a compor, conforme observações e notas descritas dos trabalhos de campo, a estrutura do reordenamento das danças e dramatizações do Sairé aproveitando, segundo Ferreira (2008), a antiga integração entre os organizadores das festas de carnaval de Santarém e os organizadores do Festival de Parintins.

Em escala local, na segunda metade da década de 1990, a cidade de Santarém vivencia a ampliação de seu aeroporto, o asfaltamento da Rodovia Fernando Guilhon e da Rodovia Everaldo Martins. E no final da década de 1990 a cidade passa a ser sede Polo Tapajós²⁴¹ com reforço do poder municipal promovido com o PNMT e do *Projeto Çairé*²⁴². Nesse contexto, a Vila de Alter do Chão recebe alguns equipamentos de urbanização turística com construção de Orla Fluvial entre a Praça da Matriz e a Travessa São Cristovão, de Terminal Rodoviário e de Centro de Atendimento Turístico e Cais Fluvial Turístico²⁴³, como os trechos os seguintes trechos de jornal explicitam: “Santarém contará com mais dois centros de atendimento a turistas. Um deles será localizado em Alter do Chão [...] Essas duas obras representam o início da concretização do PROECOTUR [...] para servir de apoio ao desembarque de turistas”

²³⁹ Conforme destaca Brasil (2015), essa festa acontece desde 1913 na cidade de Parintins no Estado do Amazonas, sendo a *Disputa dos Bois* realizada desde 1965 no mês de junho. Atualmente a festa é veiculada e difundida como a maior expressão festiva folclórica do/no “*coração da floresta*”

²⁴⁰ Essa plasticidade foi desenvolvida localmente sendo exportada especialmente às escalas de samba do sudeste brasileiro que importam a mão de obra e técnica de Parintins.

²⁴¹ Segundo Pará (2009), o Polo Tapajós foi institucionalizado em 1998 como um polo de estímulo ao desenvolvimento do turismo na região do Oeste do Pará, tendo como sede a cidade de Santarém. A esse respeito ver também Proecotur (1998), Polo (2002), Çairé (2004), Gazeta (2004), Alter (2005), Muniz (2007) e Nobrega (2007).

²⁴² De acordo com Ferreira (2008), esse projeto visando à valorização da cultura indígena passou a assumir a antiga forma escrita “Çairé”, sendo estabelecida nessa ocasião uma parceria com a Prefeitura de Santarém que passou a integrar a Coordenação Geral do Sairé, da qual a Comissão Coordenadora da Festa passou a ter um membro.

²⁴³ Com recursos destinados principalmente ao turismo ecológico e vindos do PROECOTUR. Informação constatada durante os trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

(LEITÃO, 2000); e “o Çairé deste ano está recebendo cerca de 800 mil reais de investimentos. Desse total, um média de R\$ 250.000 veio de patrocínios conseguidos junto à iniciativa privada e o Governo do Estado repassou R\$ 150 mil para a coordenação” (IBANÊS, 2000).

Os principais reflexos e condições espaciais desses elementos transmultiescalares, e seus cortes verticais e horizontais ao meio festivo do Sairé, denotam três aspectos mais emblemáticos²⁴⁴: **a)** o deslocamento espaço-temporal central de realização da festa da Praça da Matriz para a Praça do Sairé, e do mês de julho para o mês de setembro; **b)** a mudança da organização e gestão da festa, como a centralidade na Prefeitura de Santarém e na Comissão Coordenadora em detrimento do Juiz da Festa; **c)** o atrelamento da imagem da Festa do Sairé de Alter do Chão aos elementos naturais amazônicos em interface com a imagem da cultura Borari e das praias da floresta amazônica; e **d)** o reordenamento das danças e apresentações: do palco/palanque e Barracão do Sairé para a arena *Lago dos Botos* e da forma de disputa das danças/dramatizações entre conjuntos isolados para disputa entre duas agremiações performáticas na *Disputa dos Botos*, o que se convencionou como evento e atrativo turístico singularizado pela natureza das praias de Alter do Chão, posto à dinamização dos serviços, das ofertas e de roteiros turísticos.

O reordenamento espaço-temporal da festa impôs uma série de dificuldades e restrições à efetivação plena das cerimônias, principalmente no seu primeiro ano, como enfatizado nesses trechos da oralidade local: “Olha tinha mudado tudo [...] tinha o barracão, os mastros, a procissão alongou, assim ficou maior [...] a nova Praça era muito grande ... o palco ficou pequeno, a gente não ouvia direito a música [...] foi difícil, tinha gente das antiga que não foi nesse ano” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁴⁵; e “tinha muita gente lá, [...] a gente fez a festa acontecer [...] mas tinha muito barulho das pessoas que tinham ido vê, daí ficou difícil para as nossas caixinhas, o som saía pouco e muita gente das antigas não foi.... mas o Sairé saiu ” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁴⁶. Nesse ínterim, as dificuldades enfrentadas aos *fazeres e Práticas* da/na festa aparecem mais diretamente ligadas à vivência da temporalidade da festa e da/na extensão material da Praça do Sairé, do que à mudança do calendário festivo de julho para setembro ou do deslocamento de uma área para outra, e das expressões corpóreas de procissões e danças

²⁴⁴ Informação constatada e sistematizada a partir dos extraídos dos trabalhos de campo realizados em Set./Out de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

²⁴⁵ Organizadora da Festa (H), 81 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

²⁴⁶ Organizadora da Festa (J), 69 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

na festa, fato bastante recursivo nos relatos locais, comodemonstra esse trecho: “na nossa região, aqui temos muito haver com a água e a Praça da Matriz fica perto da água... lá é que era o lugar... *mas agora já mudou tá né*” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁴⁷.

O afastamento do novo espaço da festa em relação aos recursos hídricos é uma questão recorrente nos relatos locais²⁴⁸, apesar ser derivado das demandas dos próprios organizadores ante o aumento dos fluxos e público na festividade: “olha já naquele tempo dava muita gente, não sei direitinho, mas acho que eram, assim, umas 20 mil, trinta mil pessoas... a praça lá não dava mais” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁴⁹. Isso porque, o reposicionamento do arranjo festivo para uma área mais interna da Vila de Alter do Chão, distante aproximadamente 1,2 Km do local onde anteriormente se efetivavam as festividades do Sairé, numa área afastada das margens do Lago Verde e de sua enseada do Porto Grande, das orlas das praias da vila e com dimensão de com 9.600m², o que correspondia algo cerca de quatro vezes a área da Praça da Matriz. Esse delineamento em termos de espaço absoluto e relativo da festa engendrou preocupações em relação a sua reprodução e continuidade ao longo do tempo, especialmente no que tangenciava a reprodução sonora e o número de participantes das danças e apresentações coreografadas: “notamos que se não fosse feito algo poderia ser o fim dos grupos folclóricos daqui... naquele ano foi complicado porque eram poucas pessoas dançando, quase não se aparecia nada” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁵⁰.

Nesse contexto, se operacionalizou um rearranjo das danças e apresentações na Festa do Sairé, que passou a ser conformada pela narrativa dançada e dramatizada do Mito do Boto²⁵¹, como referência cultural local à tematização das apresentações²⁵² em torno da *Disputa dos Botos*, realizada na Praça do Sairé na arena denominada de *Lago dos Botos*. Segundo observações, notas descritivas e relatos derivados dos trabalhos de

²⁴⁷ Organizador da Festa (E), 63 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

²⁴⁸ Tanto os relatos constatados e arquivados dos trabalhos de campo realizados em Set. de 2011 e Set. de 2012 quanto os relatos constatados nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

²⁴⁹ Organizador da Festa BC, 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

²⁵⁰ Organizador da Festa (P), entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

²⁵¹ Os botos são mamíferos da família dos cetáceos, que compõem a fauna aquática marinha (na costa atlântica da América Central até a do Sul) e fluvial (nas bacias dos rios Amazonas, sub-bacia da Bolívia, Bacia do Orinoco e Bacia do rio Araguaia) (BARRETO *ET AL*, 2010). O mito do Boto faz parte da cosmologia xamanista dos encantados, visagentos e engerados que se mencionou na primeira parte do primeiro capítulo, vinculado à capacidade de transcendência corpórea e incorpórea do boto como animal e humano, e desse com os universos cósmicos espirituais do *mundo do fundo*. Sobre essa questão ver os trabalhos de Galvão (1976), Maués (1995, 1999), Vaz Filho (2010) e Wawzyniak (2008, 2012). Segundo Seres (2006) a principal narrativa que estrutura o Mito do Boto é a que trata da sedução da mulher pelo boto. Para Slater (2001), a variação das narrativas do Mito do Boto é bem mais abrangente indo até narrativas, como a da sedução feminina pelo próprio boto animal, à sedução masculina pela bota engerada ou não.

²⁵² Informação constatada durante os trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

campo, a escolha do Mito do Boto se circunscreve a alusão espacial do Lago Verde como morada/paragem de “bichos encantados”, e entre eles o *Boto* que tem a capacidade de se engerar em homem e animal. Essa propriedade do Lago Verde aparece como local da memória dos antepassados e ancestrais, logo, como território de referência no sentido definido por Raffestin (2003), pois conforme os relatos: “era lá que o povo dizia, e, ainda, tem quem diga que o boto saia da água *andando feito homem*” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁵³.

Entretanto, o uso de narrativa correlacionada ao Mito dos Botos nas apresentações no Lago do Boto amparou-se não somente numa memória da ancestralidade local, mas também, segundo pode-se depreender da oralidade local constatada, num novo agenciamento da memória coletiva à Festa do Sairé, entre sujeitos que, na segunda metade da década de 1990, eram os jovens do local e a constituição de uma *teia de Penélope* entre vivências interiores e instauração do sensível-perceptível exterior da *enformação simbólica*: locais sobre as danças e experiências de/com o universo cosmológico das narrativas sobre o Mito do Boto, como os seguintes trechos de relatos da deixam entrever:

eu amo dançar no Sairé...o *Boto* foi escolhido porque fazia parte da nossa memória, da memória dos jovens... desde criança a gente ouvia falar do boto que se transformava em homem para seduzir as jovens. Então era uma coisa muito presente na nossa juventude [...] até porque tinha as histórias das mulheres mais velhas, mas eu nunca vi algo (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁵⁴

o boto é assim, desde criança você ouve falar dele, ele passa a ser a companhia da mocidade por causa dessa coisa da sedução, de ser o conquistador... *isso fica na lembrança* [...] olha, mas tem o medo também, tinha essas coisas de não poder ir tomar banho no igarapé ou no rio quando a mulher está (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁵⁵

hum...eu acho bonito a dança, o movimento do boto dentro do rio tem gente que lembra como muita gente era encantada por ele quando viaja de barco ou quando ia tomar banho em *algum horário* nos rios, as pessoas falam né!? contavam que tinha gente que era seduzido quando ele se transformava em homem ou mulher, que ia pro fundo do rio e não voltava (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁵⁶

Desse ponto, as elocuições “nossa memória, da memória dos jovens”; “*isso fica na lembrança*”, “tem gente que lembra”, são reveladoras do papel de uma expressão da

²⁵³ Organizador da Festa (O), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

²⁵⁴ Participante da Festa (AC), 35 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

²⁵⁵ Organizador da Festa (O), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

²⁵⁶ Organizador da Festa (Q), 29 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

subjetividade local impregnada pela/na memória sobre o Mito do Boto: o da engeração e sedução. Porém, o recurso ao uso desse referencial mitológico no interior da Festa do Sairé é esclarecedor de outra dimensão da imaterialidade de sua territorialidade festiva, aquela que tangencia ao espaço comunicacional inconscientemente vivenciado, cuja enunciação é pré-verbal e não-verbal. Ou seja, à dominialidade e autoridade do universo cosmológico dos “encantados do fundo”, que diz respeito ao xamanismo da comunicidade tapajônica²⁵⁷ como *enformação simbólica* do/no local do Sairé. Fato que ficou emblemático nas observações e notas descritivas de campo sobre a escolha do Mito do Boto como referencial cultural para a agregação das apresentações e disputas dos grupos de danças e dramatizações da Festa do Sairé, ao agrupamento e estrutura narrativa da conformação da “disputa” nos moldes de Parintins em 1997, quando o Mito Boto foi selecionado entre as apresentações já realizadas na festa em detrimento dos Cordões de Pássaros, como o trecho de relato trata: “tinha que escolher e o boto era mais presente aqui... digo na vila ... na nossa realidade... aqui todo mundo lembrava, hoje não sei” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁵⁸, tal assertiva é um indicativo de como o universo cosmológico dos “encantados do fundo” predomina no local da festa.

Assim, a territorialidade festa do Sairé no *Movimento de Culturalização* do final da década de 1990, tem como principal corte disjuntivo inclusivo de sua territorialização desterritorializante, o dimensionamento da *Disputa dos Botos*, emtendo como maiores impactos para a espacialidade festiva a partir de 1998: **a)** o agenciamento centralizador das danças e dramatizações em torno das apresentações tematizadas da narrativa do Mito do Boto, articuladas pela a Associação Folclórica Boto Cor de Rosa - *Boto Cor de Rosa* e o Grupo Sócio Cultural Boto Tucuxi - *Boto Tucuxi*, e entre os quais foram se agregando “livremente” os demais sujeitos envolvidos com a festa e sua organização e os grupos de danças locais²⁵⁹; **b)** a desvinculação do domínio exclusivo e hegemônico dos *fazeres* conectados ao Barracão do Sairé e à ladainha e folias na organização e administração da festa, com a destituição de seus sujeitos como atores

²⁵⁷ Aqui, estamos retomando a discussão de Wawzyniak (2004, 2008, 2012) apresentada na introdução do trabalho. Nesses trabalhos o autor faz uma ampla discussão sobre o universo xamanistas no baixo rio Tapajós, onde demonstra a vasta rede do percurso entre adoecimento e saúde, assombro/mal olhar e espiritualidade ao tratamento de encantos agenciados por uma hierarquia entre o curandeiro de menor até o de maior expressão e “poder” na área, e só posteriormente os tratamentos da medicina convencional. Demonstra a extrema dificuldade que tanto os médicos de postos de saúde, como de projetos assistencialistas, tinham em lidar com os termos e designações às doenças. Além de apresentar como os grupos dessa área denotam o “encantado Curupira”, como o “administrador das matas” locais, chegando a projetá-lo na instituição do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis – IBAMA. O que, segundo nossa análise, denota o aspecto material e imaterial do “corpo humano” aos grupos sociais dessa área, e sua integração com as forças da natureza.

²⁵⁸ Participante da Festa (EF), 44 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

²⁵⁹ Informação constatada nas observações e notas descritivas derivadas dos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

sociais ordenadores da estrutura da festa e, fundamentalmente, da autoridade sobre as danças e dramatizações que até então estavam sob o controle das ações dos atores sociais envolvidos a esses *fazeres*; e c) a formatação do *Lago dos Botos* - uma área que a cada ano recebe delimitação de tapume em madeira, onde são montadas arquibancadas, camarotes, palco, iluminação e a realização de pintura do chão em formato de quadra e, concomitantemente, das danças do Sairé que passaram a integrar a *Disputa dos Botos*²⁶⁰.

Contudo, quando se observa a inventividade processual da cultura e da territorialidade do Sairé em Alter do Chão, percebe-se que os novos arranjos espaciais para as bases do/no *real*, acompanhando o movimento entre o *novo* e o *velho* e as disjunções inclusivas, das quais o Sairé é substrato, e a partir do que a construção social do “presente histórico²⁶¹” se estabelece incidindo sobre a configuração de uma territorialidade humana, nos moldes que apresenta Raffestin (1993, 2003). Ou seja, delineados por/a partir de um sistema mediador de relações existenciais e produtivas, de territórios existenciais em correlação a territórios produtivos e vice versa. O que em se tratando do Sairé de Alter do Chão entrelaçam-se às expressões de sagrado envoltas à produção autoconsciente de suas formas simbólicas, revelada por seu duplo caráter de conhecimento: de território e de sagrado. O que nos leva a ponderar o sentido de política do idioma de sagrado, ou seja, como trata Raffestin (1984, 1986, 2003), sua íntima relação entre linguagem e conhecimento traduzidos por um agir que é comunicação-comunhão-fusão territorial, que passaremos a tratar no próximo capítulo.

Para realizarmos a discussão do sentido de política do idioma de sagrado e para analisarmos a territorialidade das expressões do sagrado no Sairé e a sua festividade como mito, retomaremos a concepção de relação de produção de subjetividades coletivas, numa perspectiva trans-subjetiva, de produção e retorno ao caos criador pelo/na festa e a interação entre energia vital, princípio fundador, enunciação existencializantes e narrativas/senso teológico do/de sagrado. Nesse sentido, uma primeira abordagem a se reiterar é aquela que, conforme se examinou em Guattari e Rolnik (1999), trata dos agenciamentos de multiplicidade relacionais que são contínua e ininterruptamente plasmados, não só por intersubjetividades, mas também por subjetividades coletivas que, como inferimos de Guattari (1992) e Rolnik (2000), em certa medida, seria o resultante de um projeto de interseção plasmático e elástico de

²⁶⁰ Informações constatadas constatada nas observações e notas descritivas derivadas dos trabalhos de campo realizados em Set./Out. de 2012 e em Set. de 2013.

²⁶¹ Como define Heller (1993).

sentidos coletivizados em trans-subjetividades individuais, substrato da produção consciente e inconsciente de um grupo.

Ou ainda, conforme Guattari (1992) e Deleuze (2001), de territorialidades que, por se singularizarem, se existencializam em coletivo. Dessa perspectiva, aquilo que Raffestin (1985, 1986, 2003) apresenta como territorialidade existencial intrínseca à multidimensionalidade do vivido, assim como aquilo que Dematteis (1995, 2006) delinea como conjunto das relações intersubjetivas que os sujeitos constituem entre si, suas culturas e seus meios ambientes e que então encende à imagem e configuração de suas territorialidades em co-evolução com o ambiente, podem ser tratados sob uma lógica mais próxima às intensidades pré-verbais e que coadunam como as propositivas de níveis enérgicos, participação e potência criadora inerente às teorias sobre festa encontradas em Cox (1974), Caillouis (1998) e Durkheim (1989), que retomaremos mais à frente. E, nesse sentido, permitir indicar como, no contexto territorial amazônico, a Festa do Sairé ainda assume relevância religiosa na imanência de festividade, em *devir* de interação com outras expressões religiosas e em plasmação de uma situação comunicacional mediada por aparatos técnicos/tecnológicos.

4 AS EXPRESSÕES DO SAGRADO NO TEMPO DE FESTA DA/PELA TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ

Segundo Guattari (1985, 1992, 1993), as intensidades pré-verbais tratam da “lógica dos afetos” ou daquilo aquém da pessoa e do indivíduo que motiva auto referência de subjetividades dimensionadas como singularidade existencial e, por conseguinte, existencial territorial em conformidade com a interação entre produção e inventividade inconsciente e consciente das “máquinas de subjetivações” que são responsáveis pela interação das relações humanas interpessoais, intrafamiliares etc., e de relação extra-humanas massa-midiáticas, linguísticas etc. O que, segundo o autor, possibilita o “desvio” de certos usos e equipamentos territoriais à configuração de territórios existenciais, ainda que em situações de extremo produtivismo econômico e adversidades sociais, pelo agenciamento de universos incorpóreos arcaizantes e tecnológicos em criação de referências trans-subjetivas, com a imaterialidade das máquinas estéticas: música, formas plásticas, projeções da mass-mídia etc., onde a arte é posicionada como trincheira para a composição de sensações e sentido a “[...] núcleos de resistência [...] ao rolo compressor da subjetividade capitalística [...]”, que não se

restringem a “[...] existência de artistas patenteados, mas também de toda uma criatividade subjetiva que atravessa os povos e as gerações oprimidas [...]” (GUATTARI, 1992, p. 115).

De acordo com Haesbaert (2002), a intrínseca relação entre a ação da *arte* como trabalho e a produção de territórios, revela que a configuração e/ou inclusão estratégica de todas as “matizes” de significados fazem parte da produção dos espaços humanos, o que torna imprescindível à análise geográfica superar “a dicotomia entre sensibilidade e razão, experiência e representação” (HAESBAERT, 2002, p. 11). Essa análise torna-se mais emblemática no contexto amazônico, cujas espacialidades conformam-se, segundo Sahr (2009)²⁶², por uma “estética informal” onde fazer/agir/trabalho estão diluídos nas/como práticas e vivências especiais pouco diferenciadas, sendo as distinções mais incisivas encontradas nas espacialidades religiosas. Essa propositiva de Sahr (2009) nos permite ponderar que o preceito integrativo do agir/fazer/trabalho no “sertão” amazônico resulte do ponto fixo engendrado pela religiosidade, que centraliza o princípio supremo de sentido existencial pela/na mistura que agrega, depreda e reposiciona as coisas do/no mundo de modo integral.

Em outros termos, a integridade do trabalho produtivo com o fazer e agir em espacialidades amazônicas tratam as formas e expressões de suas religiosidades com demarcações distintivas claras, porque essas se apresentam como “política do sagrado²⁶³” e “sentido de objetivação do mundo²⁶⁴” que refletem, viabilizam o meio e condicionam espacialidades substratos integrativos da/na mistura produtiva e categoria inexorável de existencialização no mundo amazônico ou, ao menos, dos/nos “sertões amazônicos” de Sahr (2009). Dessa perspectiva, não consiste num fecho, mas numa abertura e, logo, em portos-sertões ou/e sertões-portos, fazendo uma analogia como as concepções teóricas do autor. Nesse sentido, relações espaciais na Amazônia podem ser pensadas pela/na mediação com a abertura e a mistura sustentadas num/por ponto fixo construído no movimento de(os) fluxos que interagem o fazer e agir pela/na religiosidade como preceito de subjetivação, que incorre em ações de atores sociais e, de tal modo, em plasmação de territorialidades humanas.

²⁶² Muito embora o autor se contraponha ao uso da categoria território à análise cultural brasileira e, portanto, divirja da discussão territorial que se está utilizando, em termos propositivos geográficos, a abordagem debatida por ele sobre as espacialidades dos “sertões e portos” levantam aspectos e perspectivas importantes ao contexto espacial amazônico.

²⁶³ Nos termos de Raffestin (2003).

²⁶⁴ Tomando por base acepções encontradas em Caillois (1988), Cassirer (1976, 1992) e Bajoit (2006).

Nessas condições, o sagrado aparece como “princípio fundador” de disjunções inclusivas existencializantes do ser no/pelo/com o mundo ou, como assestam Deleuze e Guattari (1978), do *Divino* como “uma energia de disjunção (Deus define a *Omnitudo realitatis* da qual todas as realidades derivadas saem por divisão)” (p. 7). De tal forma, quando se tem tensões sobre princípio fundador, provenientes de artifícios rarefeitos de subjetivações, como nas sociedades industriais, cabe, conforme Guattari (1985, 1992), à função poética e à arte agenciar mecanismos de re-singularização, capazes de recompor o universo de subjetivações como *agenciamentos coletivos de enunciação existencializantes* e, então, plasmarem cadeias de discursividade, de repetição e de insistência intensiva criadoras de interstícios entre subjetividades como territorialidades existencializadas e os outros universos incorpóreos e corpóreos que possam lhes dar mais e/ou maior consistência e persistência ao seu mover existencial/produtivo.

Isso implica, de acordo com Guattari (1985, 1992), em analisar como a *arte* se estabelece como multiplicidade polifônica de sistemas de expressão, ou de um conjunto de matérias expressivas heterogêneas que evidencia as atividades humanas como finalidade enriquecedora da nossa relação com o mundo. Nesse contexto, a arte aparece revelando o trabalho como ato integrativo da/na construção do homem e do mundo, numa proposição similar a de Haesbaert (2002) sobre a arte ser sinônimo de criatividade humana e, assim, propiciadora de finalidade à vida humana pela/na instauração da “arte-tesão”, como ente capaz de fazer coincidir o verdadeiro, o justo e belo em, dentre outras coisas, expressão de sagrado ao estilo das sociedades tradicionais, onde valor normativo da vida revela-se, também, pelo valor estético como maneira de realizar-se afetiva e emocionalmente com as coisas e os seres espacializados no mundo. Segundo Sahr (2009), isso incorre em assumir-se uma integridade do caráter intencional entre o trabalho e o fazer e agir sobre o/com o mundo, cujas racionalidades podem conduzir a processos produtivos conformados em obra criativa de comunicação vinculada a ambientes naturais, e que se prospectam como formações e demarcações de situações religiosas.

Para Guattari (1985, 1992, 1993), qualquer que seja a natureza da demarcação humana, ela está sempre imbricada a uma “certa *cartografia feita de demarcações cognitivas*, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele (o ser) se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta *gerir suas inibições e suas pulsões*” (GUATTARI, 1992, p. 61, Grifos Nosso). Nessa direção, é factível correlacionar produção psíquica humana à dimensão de construção de subjetividades

na/pela festa, como processo de expressão do sagrado em simultaneidade e similitude à constituição de humanidades. O que, para Durkheim (1989), se dimensiona pela/na efervescência ou alteração do nível psíquico inserido ao/no fazer-participante da/na festa. Essas características, segundo o autor, incidem sobre a produção criativa da psique que transmuda individualidade em coletividade²⁶⁵, a partir do que se têm sensações mais vivas e fortes resultantes/indutoras de efervescências, que atuam como “forças vitais” entre uma e outra festa e, assim, posicionam o acontecer festivo em relevância, objetividade e seriedade na produção do ser e da sociedade.

Essas assertivas coincidem com concepções encontradas em Caillois (1988), que tornam factíveis reconhecer as festas como ponto/momento de convergência e culminância econômica, e que faz transparecer a glória de uma coletividade pela/na circulação e distribuição dos prestígios das riquezas e seus possíveis elos de solidariedades e articulações políticas. Mas, segundo o autor, é o caráter de “revigorar o ser” que fundamenta a instanciação da festa como condição existencial aos grupos humanos, sendo eu para alguns desses grupos ela é meio e condição de “metamorfose/transcendência” à/em existência sobre-humana, que alcança o mundo dos deuses e o Tempo Grande, especialmente quando se trata de sociedades tradicionais. Em Cox (1974, 1993, 2014), esse “revigorar” se traduz, também, pela operacionalização da celebração como função psíquica de produção do inconsciente vivo, emaranhada à/pela “consciência imaginativa”. Por meio do que a atividade mental da *fantasia festiva* induz estados conscientes, por mediar decomposição/sistematização dos materiais da experiência em novas configurações que incidem sobre três aspectos não negligenciáveis²⁶⁶ a conformação da festa em festividade e dessa, então, em religiosidade como princípio de sentido à criação do mundo humano: a transcendência do mundo restritamente empírico, a apreciação dos mistérios da vida e, a reconvocação do passado e conjuração do futuro.

É dessa forma que, para o autor, fantasia e festividade ou *fantasia festiva* apresentam-se como elementos vitais e não negligenciável às sociedades que se desejam sem declínio civilizatório, já que, como afirma Cox (1974): “sem festividade e fantasia nem seria o homem um ente histórico [...] o passado não se revoca recordando apenas, mas revivendo-o novamente seus temores e deleites. Nem se antecipa o futuro

²⁶⁵ Segundo o autor, essa máxima do coletivo pode descambar, também, em violência, mas de forma geral, no trabalho do autor encontrou-se o coletivo como produtor de individualidades conscientes e construtoras do mundo.

²⁶⁶ De acordo com o autor, foi justamente no caminho contrário a isso que a sociedade industrial ocidental prosperou empobrecendo de/em sua existência a festividade e a fantasia.

preparando-o apenas, mas conjurando-o e cuidando-o” (p. 18). De tal perspectiva, segundo o autor, a festa que torna permissível a festividade engendra expressões estéticas, emocionais e simbólicas envoltos por sagas, cenas e celebrações que se exprimem como religiosidades. Daí porque, assevera Cox (1974): “quando deus retornar, teremos primeiro de ir-lhe ao encontro bailando, antes de podê-lo defini-lo na doutrina” (p. 33). Para Eliade (1976, 1991, 1992), a reintegração de sagas, cenas e celebrações que abrigam e remetem ao tempo cósmico para encender como protótipo divino materializador existencial das coisas e da humanidade deve, necessariamente, se configurar por uma mensagem contemporânea a sua sociedade para, então, se converter em ato integrativo e realidade reflexiva de esperança, persistência e coexistências em contraposição a “doença cultural” da devoção ao produtivismo do trabalho alienante e degradante.

De tal maneira, como indica Claval (2011), a festa consiste em instância privilegiada e expressão social insubstituível por, na efemeridade de seu acontecimento, evocar e devolver “aos grupos que a organizam e a vivem um sentido de pertencimento compartilhado, aproximando-se seu passado, solidificando-os” (CLAVAL, 2011, p. 30). O que coaduna com as propositivas de DaMatta (1983) sobre a festa ser uma linguagem social que prospecta um fundamento comunicacional da expressão humana utópica de perfeição pela/de “igualdade, liberdade e fraternidade” e, portanto, de um “entrever de possível”, uma instância de produção de “utopias” de humanidades. Nesses termos, para pensar a festa como “utopia” em interação como expressões de sagrado, parti-se de três características: *Espaço-Tempo da Participação/Superação* das distâncias e do extraordinário/mítico *Elevação-Consagração* pelo/no cerimonial celebrativo e *Coletividade/Solidariedade* às persistências-resistências que são os aspectos por meio dos quais, como se verificou destacados em Caillois (1988), Durkheim (1989) e Cox (1974), a festa enquanto categoria analítica adquire caráter cultural, político, econômico e, especialmente, caráter religioso.

Esse senso analítico da festa aparece em Durkheim (1989) e Claval (2011) quando do trato das produções dramáticas mais ou menos espontâneas e/ou extremamente elaboradas e profissionais, com vista a atender pequenos públicos ou multidões e massas populares. Isso porque, para os autores, essas produções no interior do festejo atentam à prospecção de espaço-temporalidades estimuladores da mistura e da transcendência da rotina/do habitual, no intento de que, em alguma medida, provoquem

ações inovadoras/inventivas consubstanciadas no/pelo delírio e movimento em que “cada um funde-se num grande todo [...] pela multiplicidade dos contatos impessoais” (CLAVAL, 2011, p. 29). Nesse sentido, segundo Caillois (1988) e Amaral (1996, 1998), a festa pressupõe mais do que a simples presença das massas e impõe seu movimento, sua mistura numa negociação ininterrupta das múltiplas e diversas relações, com a finalidade de ampliar o número de seus praticantes/frequentedores, já que, segundo Amaral (1998): “uma festa com pouca participação não é considerada uma boa festa” (1998, p. 85).

Nessa direção, por hora nos ateremos a discutir as características no interior festivo do *fazer* o Sairé, tentando demonstrar o sentido e possibilidades com que as subjetividades coletivas se constroem pela/na “mistura” que transcende a rotina, na elevação exacerbada de elementos do cotidiano e na/pela trans-subjetividade a partir do Espaço-Tempo da Participação/Superação e Elevação-Consagração.

A formatação Espaço-Tempo da Participação/Superação das distâncias e do extraordinário/mítico, no qual o espetáculo festivo abriga a religiosidade festiva atinente à mistura e compartilhamento entre indivíduos humanos e, assim como, entre mundo visível e invisível; humano e não-humano; e processos transmultiescalares. De acordo com Claval (2011), o movimento aproximativo de compartilhamento pela mistura no interior da prática festiva engendra trocas e empréstimos entre ritmos e momentos existencializados cotidianamente como/em justaposição, o que incorre em questionamentos e diluições de hierarquias e normativas pré-estabelecidas corroborando a renovação de práticas e imagens do corpo social e de suas espacialidades adensadas pela imersão e retorno ao “tempo do mito”, ao momento da “criação”. Desse ponto, segundo o autor, o espaço-tempo da festa deve ser entendido como algo que se assemelha a um transpor-transitório dos participantes em “durações inabituais”, com intensidade no acontecer da festa e extensão-ressonância no ínterim “entre festas”.

Esse é o sentido pelo qual, como depreendemos de Caillois (1988) e de Durkheim (1989), a festa, como categoria analítica, se impõe como espaço-tempo do extraordinário/mítico onde impera o contato com forças religiosas e o agir para recriação do mundo. O que implica, partindo de assertivas dos autores, em assumir a festa como dimensão espaço-temporal sagrada manifesta pela intensidade da excepcionalidade de sua efetivação, onde tudo é delimitado como festa; como dimensão de culto pela determinação de uma regularidade cíclica; e enquanto expressão mitológica que sacraliza pela extraordinariedade do cerimonial que abriga o “caos

original”, possibilitado, segundo Caillois (1988), pela encarnação dos ancestrais criadores e/ou pela exaltação/evocação da presença dos ressurgidos. Conforme Claval (2011), esses aspectos festivos continuam presentes em muitos espaços festivos contemporâneos, especialmente nos destinados ao religioso em que se busca renovar o ardor da fé do princípio, da origem do mito.

Nessa direção, o espaço-tempo da festa irreversivelmente conduz a suspensão da vida cotidiana sem, contudo, prescindir dela, já que, conforme Amaral (1996, 1998) e DaMatta (1983, 2014), o ato de festejar só se produz em interação com aspectos e elementos triviais e banais, que, selecionados e postos em relevo, assumem um sentido diferente do contexto habitual e se exprimem como reflexão e criatividade inventiva. Daí porque, para o teórico DaMatta (1983), toda cerimônia e/ou celebração deva ser analisada pela contextualização de suas cotidianidades. De tal modo aspectos e elementos selecionados e postos em relevo incidem no dimensionamento da Elevação-Consagração pelo/no cerimonial celebrativo, em que de algo ou alguma coisa é destacado/exaltado com intento de, conforme indicam Durkheim (1989) e Cox (1974, 2014), geram o valor motivacional e a finalidade para a festividade. Uma vez que, não sendo a festa um fim em si mesmo, seu desenvolvimento depende de algo ou alguma coisa, seja material ou imaterial. Que exaltado e/ou consagrado à celebração, projetada por/em uma cerimônia, possibilita a existência do ato de festejar que, de acordo com os autores, é mais importante do que a significação e ao qual se atenta utilizar de todos os meios de expressão para por em relevo aquilo que se quer celebrar pela/na festa²⁶⁷.

De tal modo, a territorialidade festiva como expressão do sagrado está inexoravelmente entrelaçada às tensões e distensões do cotidiano, ao movimento do eterno retorno e à repetição cíclica que, segundo Amaral (1998), se auto renovam no interior do próprio tempo festivo. Esses aspectos são apresentados por Caillois (1988) e Durkheim (1989) como ponto convergente, correspondendo à forma exterior e regular do acontecer festivo circunstanciado pela/na cerimônia da/na festa. Já o dimensionamento da celebração é encontrado em Durkheim (1989) como sinônimo de festividade e intrínseco à alegria e regozijo. Porém em Caillois (1988) esses dois últimos aspectos estariam atrelados à celebração que se distingue, por uma linha tênue,

²⁶⁷ Daí se encontrar tanto em DaMatta (1983) como em Caillois (1988) e Durkheim (1989) a relevância do uso de música, gritos, cantos, movimentos violentos, danças, reunião de muitas pessoas ou multidões, tudo para exprimir o valor do que se celebra e proporcionar níveis e/ou forças vitais excitantes aos participantes, restaurando as imanências do reconciliável entre os inconciliáveis. Em Amaral (1996, 1998) e DaMatta (1983, 2014), a elevação/consagração é pensada como lugar simbólico do cerimonial onde se define o que deve ser esquecido e por isso silenciado no festejo e aquilo que deve ser resgatado posto em relevo e celebrado.

da festividade, por esta última se conformar pela/na perspectiva de abertura ao cosmos e à criação de mundo. Essa tênue distinção entre celebração e festividade, também pode ser verificada nas assertivas de Cox (1974), em que festividade é efervescência dependente de cerimônia e celebração, mas não se define nem restringe a elas, pois, como discorre o autor, a festividade se articula como inurêcia inesperada em similitude ao “espírito de Deus”.

Depreende-se disso que cerimônia e celebração devam ser tratadas como preparativos aprovados socialmente à realização da festa, que se prospecta a proporcionar abertura à festividade, por meio do(a): Excesso Consciente – o exagero propositivo e a vivência intensa; Afirmação Celebrativa – a reverência ao profundo prazer pela vida; e Justaposição – o contraste e ostentação do exagero em alternância aos dias rotineiros²⁶⁸. Tudo isso, segundo Cox (1974), para que a festividade se instale na festa e auxilie o ser humano a alcançar a intercessão entre o horizonte de sua consciência temporal histórica e a intuição, o êxtase, o espanto que os movam e amplie ao espaço-tempo cósmico, à eternidade como projeto de mundo e humanidade melhores. Conforme Caillois (1988), a festa aparece como recurso e expressão do sagrado²⁶⁹ e a festividade como meio a atingi-lo pela criação do cosmos e recriação do mundo, que são os termos pelos quais a festa resume/resulta em sacralidade mítica que introduz seus participantes no tempo dos ressurgidos e no caos originário a partir do que todas as coisas do mundo se destroem, se misturam e se transformam intentado a engendrarmos a festividade como/por processo místico/mítico.

Assim, partindo de Cox (1974) e Caillois (1988), apreendemos uma proposição de mitologia da festa baseada na festividade em projeção a dois pontos fundamentais: o Excesso Transgressor e a Criação do Cosmos no/pelo Caos, ambos emaranhados ao mover e renovar da força cósmica geradora de vida. O primeiro ponto remete à proposição dos sacrilégios e desperdícios como máxima celebração do exagero da qual as extravagâncias alimentares e sexuais são as mais emblemáticas, estando diretamente correlacionada ao valor da criação de vida e a exaltação do ato sexual como “orgia virial” e à propulsão do “remédio da usura” pela proeminência do

²⁶⁸ Segundo Cox (1974), no tempo de festa, o exagero deve ser levado ao máximo contraste como o mundo vivido diariamente, assim, para dispendiar mais tempo, mais dinheiro, mais comida e bebida, mais roupas e vestimentas, tudo para afirmar “a vida e a alegria, a despeito dos fatos de fracasso e morte” (p. 26).

²⁶⁹ Reconhecemos o tratamento dado pelo autor ao Sagrado de Respeito como exaltação da ordem estabelecida e o Sagrado de Transgressão como exaltação da renovação da ordem estabelecida no qual a festa tem sido analiticamente circunscrita, mas seguindo as assertivas de Amaral (1996, 1998), sobre as festa brasileira se dimensionarem tanto pela exaltação/reiteração quanto pela transgressão/ transformação de uma ordem preestabelecida, assim como, as acepções de DaMatta (1983) sobre a reiteração do cotidiano pelo/no extra cotidiano festivo, delimitou-se as argumentações de Caillois (1998) apenas nos aspectos dimensionados sobre festividade em/como expressão de sagrado.

compartilhamento de todas as coisas do mundo e de suas riquezas acumuladas como meio de conjurar abundância, fartura e integridade igualitária, o que é inerente e envolto ao segundo ponto. O segundo ponto, trata do retorno ao tempo dos ancestrais encarnados na/pela exaltação/evocação “dos ressurgidos” a partir do que se vivencia a depredação das coisas no mundo e se viabiliza a imersão no caos original como processo de disjunção inclusiva. Ou seja, como mecanismo onde se emaranha mundo visível e invisível ao “Tempo Grande” pela/na destruição e unificação do todo, no que se plasmam a recriação do cosmos e do mundo ou o princípio supremo de sentido ao agir no/com o mundo até a instanciação de uma nova ordem ao final do tempo de festa.

Destarte, a festividade se delineia como mediação de sagrado como dialética sem síntese e totalidade final em que profano e sagrado se supõem²⁷⁰, posto que, como trata Eliade (1992), para o “homem religioso” a existência e a vivência das coisas do mundo fundamentam-se no/pelo sagrado. Logo, a religiosidade se define pelo/no cotidiano, sendo suas expressões estéticas e artísticas incorporadas à festividade, convergindo-a naquilo que se vai designar de cerimoniais celebrativos cujas espacialidades nunca correspondem à forma-conteúdo de teologias normativas e doutrinas oficiais como estrutura de religião formalística. Em outras palavras, seguindo os pressupostos teóricos encontrados em Magalhães (1999, 2005) e Adam (2010), um sagrado em que sua construção teológica se delineia como religiosidade fora das esferas delimitadas tradicionalmente como religiosas. Daí porque, segundo Adam (2010), a vivência religiosa contemporânea esteja migrando da institucionalidade religiosa para a cotidianidade das esferas culturais onde, conforme o autor: “mas que transmigração de fronteiras confessionais, diluem-se as próprias fronteiras entre sagrado e profano” (ADAM, 2010, p. 104).

Tais considerações são extremamente relevantes no que tange à religiosidade dos grupos sociais indígenas brasileiros que, como considera Gustavo (2014), correlacionam-se com a multiplicidade de contatos religiosos a que são expostos desde o período colonial, não em construções de religiões rígidas e rigorosamente estruturadas, mas plasmadas processualmente na/pela experiência com o divino construída na ação/relação e sentido com que os sujeitos a instanciam enquanto práticas cerimoniais com/de aspectos mítico-cosmológicos. Nessa direção, é necessário pensar expressões de sagrado a partir das quaisquer, conforme Reblin (2009, 2012a), as experiências de ampliação teológica de mundo. Logo, a transmigração ou diluição de

²⁷⁰ Nos termos que pensam Caillouis (1988) e Eliade (1992).

“fronteiras confessionais”, que revelem que o ser humano sempre produziu suas relações com o sagrado de maneira autônoma e peculiar, cuja evidência mais marcante no contexto contemporâneo decorre do reconhecimento de “toda uma coletividade de cultos religiosos” (REBLIM, 2012b, p. 86) que durante muito tempo foram mantidos na clandestinidade e ilegalidade, e cuja ênfase em nosso momento de suas expressões torna aparente a vivência do religioso no/pelo cotidiano.

E isso, segundo Reblin (2012b, 2013), não diz respeito a “novas técnicas” de cristianismo, mas a tudo que expresse interlocução e enunciação teológica das coisas divinas com/sobre a ambiguidade da vida, das motivações e relacionamentos entre as pessoas e a natureza que lhes é exterior, de seus desesperos, angústias, esperança/fê, desejos e amores, etc., e que reiteram princípios num processo contínuo de formação de visões e sentidos de mundo, vida e humanidade. Esses são os contornos pelos quais, de acordo como Magalhães (2005, 2013), se deve entender a experiência de sagrado como um *devir rizomático* que contextualiza a prática religiosa ao tempo presente a partir de invenções que existencializam a religiosidade dos vários grupos sociais a/na vivência de seus tempos e produções culturais. Conforme Magalhães (2005) e Reblin (2012b, 2013), essa interação entre liberação do homem e vida em conjunto derivada de tempos e produções culturais pesam a religiosidade com seus signos e significados em metamorfose infinita com/nas minuciosas alterações decorrentes das mudanças sociais. Das quais se exprimem, segundo Reblin (2012a), por meio de histórias/histórias herdadas e narradas, uma produção cultural que incide sobre um senso teológico comum.

As produções culturais se destacam como senso teológico, pois, como trata Adam (2010), revelam preocupações básicas da religião ao lidar com condições e sentidos supremos que propiciam a busca de existencialização, pertencimento e reconhecimento humano. O que independe, segundo o autor, das condições técnicas, tecnológicas e/ou midiáticas, bem como, não prescinde as formas de produção cultural imersa à conjuntura do consumo cultural da cultura e da produção de bens da/na “cultura de massa” e do mundo multimídia da comunicação de massa. Isso porque, como inferimos de Adam (2010) e Reblin (2012a e 2013)²⁷¹, ainda que conformadas ao atendimento das demandas envoltas pelo mercado e o consumo, a cultura de massa corresponde a expressões do tempo social ao qual estão inseridas e, dessa forma, se exprimem como

²⁷¹ Os autores tratam essa questão a partir de bens da cultura de massa específicos: a arte cinematográfica e as narrativas de superaventuras, respectivamente, cujas análises aqui são tomadas de forma generalizadas aos bens culturais, prerrogativa acenada nos próprios textos dos autores.

produção de sentido, intencionalidade e representação do mundo. Portanto, “são expressões do universo simbólico do ser humano, seus significados, seus princípios, suas crenças” (REBLIM, 2012a, p. 60), e, como tal, seguindo os pressupostos de Bajoit (2006), se inscrevem como “modelo cultural” cujos princípios não são bons nem maus, mas auxiliam o ser humano a prospectar o que está bem ou mal.

De tal perspectiva, nem as festas midiáticas e empresariais envoltas pela cultura de massa e os espetáculos²⁷², nem tão pouco as expressões de religiosidades abarcadas pelo negócio do consumo midiático, fogem ao contexto de produção teológica e religiosa²⁷³. Pois, como argumenta Cox (1974, 2014), o pretexto de submeter ou subverter as práticas culturais veiculadas aos/nos ambientes e meios de comunicação midiáticos à ausência de sobriedade, seriedade e solene da telogia e do religioso, advém de uma herança perversa de cristianismo que destituiu de seu caráter o genúmino festajar. Nesse sentido, segundo o autor, os espetáculos criados com/ou a partir de ambientes catalíticos sonoros e visuais derivados da cultura e meios de comunicação de massa podem ser descritos como “recursos tecnológicos”, comparados aos autos e divertimentos que em outros tempos abriram a consciência humana à compreensão sobre sua própria humanidade e sobre a construção do mundo que a abriga. Sendo assim, esses recursos também podem contribuir a ocasiões de realizações plenas, ao assumirem expressões que, como assesta Reblin (2009, 2013), coadunam com a contemporaneidade cultural de seu tempo e atentam a seus contextos de cantar e contar mitos, tradições, rezas etc.

Nessa direção, de acordo com Cox (1974, 2014), a festa como dimensão cultural se expressa como religiosidade, por induzir um alargamento da realidade capaz de iluminar o presente que auxilia a discernir promessa e possibilidade prospectadas ao futuro, incorporando o passado sem o privilegiar e isso, segundo o autor, independe da assimilação de recursos tecnológicos dos meios de comunicação de massa. Destarte, falar em festa religiosa e religiosidade festiva incide sobre as já mencionadas concepções, como a de Wagner (1981) sobre a permanente capacidade humana de inventividade cultural atrelada à memória e a produção de inovação, a de Koselleck (2006) sobre a constituição inexorável entre espaços de esperança e horizontes de

²⁷² Como abstraímos de Urry (1996) e Mafra (2008), o espetáculo é uma produção cultural de massa capaz de viabilizar mobilizações e mediação humanas e sociais de múltiplas maneiras e dimensões, sendo possível entrever uma relação contemporânea antiaurática e antielitista em seus contornos onde reina uma baixa separação entre arte e vida social e, assim, redimensiona o espectador em participante do drama e das apresentações do espetáculo.

²⁷³ A esse respeito ver também os trabalhos de Braga (2004) sobre a relação entre o catolicismo, a mídia, mercado e consumo, e ainda, Amaral (1998) e Maia (1999) sobre como as festas no Brasil mesmo assumindo um caráter de evento empresarial mantém os aspectos de mediação das humanas e produção de sentido e conduta de mundo e vida.

expectativas, e a de Saquet (2007, 2011) sobre a dialética do *devoir*, cuja ação social pode assumir transtemporalidades em sincronias e diacronias, ou como preferimos designar: transtemporalidades co-extensivas. Assim, é possível pensar que a festa apresenta múltiplos movimentos de expressões de sagrado desde, como aponta Claval (2011), o avivamento do “tempo do mito” e encender o sentido de pertencimento compartilhado, como elevando as narrativas teológicas e elocuições e formas religiosas que, considerando Raffestin (2003), imersas em vivências e cotidianidades entrelaçam o “imediato, trivial e original” ao que se “habitou ou/e conheceu” através da leitura e da memória do território de referência.

Segundo Claval (2011), mesmo nos espaços contemporâneos de profissionalização do fazer e massificação adjudicada à/pela produção midiática, a festa pela efemeridade do seu acontecer torna-se insubstituível por, de alguma maneira, reavivar o espaço social através de uma “ruptura no fluxo do tempo, um parêntese” (CLAVAl, 2011, p. 27) que reconsidera e subverte as tensões e injustiças num ínterim em que se propõe a prospecções de um mundo diferente do que realidade impõe. Para o autor, essa característica da festa resulta e ressalta o seu poder performático de produzir sentido, assim, como diz o autor: “Por seu poder performativo, a festa pesa sobre o tempo longo que a sucede, modifica seu sentido, dá-lhe outro sentido [...] ela evoca uma realidade que não existe ou que as pessoas ainda não percebem e não compreendem” (CLAVAl, 2011, p. 36). Nessa direção, a festa é performática, posto que expressa formas e meios que combinam diversos aspectos de outras expressões no mundo num agir do qual se engendram outros sentidos e objetivações de mundo e, portanto, como inferimos de Cassirer (1976, 1992) sobre a *enformação* do mundo e sua ação simbólica, um *ser e estar* em desempenho ou um *ser performático* cuja característica singular consiste na interpenetração mítica associada a “própria “experiência” primária” (CASSIRER, 1992, p. 24).

Como sustenta Eliade (1972, 1991, 1992), a interpenetração mítica é a forma que melhor exprime o mito como expressão de religiosidade, já que indica a sua capacidade de laçar o ser humano à reconvocação e vivência do tempo de origem e à existência integrada de mundo a partir do qual todas as outras coisas derivam. Destarte, a festa mitológica se engendra como forma simbólica através da qual se plasma num sentido de apreensão humana do mundo como *informação*, em cujo *real* torna-se visível como tendência original de expressão de alguma coisa que é “mais que a mera estampa de algo de antemão dado em rígidas configurações de ser” (CASSIRER, 1992, p. 22). Por

isso mesmo, pode propiciar a liberação do homem para um geral que se destaca abstratamente como “vida conjunta” concreta e plasmação da objetivação do mundo na performance pela qual se admiti um “ser-assim”. No momento atual, é factível pensar esse “ser-assim” a partir da ótica das máquinas estéticas que aproximam “as do eu e do outro, as do outro, as dos espaços vividos e dos ritornelos temporais, as do *socius* familiar e do *socius* artificialmente elaborado para abrir outros campos de possível [...] às formas plásticas, aos devires animais, vegetais, maquínicos...” (GUATTARI, 1992, p. 110).

Dessa forma, os agenciamentos de enunciação conectados ao/por um “ser-assim” de máquinas estéticas em que a performance plásticas de/em “devires animais, vegetais” se projetam como forma simbólica de mundo, é possível analisar a conformação da territorialidade festiva do Sairé no contexto contemporâneo de seu *Movimento de Culturalização em devir*. Uma situação comunicacional mediada por aparatos técnicos/tecnológicos de uma mass-multimídia *enformação* e de uma festividade que atenta à mistura, depredação e captura do outro com/em plasmação. Daquilo que Rocha Filho (2014) e Ferreira, Silva e Ribeiro (2016) designam como possibilidade de transcendência na imanência, uma religiosidade que transcende a pessoa e o pessoal ao transitar à impessoalidade. Na Festa do Sairé isso foi observado quando da inventividade criativa de reiteração do tempo dos ancestrais e danças e sexualidades de integração cósmica a/com outros arranjos religiosos e aparatos técnicos/tecnológicos agenciados à plasmação de sua festividade e situação comunicacional dos *fazer e práticas* conduzidas por seus *sujeitos performáticos*.

Nessa situação comunicacional, as racionalidades se deslocam por um agir performático entre trabalho e arte-criação-inovação, em integração ambiental e evidenciado num sagrado cujas expressões estéticas fazem fundir território e linguagem²⁷⁴. Numa interação que, como assesta Raffestin (1985, 1986, 2003), o vivido por sujeitos cotidianamente é ele mesmo fonte de sinais materiais e imateriais que registram, informam e garante a enunciação/transmissão dos contornos de sua territorialidade e onde a linguagem, daí decorrente, não é mera informação, mas excede a comunicação para se converter em comunhão e que articula fazer artesanal

²⁷⁴ Nos termos propostos por Raffestin (2003).

do movimento silencioso de reelaboração e reposição de códigos e espaços tecnocráticos²⁷⁵.

4.1 O ESPAÇO-TEMPO DA DIMENSÃO CERIMONIAL CELEBRATIVA PERFORMÁTICA DO/NO SAIRÉ DE ALTER

Na Festa do Sairé realizada na Vila de Alter do Chão a fusão entre território e linguagem se enuncia já no emprego da elocução “Sairé *de Alter*”²⁷⁶, usada pelos falantes durante o acontecer festivo e, também, recorrente nos relatos durante a realização de entrevistas. Sendo assim em geral verbalizada pelos sujeitos, acompanhada por acentuações e gestos de emoção e euforia com propósito de delimitar o acontecer a um local diferente, cujo conhecer é íntimo a ponto de se fazer uso de uma contração para nomeá-lo: em vez Sairé “de Alter do Chão” usa-se apenas o de Alter. Como que numa demonstração da sensibilidade dos sujeitos envoltos à festa em plena elaboração de intimidade com o local que sustenta esse *fazer festivo*. Outra relação de fusão do território e linguagem que se apresenta nas narrativas orais diz respeito ao uso do termo *Sairé*, cujo pronunciamento designa o Semicírculo, a Festa, a Reza e a Dança: “antigamente a gente dançava o Sairé, mas não era essa coisa ai não, essa disputa... antigamente a gente dança como era nos puxiruns, tudo era arrumado e ficava perto do barracão ali na Praça da Matriz” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁷⁷ e “o Sairé é a festa toda, tudo que acontece aqui... desde quando se faz o *tarubá*, vai buscar o mastro...” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁷⁸

Nesse sentido, o termo *Sairé* aparece na memória e oralidade locais como enunciação do mundo de sujeitos que produzem pelo/no festejar relações e lógicas de temporalidades cotidianizadas, que criam idiosincrasias na linguagem local, somente apreciada na/pela íntima relação com as espacialidades resultantes de um conhecimento profundo do local. De tal modo, a enunciação “Sairé” corresponde a “Palavra”, na forma como concebe Raffestin (2003): um idioma de política do sagrado, sendo esse fortalecido pela memória que se assenta no território de referência dos antepassados dos que agora cuidam do *fazer o Sairé*. Isso fica mais inequívoco quando examinamos as

²⁷⁵ Conforme Certeau (1987). Sobre a relação entre os meios tecnológicos, políticos, econômico e burocrático-estatal ver Deleuze e Guattari (1978), Guattari (1985), Haesbaert (2002), Raffestin (1993, 2012) e Santos (1994).

²⁷⁶ A elocução *Sairé de Alter* constatada recorrentemente em notas descritivas relatos derivados dos trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2011 3 Set./Out. de 2012 e nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

²⁷⁷ Organizador da Festa (H), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2012.

²⁷⁸ Organizador da Festa (D), 57 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

falas dos sujeitos locais: “por que brigamos tanto pelo Sairé? O Sairé é coisa nossa, é nossa reza, nossa cantoria, por isso, ele é sagrado para os daqui. Por isso, não gostamos dessa bagunça... tem que ter respeito e seriedade” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁷⁹ e “não foi fácil trazer de volta o Sairé.... tinha que falar com o padre e lembrar de tudinho como era, como os do nosso passado faziam” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁸⁰

Tais assertivas nos auxiliam a ponderar, no sentido do sensível impregnado no pensamento enunciado nos relatos locais e suas formas de agenciar elementos que existencializam maneiras de projeção do/com o mundo e suas subjetividades coletivas que conduzem a criação de sentido a territorialidade festiva do “Sairé *de Alter*”, um sentido imaterial que a linguagem pré-verbal e verbal externa do interior do *ser* tornado ente como intencionalidade de seu agir na/pela festa. Tais elementos constituem-se como atributos espaciais imateriais à materialização da territorialidade festiva do Sairé, que apresenta como idiossincrasia o Semicírculo Sairé cujos contornos, definidos em 1973, podem ser apreciados na figura 03, exposta a seguir, e se define por um semicírculo grande com uma cruz na parte superior, três semicírculos com três cruzeiros na parte interna sobreposto sobre duas retas paralelas à sua base e interligadas a essa por um eixo perpendicular.

²⁷⁹ Organizador da Festa (R), 81 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

²⁸⁰ Organizadora da Festa (B), 79 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

FIGURA 03: O Semicírculo Sairé, A Bandeira e A Coroa do Divino



Foto: M. A. F. C. Canal. 2011.

a: Imagem do Semicírculo depositada sobre uma mesa ao término da Procissão Fluvial da Busca dos Mastros. À frente dele a Coroa do Divino, ambos ornamentados por fitas coloridas. Ao fundo uma das Bandeiras do Espírito Santo.

Fonte: Arquivo Pessoal, Set. de 2011.

O sistema sêmico dessa idiossincrasia material da territorialidade festiva do Sairé atende a desígnios religiosos signos/significantes atrelados ao elemento “natural água” e enredados às narrativas bíblicas sobre o dilúvio e a arca de Noé e à concepção do dom da vida no/com o Espírito Santo: “vê isso... o arco grande é para lembrar a arca e as fitas coloridas representa a fartura de alimentos nela” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁸¹; “a água representa vida, temos muita água aqui [...] o espírito de Deus é isso... vida, quando rezamos é pra ele” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁸². Assim, a materialidade do sistema sêmico apresentado contemporaneamente ao Semicírculo Sairé revela mais uma vez a intensidade fusional entre território e linguagem. O que se transmuta em territorialização do sagrado a partir de narrativas e expressões estético-artísticas transtemporalizadas coextensivamente pelas/nas subjetivações consciente/inconsciente do processo constitutivo de sua territorialidade festiva, a qual imprime sentido cíclico de vida eternizado pela incessante renovação das águas.

Essas subjetivações que articulam o ser e o ente festivo em *performance* que expande o humano em interação com elementos de seu mundo material, como a “água”,

²⁸¹ Organizadora da Festa (I), 76 anos de idade, entrevista realizada, Out. de 2012.

²⁸² Organizadora da Festa (C), 52 anos de idade, entrevista realizada, Dez. de 2013.

e propicia intencionalidade à linguagem verbal: “representa vida”, mas também, à uma linguagem pré-verbal própria da construção do pensamento que objetiva o mundo como interseção com o divino: “Deus é vida”, caracteriza uma expressão de sagrado vinculada ao mundo cristão. Contudo, essa relação entre materialidade e imaterialidade do elemento “água” no sensível/expressivo do sentido da territorialidade festiva do Sairé aparece também como uma linguagem “não-verbal”, como algo que não se menciona, se vivencia como/por uma transcendência do ser, como é possível reconhecer nestas falas: “não vou conseguir explicar... porque isso você tem que sentir, essa coisa de está no Lago Verde... perto da água é uma coisa que a gente sente emoção, que quando você faz parte e parece que nem está lá [...] por isso fui contra a festa sair da Praça Matriz” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁸³.

O sensível/expressivo dimensionado à água do Lago Verde e sua relação com uma linguagem “não-verbal” que “não se consegui explicar” indica outros elementos de expressão do sagrado no interior da festa, e que podem ser melhor expostos pela apreciação do *tempo* de Festa do Sairé e da espacialidade contemporânea de suas práticas festivas. Para tanto, sistematizou-se o arranjo festivo do Sairé pela espacialidade e tempo festivo dos elementos que lhe propiciam a forma-conteúdo de festividade. De tal modo, apresenta-se no quadro 03 os quatro *cerimoniais celebrativos* de maior relevância, segundo inferimos das descrições de campo e constatações dos discursos e narrativas dos relatos locais, à constituição do espaço-temporal da Festa do Sairé de/em Alter do Chão: **a)** *Busca dos Mastros*; **b)** *Da exaltação Mastros*; **c)** *Devoções ao Espírito Santo* e **d)** *Das Danças e Dramatizações*.

Os quatro cerimoniais celebrativos descritos no quadro 03 apresentado anteriormente, apesar de terem sido sistematizados a partir de designações e concepções atribuídas pelos sujeitos que organizam a Festa do Sairé *de Alter*, conformam-se com as abstrações analíticas²⁸⁴ dos atos celebrados/festejados pelo/com o Sairé e que se desenvolvem de maneira um tanto quanto informal, no que tange às três primeiras cerimônias-celebrações e regimental no que concerne à última, ainda que, em todas elas presenciemos estruturas não tão rigorosamente delimitadas e institucionalizadas das práticas religiosas vivenciadas e atestadas a partir da espacialidade de sua festividade. Ainda no quadro 03, mais precisamente na segunda coluna, destacam-se os locais e/ou

²⁸³ Participante da Festa (HG), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

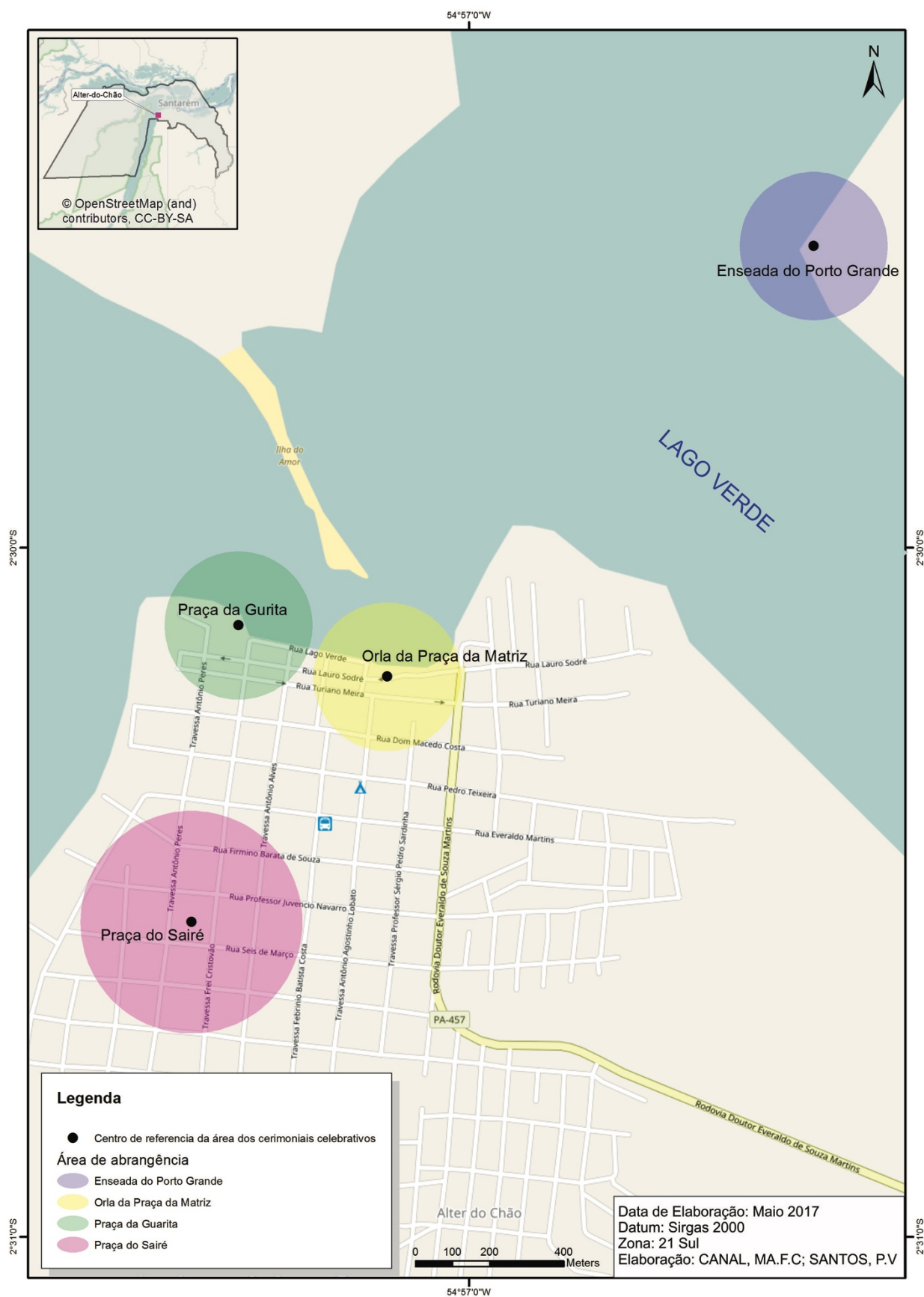
²⁸⁴ Ou seja, resultam/resumem a interação entre a teoria de análise de festa e as constatações em campo das práticas festivas do Sairé.

circuitos de ocorrência dos cerimoniais celebrativos e, subsequentemente, a sua espacialização referencial localizada no Mapa 04.

QUADRO 03: Os Cerimoniais Celebrativos da/na Festa do Sairé em Alter do Chão.

CERIMÔNIAS/CELEBRAÇÕES	CIRCUITO	EXPECTATIVA	
BUSCA DOS MASTROS  Fonte: Arquivo Pessoal, Set. 2013.	Define o início da organização do espaço festivo, no qual se celebra a relação entre humanos/natureza /Divindade, e a partir da qual se permite/provém os troncos de árvores virgens para os <i>Mastros</i> festivos.	Procissão Fluvial com traslado pelo Lago Verde do cais em frente à Praça da Matriz, à área de Mata no entorno da enseada do Porto Grande, com retorno à Praia da Gurita onde os mastros são depositados e dessa praia à casa do Juiz ou do <i>Recebedor</i> da Festa onde se encerra.	Coletar e transportar dois Mastros (do Juiz e da Juíza da Festa) previamente extraídos de árvores selecionadas e nunca utilizadas para outros fins. Para o que é consagrada e devota a permissão de sua extração e coleta, o que só pode ser realizada por pessoas <i>Autorizadas</i>.
DA EXALTAÇÃO DOS MASTROS  Fonte: Arquivo Pessoal, Set. 2012.	Define o início e o fim do tempo festivo com/pela <i>Elevação/Derrubada</i> dos Mastros, através dos quais se celebra a relação entre humanos/natureza /Divindade, se agradece e deseja pela/a fartura/abastança de alimentos.	Procissão Terrestre em caminhada do Barracão na Praça Sairé à Praia da Gurita para o traslado dos Mastros até sua <i>Elevação dos Mastros</i> na Praça do Sairé. Procissão <i>Devota dos Mastros</i> do Barracão ao entorno dos Mastros e <i>Devoções da Derrubada dos Mastros</i> na praça.	Efetuar o traslado dos Mastros da festa à sua ornamentação com frutos, folhas e as Bandeiras do Espírito Santo e <i>Elevação</i>. Exaltar o Espírito Santo em procissões com folias devotas em torno dos mastros. Realizar devoções de Derrubada dos Mastros e encerrar a festa.
CONSAGRAÇÕES AO ESPÍRITO SANTO  Fonte: Arquivo Pessoal, Set. 2012.	Define o espaço das ladainhas e folias celebrando o Espírito Santo, realizadas no espaço interno do Barracão do Sairé antes e depois de procissões, bem como, durante o tempo de festa, com destaque ao <i>Beija Fitas</i> e a compartilhamento de refeições.	Movimento interno ao Barracão do Sairé em que se destacam: expressões corpóreas da Hierarquia das Ladainhas conforme o ato devoto e enunciações vocais de ladainhas e folias, de sujeitos participantes das/conforme as ações devotas. E procissão do interior do Barracão em direção e em torno dos Mastros.	Louvar, agradecer e buscar a presença do Divino Espírito Santo celebrando e atraindo a fartura, bênçãos, integrações e prosperidade, entre os indivíduos, a coletividade e o social em Alter do Chão. Expresso pela fartura de alimentos dos Mastros e pelo compartilhamento de refeições.
DAS DANÇAS E DRAMATIZAÇÕES  Fonte: www.culturaamazonica.com.br, 2014.	Define o espaço das expressões estético-corpóreas cujos movimentos e ritmos dos participantes em geral, dançarinos, músicos, grupos folclóricos e coreográficos etc. usam para celebrar o belo e a proximidade coletiva que os ligam a universos incorpóreos.	Movimentos, práticas corporais e narrativas dramatizadas que visam encender a criatividade passível de integrar a natureza interior ao homem com a que lhe é exterior. São realizados na Praça do Sairé por organizadores e participantes da festa tendo como circuito espacial o Lago dos Botos e Imediações do Barracão do Sairé.	Notabilizar o Mito do Boto como aspecto de interação entre os sujeitos e indivíduos locais com os elementos não-humanos, exaltando a beleza e as relações entre o mundo visível dos <i>decentes dos Boraris</i> e o mundo invisível de sua cultura. Com destaque a <i>Disputa dos Botos</i> e a <i>Varrição</i>.

Fonte: Notas descritivas e informações constatadas em relatos derivados de trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2011, Set. de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. 2014.



Nas descrições sobre os locais e/ou circuitos do Sairé *de Alter*, verifica-se que as espacialidades envoltas em seus cerimoniais celebrativos correlacionam-se a área mais antiga e central da Vila de Alter do Chão, tendo como espacialização referencial aos seus circuitos o entorno e adjacência do Lago Verde. A distribuição espacial desses cerimoniais celebrativos pode ser observada no mapa 04, no qual estão representadas suas áreas de abrangência e a partir do que se depreende o uso e apropriação da territorialidade festiva, mantendo sua configuração/delimitação pela referência do Lago Verde, mas a centralidade é na Praça do Sairé para onde convergem todos cerimoniais celebrativos durante o tempo da festa. Em termos gerais a espacialidade da Festa do Sairé envolve o trabalho²⁸⁵ acionado na composição da territorialidade festiva, que depreende informação e energia de elementos naturais tanto do Lago Verde com a Praia da Gurita e a enseada Porto Grande, do rio Tapajós e suas praias, como da fauna e flora das matas locais. É desses ambientes que se retiram os troncos de árvores, palmeiras, madeira, folhas, cipós, galhos e sementes como mediadores materiais e imateriais para a confecção dos arranjos, roupas, acessórios e artesanato usados durante a festa; para a constituição de barracão, dos mastros, dos instrumentos das folias e dos alimentos que são servidos durante os cerimoniais celebrativos; e para a elaboração como narrativa discursiva e dramatizada e estética para os temas e músicas.

A Praça do Sairé, que tem uma dimensão de 9.800m², corresponde ao objeto espacial que centraliza a composição de seus ambientes artificiais/sociais mais emblemáticos: o Barracão cujos contornos da forma são abertos e de acesso livre durante as atividades e o Lago dos Botos cujos contornos da forma são vedados por um tapume de madeira e de acesso majoritariamente restrito²⁸⁶. A figura 04, exposta a seguir, tenta demonstrar a disposição dos objetos espaciais que dão sustentação à territorialidade festiva na Praça do Sairé. Nessa figura é possível visualizar que a praça apresenta uma subdivisão ao centro partindo da Trav. São Cristovão que expõe, do lado esquerdo o Barracão do Sairé e seu contorno com barraquinhas de vendas de artesanato, alimentos e bebidas e, do lado direito, o Lago dos Botos com sua fachada e área de entrada/acesso arquibancadas, camarotes e postos de venda de bebidas.

²⁸⁵ Aqui se retoma as propositivas de Raffestin (2009, 2012) sobre os meios e propósitos de realização de uma ação e a energia e informação a disposição.

²⁸⁶ O acesso à área do Lago dos Botos é definido pela aquisição de ingressos, tanto para participar das apresentações da *Disputa dos Botos* como para os Shows musicais de artistas e bandas musicais nacionais e regionais, que acontece nas noites do final de semana festivo. Conforme se constatou nas observações dirigidas e em notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Set./ Out de 2012 e Set. de 2013, os organizadores da festa recebem quantidade de ingressos que são doados à comunidade de forma proporcional (quantitativamente não identificada), conforme a vinculação à festa e aos Botos Cor de Rosa e Tucuxi.

FIGURA 04: A formatação do espaço do festivo na Praça do Sairé²⁸⁷



a: O Arco de entrada no espaço festivo da Praça do Sairé, no centro a Trav. São Cristovão, que divide a praça ao meio, sendo o lado esquerdo destinado à elevação do Barracão do Sairé e barracas de venda e o lado direito destinado à montagem do Lago dos Botos; **b:** Perspectiva da área do Lago dos Botos sem as divisórias e com algumas esculturas ao fundo; **c:** Perspectiva da área do Barracão do Sairé com sua estrutura ao fundo sem divisórias e ornamentação; **d:** Fachada da entrada da arena Lago dos Botos com as divisórias e os signos de propaganda e publicidade de colaboradores, financiadores e patrocinadores; **e:** Fachada das barracas de vendas; **f:** Visão da área das apresentações no interior do Lago dos Botos, e em azul a delimitação do espaço destinado à exibição dos Botos, e no entorno a disposição dos mecanismos de iluminação e as colunas de distribuição do som, e ao fundo o palco e concha acústica dos shows musicais; e **g:** Visão do Barracão do Sairé sendo preparado e ornamentado ao início oficial da Festa do Sairé na manhã seguinte, e cujos contornos são em palha, misturados a laços, tecidos, cortinas e fitas começam a aparecer.

Fonte: **a e b:** Arquivo pessoal, Out. de 2013; **c:** Arquivo pessoal, Set. de 2013; **d, e, f, e g:** Arquivo pessoal, Set. de 2012.

²⁸⁷ A prospecção da figura tenta demonstrar a disposição de alguns dos principais objetos erguidos na Praça do Sairé, exclusivamente para atender ao espaço-tempo da Festa do Sairé, bem como atendendo a disposição da trajetória da Procissão de Levantamento dos Mestros que adentra a praça a partir do portal apresentado na “foto a” no sentido de ida e volta à/da orla da Praia da Gurita.

O uso e apropriação do espaço da Praça do Sairé e de suas áreas para a festividade do Sairé denotam o agir pelas/das práticas dos Sujeitos Performáticos, ou seja, daqueles que evocam realidades que não existem, mas que se deseja alcançar ou realidades que não seriam percebidas sem suas intervenções. Logo, esses sujeitos são os responsáveis por conduzir a plasmação do “ser-assim” pelo/no Sairé e, então, possibilitar o envolvimento de todos e tudo, num ato integrativo que objetiva e dá sentido à restituição do mundo que se vivência. Os Sujeitos Performáticos do Sairé *de Alter* são caracterizados no/pelo quadro 04, expostos na próxima página, onde são descritos enredados às duas práticas incisivas na festividade: as Ladainhas e as Danças. As práticas e expressões do agir desses Sujeitos Performáticos apresentadas no quadro 04 dão vazão aos cerimoniais e suas formas, em concomitância com as celebrações e seus conteúdos festivos. Sendo esses sujeitos os responsáveis a evidenciar/destacar os mais diversos meios e condições do espaço cotidiano postos em relevo no espaço-tempo da festa, para exprimir a festividade do Sairé *de Alter* e a que se consubstancia como elaborações transtemporalizadas coextensivamente, que incidam na possibilidade de criação/entendimento do *sentido* pelo qual a relação entre sujeito-natureza-ser encenda como política de idioma do sagrado.

Em termos de estratificação desses Sujeitos Performáticos detectou-se²⁸⁸, pouca desproporcionalidade entre gênero/sexo humanos e faixa etária com média de 63 anos de idade, àqueles *Das Ladainhas* e compostos por 13 sujeitos e instituídos Comissão Organizadora da Festa. E com média de 32 anos de idade àqueles *Das Danças* compostos por 15 sujeitos instituídos pelo regulamento da *Disputa dos Botos*²⁸⁹ e pela Comissão Organizadora da Festa. Os Sujeitos Performáticos *Das Ladainhas* (daqui em diante *Das Ladainhas*) atrelam-se às ações dos cerimoniais celebrativos da *Busca dos Mastros*; *Da exaltação dos Mastros*; *Devoções ao Espírito Santo* e os Sujeitos Performáticos *Das Danças* (daqui em diante *Das Danças*) atrelam-se às ações do cerimonial celebrativo *Das Danças e Dramatizações*.

²⁸⁸ Informação derivada da interpolação de dados sobre idade e faixa etárias constatados em notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2011 3 Set./Out. de 2012 e nos trabalhos de campo realizados entre Set. de 2013 e Jan. de 2014.

²⁸⁹ Criado em 1999, o regulamento oficializou a disputa entre a Associação Folclórica Boto Cor de Rosa e o Grupo Sócio Cultural Boto Tucuxi, que normatiza as apresentações em termos similares ao Festival de Parintins. Sendo que os seus doze artigos dispositivos que ratificam o caráter competitivo da disputa, a proibição de difusão de publicidade, propaganda ou divulgação de patrocinadores e de programas político partidário, ou de governo, durante as exibições no Lago Verde, e os quatorze obrigatórios e expostos a julgamento. Atualmente esses itens são constituídos em 15: Apresentador, Cantador, Boto Animal, Boto Homem, Curandeiro, Cabocla Borari, Rainha do Sairé, Rainha do Artesanato, Rainha do Lago Verde, Cardumes, Carimbó, Ritual, Sedução do Boto Evolução/Coreografia/Organização do Grupo, Tema /Letra/Música, Alegoria, Torcida e “Sedução do Boto” foi sancionada em 2014.

QUADRO 04: Os Sujeitos das Performances Cerimoniais Celebrativos do/no Sairé de Alter do Chão

DAS LADAINHAS			DAS DANÇAS**		
Executor	Prática	Expressão	Executor	Prática	Expressão
CAPITÃO	Autoriza, por meio do sinal da cruz, realizado com uma espada, o início das procissões; a entrada e saída do Semicírculo Sairé do Barracão.	O ordenamento, a autorização e a direção necessários na condução e distribuição das devoções e fazeres do Sairé.	APRESENT. OFICIAL	Narra ao público etapas do enredo apresentado na exibição de cada Boto	A necessidade de contextualizar o público e de demarcar as etapas exibidas.
			CANTADOR	Acompanha e efetiva canções durante as apresentações dos Botos.	A força da tradição oral e das antigas cantigas à continuidade do Sairé.
SARAIPORA	Enfeita e carrega o Semicírculo Sairé em todas as procissões e nas cerimônias no barracão, recebendo e transmitindo bênçãos do Espírito Santo.	A sabedoria dos anciões descendentes do Boraris, aptos a proceder com os saberes do Sairé e da força que as mulheres representam no processo de reprodução da vida em Alter do Chão.	CHEFE DAS DANÇAS	Prepara e organiza a distribuição e exibição dos movimentos corporais dos grupos e elementos.	O ordenamento, a autorização e a direção necessários para a apresentação do tema exibido.
			CARIMBÓ	Música e dança desenvolvidas durante toda a exibição dos Botos e no cortejo aos personagens.	O ritmo e sedução dos toques dos tambores e movimentos corporais advindos das celebrações nos antigos roçados.
DUAS MOÇAS DA FITA	Auxiliam a Saraipora na condução do Semicírculo Sairé, segurando as fitas hasteadas dos pés da Cruz no cume do semicírculo	A pureza para o encontro entre Deus e os homens e o desejo de continuidade do/no zelo com o Semicírculo Sairé.	BOTO ANIMAL EVOLUÇÃO	Encena os movimentos de nado, mergulho e saltos que o animal realiza na natureza, em especial no Lago Verde.	A íntima relação com a natureza exterior ao homem, sendo o coração do Boto durante a exibição.
JUIZ E A JUÍZA	Organização e direção dos procedimentos e cerimônias de Procissões, Ladainhas e Folias. Condução da Coroa do Divino (Juíza)	A autoridade necessária para conduzir a coroa do Divino e a estar à frente da celebração do Sairé ao Divino.	BOTO HOMEM ENCANTADOR	Recebe e/ou porta o muiraquitã com o qual encena e dança a sua transformação, exhibe sua sedução e encanta a Cabocla Borari.	A integração do mundo natural e humano/ o visível e o invisível pelo/no encantamento do mundo em que a sedução conduz ao amor.
PROCURADOR E PROCURADORA	Auxiliam e substituem o Juiz e a Juíza da festa.	A necessidade de auxílio aos Juizes e o Compromisso com a manutenção da festa.	CARDUMES	Apresentação de movimentos aquáticos em formato de bailado como no nado de peixes e/ou outros animais aquáticos.	O mundo das águas e a imersão ao fundo que se interligam ao mundo do pescador como cenário às narrativas locais.
TRONEIRA	Prepara o trono (cadeira/ assento) da Coroa do Divino Espírito Santo, especialmente alocada junto ao Altar elevado no interior do Barracão	O preparo do suporte para as bênçãos de purificação do corpo, da alma e do espírito, canalizadas através da coroa e suas fitas.	CURANDEIRO	Exprime movimentos que encenam rituais de cura, de passagem, de aconselhamento, cujas danças afastam o mal e selam a paz entre mundos.	A força dos grandes mestres que transitavam entre o mundo espiritual e faziam a ligação com o mundo terreno, sua sabedoria para com trato dos elementos de cura.

DOIS ALFERES	Conduzem as bandeiras do Divino Espírito Santo nas procissões e ladainhas do Sairé	O poder do Espírito Santo distribuído entre os gêneros feminino e masculino	RAINHA DO SAIRÉ	Realiza movimentos corporais que evoquem traços das procissões e ladainhas do Sairé.	A exaltação do ritual religioso do Sairé, representando diretamente a Saraipora
NOVE MORDOMOS (JUIZ) E NOVE MORDOMAS (JUÍZA)	Seguem as ordens do Juiz e da Juíza em relação à ornamentação e cerimônias no Barracão e à realização de todas as procissões	O dever de servir com gratidão ao Divino Espírito Santo e aos seus semelhantes.	CABOCLA BORARI	Apresenta uma composição de gestos poéticos e amorosos, transmitidos por movimento do corpo escultural das mulheres locais, que seduz e encanta o bailado com o Boto Homem.	O ideal de beleza e sedução da mulher amazônica e seu legado histórico, lendário e mitológico do poder feminino na Amazônia.
OITO FOLIÕES/ RUFADORES (ESPATA CÃO)	Tocam caixas, tambores e tamborim e executam as folias durante todas as procissões e cerimônias no Barracão.	Demarcam o compasso e o ritmo das procissões e das ladainhas; devocional ritmado.	RAINHA DO ARTESANATO	Dança com elementos da composição cultural e artesanal de Alter do Chão que são base de criação artística e econômica.	O poder do trabalho artístico e do artesanato local concentrado nas mãos das mulheres, na produção da vida e economia locais.
DISPENSEIRA	Cuidam da distribuição dos Alimentos aos membros, à frente da organização das práticas vinculadas às Ladainhas.	A necessidade de gerir o preparo e distribuição dos alimentos para a manutenção da fartura na mesa.	RAINHA DO LAGO VERDE	Exibe movimentos e bailado que transmitam o movimento das águas do Lago Verde com sua fauna aquática.	O poder mitológico e lendário das águas do Lago Verde na criação de vida e dos mundos visíveis e invisíveis locais
APRESENT. OFICIAL	Enuncia os atos a serem realizados durante as cerimônias no Barracão.	A necessidade de demarcar os passos das devoções e orientar os participantes.	GRUPOS DE DANÇARINOS	Apresentações de danças elaboradas pelos grupos artísticos e folclóricos de Alter do Chão.	A abertura aos múltiplos grupos locais, à inovação artística e à manutenção da festa.
RECEBEDOR DA FESTA	Guarda e zela pela manutenção das procissões e das celebrações no Barracão. Protege e armazena os instrumentos usados na festa.	O compromisso com o prosseguimento ao longo do tempo, das procissões e ladainhas resguardando suas formas de reproduções.	GRUPOS FOLCLÓRICOS LOCAIS	Movimentos e performances corporais bailados, separados por apresentações de jovens, anciões e crianças em geral, em que usam ritmos como curimbó e composições locais.	A superação e celebração do cansaço, vontade e desejo de continuidade do festejar e preparação para encerramento do ciclo espaço temporal da festa do Sairé.
DIRETOR DA PARTE RELIGIOSA	Cuida da parte estrutural necessária à efetivação das ladainhas e procissões, e das interações e integrações com a Comissão Organizadora da Festa.	O interesse na instanciação das procissões e ladainhas em múltiplas relações com as demais esferas da Festa do Sairé.	DIRETORES DOS BOTOS	Cuida da parte estrutural necessária para a efetivação da apresentação dos Botos, zela pela manutenção do festival dos Botos e da Festa do Sairé.	O compromisso com a continuidade da festa do sairé e o interesse na instanciação da <i>Disputa dos Botos</i> em múltiplas relações com as demais esferas da Festa do Sairé.

** Para cada um dos Botos.

Fonte: Jornal Correio Brasiliense, 1999; Ferreira, 2008; Notas descritivas de Trabalhos de Campo set. de 2011, ago./set. de 2012 e informações constatadas em trabalhos de campo realizados entre Out. 2013 e Jan. 2014.

A exceção do *Grupo de Dançarinos - Das Danças*, que, por demandarem um grande número de integrantes, geralmente agregam sujeitos e/ou grupos folclóricos de

outras localidades²⁹⁰, todos os demais Sujeitos Performáticos possuem algum vínculo com a localidade de Alter do Chão, seja como morador, residente, natalício e/ou familiar desses. No que tange a escolha ou seleção dos integrantes *Das Ladainhas*, o domínio e privilégio dos indivíduos que fizeram recrudescer a Festa do Sairé em 1973 é o parâmetro para a ocupação do posto no qual permanece “enquanto tiver desejo, saúde e vida” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁹¹. No caso dos *Das Danças*, a escolha ou seleção dos indivíduos para exercerem as práticas de sujeitos performáticos ocorre por tempo indeterminado e, apesar de o domínio e privilégio do exercício também permanecer até quando houver “interesse e desejo da pessoa” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁹², verificou-se um ciclo de participação mais curto que no *Das Ladainhas*. O que se deve à natureza das expressões de níveis energéticos e estética corpórea, que demanda a condução e participação nas atividades vinculadas às danças e dramatizações.

Tanto o *Das Ladainhas* como o *Das Danças* possuem: **a)** diretores e apresentadores oficiais que fazem a mediação entre a prática de efetuação dos cerimoniais e os participantes em geral; **b)** sujeitos atrelados à forma simbólica do Sairé adjudicada mais diretamente pela Saraipora e a Rainha do Sairé; e **c)** o Lago Verde como referência espacial à estética dos elementos do ambiente natural e mítico-cultural²⁹³. Segundo se constatou em campo, os diretores foram instituídos depois de 1999, quando então se estabeleceu um diretor para a “parte religiosa” e outros dois para cada um dos “Botos”. Antes disso não existia uma subdivisão no interior²⁹⁴ da Festa e as conduções e ações tanto das Danças e Dramatizações quanto das Ladainhas eram efetuadas pela *Das Ladainhas*: “olha de primeiro não tinha isso de diretor não, era da parte religiosa o Sairé... ele tinha os mastros do Juiz e da Juíza então eram só eles que mandavam... a gente fazia tudo lá na outra Praça [...] e dança, apresentava nossos trabalhos...” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁹⁵.

²⁹⁰ Tais como Ponta de Pedras, Cucurunã, São Pedro, Arapiuns, Aramanai, Pindobal, da cidade de Santarém. Informação derivada das observações dirigidas e notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Set./Out. de 2012 e 2012 e Set./Out. de 2013.

²⁹¹ Organizadora da Festa (I), 76 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

²⁹² Organizador da Festa (S), 39 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

²⁹³ Informação derivada de notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Set./Out. de 2012 e Set./Out. de 2013.

²⁹⁴ Sobre a gestão da festa, até 1996 ela se concentrava na figura do Presidente do Conselho de Desenvolvimento Comunitário, que também era o diretor da Comissão Organizadora da Festa e o Juiz da Festa. A autoridade efetiva da territorialidade festiva era permeada por processos subjetivados pelos indivíduos de Alter do Chão e o controle dos sujeitos performáticos implicava em ações/objetivações de mundo que culminavam em projetos de atores sociais que tinha na festa um mediador de suas territorialidades política, econômica e cultural, em contraposição aos sujeitos e atores sociais da cidade de Santarém. Sobre o assunto ver A festa (1973), Alter (1979), Sairé (1987), Julio (1995), A crise (1996), Onde (1996), Sairé (1996), Santiago (1996) e Turista (1996), A Vila (1999), Dulcet (1999), Festa do (1999), Jornal (1999), Maia (1999), Belo (2000), O Bom (2000), No Balanço (2001) e Galúcio (2003a, 2003b).

²⁹⁵ Organizadora da Festa (I), 76 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

A condução das atividades e práticas *Das Ladainhas* no espaço festivo do Sairé se desdobra entre o preparo e a efetivação dos atos celebrativos da *Busca dos Mastros*; *Da exaltação Mastros*; *Devoções ao Espírito Santo*, assim, quando do ato efetivo observa-se todos os sujeitos performáticos à frente dos cerimoniais conduzindo Ladainhas, Folias, Elevação/Derruba de Mastros e Procissões. Durante a realização dos trabalhos de campo da tese observou-se que a condução da Elevação/Derruba de Mastros e Procissões recebeu auxílio direto de outros sujeitos que não os Performáticos. Em geral, são jovens que, entre os participantes da multidão, de forma espontânea, colaboravam com Juizes e mordomos em carregar, transladar e levantar os Mastros festivos. A condução das atividades e práticas *Das Danças* no espaço festivo do Sairé se desdobra entre o preparo e a efetivação dos atos celebrativos, sendo que a efetivação do ato das danças e dramatizações vincula-se diretamente a apresentação e evolução corporal de seus sujeitos performáticos. Já o preparo dos elementos a serem apresentados e a própria construção do Lago dos Botos, além do envolvimento direto de indivíduos do local, perpassam por contratação de trabalhadores especializados.

Nos cerimoniais celebrativos impregnados pelos Sujeitos Performáticos *Das Ladainhas*, os principais elementos postos em relevo são: o Semicírculo Sairé e a Coroa e a Bandeiras do Divino Espírito Santo, a partir dos quais se busca todos os meios de celebrá-los mediados por Ladainhas, Folias, Elevação/Derruba de Mastros etc. O Semicírculo Sairé e a Coroa e Bandeiras do Divino Espírito Santo são apresentados através da figura 05, exposta a seguir, nos quais esses elementos das três *cerimônias*, que, em sentido horário: **1)** exaltam a expressão da Santíssima Trindade no semicírculo do Sairé e a devoção e intercessão do Divino Espírito Santo expresso pela primazia da Coroa do Divino no altar consagrado no interior do Barracão, como ressaltado na *foto a*; **2)** o início efetivo do *tempo da festa*, em que tudo é festa, começa com a elevação dos *Mastros* e a abertura oficial da festa na presença e autorização do Juiz, Juíza e Saraipora destacados na *foto b*; e **3)** um dos aspectos sobre os quais a formatação da espacialidade da festa começa a ser enfatizada no contexto cotidiano de Alter do Chão durante a cerimônia da *Busca dos Mastros* demonstrado na *foto c*.

FIGURA 05: Os elementos mais realçados nos cerimoniais celebrações vinculados às Ladainhas na Festa do Sairé



a: Semicírculo do Sairé e a Coroa do Divino no Altar no interior do Barracão do Sairé, momentos antes do início das Ladainhas noturnas; **b:** Semicírculo do Sairé no colo da Saraipora e Coroa do Divino no colo nas mãos da Juíza da festa, durante a cerimônia de Elevação dos Mastros; **c:** Bandeira do Espírito Santo Vermelha da Juíza da festa e Bandeira do Espírito Santo Branca do Juiz da festa carregadas pelos Alferes junto ao Semicírculo carregado pela Saraipora no desembarque da procissão da Busca dos Mastros na Praia da Gurita.

Fonte: **a:** Arquivo pessoal, Set. 2012; **b:** No Tapajós, disponível em <http://notapajos.globo.com>, acessado em: 16 de out. de 2013; **c:** Arquivo pessoal, Set. 2011.

Por meio da *foto a* da figura 05 podemos verificar que, em 2012, o altar erguido à Coroa do Divino Espírito Santo recebe tratamento mais detalhado, recoberto por uma espécie de pequena capela ou barracão iluminado por velas, do que se depreende uma das dimensões de expressões devotas ao Espírito Santo, em que o Semicírculo do Sairé exprime o desejo pela aceitação e intercessão com o sagrado na/da trindade cristã: “olha é uma cruz mais alta que representa Deus e três outras que são: o Pai, o Filho e o Espírito Santo” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁹⁶. Mas a função de mediação e autorização é expressa pelo Divino representado pela Coroa que é “o próprio Divino nos intercedendo junto ao pai celestial” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁹⁷, ou ainda, “é como a gente pensa que é agradecer ao divino né... com a trindade, as pombas” (INFORMAÇÃO VERBAL)²⁹⁸. A dimensão da expressão do Divino pela/ a partir da Coroa ganha projeções que acabam repercutindo no rearranjo espacial interno do Barracão que, desde 2013, passa ter apenas o altar desta erguido e centralizado ao fundo desse espaço. Esse aspecto mais *prioritário* da Coroa em relação ao Semicírculo do Sairé é mais visível nas cerimônias internas ao Barracão, sendo as cerimônias externas de amplo relevo do Semicírculo que sempre aparece à frente como é possível observar na *foto b* da figura 05.

Na *foto b* a Coroa do Divino aparece nas mãos da Juíza da festa que a conduz nas procissões e que, entre 2011 e 2015, também exerceu a atribuição de Troneira prática essencial na festa, já que não há no Sairé a constituição do “Império do Divino” nem de “coroação de rei ou rainha” como em outras festas do Divino²⁹⁹. Essa acumulação ou alteração de praticante nas *cerimoniais celebrativos* são recorrentes durante a festa e atendem as diversas necessidades e demandas do tempo festivo³⁰⁰, o que denota um caráter normativo e hierárquico não tanto rigoroso. Ainda sobre a *foto b*, sentado à esquerda está o Juiz da Festa que atualmente é o *Recebedor da Festa*³⁰¹ e que exhibe as vestimentas formais da festa, assim como a Saraipora e a Juíza da Festa. Como podemos identificar na *foto b*, o padrão dos trajes dos sujeitos das performances do/no

²⁹⁶ Organizadora da Festa (C), 52 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

²⁹⁷ Organizador da Festa (T), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

²⁹⁸ Organizadora da Festa (I), 76 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2012.

²⁹⁹ Sobre festa do Divino e Coroação e Império do Divino ver Veiga (1984), Mata (2000) e Lopes (2004).

³⁰⁰ Conforme informações constatadas nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014, essas demandas e necessidades definem-se desde pelo adoecimento e problemas de saúde dos organizadores até questões de incompatibilidade com o trabalho e “outros afazeres” (tarefas, inclusive doméstica) no período definido para festividade, em um ou outro dia da festa, ou ainda, em um ou outro cerimonial celebrativo.

³⁰¹ Segundo informações constatadas nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014, esse sujeito performático em geral é elevado entre os integrantes da Hierarquia das Ladainhas à função de guardado dos fazeres e instrumentos do Sairé a partir de sua excepcionalidade no envolvimento da organização da festa. Em respeito à idade avança do Recebedor da Festa, segundo se confirmou em campo, atualmente “vem se preparando” um “novo” sujeito para exercer tal função.

Sairé se delineia primordialmente por calças e blusas para os homens, e saias e blusas ou vestidos para as mulheres. Ambas as vestimentas predominantemente da cor branca com algumas correlações com a cor vermelha e azul cujos tons, segundo os relatos constatados, remetem ao Divino Espírito Santo, exceto os trajes da Saraipora e das Moças da Fita que apresentam fitas coloridas como as do Semicírculo.

Como se verifica na *foto c* da figura 05, no que tange ao cerimonial celebrativo da Busca dos Mestros, não há um rigor no uso dos trajes oficiais, fato que pode ser constatado na vestimenta dos dois Alferes que carregam as bandeiras do Divino Espírito Santo à frente do Semicírculo do Sairé, carregado pela Saraipora com as duas Moças da Fita logo atrás. A essa formação inicial da disposição *Das Ladainhas* soma-se o Capitão que vem à frente de todos ou entre os Alferes; o Juiz e a Juíza carregando a Coroa ao lado da Troneira. Atrás do Juiz e da Juíza, respectivamente, Mordomos e Mordomas e, entre esses, os Foliões que se agregam como/no grupo musical Espanta Cão³⁰², também denominados de Rufadores. Assim, o Espanta Cão, os Rufadores e os Foliões apareceram nos relatos orais como designações comuns ao grupo de instrumentos e músicos que executam cantigas em ritmo das folias de Reis, de São João e do Divino³⁰³, acompanhadas por instrumentos musicais de corda como violões, rabecas e violino, e de percussão como tambores e tamborins, cujos toques e ritmos em *rufos* são preponderantes. Mas, se os *rufos* predominam nas excussões das folias, o violino e a presença do “tocador de violino³⁰⁴”, que singularizou e denominou o grupo musical de foliões e rufadores na Festa do Sairé, posto que, conforme se constatou nos relatos orais, as notas musicais emitidas pelo violino seriam responsáveis por “espantar os maus espíritos, isso era *uma coisa que alegrava a gente daqui*” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁰⁵, por abrir os caminho para que a “festa fosse abençoada [...] agora *está tudo mudado... não sei...*” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁰⁶.

Tal constatação incide sobre o fator emblemático do sentido pelo qual o potencial inventivo/criativo da cultura e o desejo pela expressão de sentido religioso ao Sairé, o que pode ser observando, também, na justificativa apresentada à denominação do grupo

³⁰² A designação *Espanta Cão* é majoritária nos relatos por nós constatados entre organizadores e participantes da festa, bem como, notas descritivas dos trabalhos de campo realizados entre Ago./Set. de 2011, Set./Out. de 2012 e Set. de 2013.

³⁰³ Para um aprofundamento sobre a questão ver os trabalhos de Ferreira (2008), Lopes (2004), Santiago (1996) e Veiga (1984).

³⁰⁴ Termo recursivamente utilizado nas informações constatadas nas notas descritivas de trabalhos de campo realizados entre Ago./Set de 2011, Set./Out. de 2012 e nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

³⁰⁵ Organizadora da Festa (A), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

³⁰⁶ Moradora (F), 68 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

Musical Espanta Cão, quando de sua criação em 1973: “partiu de uma brincadeira entre elementos da comunidade quando alguém comentou que “o movimento do arco do violino forma uma cruz e, portanto, espanta o cão (*diabo*)”” (ALTER, 1980, p. 9, Grifos Nosso). Nesses termos, o “tocador de violino” se revela como o próprio “Espata Cão” e se posicionava a frente dos demais músicos nos cerimoniais celebrativos assumindo, em certa medida, o papel cultural das “benzedadeiras³⁰⁷”, correlacionando as formas de ver e perceber o mundo do cristianismo por meio da estética do “movimento em forma de cruz” do violino, para a definição do culto ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade. Essa correlação consiste num fator de intencionalidade existencial do mundo festivo do Sairé, constitutivo das subjetividades coletivas locais, fato que se exprime na recursividade da memória ao “tocador de violino³⁰⁸”, mesmo que esse já não se fizesse presente na festa desde 2009, sendo essa memória resguardada de um sentido emocional-afetivo de uma sensibilidade saudosista expressa no relato anterior por em “*coisa que alegrava*”.

Até a década de 1990, o grupo Musical Espanta Cão também acompanhava as danças, dramatizações e apresentações da/na festa do Sairé nas noites de exibições em “palanque montado lá na outra praça da igreja (*Praça da Matriz*)” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)³⁰⁹. Destarte, o grupo Musical Espanta Cão criava uma intrínseca relação entre a musicalidade das folias nas procissões e ladainhas e nas danças do Sairé, como se constata, também, nos seguintes trechos de jornais locais da década de 1980: “dando continuidade à festa do Sairé seguida de ladainha, apresentação das danças folclóricas como Marambiré, Camelu, [...] Boi Bumbá, baile no palanque ao som do conjunto Espanta Cão” (FESTA DO, 1981, p. 6); e “Todas as danças são acompanhadas pelo Conjunto de Pau e Corda - ‘Espanta Cão’. A cena se repete nos três dias” (FESTA, 1980, p. 5). Apesar das tentativas durante entre 2010 e 2013 de reaproximar³¹⁰ esse grupo musical das apresentações atreladas a *Das Danças*, seu

³⁰⁷ Benzedeadas, benzedeados ou experientes são sujeitos que praticam as rezas, as orações e as mensagens, que podem ser mediadas pela interseção ou intervenção de vários instrumentos como ervas, galhos de plantas ou amuletos e, dependendo da relação desses com o xamanismo, podem ser considerados como os curandeiros e até pajés/xamãs. A esse respeito, ver Viveres de Castro (1996, 2002), Maués (1995, 1999, 2008) e Wawzyniak (2008, 2012).

³⁰⁸ É importante registrar que, durante todos os nossos trabalhos de campo, o tocador de violino, que seria emblemático no grupo, não se fazia mais presente, pois a única pessoa que exercia a prática já com a idade avançada não conseguia mais acompanhar as procissões e executar as notas instrumentais.

³⁰⁹ Participante da Festa (HG), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

³¹⁰ Conforme dados constatados nas observações dirigidas e notas descritivas dos trabalhos de campo realizados entre Ago./Set de 2011, Set./Out. de 2012 e Set./Out. de 2013, o Grupo chegou a se apresentar no Lago dos Botos em noites alternas a da apresentação da Disputa, mas receberam muitas críticas sobre estarem perdendo sua essência e degradando a religiosidade das folias e ladainhas.

atrelamento, atualmente, se restringe a acompanhar e conduzir os Cerimoniais Celabrativos *Das Ladainhas* a começar pela *Busca dos Mastros*.

Na Festa do Sairé, o Cerimonial Celabrativo da *Busca dos Mastros* inaugura o tempo de “preparação da festa”, antecessor ao “tempo da festa” propriamente dito e no qual *tudo* é festa. Partindo de acepções de Cox (1974), pode-se dizer que o tempo de preparação da festa corresponde ao acionamento de quaisquer elementos capazes de mediar a efetiva festividade pelo/no exagero, extravagância e exotismos contrastantes com a rotina habitual, e que compõem os preparativos não negligenciáveis e nem reprimíveis ao arranjo espacial festivo, bem como, à condição de exercício do poder performático da festa que, como assevera Claval (2011), se exprime como evocação dos contornos e consistências necessários à constituição de “uma realidade que não existe ou que as pessoas ainda não percebem e não compreendem” (p. 36). Na festa do Sairé, o tempo de “preparação da festa” aparece nos relatos constatados em campo como tempo da “arrumação à festa³¹¹”, e se delineia a partir do *Busca dos Mastros*, que acontece na manhã do sábado que antecede a quinta-feira em que se dá o começo do tempo festivo. Sendo sua celebração iniciada com ladainhas, folias e café da manhã no Barracão ou na casa do Juiz ou/e do Recebedor da Festa. De onde se segue em romaria terrestre até uma embarcação de porte médio no cais da Praça da Matriz, na qual os sujeitos *Das Ladainhas* conduzem a Procissão Fluvial pelo Lago Verde.

Na figura 06, exposta na próxima página, procurou-se destacar algumas imagens do cerimonial celebrativo da *Busca dos Mastros*, correlacionado à Procissão Fluvial que se define como centralidade nos relatos constatados em campo. Como podemos observar na *foto a* da figura 06, para a realização dessa procissão a embarcação de porte médio, que transporta os sujeitos *Das Ladainhas*, se atrela às pequenas embarcações dos tracaieiros³¹², que seguem com os demais participantes da procissão. Durante todo o traslado da procissão são proferidas folias e ladainhas na embarcação principal e sua chegada à enseada Porto Grande é anunciada por queima de fogos de artifícios, e onde apenas os sujeitos *Das Ladainhas* e pessoas autorizadas pela Diretoria do Religioso, para a busca de dois troncos de árvores previamente extraídos entre as espécies da mata

³¹¹ Informação constatada em notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2012 e nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014. O termo “arrumação” é recorrente nos relatos constados.

³¹² Assim são designados os sujeitos que trabalham fazendo a travessia fluvial de pessoas da orla de Alter do Chão às praias do local que ficam na margem do Lago Verde e do Rio Tapajós oposta à Vila e vice-versa se locomovendo com o uso de pequenas embarcações motorizadas ou remadas.

encontrada na área da enseada do Porto Grande e que se configuram nos Mastros festivos

FIGURA 06: *A Procissão Fluvial do/no Cerimonial Celebrativo de Busca dos Mastros*



a: Embarcações enfeitadas em traslado pelo Lago Verde à busca dos Mastros da Juíza e do Juiz; **b:** distribuição de *tarubá* na embarcação principal na enseada do Porto Grande; **c:** Mastros nas canoas do Juiz e na canoa da Juíza no traslado de retorno em direção à Praia da Gurita; e **d:** O desembarque dos Mastros para armazenamento sob um dos cajueiros da/na Praia do Gurita.

Fonte: **a:** Arquivo pessoal, Set. 2013, **b, c, e d:** Arquivo pessoal, Set. 2011.

Na *foto b* da figura 06 é possível visualizar a embarcação principal da Procissão Fluvial ancorada na enseada Porto Grande no momento em que os sujeitos *Das Ladainhas* já desembarcadas proferem algumas palavras e uma reza/oração antes de adentrarem a mata em busca dos Mastros. A reza/oração feita, segundo relatos locais “uma tradição dos que *respeitam a mata*. É preciso respeitar tudo... é como pedido permissão para entrar” (INFORMAÇÃO VERBAL)³¹³. Esse aspecto de devoção das rezas à natureza tem ressonância integrativa na festa como um trecho de relato permite entrever: “(para) que saia na tranquilidade toda a nossa festa [...] a gente vai rezando e pedindo para o Espírito Santo proteger e abençoar a busca dos mastros, a natureza [...] porque não podemos só tirar... por isso de uns tempos nos plantamos³¹⁴ também” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)³¹⁵. No centro e ao fundo da *foto b* aparecem alguns dos sujeitos *Das Ladainhas* distribuindo *tarubá*³¹⁶ a todos os participantes que encostam suas embarcações e entregam garrafas, copos, jarras etc., para serem preenchidos com o líquido.

Como já mencionamos antes,³¹⁷ esse é um momento de *relevo destaque* na Procissão da *Busca dos Mastros*, bem como em todas as “cerimônias celebrativas” vinculadas aos sujeitos performáticos *Das Ladainhas*. O preparo, distribuição e ingestão constitui-se como “dever e obrigação” para todos os sujeitos performáticos e para a participação plena em cada um desses cerimoniais. O que é possível admitir a partir da constatação de relatos, em que expressões como “*se não tomar*” e “*não é a mesma coisa*” são empregadas em tom de lamento repreensivo conforme os seguintes trechos deixam transparecer: “Todo ano a gente faz sabe, se não fizer não é Sairé, não é a mesma coisa... e as pessoas já esperam, elas querem tomar” (INFORMAÇÃO VERBAL)³¹⁸; e “olha quem não tá acostumado senta sabe... é porque ele é forte, mas pra gente *se não tonar*... faz parte da festa” (INFORMAÇÃO VERBAL)³¹⁹. Após a distribuição do *tarubá*, e com os Mastros atracados em duas das pequenas embarcações e acompanhados respectivamente pelo Juiz e pela Juíza da festa, como demonstra a *foto*

³¹³ Participante da Festa (AZ), 45 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

³¹⁴ Entre 2011 e 2012, quando se presenciou diretamente a Busca dos Mastros, e 2013 e 2014, quando se acompanhou indiretamente, através relatos, foram plantadas vinte mudas de espécies madeireiras em cada ano de festa.

³¹⁵ Organizador da Festa (N), 20 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2012.

³¹⁶ Em média são produzidos localmente e distribuídos gratuitamente cerca de 180 litros de *tarubá* em cada um dos dias da Procissão Fluvial da Busca dos Mastros, e da Derruba dos Mastros quando sua ingestão é obrigatória. Durante essas ocasiões, é rotineiro presenciarmos pessoas acrescentando, ao *tarubá* recebido, bebidas destiladas, tais como a cachaça e o rum. Informação constatada em notas descritivas dos Trabalhos de Campo realizados entre Ago./Set. de 2011, Set./Out. de 2012 e nos trabalhos de campo de Set. de 2013 a Jan. de 2014.

³¹⁷ Ver Costa (2012).

³¹⁸ Organizadora da Festa (A), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

³¹⁹ Participante da Festa (AZ), 45 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

c da figura 06, a procissão retorna à orla da vila, com as embarcações com os mastros à frente da embarcação principal, seguida das demais embarcações dos tracaieiros e desembarca na Praia da Gurita, como é possível averiguar na *foto d* da figura 06.

Como já se indicou anteriormente, os mastros são selecionados e retirados com antecedência, mas não somente eles, também a palha, o pau e cipós que são usados para erguer o Barracão do Sairé e as barracas de venda também o são. Porém, os Mastros são deixados na mata da enseada do Porto Grande até o dia da *Busca dos Mastros*, a estética de sua composição resume a função do trabalho humano intrínseco à natureza que lhe é exterior e correlato a gratidão pelo que a “terra” possibilita de geração de vida, numa relação igualitária entre homens e mulheres. Isso fica explícito quando da finalidade de sua elevação no início do tempo festivo do Sairé como celebração da fartura e prosperidade, bem como, na composição de sua ornamentação com frutos naturais e possíveis de serem consumidos na derruba dos Mastros. Tais aspectos se mostraram mais manifestos quando correlacionados às folias entoadas quando das procissões da Busca dos Mastros e de Exaltação dos Mastros, quase todas atreladas ao contexto das festas Juninas ou festas brasileiras de colheita³²⁰, tais como: O Glorioso São João, São Pedro e Alvorada durante a qual é possível ouvir: “Lá vem a Estrela D’Alva/ Trazendo a Aurora Divina/ Lá vem a pomba voando/ Saindo da Matriz/ Vem dizendo viva, viva” (INFORMAÇÃO VERBAL)³²¹.

Esse é um contexto aproximativo àquele apresentado por Cassirer (1992), como associação enunciativa de grupos tradicionais entre produção da terra e a dimensão/finalidade de “prover a vida” e/ou “gerar vida”³²². Bem como, seguindo acepções de Cox (1974), na integração cósmica como potencial integrativo de sagrado, e/ou ainda, como inferimos de Eliade (1972, 1991) e Caillois (1988), como constitutivo mítico-sagrado da potência criadora a partir da integração cósmica da natureza interior e exterior do homem. Dito de outro modo, a Festa do Sairé reitera tudo que se diluem no cotidiano religioso de Alter do Chão, imersa naquilo que, como inferimos de Magalhães (2005), silencia nas atividades do fazer rotineiro, nas imposições de religiosidades formais e oficiais e no aprisionamento da “autenticidade” a uma origem passada não passível como experiência real. E essa reiteração perpassa agenciamentos territorializados de enunciação, acentuados por registros expressivos e práticas da vida

³²⁰ A esse respeito ver Queiroz (1961, 1976) e Amaral (1998).

³²¹ Elocução extraída de gravação realizada durante a procissão para elevação dos Mastros, derivada dos trabalhos de campo efetuados em Set. de 2012.

³²² Como abordamos no primeiro capítulo.

social que começam a aparecer na estética do cerimonial da *Busca dos Mastros*. Onde a inventividade cultural inicia a trajetória criativa da religiosidade festiva no âmbito existencial teológico, o que fica mais óbvio tanto mais a espacialidade local vai se delineando pela/por sua festividade e convertendo cotidianidades em “algo” a ser celebrado³²³.

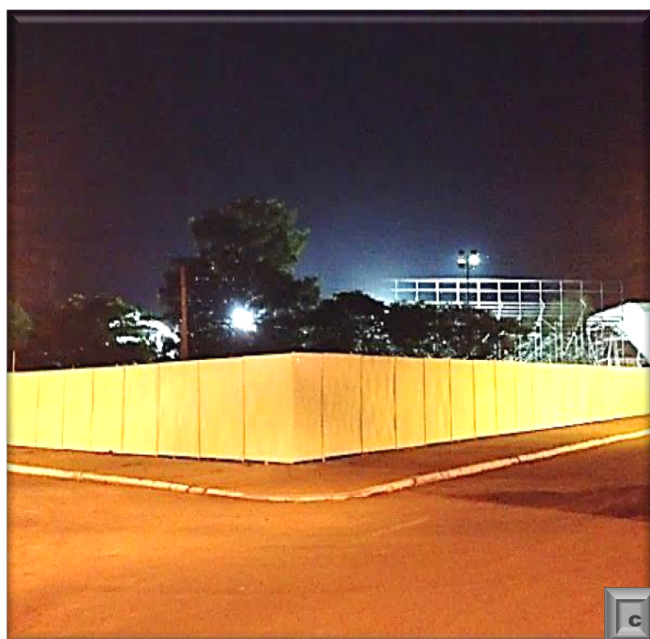
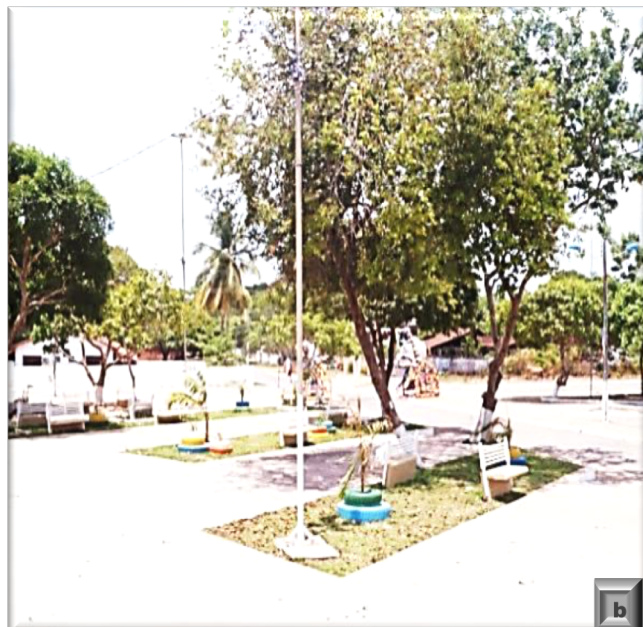
Nesse contexto, a conversão na Festa do Sairé de Alter do Chão tem seu registro efetivado a partir da Procissão Fluvial de Busca dos Mastros, fato emblemático na transitoriedade entre religiosidade cotidiana e espacialidade cerimonial celebrativa inerente ao próprio fazer festivo da Procissão Fluvial. Isso pode ser percebido na figura 06, pela/na própria informalidade com que vários dos sujeitos *Das Ladainhas* se apresentam sem seus “trajes oficiais”, ou seja, o próprio movimento das procissões denota o caráter espaço-temporal do momento enredado pelo acontecer preparativo do tempo de festa. A informalidade da Procissão Fluvial de Busca dos Mastros, em que se averiguou Sujeitos Performáticos misturados e se confundindo com os mais variados participantes da Festa do Sairé, como as imagens da figura 06 deixam evidenciar, também aparece todas as outras procissões do Sairé³²⁴, sendo a mais repercutida no Cerimonial Celebrativo da *Busca dos Mastros*, devido ao seu caráter de “preparação da festa” ou na elocução local: de “arrumação da festa”.

O tempo efetivo de “arrumação da festa” incide sobre a espacialidade de Alter do Chão, de maneira que essa passa a ser marcada e vivenciada pela concentração e acomodação das instalações, arranjos e ornamentações necessários, conforme se verificou em Cox (1974), Caillois (1988) e Durkheim (1989), a afirmação celebrativa a excesso transgressor e a efervescência dos níveis energéticos. É nesse momento que a Praça do Sairé se destaca na materialidade do conjunto de objetos espaciais locais, ganhando vida, cores e movimentos incomuns no cotidiano do local, e tendo seus contornos espaciais ordenados à consistência de festejo, fato apoiado pela/na composição da figura 07, exposta na próxima página. Nessa figura, tentou-se demonstrar quatro ângulos da Praça do Sairé na semana posterior ao cerimonial celebrativo da *Busca dos Mastros*. De tal modo, apresentou-se nas *fotos a e b* imagens diurnas que trazem aspectos mais gerais da manutenção na área e nas *fotos c e d* aspectos da noite que antecede o início do tempo da Festa do Sairé de Alter.

³²³ Nos moldes que assestam DaMatta (1983) e Amaral (1998).

³²⁴ Esse caráter informal em procissões na Amazônia aparece descrito em outras ocasiões festivas, como a do Círio de Nazaré. A esse respeito ver Alves (1980).

FIGURA 07: Da arrumação e preparativos ao arranjo espacial festivo do Sairé



a: Limpeza na área do estacionamento na Praça do Sairé, um dia antes do início da festa em 2012; **b:** perspectiva da Praça do Sairé com pintura renovada de bancos e canteiros, três dias antes do início da festa em 2013; **c:** Praça do Sairé sendo ornamentada com as fitas coloridas do Sairé, na noite anterior ao início da festa em 2012 ; e **d:** perspectiva externa do Lago dos Botos, com instalação e teste de iluminação na noite anterior ao início da festa em 2013.

Fonte: a e c: Arquivo Pessoal, Set. 2012; b e d: Arquivo Pessoal, Set. 2013.

Dentre os aspectos mais gerais da “arrumação” da festa, ressalta-se na *foto a*, ao centro as lixeiras que serão distribuídas pelo/no local e veículos de fornecedores de alimentos, bebidas, gelo etc., abastecendo as barracas de vendas. Na *foto b*, também ao centro, observam-se canteiros, postes e bancos pintados, gramas e arbustos podados, e ao fundo, no cruzamento, a instalação do pórtico de entre na praça que apresenta detalhes que enfocam a temática central da festividade a cada ano, com exaltação aos elementos internos da festa como o semicírculo, o boto engerado, o juiz e a juíza da festa, etc. Na *foto c*, evidencia-se a estrutura em branco que delimita a arena do Lago dos Botos, contendo uma parte da arborização da Praça do Sairé e ao fundo, no lado direito, a concha acústica do palco em seu interior, e no centro da imagem atrás das árvores um foco luminoso sendo testado pelos produtores de iluminação e pela distribuidora de energia do estado paraense. De um ângulo inverso à *foto c*, tenta-se apreender e demonstrar na *foto d* a movimentação de pessoas realizando os preparativos para o começo da festa na manhã seguinte: as fitas coloridas fixadas por fios e distribuídas nas imediações da praça à frente do Barracão do Sairé, ao fundo e no centro da imagem o palco iluminado recebendo ajustes de som, já no lado esquerdo o Barracão também iluminado e sendo ornamentado.

Todos esses preparativos para a festa fundamentam o cerimonial celebrativo e possibilitam que a festividade apareça/aconteça e vão denotando a espacialização estética da festa e a demarcação mais formal da territorialidade festiva do Sairé, cujos contornos transmutam cotidianidades e rotinas em algo fora dos padrões habituais e, dessa forma, espetacular. Como tratam Durkheim (1989) e Cox (1974, 1993), seja na mais simples festa ou na mais elaborada, algo precisa ser colocado em relevo para ser celebrado, daí a necessidade dos preparativos. No Sairé averiguou-se essa dimensão de preparativo da “arrumação da festa”, entretanto, essa se posiciona como aspecto sacramental e devoto no interior da festa. Em outros termos, como dever e obrigação para que a celebração ocorra adequadamente ao “visitante/convidado” em honra aos preceitos antepassados de hospitalidade e acolhimento: “quando começamos (*em 1973*) a gente pensava numa coisa nossa, mas não que fosse egoísmo, quem queira participava ia entrando e ficando, porque aqui é assim, a pessoa vai ficando [...] *a gente que aprendeu com os mais velhos a receber, a acolher*” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)³²⁵.

³²⁵ Organizador da Festa (E), 63 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

Nessa perspectiva, a elocução “arrumação” constatada no interior da espacialidade festiva, se apresenta como enunciação do sentido de percepção e concepção de mundo, que tangencia o ato de instanciar criação e inventividade e não meramente o ato de distribuir elementos no espaço. Assim, a “arrumação” resulta/resume o sentido de como os Sujeitos Performáticos da Festa do Sairé percebem as formas de mediação do encontro como outro no tempo festivo e, por conseguinte, da concepção do outro pelo “acolhimento”. Logo, esse outro não é um intruso/estranho do qual se deve distanciar, mas um ente aproximativo, um “visitante/convidado”, ou seja, alguém que foi chamado como coparticipante do festejar e, por isso, sua presença deve ser honrada \ com “o melhor”, como deixam entrever os seguintes trechos de relatos: “quando vocês vêm e veem nossa festa é um prazer [...] como se trata um visitante? Você faz o melhor, dá o que tem de melhor, então é assim” (INFORMAÇÃO VERBAL)³²⁶; e “olha não temos só o dever de arrumar tudo, fazemos porque sempre foi assim [...] antigamente era assim e tudo no puxiruns [...] para receber quem vem para a festa se mostra o melhor” (INFORMAÇÃO VERBAL)³²⁷.

Esses trechos de relatos, registrados em campo, ajudam a convalidar a indistinção entre fazer-agir-trabalho, como ato integrativo do *Ser* em Alter do Chão, em expansão de sua subjetividade ao encontro com o outro, sejam seus antepassados/ancestrais ou seus visitantes/convidados. O que se torna ainda mais aparente quando se observa o envolvimento participativo com o cuidado e a estética da “arrumação da festa”, dentre o que é possível de observar em alguns dos elementos exibidos na/pela figura 08, exposta na próxima página. Nessa figura, tenta-se apresentar aspectos da estética da inventividade criativa da/na “arrumação” da Festa do Sairé, dando destaque ao sentido do belo e da enunciação dirigida aos registros expressivos e práticos dirigidos ao mundo exterior ao homem e ao intersubjetivo, o que começa a auxiliar na construção de direcionamentos para pensar a produção de subjetividades coletivas na/pela festa. Nesse caminho, apresenta-se nas *fotos a* e *b* a ação produtora das/nas Cerimônias Celebrativas *Da Exaltação Dos Mastros* e *Das Consagrações ao Espírito Santo*, a partir da técnica artística do artesanato, com prioridade estética aos mecanismos e matéria orgânica/vegetal. E nas *fotos c* e *d* a ação produtora das/nas Cerimônias Celebrativas das *Danças e Dramatizações*, a partir da técnica artística das grandes esculturas, cuja estética prioriza artificios e matéria inorgânica/industrial.

³²⁶Participante da Festa (AD), 58 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

³²⁷Organizadora da Festa (M), 72 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

FIGURA 08: *Da estética e devoção na participação inventiva da arrumação do/no Sairé*



a: Interior do Barracão do Sairé sendo ornamentado na noite que antecede a festa; **b:** Perspectiva externa do Barracão e a construção dos ramos decorativos; **c:** Plasticidade e arte-técnica no multicolorido das grandes esculturas pensadas e elaboradas para as apresentações no Lago dos Botos; e **d:** Pórtico na entrada por via terrestre à Vila preparado dias antes ao início da festa com pintura e fitas renovadas.

Fonte: a e d Arquivo Pessoal, Set. 2012; b e c: Arquivo Pessoal, Set. 2013

Como se observa nas esculturas *fotos c e d*, existe uma interação entre os sujeitos enredados ao fazer do/no Barracão e a integração entre as gerações na noite de “arrumação” do Sairé. Assim, quando se visualiza a *foto c* verifica-se ao centro crianças, adolescentes, jovens e anciões reunidos na ornamentação do interior do Barracão, recortando tecido e plástico usados na decoração do local sobre a mesa em que serão servidas as refeições coletivas, durante as cerimônias celebrativas do Sairé. Ao fundo, se pode observar também o altar da Coroa do Divino sendo erguido, já no centro da *foto d* é possível observar no centro a lateral externa do Barracão e verificar a dimensão de sua estrutura, que se estende para além da cortina florida fixada depois do altar da Coroa. Isso porque, ele abriga uma espécie de depósito dos suprimentos coletados e a cozinha onde o *tarubá* e todas as refeições coletivas são preparadas pela *Dispenseira* e colaboradores.

Ainda no centro da *foto d* aparecem os adultos trabalhando os ramos de folhas que serão fixadas em forma de arco nas janelas e porta do Barracão e ao fundo duas das pessoas que trabalham na cozinha do Barracão conversando, próximo ao poste de energia. A arrumação do Barracão revela a conjuração da instauração do tempo festivo, pois: “todos ficam mais juntos até de madrugada [...] a alegria começa aparecer, temos certeza que tudo vai sair bem” (INFORMAÇÃO VERBAL)³²⁸; e “vim e estar perto dos amigos, não tem coisa melhor, venho fico feliz de servir, de fazer parte cozinhando para os meus amigos [...] isso a gente faz porque é como se fosse recordar tudo e todos os de antigamente”(INFORMAÇÃO VERBAL)³²⁹.

Nas *fotos a e b* procura-se destacar a intencionalidade expressa na forma como desejo de interligação entre as práticas dos espaços do Barracão e do Lago dos Botos. O que é passível de se dimensionar pela magnitude da escultura de uma pomba branca, signo do Divino, encontrada na *foto a*, e pelo pórtico reproduzindo um Semicírculo Sairé com suas quatro cruzeiras, conforme demonstra a *foto b* e cuja imagem traz sustentado e sustentando o objeto de duas esculturas em formato de boto animal, em que no lado direito aparece o Cor de Rosa e do lado esquerdo o Tucuxi. Segundo os relatos locais não é possível acompanhar e fazer todas as etapas da “arrumação” da/na Disputa, pois: “cada um tem que verificar sua parte [...] roupa, dança tudo tem que está certinho [...] mas ao mesmo tempo sabemos que todo mundo quer dá o melhor, fazer e falar o

³²⁸ Organizadora da Festa (F), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

³²⁹ Organizadora da Festa (M), 72 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

que temos de bom aqui” (INFORMAÇÃO VERBAL)³³⁰; e “não, a gente não consegue, tem que ser assim [...] pensamos tudo, acompanhamos até onde dá, pois queremos apresentar tudo que é nosso, nossos encantos [...] porque para encantar você tem que primeiro ser encantado”(INFORMAÇÃO VERBAL)³³¹.

O cuidado com a “arrumação” para o acontecer festivo no/pelo Sairé, impresso nos trechos da oralidade dos Sujeitos Performáticos, conjuntamente com os elementos materiais elencados para preparar a espacialidade do tempo de festa em Alter do Chão, exprimem uma estética que inventivamente revela a celebração pela/na participação, cuja intencionalidade reúne trabalho/diversão e dever/obrigação num agir que exalta agenciamentos enunciativos de territorialidades que se existencializam pela sensibilidade e o desejo pelo belo e as formas de percepção de seus mundos: “então, ainda hoje, às vezes fico parado olhado às cores das esculturas [...] vejo sapos gigantes e aquele material todo que tem sua beleza, mas não chega nem perto da maravilha de beleza que é a natureza ...” (INFORMAÇÃO VERBAL)³³². Esse trecho destacado da oralidade local revela como os sujeitos no interior da festa sentem as formas expressivas da estética e criam um sentimento análogo à natureza local, atribuindo-lhes grandiosidades distintivas de beleza sem, entretanto, perder o sentido pelo qual percebem o mundo através das múltiplas formas como lhes é apresentado. Da mesma forma, o dever e obrigação da arrumação convertem cansaço em contemplação da estética do belo no Barracão do Sairé: “o cansaço é muito... e você para e vê como colocou os galhos, as flores, o colorido todo... é como se a gente quisesse na casa da gente... o melhor é que é para o Espírito Santo [...] tudo bonito” (INFORMAÇÃO VERBAL)³³³.

A sensibilidade que permite reconhecer, mesmo no “cansaço”, a beleza nas formas como os arranjos ornamentais foram dispostos no Barracão do Sairé, após uma noite e madrugada de trabalho, revela o êxtase como o produto final da estética e revela o papel que o belo desempenha no espaço comunicacional que media a transcendência da “casa da gente” e “para o Espírito”, bem como a espiritualidade/religiosidade inconsciente vivenciada. E, por fim, pronunciam como o agir na “arrumação” é intencionalidade do sentir-se e perceber-se no mundo, uma forma de *ser um assim* que intervém no mundo o criando como agir-fazer produtivo do trabalho festivo: “eu vou

³³⁰ Organizador da Festa (P), 41 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2012.

³³¹ Organizador da Festa (Z), 39 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

³³² Morador (B), 48 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

³³³ Organizador da Festa (L), 49 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

sempre, todo ano, porque lá a gente cuida de tudo, tá vendo acontecer [...] a gente conversa, brinca, às vezes até se aborrece (rsss), mas vai indo. Para mim é uma parte importante de fazer da festa: deixar o Barracão bonito” (INFORMAÇÃO VERBAL)³³⁴. Destarte, da Procissão Fluvial à Busca dos Mastros, até à noite que antecede a Elevação dos Mastros que demarcam a centralidade espacial da Vila de Alter do Chão no/pelo tempo da festa, e o domínio da Praça do Sairé pela territorialidade festiva, percebemos o movimento que agencia tudo e todos envolvidos pelo “*estar junto ajudando*”, e na organização do “*melhor a oferecer*”³³⁵ aos visitantes/convidados. Da mesma forma com que fizeram seus antepassados/ancestrais³³⁶, aspectos fundamentais para a análise da efetivação do que converte espaço-tempo em festa e festividade: pela participação e integração e por reunir tempo histórico e tempo cósmico³³⁷.

4.2 ELEVAÇÕES E CONSAGRAÇÕES DAS LADAINHAS NA/PELA FESTA DO SAIRÉ EM ALTER DO CHÃO

Assim, a produção artesanal da vida aparece na festividade do Sairé como integração intencional entre trabalho/fazer/agir, que dá finalidade de vida aos grupos sociais do local de sua realização e, dessa forma, induzindo a configuração de uma teia de significados emaranhados aos sentidos de mundo vivenciado consciente e inconscientemente pelos sujeitos envolvidos ao fazer o Sairé *de Alter*. Fato que os prospectam em outros modos como produtores de conhecimento dos mundos de/em seu local de vida e como agenciadores territorializados de enunciação. Isso fica expresso tanto nas devoções no interior do Barracão quanto nas narrativas apresentadas no interior do Lago dos Botos. Em ambos, os constitutivos cênicos se apresentam como estética de sentido³³⁸, que revela um idioma de política do sagrado elencada por atributos territoriais de Alter do Chão, em que a plasticidade prima, em maior ou menor grau, por aspectos para se constituir numa prática que vincula cultura e natureza em

³³⁴ Organizadora da Festa (T), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

³³⁵ As elocuições: “*estar junto ajudando*” e “*melhor a oferecer*”, resumem o sentido demonstrado em 88% dos relatos constatados nos trabalhos de campo realizados em Agos./Set. de 2011, Set./Out. de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

³³⁶ Os termos visitantes/convidados e antepassados/ancestrais foram recorrentemente usados ao menos duas vezes em 95% dos relatos dos relatos constatados nos trabalhos de campo realizados em Agos./Set. de 2011, Set./Out. de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. de 2014. Os termos visitantes/convidados aparecem nos relatos sendo com uso indiscriminado a todos os participantes da festa que não compõem os Sujeitos Performáticos do Sairé ou são moradores de Alter do Chão. Os termos antepassados/ancestrais aqui entregados resumem todas as elocuições sobre o passado remoto e o tempo imemorial e sobre os entes/parentes já falecidos de Alter do Chão.

³³⁷ Seguindo os direcionamentos de Durkheim (1989), DaMatta (1983) e Cox (1974, 1993).

³³⁸ Conforme Guattari (1992), como agenciamento maquínico de subjetividades coletivas que se existencializam com o território em efusão cósmica.

arte/artifício, para a *arrumação* dos cerimoniais celebrativos do *tempo de festa* do Sairé e se expande para os níveis de participação dos sujeitos do *fazer festivo*. Isso se torna mais enfático na medida em que mais se atenta aos cerimoniais celebrativos *Da Exaltação dos Mastros*; da *Consagração ao Espírito Santo*; e *Das Danças e Dramatizações*. Já que esses são delineados com espaço-tempo de permissividade para a fusão pessoal com o outro e para a produção de impessoalidade pelo/no retorno às origens e/ou aos princípios fundacionais do “ser-assim” pelo/no Sairé.

Dessa maneira, a festividade do Sairé aparece como ação produtora, no sentido empregado por Cassirer (1992), que parte de vários níveis de expressão como mito, religião e técnica, sendo sua distinção mediada pela experiência existencial do “comum”, que possibilita o “encanto e maravilha” com/pela vida do/no mundo como estratégia cultural que, como assesta Sahr (2009), corresponde ao caráter mais peculiar de delimitação/distinção de grupos sociais dos sertões brasileiros: suas expressões de espacialidade religiosa. Essa expressão de espacialidade do Sairé se principia pela/na “arrumação” que antecede e sustenta a probabilidade da instanciação do *tempo de festa*, instaurado pela elevação dos Mastros durante o Cerimonial Celebrativo *Da Exaltação dos Mastros*, cujos atos se desdobram durante os cinco dias de festa de três formas³³⁹: **a)** *Procissão Para Elevação dos Mastros*; **b)** *Devoções Noturnas Em Volta dos Mastros*; e **c)** *Disputa da Derruba dos Mastros*. É a partir do início desse cerimonial com a elevação dos mastros que se plasma a consagração e centralização do espaço festivo pelo/no tempo festivo, bem como se intenta o estabelecimento de uma subjetividade coletiva afetiva e fusional que reitera tempo cósmico ao tempo histórico de/em Alter do Chão.

Nesses termos, é pelo Cerimonial Celebrativo *De Exaltação dos Mastros* que *tudo* do/no espaço local se transmuta em festa e, de certo modo, em um grande movimento que põe em “transe” mediadores materiais e imateriais da espacialidade da vila e/com o ambiente geral do Sairé como atributo à territorialidade das expressões do cristianismo no interior da festa. Fato que reforça a assertiva de DaMatta (1983, 2014), de que é a partir do cotidiano que as formas cerimoniais se estabelecem como algo extra cotidiano, como extraordinário. Destarte, quando se observa os atos celebrativos enredados à exaltação dos Mastros, três elementos são recursivos nos relatos locais e se destacam enquanto aspectos distintivos desses/nesses atos: o Capitão que é o responsável por

³³⁹ Aqui partimos de informações constatadas nos trabalhos de campo realizados em Set. de 2011 e Set. de 2012, assim como, de informações e detalhes constatados e descritos entre Set. de 2013 e Set. 2015.

autorizar a condução das procissões; o Barracão que delimita espacialmente a instauração dos Mastros e de suas devoções; e os Mastros que são em número de dois e os objetos elevados na festa, todos eles elementos referenciais da/na cotidianidade espacial de Alter do Chão. O Capitão na Amazônia designa mais do que um cargo hierárquico ou uma patente, ele é sujeito central na navegabilidade nos rios da bacia amazônica, ele conhece todos os seus bichos, canais navegáveis e pessoas/sujeitos que vivem no local³⁴⁰, ele é símbolo de comando certo, de condução ao porto ou às areias e praias de desembarque³⁴¹.

O Barracão, é o padrão construtivo integrativo das matas locais e já foi o hegemônico nas moradias e residências locais, e corresponde a uma forma mais elaborada e ornamentada dos ainda usualmente construídos para abrigar as tarefas dos roçados e pescarias e/ou suas ferramentas, canoas, mantimentos, etc.³⁴², e, especialmente, corresponde ao formato das barracas de venda encontradas nas praias. Os Mastros são troncos de espécies das matas do local, que remetem à base do material em madeira de grande parte das embarcações e muitas moradias nas áreas adjacentes à Vila de Alter do Chão. A sua ornamentação é feita com folhas e frutos das matas locais e/ou frutos produzidos da terra e sua elevação com bandeiras contendo a insígnia da pomba do Divino Espírito Santo no topo. Conformam-se a processos de subjetividades coletivas que agenciam artefatos e artifícios de universos corpóreos e incorpóreos, humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis para celebrar a fartura, a prosperidade do local onde habitam. E, no limite, devotam a intercessão do Divino e dialogam suas subjetividades de gênero e sexo com igualdade nos contornos expressivos do sagrado pela diferença entre feminino/masculino ou mulher/homem³⁴³, em exacerbação do trabalho integrativo à geração de vida, o que se evidencia pela peculiaridade do recurso de dois Mastros destinados ao Juiz/Homens e a Juíza/Mulheres.

³⁴⁰ Os instrumentos técnicos possuem mais do que dados geométricos, os homens dos lugares têm uma relação de existência, uma relação afetiva, de medo, de amor, de desamor. Enfim, uma relação de vida aos sujeitos que conhecem os locais por onde navegam, ou como afirma Nogueira (2006): “Ao falar de cada paraná por onde passávamos, de cada ponto de parada – que é sempre a casa de um dos passageiros – os comandantes se mostravam familiarizados com todos do lugar e com o lugar Percebemos que os moradores, antes de serem passageiros da embarcação, eram amigos, compadres e parceiros de viagem” (p. 96,97).

³⁴¹ Observou-se na Vila de Alter do Chão uma rotina de desembarque de coisa, objetos, pescados e passageiros (turistas/visitantes, moradores e transeuntes) nas areias ou águas das praias locais que funcionam como portos e trapiches. Informação constata em notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Set./Out. de 2012 e nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2015.

³⁴² Informação constata em notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Ago./Set de 2011 e Set./Out. de 2012.

³⁴³ Essa relação é tão forte que nos relatos e informações constatadas em todos os trabalhos de campo por nós realizados, os sujeitos da pesquisa sempre usam os termos nos dois gêneros: Mordomos e Mordomas, Juiz e Juíza, Procurador e Procuradora, etc.

De tal forma, o Cerimonial Celebrativo *Da Exaltação dos Mastros*, ao explicitar questões de gênero e integridade ao/no trabalho comum à constituição da vida, começa a instanciar na festa do Sairé aquilo que Caillois (1988) designa por “agitação orgíaca”, ou seja, o movimento que denota o caos criador e a potencia viríllica pela reapropriação dos valores entre os sexos. Nessa perspectiva, os atos articulados por esse cerimonial celebrativo definem-se como fundamentais à configuração da festividade pelo/no Sairé, tanto pelo caráter de centralização do lugar e de delimitação do tempo da festa como pela dimensão de centralidade cósmica e universal que interliga o mundo terreno ao celestial³⁴⁴. E, ainda, pela delimitação do começo e do fim do tempo de festa no Sairé *de Alter*, o que aparece de forma enfática nos seguintes trechos de relatos: “vou dizer algo: uma das coisas mais bonita é o levantamento e a derruba dos mastros... quando tudo começa e termina” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁴⁵; e “deixando essa brincadeira (das disputas nos mastros) [...] o que é mais sério, o que é sagrado, é quando você levanta os mastros e depois derruba, por isso eu sempre digo o Sairé é um negócio sério” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁴⁶.

O ato que inaugura o *tempo de festa* do Sairé e inicia o Cerimonial Celebrativo *Da Exaltação dos Mastros* corresponde a *Procissão para Elevação do Mastro*, que tem alguns de seus aspectos representados nas imagens da figura 09, exposta na próxima página. As imagens apresentadas na figura 09 correspondem à tentativa de demonstrar, na composição dos aspectos destacados, os elementos postos em foco/relevo pela territorialidade festiva do Sairé a partir de construções de subjetividades com/pela espacialidade. O que consubstancia a sensibilidade com que as formas e coisas do/no mundo são percebidas pelos sujeitos *Das Ladainhas*, ou seja, como consciência do registro expressivo e prático inconscientemente vivenciado, mas trazido à tona pela estética que é criador/criação, ou como diz Guattari (1992, p. 137): uma “inflexão de estado de coisas” como instância criadora, sendo que no caso das imagens da figura 06, ressalta-se a subjetivação como ambiente geral da festa.

³⁴⁴ Conforme Queiroz (1976, 1988) e Amaral (1998), nas festas brasileiras a elevação e derruba do *mastro* demarcam a centralidade do lugar durante o período da festa, bem como, o princípio e o fim do tempo festivo. Como explicita Eliade (1991, 1992), o uso do *mastro* nas manifestações religiosas se vincula a ideia de “Centro” cósmico e universal como parte da forma simbólica que integra os mundos do Céu, da Terra e do Inferno. Aqui cabe a ressalva de que nos relatos e informações constatas nos trabalhos de campo realizados entre Ago./Set de 2011, Set./Out. de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. de 2014, não se examinou a dimensão explícita ao “Inferno”, mas, de forma geral, um senso moral sobre mal, maligno, profano e ilícito.

³⁴⁵ Organizador da Festa (G), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

³⁴⁶ Organizadora da Festa (M), 72 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

FIGURA 09: *A Procissão para Elevação dos Mastros na Praça do Sairé*





a: Procissão para pegar os Mastros armazenados na praia do cajueiro; **b:** Preparação para o traslado dos Mastros da Praia do Cajueiro à Praça do Sairé; **c:** Chegada da procissão na Praça do Sairé para ornamentação e disputa pela elevação dos Mastros; **d:** Cerimônia com folias devotas aos Mastros em torno de cada um dos Mastros.

Fonte: a e b: Arquivo Pessoal, Set. 2012.

A sensibilidade *Das Ladainhas* para produzir subjetividades com/pela espacialidade de Alter do Chão³⁴⁷, pode ser encarada na *foto a* pelo posicionamento central do Capitão que guia a multidão envolta à procissão e o respeito para com essa condução, assim como os comandantes de embarcação que conhecem os percursos dos rios da região. Sendo que na procissão a condução é o percurso do Divino Espírito Santo, o que se exprime nas cantorias das folias ouvidas durante todo o percurso da procissão até sua chegada à Praça do Sairé. Tal fato se complementa pela permeabilidade da ancoragem das embarcações nas praias de Alter do Chão, que na procissão é enfatizada pela Praia da Gurita que é local “seguro” onde os Mastros foram depositados durante a realização da *Busca dos Mastros*, e é retratada na *foto b*. A Praia da Gurita, então, é uma espécie de *porto seguro* ao qual o Capitão, conduzindo/conductor pelo Divino, guia a multidão ao encontro dos mastros festivos ou à busca da transcendência e o encontro com o divino: “nós acreditamos no Espírito de Deus. Quando pedimos, pedimos pela sua proteção, sua condução para tudo na vida... é uma coisa de respeito mesmo” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁴⁸. Na *foto c* registra-se a chegada dos mastros festivos à Praça do Sairé, ao centro o grupo Espanta Cão se dirigindo ao Barracão do Sairé no fundo da imagem onde deposita os instrumentos. Na *foto d*, o ápice do ato da *Procissão para Elevação do Mastro*: os Mastros elevados, o que aparece no alto e ao centro da imagem onde é possível ver a multidão acompanhando os foliões de devoção em torno de cada um dos mastros e a celebração do início do *tempo de festa* do/pelo Sairé.

A *Procissão Para Elevação dos Mastros* ocorre no primeiro dia de festa que corresponde a uma manhã de alguma quinta-feira³⁴⁹, em meados do mês de setembro e se inicia com enunciações de ladainhas e folias e/ou Missas com o padre da igreja local no Barracão³⁵⁰, e os sujeitos performáticos das Ladainhas. Ao término dessas enunciações, esses sujeitos performáticos são autorizados a saírem do Barracão pelo Capitão que, com sua espada, executa o sinal da cruz na porta do Barracão, ao que os demais sujeitos performáticos e participantes respondem se inclinando com se fossem se ajoelhar e proferindo a palavra Amém, ações que serão repetidas em quaisquer “cerimônias celebrativas” envoltas pela circulação interna/externa do Barracão.

³⁴⁷ Aqui estamos tomando como referência as notas descritivas os trabalhos de campo realizados em Set. de 2011 e Set. de 2012.

³⁴⁸ Organizador da Festa (O), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

³⁴⁹ O dia semanal “quinta-feira” é escolhido pela proximidade com o final de semana que regularmente libera mais fluxos e tempos livres às pessoas, o que facilita as vivências espaço-temporais festivas. Informação constatada nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

³⁵⁰ A missa e a participação do padre dependem do momento e das diretrizes papais, bem como, do desejo do padre.

Destarte, inicia-se a procissão à Praia da Gurita para efetuar o traslado dos Mastros à Praça do Sairé onde são ornamentados³⁵¹ e elevados à frente do Barracão e em meio a uma *Disputa* entre Juíza/Mordomas e Juíz/Mordomos³⁵², para ver quem realiza o ato primeiro. Posteriormente, são realizadas devoções com folias em torno de cada um dos mastros e depois em torno dos dois, como as danças de celebrações de fartura, usadas por alguns grupos do passado³⁵³. Logo após o Capitão, repetindo o mesmo gesto anterior, autoriza a entrada no Barracão para se encerar a procissão, e assim inicia-se o café coletivo³⁵⁴ dos Sujeitos Performáticos da Ladainha, servido sobre uma longa mesa alocada em espaço ao lado do Barracão, prioritariamente a esses sujeitos e posteriormente aberto a outros participantes.

As *Devoções Noturnas Em Volta dos Mastros* ocorrem nas quatro noites de festa e o procedimento é realizado como iniciação das Ladainhas realizadas no interior do Barracão. Nesse local, por ocasião do cerimonial, os sujeitos performáticos se organizam na disposição e com os trajes descritos anteriormente. A Juíza recebe um manto³⁵⁵ que, entre 2011 e 2012, era colocado transversalmente de um ombro até a cintura do lado oposto e, a partir de 2013, passa a ser uma túnica colocada de ombro a ombro e presa na parte frontal, sendo essa veste que autoriza a retirada e o transporte da Coroa do seu altar ao exterior do Barracão. Após isso ser realizado, o Capitão e os sujeitos performáticos efetuam os gestos, já mencionados anteriormente, que autorizam a saída do Barracão. Dessa forma, Sujeitos Performáticos e participantes³⁵⁶ dirigem-se aos Mastros entoando folias ao Divino, a Jesus Cristo, à Virgem Maria e a São João, fazendo uma volta completa em cada um dos Mastros começando pelo da Juíza e, posteriormente, do Juíz. Na ocasião, as mordomas se dispõem no interior do círculo que se forma em torno do Mastro e são elas que ficam mais próximas desse. Depois da efetivação desses atos, todos retornam ao Barracão repetindo o gesto que os autoriza a

³⁵¹ Prioritariamente com bananas, laranjas, abacaxis e castanhas do Pará.

³⁵² Conforme se confirmou nas notas descritivas derivadas do acompanhamento direto dessas Cerimônias Celebrativas, nos trabalhos de campo realizados em Set. de 2011 e Set de 2012 e nos relatos dos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. 2014, a elevação dos Mastros deve ser realizada exclusivamente pelos Sujeitos Performáticos das Ladainhas. Entretanto, dada a idade em média de 60 anos da maioria de seus integrantes, é preciso convidar/autorizar outros a auxiliarem a sua execução.

³⁵³ Conforme considera Cassirer (1976,1992) e como se abordou no primeiro capítulo.

³⁵⁴ Onde podemos encontrar sucos, café, tapioca, macaxeira cozida, bolachas, biscoitos, pães, mingau, frutas, etc.

³⁵⁵ Conforme se verificou em descrições e detalhes observados na festa de 2013 e em informações resultantes de trabalho de campo realizado em Out. de 2013, apesar de o traslado da Coroa ser prática da Juíza e/ou Troneira, no ano mencionado também percebemos o Diretor do Religioso recebendo o manto e carregando o objeto.

³⁵⁶ Como se convalidou nas notas descritivas derivadas do acompanhamento direto dessas Cerimônias Celebrativas nos trabalhos de campo realizados em Set. de 2011 e Set de 2012, e detalhes descritivos entre 2013 e 2015, a maioria dos participantes (aproximadamente 80 pessoas) se deslocava até os Mastros mantendo-se como observadores do ato. Na primeira noite há queima de fogos durante a realização das devoções entorno dos Mastros.

adentrar em seu interior para o começo das Ladainhas em consagração ao Espírito Santo.

A *Disputa da Derruba dos Mastros* ocorre na manhã da segunda-feira, que corresponde ao último dia do “tempo de festa”, e que se inicia com as consagrações ao Espírito Santo, engendradas pelas devoções e enunciações de Ladainhas e folias realizadas no interior do Barracão e em volta dos Mastros, seguindo os mesmos procedimentos descritos anteriormente. Logo após inicia-se uma *Disputa* entre Homens e Mulheres, similar a ocorrida no dia da elevação dos Mastros, porém sem restrições em termos de pessoas que podem participar apenas normatizadas a partir da seguinte distribuição espacial: **a)** uma fila em frente ao Mastro do Juiz iniciada por ele, seguido dos Mordomos e depois de quaisquer homens que queiram participar; e **b)** uma fila em frente ao Mastro da Juíza que, também, é a primeira da fila seguida pelas Mordomas e depois de quaisquer mulheres que queiram participar. Na ocasião Juiz e Juíza apresentam os seus dois escolhidos (um para cada), que serão responsáveis por subirem os Mastros e pegarem os dotes³⁵⁷, afixados no topo e a retirarem as Bandeiras do Divino.

Segundo os relatos, é a “subida” nos Mastro o ato de iniciação da “desconstrução” e/ou “profanação” da festa, como pode se verificar pelos/nos seguintes trechos: “olha isso é muito sério, porque quem sobe vai desfazendo tudo” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁵⁸ e “explicar eu não sei...só sei que é como eu vejo: começa o fim... *dizem que é o profano*” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁵⁹. Nesses trechos, percebemos como a *Derruba dos Mastros* se apresenta como elemento delimitador do “fim” da festa, sendo que isso se processa pela/na disputa entre sujeitos que se definem e distingue por seus gêneros/sexos: Homem ou Mulher. Nesses termos, a espacialidade da *Disputa* se desenha por uma aglutinação de pessoas circular ao em torno imediato dos Mastros e outra mais dispersa alocada nas adjacências das barracas de vendas e dos barraqueiros que acompanham e participam das ações que culminam com derrubada dos Mastros e vitória aos que o fazem primeiro.

Isso ocorre depois que os sujeitos escolhidos pelos Juízes da festa sobem os Mastros, retirando os frutos e lançando-os aos participantes, e também retiram as

³⁵⁷ Segundo informações constatadas nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014, o dote varia em cada ano entre garrafas de bebidas destiladas e “alguma” quantia em dinheiro. Também é importante assinalar que, apesar da disputa ser entre os gêneros/sexos: Mulher e Homem, entre 2011 e 2015, verificou-se serem sempre homens escolhidos para “subir” nos Mastros.

³⁵⁸ Organizadora da Festa (J), 69 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

³⁵⁹ Participante da Festa (AC), 35 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

bandeiras e os dotes e descem autorizando a Juíza e/ou o Juiz que encabeçam suas fileiras a deferirem as primeiras machadadas que iniciará na derruba do Mastro. Só então os demais participantes, enfileirados a sua vez, podem efetuar o mesmo ato, o que continua até que ambos os Mastros estejam no chão, anunciando o “começo do fim”, já que demarca o fim do tempo da festa. Mas isso não encerra sua espacialidade, dado o fato de que, enredada por múltiplas temporalidades, a espacialidade do Sairé abriga elementos à continuidade do movimento festivo até que todas as suas expressões retome o lugar do espaço-tempo de suas cotidianidades até o novo período festivo.

Na festa do Sairé, tanto a *Disputa da Derruba dos Mastros* quanto as *Devoções Noturnas Em Volta dos Mastros*, vinculadas às celebrações *Da Exaltação Dos Mastros*, estão diretamente emaranhadas aos atos espacializados, prioritariamente, no entorno imediato do Barracão e em seu interior que, por sua vez, estão envoltos ao que se está nomeado como: Cerimonial Celebrativo *Das Consagrações ao Espírito Santo*. Num contexto mais amplo da Festa do Sairé, as devoções ao Divino são sempre recorrentes, como demonstra os seguintes trechos de relatos: “o que me faz vim é a minha fé no Divino Espírito Santo [...] eu tenho muito respeito” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁶⁰; e “o Sairé não é outra coisa se não o nosso respeito ao símbolo [...] a nossa devoção, o nosso louvor ao Espírito Santo”(INFORMAÇÃO VERBAL)³⁶¹. Contudo, é especialmente no interior do Barracão que devoções, louvor e culto ao Espírito Santo se expressam em contornos de consagração, o que se evidencia na projeção dimensionada à Coroa do Divino e às enunciações das ladainhas destinadas a “buscar a presença do Espírito Santo” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁶². Assim, o Cerimonial Celebrativo *Das Consagrações ao Espírito Santo* se circunscreve ao ato dirigido pelos *Das Ladainhas*, durante os cinco dias de festa para professar a consagração do Espírito Santo em dois momentos do dia: ao meio dia e ao anoitecer.

Esses atos ocorrem no interior do Barracão, sendo o realizado ao meio dia desenvolvido com aspectos mais informais em termos de composição *Das Ladainhas* e seus trajes, com número de participantes quase que restrito a sua composição. Nesses momentos, a “cerimônia celebrativa” se inicia com algumas folias e a reza da ladainha, estando quase todos os Sujeitos Performáticos sentados em cadeiras disposta ao redor do altar da Coroa, no qual estavam duas velas acesas. Posteriormente, é servido um almoço a todos os sujeitos das Ladainhas, e nesse momento as cadeiras são distribuídas

³⁶⁰ Participante da Festa (BC), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

³⁶¹ Organizador da Festa (N), 20 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2012.

³⁶² Organizador da Festa (E), 63 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

aleatoriamente no Barracão, e todos cuidam de se auxiliarem na distribuição dos alimentos, e a “cerimônia celebrativa” se encerra de forma aleatória conforme os sujeitos se retiram do Barracão³⁶³. Já o ato realizado ao anoitecer é desenvolvido com aspectos formais tanto dos Sujeitos Performáticos quanto de seus trajes e com um número um pouco mais ampliado de participantes, se comparado aos realizados no horário diurno, mesmo porque esses se destinam a “fortalecer a gente, por isso comemos juntos como sempre se fez na festa” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁶⁴.

Entre os anos de 2011 e 2012 examinou-se a seguinte disposição da condução da ladainha nos encontros noturnos: **1)** Juiz, os Mordomos e parte do Grupo Espanta Cão, que mantinham-se do lado esquerdo; **2)** a Juíza permanecia de pé próxima ao altar da Coroa, uma parte das Mordomas e a Saraipora mantinham-se do lado direito; **3)** outra parte das Mordomas e alguns membros do Espanta Cão, e em posição ereta se reuniam do lado direito e próximo ao altar do Semicírculo Sairé, onde se localizava um microfone, conforme a *foto d* tenta demonstrar. Entre 2013 e 2014, algumas mudanças na disposição da condução da ladainha no ato noturno *Das Consagrações ao Espírito Santo* foram observadas, principalmente correlacionadas às modificações relacionadas ao altar da Coroa, e assim verificou-se: **a)** a disposição dos condutores, demais Sujeitos Performáticos e participantes de forma geral mais recuada em relação ao altar; **b)** a presença de mais Sujeitos Performáticos na condução direta das Ladainhas e, especialmente, a participação expressiva do padre da igreja local; **c)** a disposição de todos os microfones usados na execução das folias na direção dos condutores da ladainha, o que dava maior projeção a cantoria; e **d)** instrumentos de corda e sopro junto a outros já existentes no Espanta Cão, o que denotava um ritmo diferente à execução das folias, se comparado ao do outro período descrito.

O ato *Das Consagrações ao Espírito Santo*, que ocorre ao anoitecer³⁶⁵, se inicia por volta das 18 horas, quando os Sujeitos Performáticos das Ladainhas já estão reunidos no interior do Barracão e juntos compartilham “um café³⁶⁶”. Por volta das 19 horas, no altar da Coroa do Divino, encontram-se acesas duas velas e, posicionada à frente da mesma, o Grupo Espanta Cão entoando, apenas com instrumentos de

³⁶³ Acompanhou-se um dia desse momento Cerimonial Celebração em trabalhos de campo realizado em Set. de 2011 e dois dias em trabalhos de campo realizado em Set. de 2012. E alguns detalhes do cerimonial entre 2013 e 2014.

³⁶⁴ Organizador da Festa (D), 57 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2012.

³⁶⁵ Presenciou-se uma noite desse momento Cerimonial Celebração em trabalhos de campo realizado em Set. de 2011 e três noites em trabalhos de campo realizado em Set. de 2012.

³⁶⁶ Conforme convalidado nos trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2011 e Set./Out. de 2012 e nos realizados entre Out. de 2013 e Jan. 2014, esse é o termo utilizado para designar o pequeno lanche preparado pelos Mordomos e Mordomas com suco, café, tapioca, macaxeira cozida, bolachas e biscoitos e servido e compartilhado pelos Sujeitos Performáticos das Ladainhas. O que ocorre nas quatro noites de festa.

percussão e tipos de tambores e tamborins, folias devotas, como se tenta demonstrar na figura 10 exposta a seguir.

FIGURA 10: *Devoções Noturnas no Barracão do Sairé e em torno dos Mastros Festivos*



a: Barracão do Sairé momentos antes do começo das Ladainhas noturnas; **b:** Início da cerimonia de Ladainhas com a procissão de Folias Devotas em torno dos Mastros; **c:** procissão em forma de círculo em torno de cada um dos Mastros; **d:** Reza das ladainhas no interior do Barracão do Sairé após procissão de Folias Devotas dos Mastros.

Fonte: Arquivo Pessoal, set. 2012.

Nos atos noturnos das *Das Consagrações ao Espírito Santo*, como se tenta retratar a partir da *foto a* da figura 10, o Grupo Espanta Cão, formalmente investidos de suas vestes em azul e branco, aparece entoando as cantigas das folias do Sairé em devoção à interseção do Espírito Santo, como destaca a seguinte elocução: “nós pedimos a presença do Espírito Santo, não é atoa que temos as folias” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁶⁷. Nesse momento, no sentido de quem adentra o Barracão, localiza-se do lado esquerdo um banco em que se encontra sentados o Juiz e os Mordomos e do lado direito outro banco em que se encontram sentadas a Juíza e as Mordomas. Logo após as folias cessarem, todos são convocados a prepararem-se à saída “da procissão em direção aos mastros [...] para dá inicio a ladainha” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁶⁸. Destarte, todos se organizam, saem do Barracão e procedem o ato das *Devoções Noturnas Em Volta dos Mastros*, conforme se indicou anteriormente quando tratou-se das celebrações *Da Exaltação Dos Mastros*, cujas *fotos b e c* expostas na figura 13 apresentam alguns aspectos. Retornando ao interior do Barracão, Sujeitos performáticos e participantes se dispõem espacialmente, conforme a possibilidade de se manter sentados e mantendo a distribuição dos bancos para Mordomos e Mordomas, sendo que muitos ficam em pé, alguns participantes da parte externa do Barracão nas áreas que possuem abertura à visualização interna.

Partindo dessas disposições, a enunciação da ladainha³⁶⁹ se iniciava com o sinal da cruz e se desenrola em média por 30 minutos, com trechos do tipo: “Dominus me dei ajotorium, pra me entender. Dominus jovanes, Cristine. Glória ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo. Sicundera no principio, ed nunca, ed sempre, ed século, seculorum, amém” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁷⁰. Sendo proferidos continuamente num coro similar aos antigos hinos/cantos cristãos da capela e com poucas pessoas acompanhando, dado o desconhecimento da letra e o ritmo da ladainha, como destaca o trecho de relato: “nem eu sei tudinho assim de cabeça, a dona... e dona... são mesmo as

³⁶⁷ Organizadora da Festa (C), 52 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

³⁶⁸ Informação extraída do pronunciamento realizado na primeira noite das ladainhas em Set. de 2012.

³⁶⁹ Segundo informações constatadas nos trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2011 e Set./Out. de 2012 e nos realizados entre Out. de 2013 e Jan. 2014, nem sempre os homens estão juntos na condução das ladainhas nas Cerimônias de Celebrações Das Consagrações ao Espírito Santo, e só recentemente eles têm participado ativamente nessas conduções, apesar de não haver restrições de gênero/sexo nessa atribuição, sendo sua vinculação e difusão mais atrelada às/por mulheres apenas pela ausência de homens que querem aprendê-la. Fato que se deve pela sua composição dificultar o canto e o coro para quem a desconhece, pois apresenta trechos aproximados entre variantes do nheengatu, termos com feições em latim e em português, cujos significados eles não sabem traduzir. Diferem do canto das folias cujo procedimento se restringe ao Grupo Espanta Cão, composto unicamente por homens.

³⁷⁰ Extraída do pronunciamento da ladainha durante a execução realizada em Set. de 2013 e transcrita com o auxílio da obra de Ferreira (2008).

que dominam” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁷¹. Quando a ladainha acaba de ser enunciada, o Espanta Cão retoma o canto das folias e a Juíza e/ou a Troneira³⁷² senta-se em uma cadeira localizada próximo ao altar e recebe a Coroa do Divino e se inicia o ato devocional designado de *Beija Fita*. Imediatamente, um por um dos Sujeitos Performáticos se dirigem à Coroa se incluem como que querendo ajoelhar, e beijam uma ou várias das fitas coloridas sobrepostas ao objeto, logo após o ato é aberto aos demais participantes que deseje fazê-lo, o que é feito por poucos.

O *Beija Fita* se encerra quando a Juíza percebe que já não há mais devotos que desejem, e as folias continuam por alguns minutos até que se declara o ato noturno *Das Consagrações ao Espírito Santo* finalizado. O sentido expressivo do *Beija Fita* é assim descrito: “veja só, você vem, pede a presença do Espírito Santo e *agradece* [...] não é uma coisa bonita... você consegue vê?!” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)³⁷³. De tal modo, as fitas sobrepostas à Coroa são tratadas, de forma geral, como elemento expressivo de intercessão com o mundo invisível mediada pela/na gratidão devota consagrada ao Divido Espírito Santo: “no *Beija Fita*, você está lá de joelho pedindo a presença do Espírito Santo, em reverência e agradecimento” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁷⁴.

4.3 DAS NARRATIVAS TEOLÓGICAS DOS SUJEITOS PEFORMÁTICOS *DAS DANÇAS* NA FESTA DO SAIRÉ

As narrativas teológicas dos *Das Danças* corroboraram a encender a Festa do Sairé como mecanismo que, seguindo a concepção de Eliade (1992), suscita o aparecimento do homem como ser integral através dos devaneios, contemplações estáticas, evasões etc., capazes de historicizar e autenticar a existência humana. Isso incorre, conforme Amaral (1998), em se admitir que a festa religiosa denote “uma imagem do homem diferente daquela que lhe impõe o sistema social” (p.50), ao liberá-lo de constrangimentos da realidade cotidiana e possibilitar que “mistérios” e dramas litúrgicos imponham ao mundo uma igualdade mítica transgressora daquilo que rotineira e aparentemente se estabeleceu como regularidade normativa, inclusive,

³⁷¹ Organizadora da Festa (M), 72 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

³⁷² Como dissemos anteriormente as práticas dos Sujeitos Performáticos podem ser alternadas. Muito embora, vários relatos mencionem a Troneira como sujeito separado da Juíza, entre 2011 e 2015 quando se acompanhou direta e indiretamente a Festa do Sairé a prática de Troneira se funde a de Juíza.

³⁷³ Participante da Festa (CD), 48 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

³⁷⁴ Organizadora da Festa (T), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

religiosa. Nesses termos, se constituem num “senso teológico comum que pode ser percebido nas diferentes produções culturais” (REBLIN, 2012a, p. 19).

Esse “senso teológico” pode ser apreendido, segundo Reblin (2009 e 2012a), das teias de sentido e significações derivadas do ato que transmitam os motivos de pensamentos, de crenças, de esperanças, de temores etc. que ajudam o homem a se entender no mundo, construindo e reconstruindo concepções teológicas com/ sobre esse mundo, sobre vida e morte, amor e sexualidade e até aceções sobre gênero, pobreza e violência³⁷⁵. Como demonstra o autor, as narrativas de histórias herdadas e/ou recebidas corroboram a esse contexto de produção cultural teológica por propiciarem a mediação de “invocações da vida”, não pelo que aconteceu exatamente no passado, mas por símbolos de beleza daquilo que *nunca aconteceu porque sempre está acontecendo*. Nesses parâmetros, o Cerimonial Celebrativo *Das Danças e Dramatizações* assumem status de “coisa séria³⁷⁶”, para além de mero entretenimento ou brincadeira, pois resultam/resumem todo um contexto narrativo estético/expressivo que dimensiona não só um modo de habitar e estar no mundo como outras formas de religiosidades, como uma proposição teológica sobre a vida no mundo.

Tal assertiva pode ser confirmada na/pela própria maneira com que os sujeitos *Das Danças* dimensionam o senso pelo qual discutem a sensualidade das danças, e os movimentos de corpos embriagados no interior dessa “cerimônia celebrativa” e com que veiculam elementos cosmológicos dos encantados do fundo e elementos do xamanismo na narrativa do *Das Danças e Dramatizações*. Tal veiculação aparece nos escritos sobre o Sairé desde sua inventividade no *Movimento Das Reduções*³⁷⁷. Dentre as várias danças e expressões corporais descritas no interior dos Terreiros de Jurupari e nos ritos festivos Jurupari, muitas diziam respeito à metamorfose entre humanos e não-humanos. Em Rodrigues (1890), detectou-se a descrição de uma dança/dramatização pertencente às celebrações Jurupari, que relacionava à existência de uma borboleta (em tupi *panapaná*) branco-amarelada de tamanho desproporcional às demais, que passava junto aos cordões de pássaros expressando, pelas descrições autor, “comportamento humano-social”. Segundo Pereira (1989), entre alguns grupos do rio Negro no Amazonas, à época em que o Sairé era praticado nessa área, existia uma dança em pares de casais e em roda denominada: *Panan Panan*, cuja tradução, segundo o autor, deveria ser Borboleta.

³⁷⁵ Sobre o tema ver ainda Cox (1974).

³⁷⁶ Nos moldes que defende Ferretti (2007).

³⁷⁷ Como discutimos na terceira parte desse trabalho.

Destarte, como é possível inferir de Pereira (1989), quando se apreciou suas descrições sobre as danças e dramatizações envoltas nas Festas do Sairé na Amazônia, averiguou-se que estas, em alguma medida, estavam atreladas a seres e bichos da mata, que remetiam a tamanhos desproporcionais aos existentes no ecossistema local e coadunando a comportamentos humano-sociais. Em Alter do Chão, desde o recrudescimento do Sairé, a prática das danças e dramatizações foi elevada como um Cerimonial Celebrativo onde, segundo Ferreira (2008), existia uma prática de dança que misturava Lundú e Carimbó, numa composição que envolvia a música intitulada “A Borboleta” com trechos como: “eu vi borboleta, das ondas do mar” (p.98). Também, segundo se adjudicou em campo, até bem pouco tempo atrás, ainda se praticava os Cordões de Pássaros, como o seguinte trecho de relato evidencia: “a gente via aqueles Cordões de Pássaros tinha Bem-Te-Vi, Uirapuru... essas coisas assim... uns que a gente já não vê mais (na natureza), todo mundo dançava com os pássaros” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁷⁸.

A veemência do Cerimonial Celebrativo *Das Danças e Dramatizações* para a Festa do Sairé, pode ser observada na gravidade da importância e no fervor intensivo da memória local, atribuídos à realização desse cerimonial ao “*como era antes a festa*” e às vivências cotidianas engendradas pelas rotineiras realizações dos puxiruns nos roçados locais, fato que pode ser apreciado na oralidade local dos seguintes trechos de relatos: **a)** “quando nos começamos aqui... *era tudo diferente*, a gente mesmo organizava tudo. Era feito o puxiruns... todo mundo vinha para ajudar... limpavam as praias, ruas, até o quintal dos outros...” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁷⁹; **b)** “de primeiro a gente dança a Macucauá, Quebra Macaxeira... no final da festa... [...] tinha Marambiré, Lundu, Camelu ... essa que era que a gente tinha visto o pai da gente dançar depois de fazer um puxiruns” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁸⁰ e **c)** “para melhorar as brincadeiras aqui... não tinha muito o que fazer por aqui... então começamos a fazer esses cordões de pássaros... dançava o curimbó ... *era uma festa bonita* a gente se reunia tudinho para apresentar” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁸¹. No contexto atual do Cerimonial Celebrativo *Das Danças e Dramatizações*, os seres de tamanho desproporcional e do universo transformacional humano/não-humano aparecem no interior do Lago dos Botos durante a exibição da *Disputa dos Botos*, como a figura 11 tenta retratar.

³⁷⁸ Organizadora da Festa (M), 72 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

³⁷⁹ Organizadora da Festa (G), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

³⁸⁰ Organizadora da Festa (H), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

³⁸¹ Informação constatada nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

FIGURA 11: O movimento estético- expressivo das exibições no interior do Lago dos Botos



a: Rainha do Lago Verde transportada em cima de uma escultura indígena e cortejada por dançarinos de carimbó; **b:** Curandeiro transportado por uma enorme escultura em movimento em forma de cobra adentrando o Lago dos Botos para exibição de ritual; **c:** As enormes esculturas que levam o universo expressivo indígena ao Lago Verde pela *Disputa dos Botos*; e **d:** Curandeiro em vestimenta exótica durante a execução performática de um ritual.

Fonte: **a:** *A Voz do Xingu*, disponível em <http://avozdoxingu.com.br/regiao/alter-do-chao-prepara-a-festa-do-saire-para-setembro/15-de-setembro-de-2015>, acessado em 20 de out. 2015; **b:** *No Tapajós*, disponível em notapajos.globo.com/2013/noticias, acessado em 20 de out. 2015; **c:** *Alter Magia*, disponível <http://alteramagiaqueencanta.blogspot.com.br/Saíre2012>, acessado em 20 de out. 2015 e; **d:** *G1 Globo*, disponível <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/fotos/2014/09/fotos-veja-como-foi-disputa-entre-tucuxi-e-cor-de-rosa-no-festival-dos-botos>, acessado em 23 de out. 2014.

Na figura 11 tenta-se apresentar evidências das enormes esculturas cujos tamanhos e proporções variam entre 17m a 35 m de altura³⁸², como as da Iara no centro da *foto a*, da serpente no centro da *foto b*, e das formigas expostas na *foto c*. Todas as imagens apresentadas nessa figura remetem a etapas a serem exibidas durante as apresentações da *Disputa dos Botos*, que acontece sempre na noite do sábado festivo, ocasião em que o Boto Cor de Rosa e o Tucuxi versam narrativas dramatizadas, em que durante por até 2h *contam* as histórias de vida do local de Alter do Chão³⁸³. Durante a efetivação dessas narrativas, todos os sujeitos *Das Danças* vão tomando o espaço interno do Lago dos Botos, conforme o enredo das histórias narradas, o que torna a apresentação com graus diferentes de expectativas e exibição, entre cada uma das propostas e etapas desenvolvidas pelo Boto Tucuxi e pelo Boto Cor de Rosa. Assim, é possível que o começo se dê pelo tributo à Rainha do Lago Verde, em que uma das imagens é apresentada na *foto a* da figura 11, ou ainda, pela exaltação do Ritual do Curandeiro cujas *fotos b e c* da figura 11 expõem algumas imagens. Conforme se examinou no interior do Lago dos Botos, durante as duas noites em que se efetuou observação dirigida e descritiva, as narrativas dramatizadas pelos Botos Cor de Rosa e Tucuxi atendem em grandiosidade e intensidade a dois princípios que estão inerentes à natureza do espaço-tempo de festa: o Excesso Consciente e a Justaposição pelo exagero e ostentação, que dão o tom de alternância aos dias rotineiros³⁸⁴.

Isso fica emblemático em todas as imagens das apresentadas na figura 11, onde pomos em foco três aspectos mais emblemáticos presenciados nas exibições de ambos os Botos:

a) a construção do ideal de beleza tanto do sexo feminino quanto do cenário que tangencia a reprodução do ambiente local sempre enredado por grandes árvores, seres aquáticos como peixes, tartarugas ou tracajás, arraias etc., de onde se destaca uma moça cujo bailado corpóreo e as vestes remetem, respectivamente, à cor e movimento da água do Lago Verde;

b) o uso de todos os recursos para elevar a construção do valor local atribuído ao Lago Verde como local de produção do mundo material e imaterial, o que se enfatiza pela estética da escultura, ao centro da foto, cuja forma da constituição de índio alude à

³⁸² Informações constatadas nos trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2011 e Set./Out. de 2012 e nos realizados entre Out. de 2013 e Jan. 2014 e em Botos (2014) e Sairé (2015b).

³⁸³ Essas histórias e sua duração fazem parte do regulamento da *Disputa dos Botos* que são avaliados por três jurados previamente selecionados entre pesquisadores, músicos e artistas.

³⁸⁴ Segundo Cox (1974), no tempo de festa, o exagero deve ser levado ao máximo contraste como o mundo vivido diariamente, assim, dispense-se mais tempo, mais dinheiro, mais comida e bebida, mais roupas e vestimentas, tudo para afirmar “a vida e a alegria, a despeito dos fatos de fracasso e morte” (p. 26).

íntima relação com o lago que, nessa ocasião, é ressaltada por/em seus próprios cabelos da/na cor “verde”;

c) o cortejo de dançarinos de Carimbó que acompanham a escultura e celebram a Rainha do Lago Verde, sendo esses cortejos os que mais componentes reúnem às apresentações³⁸⁵, e estão presentes durante toda a exibição dos *Botos*, acompanhando os Sujeitos Performáticos da narrativa e exaltando as expressões dessa dança em momento consagrado exclusivamente à exposição do Carimbó;

d) e o ritual como eixo estruturante da interligação entre tempo histórico e historicidade local e entre historicidade e histórias narradas no interior do Lago dos Botos, para dar sustentação à argumentação da narrativa do Mito do Boto. Assim, a performance do ritual se vincula ao Sujeito Performático Curandeiro e remonta à ancestralidade dos Borari e ao poder de cura atribuído “aos antigos líderes espirituais locais do passado” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁸⁶, de tal modo, expressões de estética e movimentos corporais exasperam ao máximo qualquer cerimônias que, no passado remoto, fosse presidida por um desses “líder espiritual”.

Nessa direção, percebe-se como os artefatos e os artifícios são destinados a corroborar com o tema da apresentação de cada um dos *Botos*, no momento da *Disputa* e a sustentar a narrativa principal do Mito do Boto e, para isso, os sujeitos *Das Danças* discorrem em cantos e versos as expressões do universo cosmológico que enreda o encantamento e sedução de centro narrativo: O Boto Homem Sedutor, o que pode ser observado na figura 12, exposta na próxima página. Nessa figura as imagens das *fotos a* e *b* da figura 15 foram expostas no intuito de começar a falar do que é: “o centro de tudo no lago [...] o Boto Homem Sedutor” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁸⁷. Dessas imagens realça-se a apresentação do Sujeito Performático Boto Animal Evolução, com dois outros Sujeitos Performáticos: a Rainha do Sairé e a Cabocla Borari. Na *foto a* o Boto Animal faz reverência à Rainha do Sairé, que mesmo já tendo feito sua exibição, continua, assim como todos os demais Sujeitos Performáticos das Danças, “bailando” na arena até o final da apresentação de seu *Boto*.

³⁸⁵ Segundo informações constatadas nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014, o número de integrantes de cada um dos *Botos* não pode ser inferior a 600 integrantes, o que é em ampla maioria contemplado pelos executores da dança do Carimbó.

³⁸⁶ Participante da Festa (AC), 35 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

³⁸⁷ Participante da Festa (EG), 37 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

FIGURA 12: Danças do Boto Animal Evolução e Boto Homem Sedutor



a: Boto Animal Evolução dançando junto com a Rainha do Sairé; **b:** Boto Animal Evolução dançando com a Cabocla Borari; **c e d:** A dança da sedução entre o Boto Homem e a Cabocla Borari.

Fonte: **a e b:** Jornal O Impacto, disponível em <http://www.oimpacto.com.br/festa-do-saire-atrai-milhares-de-pessoas-a-alter-do-chao/2012>, acessado em 20 de out. 2015; **c:** Zé Rodrigues/TV disponível em Tapajós/<http://g1.globo.com/pa/santaremregiao/noticia/2015/09/figurinistas-dos-botos-reciam-historia-e-lendas-em-roupas-para-o-saire.html>, acessado em 20 de out. 2015; **d:** G1Globo, disponível em <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/fotos/2014/09/fotos-comemoracao-e-apresentacao-do-boto-cor-de-rosa-no-saire-2014.html#F1347271>, acessado em 20 de out. 2015.

Pela *foto a* é possível observar que os trajes desse Sujeito Performativo remetem às cores e fitas do Sujeito Performativo Saraipora, do qual é correlata, sendo considerada: “um lado um pouco do religioso que acontece aqui, no barracão [...] eu gosto de vê, eu venho apesar do que digam” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁸⁸. Sua estética é apreciada pelo movimento corpóreo menos expansivo em termos de sensualidade e tendo, nos anos que se efetuou as observações dirigidas e notas descritivas, expressões com as mãos juntas como em oração, o olhar elevado ao céu, a inclinação e a reverência a signos de semicírculo Sairé, o que é ressaltado em alguns relatos locais: “eu não vou todo ano (ao Lago do Botos), mas quando vou é uma das coisas que gosto de ficar olhando... o movimento, as cores das fitas... porque ela é aquilo que deve ser a parte da oração, né!” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁸⁹. Na *foto b* expõe-se a imagem do *Sujeito Performativo* nomeado de *Cabocla Borari*, composto por trajes que tentam remeter ao cotidiano amazônico, em que as moças transitam entre as praias e as águas dos rios locais, e ela corresponde à: “uma índia que se jogou no Lago Verde e foi transformada em cabocla Borari, é isso que queremos dizer” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁹⁰.

Pelas imagens das *fotos a* e *b* podemos observar a exibição dos dois Botos Animais, que se colocam como mediadores dos “encantos/encantamentos” e do universo cristão, já que o boto Tucuxi, encontrado na natureza, é expresso como signo/significado cristão de bondade, pois, para os moradores locais ele auxilia a salvar os naufragos, e o boto Cor de Rosa encontrado na natureza é expresso como signo/significado de maldade, por furar as redes dos pescadores e, especialmente, por ser considerado um animal exibicionista e “sedutor”³⁹¹. No Lago dos Botos a narrativa mostra uma construção de mundo menos dual em relação aos *Botos Tucuxi* e *Cor de Rosa*, ambos são exibidos como expressão signo/significante da beleza e do encantamento com/na/pela natureza exterior ao homem e, consecutivamente, como “sedutores naturais”. Assim, os *Botos Tucuxi* e *Cor de Rosa*, para narrar uma expressão mitológica sobre o boto, criam culturalmente um tema que abriga a espacialidade

³⁸⁸ Participante da Festa (BC), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

³⁸⁹ Morador (C), 44 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

³⁹⁰ Organizador da Festa (L), 49 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

³⁹¹ Informações derivadas de constatações de trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. de 2014. Essas constatações provêm tanto de relatos aleatórios quanto dos relatos das entrevistas específicas e corroboraram a realização da sistematização nessas duas formas explicativas. É possível que essas explicações estejam correlacionadas a distribuição espacial das espécies nos rios, pois o boto Tucuxi tem seu habitat mais vinculado às águas profundas e onde os naufrágios são mais complicados em termos de resgates, e os boto Cor de Rosa tem seu habitat mais vinculado às águas rasas próximas às areias e, assim, mais fácil acesso a sedução das moças. Sobre essas questões ver também Galvão (1976), Slater (2001) e Seres (2006).

sustentadora da narrativa do Mito do Boto a partir do encantamento, que leva a engeração para a sedução cuja construção cênica e os Sujeitos Performáticos aparecem nas *fotos c e d* da figura 12, em que se reporta a imagem do momento da dança entre o Boto Homem Sedutor e a Cabocla Borari³⁹², que corresponde ao centro da narrativa contada e cantada como dramatização.

Entre 2011 e 2013, quando se presenciou diretamente as apresentações da *Disputa dos Botos*, e entre 2014 e 2015, quando se acompanhou indiretamente por meio de relatos e documentos, averiguou-se que no interior do Lago dos Botos essa narrativa se sustenta em quatro eixos mais evidentes: **a)** o *encantamento*: que pode ser realizado pelo Boto Animal dirigido à Cabocla Borari e/ou vice versa, o que sempre ocorre nos rios e praias da localidade e que as imagens das *fotos a e b* da figura 12 tentam enfatizar; **b)** a *engeração*: o Boto Animal se “engera” em Boto Homem Sedutor e se apresenta com suas vestimentas todas na cor branca, inclusive o emblemático chapéu em que encobre o orifício em aberto em sua cabeça³⁹³, o que pode ser observado nos trajes em cor branca dos Sujeitos Performáticos expostos nas *fotos c e d* da figura 12; **c)** o *encanto da sedução*: o Boto Homem em posse do Muiraquitã, o que pode ser visto reluzindo em tom esverdeado sobre o peito do Boto Homem, que aparece na *foto c* da figura 12, é autorizado a interagir com a Cabocla Borari: “sem o amuleto não há sedução, por isso que é obrigatório que eles usem “[...] tem que aparecer de alguma forma” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁹⁴. Assim, começa a aproximação para seduzir e ser seduzido, já que “a Cabocla Borari, também, pode seduzir o Boto” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁹⁵. Posteriormente, há uma dança que conduz ao íntimo conhecimento entre os seres com propósito mais abrangente de convívio sexual; **d)** o *começo do fim*: o Boto Homem retorna a seu estado “orgânico natural” de Boto Animal e a Cabocla Borari

³⁹² Essa narrativa sobre o Mito do Boto, segundo Slater (2001) e Ferreira (2008), foi largamente difundida a partir do início do século XX quando, no auge do período da economia da Borracha e da transitoriedade de fluxos migratórios na Amazônia, era usada para justificar abusos sexuais, gravidez de mulheres solteiras, para inibir a participação e discriminar o temor e a mazela dos bailes e da liberação sexual. É nesse contexto que o termo “filhos do boto” é evidenciado na região. Mas, a engeração do Boto se inscreve em um contexto mais abrangente da cosmologia xamanista, em que participam outros animais e outras relações, assim como o “filho do boto” aparece como um mecanismo para denotar os “grandes xamãs”, nascido da viagem ao fundo e/ou com o “dom espiritual”. A esse respeito ver Galvão (1976), Brasil (1986), Seres (2006), Maués (1995, 2008, 2012) e Wawzyniak (2008, 2012).

³⁹³ Como descrevem Maués (1995), Slater (2001) e Seres (2006), o chapéu é elemento distintivo do boto engerado e se apresenta de várias formas, desde que contendo abas. De tal modo, é possível encontrar narrativas em que esse objeto tem a forma de uma arraia ou é uma arraia. O chapéu é emblemático da engeração do Boto, por permitir com que ele transite entre os seres humanos sem ser percebido, já que esconde a marca distintiva da engeração do Boto Homem: o orifício em sua cabeça. Segundo Slater (2001), é recorrente em narrativas sobre o Boto constar uma espada em sua cintura.

³⁹⁴ Participante da Festa (AC), 35 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

³⁹⁵ Organizador da Festa (Z), 39 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

“adoece encantada, adoece de amor!” (INFORMAÇÃO VERBAL)³⁹⁶ e pode morrer se não for tratada por um curandeiro, ou se o Boto Animal do encanto for morto. Ou ainda, o Boto Homem e a Cabocla Borari partem juntos à morada do/no “fundo” e a Cabocla Borari nunca mais é vista, exceto no final da apresentação em que todos os Sujeitos Performáticos juntos se põem a dançar.

Para entender a construção da forma simbólica sobre qual essa narrativa se sustenta nas exibições enunciativas dos Sujeitos Performáticos do Cerimonial Celebrativo *Das Danças e Dramatizações*, vinculado à *Disputa dos Botos*, é necessário reiterar duas propositivas sobre as quais a narrativa, o mito e a arte se emaranham na/pela invenção cultural do cerimonial: **a)** o pensamento mítico e a linguagem sobre a qual o ato é comunicado e o pronunciamento do encanto ao mergulho no mundo vivido com/pelo mito e **b)** a relação entre religiosidades e senso teológico narrativo adjudicado aos/nos meios midiáticos, e a reiteração contemplativa do sagrado pelo/no cerimonial celebrativo catalítico. No que tange ao primeiro aspecto, é interessante retomar as concepções de Cassirer (1976 e 1992) sobre o pensamento mítico, ainda nos tempos contemporâneos, resistir como uma linguagem pré-verbal de mundo cujo uso consciente encende a um comunicar e viver socialmente pela/na integração entre sensível e sentido em interação entre a realidade e a origem das coisas no mundo. Bem como, as de Eliade (1972, 1991), em que essa resistência do *mito* no momento contemporâneo como poesia filosófica mítica que interliga o inconsciente ao consciente de forma produtiva e intrínseca ao “acontecer primeiro” ou à “origem das coisas”.

Assim, se por um lado, partindo de Cassirer (1976 e 1992), o recurso ao *mito* é construção interior de uma linguagem consciente do sensível, a partir do que o sujeito age sobre o mundo. Por outro lado, partindo de Eliade (1972, 1991), ele é expressão de atos vivenciados inconscientemente, ato integrativo de conhecimento sobre o ser e o mundo. De tal ponto, o recurso narrativo ao *mito* transmite uma expressão de política de idioma do sagrado³⁹⁷ e, conforme Cox (1974, 1993, 2004), a reiteração do ato integrativo e da força do tempo cósmico como função mitológica à vivência individual e social. E também como sendo teológico, de experiências e enunciações de divindade que foram se configurando: por um lado, tangenciando o homem do/no cotidiano como interlocutor teológico no/do seu mundo; por outro lado, capitaneando/acionando os mais diversos meios de comunicação midiáticos catalíticos

³⁹⁶ Informação extraída e elocução enunciada no interior no Lago Verde durante uma das apresentações dos *Botos*, e derivada de notas descritivas de trabalhos de campo realizados em Set. de 2012.

³⁹⁷ Raffestin (2003).

que propiciam o mesmo efetivo da transcendência contemplativa, mas pela sobrecarga sensorial a partir do uso de múltiplas intensidades e variáveis de sons e iluminações que satura a capacidade perceptiva ordenada, e abre um limiar ao transcender³⁹⁸ de “novas dimensões de percepção” (COX, 1974, p. 114).

Esse é o contexto no qual, segundo Reblin (2009, 2012a, 2013), as narrativas construídas pelos/nos próprios meios de comunicação e dos meios culturais de massa contemporâneos podem cunhar como considerações “supremas” sobre o *ser* em construção de sua humanidade. E, de tal modo, expressar um valor teológico com/pelo mundo vivenciado cotidianamente, na multiplicidade da ambiguidade de crenças e expressões espontâneas, cuja rememoração reencantam a humanidade por atualizarem-se por/com ela. Daí, segundo o autor, a importância de mecanismo de veiculação que expressem suas crenças e coloque em relevo suas “teologias”. O que pode ocorrer pela/na espacialidade festiva que, como indica Claval (2011), exaltam: “uma ordem simbólica que a vida cotidiana faz, às vezes, esquecer: se ela é religiosa devolve à fé o ardor que ela tinha quando da revelação” (p. 30). Nesse caminho, conforme se observou e descreveu nos trabalhos de campo no interior do Lago dos Botos, bem como confirmou-se na oralidade local, o *Mito do Boto* narrado na dramatização apresentada na *Disputa dos Botos* celebra o princípio originário do mito, aquele pelo qual seu pensamento simbólico se constitui como *forma simbólica* sobre a qual o mundo dos “encantados” é vivenciado, assim como, a ordenação das coisas imediatas do mundo se dimensiona com/sobre o mundo dos seres “encantados”, “engerados”, “visagentos”, como consta na cosmologia xamanista³⁹⁹ que Alter do Chão ainda abriga.

Dessa forma, a narrativa apresentada no interior da arena do *Lago dos Botos* remonta uma discussão sobre mito e religiosidade, que faz interagir arte e teologia, *enformação* a auxiliar os sujeitos da/na Festa do Sairé a compreenderem-se como contemporâneos de seu tempo, abrigando o tempo de origem do qual, como herdeiros, fazem uso cotidianamente em Alter do Chão e, seletivamente, põem em relevo na *Disputa*, para a celebração do mito por meio da “nova” maneira de contar histórias e

³⁹⁸ Nessa perspectiva, é possível retomamos a concepção encontrada em Ferreira e Silva e Ribeiro (2016), sobre a transcendência na imanência, e que o propósito de uma área crepuscular entre consciência e matéria como “eu” que se torna divino ao conforma-se como potencial “mais alto de humanidade”. Ou como trata Rocha Filho (2006), os estados alterados de consciência conduzem entre energia física e psíquica que produzem uma espécie de racionalidade emocional.

³⁹⁹ Aqui estamos retomando as formas expressas no contexto mais regional e integradas à cosmologia xamanista dos seres do fundo na Amazônia, conforme se depreendeu de Galvão (1976), DaMatta (1973, 1993), Slater (2001), Castro (1996, 2002), Harris (2006, 2008), Maués (1995, 1999, 2008) e Wawzyniak (2008, 2012).

estórias, a dramatização pelo espetáculo⁴⁰⁰ midiático/catalístico. Nessa dramatização, um universo de multicores, iluminação, fogos de artifícios e pirotecnia, intensidade sonora e vibração corpórea, e enunciados pronunciados no mais alto nível que a ordenação das coisas imediatas do mundo, abri um limiar ao transcender pela/na celebração: “nosso proposito é o divertimento, contamos a nossa história [...] nós somos encantados como tudo que tem aqui, o que pode nem ser percebido pelos outros... mas que nos emociona” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁰¹.

Nessa perspectiva, durante o festejo na Cerimônia Celebrativa da *Disputa dos Botos*, o primado que se estabelece é o do convite do “afundamento do ser pelo encante”, para um mergulho no profundo universo incorpóreo de origem do mundo: “por certo, quando se olha para a Rainha do Lago Verde tem que ver a água, sua limpeza, porque água é isso: algo claro, limpo [...] mas, tem que vê o verde, a beleza do verde do lago” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁰². Nesse trecho da oralidade local, revela-se a interligação entre ver e perceber o mundo corpóreo de Alter do chão e a beleza cênica, sensibilidade e internalização da linguagem não-verbal narrada por um dos sujeitos *Das Danças*, expressa na/pela estética que deve ser aquela imagem da Rainha do Lago Verde. Assim como do universo incorpóreo que faz transcender de sua narrativa a água como “algo limpo”, ou seja, puro/cristalino. Outro trecho da oralidade local, que também nos permite entrever essa relação entre sensível e percebido do universo local no interior das narrativas dramatizadas, diz respeito ao *Sujeito Performático Boto Animal*: “o boto não é aquilo ali não. O boto nessa região é um bicho do fundo, mas assim, acho bonitos aqueles movimentos lá (na apresentação) [...] quando eles se esforçam para mostrar o fundo, o boto mergulhando...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁰³.

Duas características chamam atenção no trecho de relato anterior: “bicho do fundo” e “mergulho”. Posto que essas duas elocuições remetem ao universo cosmológico local dos encantados e ao plano do encante: “o mundo do fundo”. E essas características foram observadas constantemente na dimensão convocatória da narrativa do Mito do Boto, dramatizada no Lago dos Botos e retomadas na oralidade local: “nós

⁴⁰⁰ Segundo Mafra (2008) e Santana (2009), o espetáculo nos moldes contemporâneos deve ser entendido como a grande arena discursiva de processos declarativos e de mobilização social, em que a estética do belo e a argumentação podem proporcionar momentos e possibilidades em que os sujeitos do espetáculo definem autonomias entrecruzando as esferas do sensacional, do surpreendente e do extraordinário na constituição de personagens, narrativas e dramaturgias.

⁴⁰¹ Participante da Festa (EF), 44 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

⁴⁰² Morador (G), 51 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

⁴⁰³ Participante da Festa (BC), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

queremos seduzir, nós queremos encantar!” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁰⁴. Dessa forma, o encanto/encantamento aparece na narrativa do Mito do Boto como um pronunciamento de mundo do “plano de encanto”, sem o que seria impossível ao homem que vive intensamente o mito realizar o mergulho no universo daquilo que realmente lhe conforma como conhecimento e realidade, pois é no/pelo encanto que o *eu* se intensifica na vivência como Absoluto, pela interpenetração de seu mundos humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis.

Dessa perspectiva, a narrativa apresentada no interior da arena do Lago dos Botos remonta a discussões sobre a religiosidade de Alter do Chão, que se abre às ininterruptas teologias construídas cotidianamente e postas em relevo durante a Festa do Sairé. Essas corroboram comportamentos individuais e sociais a partir da construção de um referencial da narrativa de origem do mundo e da vida como uma “dança cósmica”, que põe em transe e mistura os seres do universo corpóreo e incorpóreo, humano e não-humano num ato íntimo de integração ao qual se converte a vida, a sexualidade, o belo, o prazer e a saúde. Dessa forma, há:

a) Reflexões sobre o amor e o eterno desejo dos homens em serem íntimos de seus “deuses”, aos quais devotam expressões de sua humanidade, bem como do eterno e “misterioso” encantamento entre o mundo humano dos decendentes Borari e do mundo dos elementos da natureza que lhes é exterior, ambos, vontade e expressão pelo/do belo, transcendente/espiritual, o que pode ser apreendido por enunciações como: “a minha rainha chegou... [...] veja que vem revestida de beleza! vem rodeada de peixes que as águas lhe corou” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁰⁵; e “isso é nosso, nos vivemos isso, é muito *amor pelas coisas daqui*, [...] então, é isso que tentamos demonstrar lá quando falamos das coisas da natureza, das coisas da *gente daqui*”(INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁰⁶;

b) Acepções sobre sexualidade como busca da união/encontro mais íntimo entre corpo e seres que, necessariamente, não existe sem encantamento/sedução construídos por/num contexto, e do ato sexual como elementos integrativos além da penetração entre os corpos humanos à interpenetração consensual de sujeitos que “se conhecem intimamente”, daí a evidência da reconstrução da sexualidade feminina, que subverte a

⁴⁰⁴ Organizador da Festa (S), 39 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

⁴⁰⁵ Extraída de elocução enunciada no interior do Lago dos Botos quando da apresentação de um dos *Botos*. Informação constatada durante trabalhos de campo realizados em Set. de 2012.

⁴⁰⁶ Participante da Festa (AC), 35 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

passividade do gênero narrada em outras formas do mito⁴⁰⁷, conforme podemos depreender das seguintes assertivas: “o poder sedutor da mulher, a beleza feminina é tremendo em todos os sentidos [...] generosas, guerreiras e sedutoras, isso é da gente de Alter, daqui da região” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁰⁸; e “não nos preocupamos com o *filho do boto* [...] no fundo somos todos um pouco filhos dele (rsss)” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁰⁹;

c) Concepções sobre vida e morte transmitidas diretamente pelo “sumiço e/ou adoecimento” do ser humano e, indiretamente, pelo ciclo de vida definido pela engeração entre Boto Animal e do Boto Homem e vice-versa, e pelo adoecimento do “amor à natureza” que se dá na retirada do homem, que retira sua própria humanidade, mas que no limite é conjurada ao futuro que sempre se encerra e começa na/pela festa mediadora/mediada da/pela “dança cósmica”. O que pode se verificar pela postura ao final de cada apresentação, em que todos os Sujeitos Performáticos dançam juntos como um “recomeço de tudo”, e na metáfora/metamorfose “de lágrimas em águas” e do “abraço entre noite e dia”, enunciado no seguinte trecho de música executada durante a festa: “as lágrimas que choro são as águas de Alter do Chão [...] quando anoite abraçava o dia/ a história que os velhos contavam [...] na águas limosas dos igarapés, transformado em Kariwa” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴¹⁰; e

d) Entendimentos sobre a saúde corpórea como condição, e também a incorpórea tratada não mais pelos grandes xamãs do passado, mas pelos que, tendo o conhecimento de origem, conseguem mediar/manipular as coisas imediatas do mundo em função de tratamentos e cuidados dos seres vivos e integrativos entre mundos cósmicos, como podemos observar nos seguintes trechos de relatos: “aqui já teve como chamavam: os bichos do fundo, isso é que não tem mais, mas ainda *tem uns (que) sabe... das ervas*” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nossos)⁴¹¹; e “antigamente tinha mais essas coisa... de curandeiro e feiticeiro, eu mesmo não acredito nisso, mas tem quem acredite e vá atrás de uns que são *mesmo bons*” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴¹².

Assim, a narrativa do Mito do Boto dramatizada pelo espetáculo da *Disputa* no interior do Lago dos Botos constrói outra forma de contar e celebrar, pelos/nos meios de

⁴⁰⁷ Como se detectou em Slater (2001), Fonseca (2006) e Seres (2006), as narrativas predominantes do mito dizem respeito ao poder sedutor do homem que engravida a mulher desprotegida, ou seja, um mito que justifica a macheza do homem.

⁴⁰⁸ Participante da Festa (AF), 42 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan.2014.

⁴⁰⁹ Organizador da festa (L), 49 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁴¹⁰ Extraída de elocução enunciada na Praça do Sairé durante a realização da Festa do Sairé em Set. de 2013.

⁴¹¹ Organizadora da Festa (J), 69 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

⁴¹² Participante da Festa (ED), 51 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

comunicação midiáticos catalíticos, aquilo que os sujeitos performáticos *Das Danças* vivenciam consciente e inconscientemente no plano do encanto da mitologia do boto, que se destaca e se solidariza na cosmologia xamanista⁴¹³ da área do Tapajós dos demais “seres do fundo”, respectivamente, por dois aspectos: **a)** seu poder de *engeração* e sedução de seu bailado⁴¹⁴; e **b)** seu poder de atração/sedução “ao fundo” dos rios e de adoecimento e cura⁴¹⁵. Essas características mitológicas aparecem na memória local e nas maneiras e elocuições de cantar e contar a narrativa no interior do Lago dos Botos: “quando nós erámos jovens, sempre tinha esses conselhos para ter cuidado para não ficar brincando com os botos, porque se ele se encantasse por você, ele ia te seduzir e ia até nas festas atrás de você, a gente tinha medo até (rsssss)” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴¹⁶; e “ vamos até a encantaria do boto [...] mostrar quando tudo se arruma para a festa quando o boto virou gente para dançar no puxiruns” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴¹⁷.

No que concerne ao poder de atração ao fundo dos rios e de adoecimento e cura, tal se exprime indiretamente na construção dos relatos sobre a apresentação *Da Disputa dos Botos*, e interliga a narrativa do Mito do Boto dramatizada à dimensão do curandeiro e dos xamãs, mas nos permite reforçar uma íntima relação entre religiosidade cotidiana, narrativa teológica e mundo festivo em Alter do Chão, que cunham a política do idioma do sagrado no/pelo Sairé *de Alter*:

“ele (o boto) é uma criatura que te seduz e se ficar olhando você vai vê que ele tem um *encanto*... e pode te leva para o fundo do rio [...] tem gente aqui mesmo que já viu isso acontecer [...] antes diziam que quem conseguia voltar do fundo tinha um coisa de “dom do conhecimento”, mas você *não* vai acreditar *né*? Só sei que tem gente aqui que diz que já viu o *boto* (homem) no Lago Verde (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴¹⁸.”

“aqui mesmo, *boto mesmo de verdade*, eu só vi uma vez lá no Lago Verde [...] estava na orla com o pessoal daqui, faz *muito tempo*, seu... até era vivo [...] já lá tarde da noite de repente a gente conversando e

⁴¹³ Sobre isso ver DaMatta (1973), Galvão (1976), Brasil (1983), Fonseca (2006), Seres (2006), Harris (2006, 2008), Maués (1995, 1999, 2008) e Wawzyniak (2008, 2012).

⁴¹⁴ Essas duas características são bastante debatidas por Galvão (1976) e Slater (2001). Segundo Brasil (1986), o boto é considerado o “Dom Juan das águas” (p. 59). Conforme Fonseca (2006), o *Boto engerado em Homem* é considerado como “o conquistador por excelência na Amazônia” (p. 608).

⁴¹⁵ O universo xamanista do “mundo do fundo” que, como demonstram DaMatta (1973), Maués (1995) e Wawzyniak (2008, 2012).

⁴¹⁶ Participante da Festa (AC), 35 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

⁴¹⁷ Extraído do discurso oficial de um dos Dirigentes dos Botos sobre a *Disputa dos Botos* durante a Festa do Sairé em 2014, proferido na Praça do Sairé à parte da imprensa no local.

⁴¹⁸ Morador (E), 69 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

vê aquilo saindo da água... mas fugiu quando corremos atrás dele” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴¹⁹.

“em alguns lugares aqui de perto e até aqui mesmo as pessoas ainda acreditam e procuram os curandeiros, principalmente, aqueles que são os bons, que resolvem quebranto, mal olhando, assombro essas coisas... esses curandeiros são aqueles que conhecem mesmo [...] mas aqui mesmo ainda tem uns só que para os lugares daqui de perto, o mais velhos são os mais entendidos nisso” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴²⁰.

Esses trechos da oralidade local indicam que, em alguma medida, a constituição religiosa do xamanismo ainda permeia o cotidiano local da Vila de Alter do Chão e de seus arredores o que, de certa forma, coaduna com aquilo que Wawzyniak (2008, 2012) identificou como “comunicidade tapajônica”, e que se correlaciona hoje na área do Baixo Tapajós ao papel dos Curandeiros (as) e/ou Experientes, que seriam hierarquias menos “poderosas” em relação aos “Grandes Xamãs” do passado. Porém, extremamente expressivas no percurso entre adoecimento e saúde corpórea/incorpórea de uma espacialidade, na qual Alter do Chão encontra-se envolta. Dessa perspectiva, as apresentações da/na *Disputa dos Botos* tratam de “coisas sérias”, como as “invocações da vida” de/em Alter do Chão, e proporciona densidade ao Cerimonial Celebrativo *Das Danças e Dramatizações*, que encerra o tempo de Festa do Sairé pelo/no ato denominado de *Varrição*, realizado na manhã da segunda-feira festiva e imediatamente após o ato da *Derruba dos Mastros*, correlacionado às celebrações *Da Exaltação Dos Mastros*.

A *Varrição* corresponde ao ato conduzido pelos sujeitos *Das Ladainhas*, que consagra o fim do tempo da festa e o começo da desconstrução da espacialidade da festa. Esse ato se inicia pela realização da primeira parte da *Cecuiara*, que consiste na coleta de “donativos” juntos aos barraqueiros da/na Praça do Sairé, ocasião em que Sujeitos Performáticos da Ladainha, junto com as pessoas que queiram participar, dançam o *Quebra Macaxeira*. Como se averiguou nos trabalhos de campo, nessa dança os sujeitos exprimem, enfileirados e com os corpos próximos uns aos outros, movimentos corporais livres que exibem agitações, com descolamentos de quadris em requebrado, em direção ao chão e ao som entoado em ritmo de toques de tambores, aproximados aos do Carimbó, nessa sequência: “Quebra, quebra, quebra/Quebra macaxeira/ Cheira cravo, cheira rosa/ Cheira flor de laranjeira/ Auro Maria/ Maria

⁴¹⁹ Organizador da Festa (E), 63 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

⁴²⁰ Participante da Festa (AF), 42 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

levou/ Brinquinho de princesa/ Maria levou” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴²¹. Esse é um dos momentos bastantes significativos na oralidade dos Sujeitos Performáticos do Sairé, especialmente, os *Das Ladainhas*, fato manifesto no seguinte trecho de relato: “a senhora já viu a varrição? [...] tem que vim ver. É lá que a gente dança o quebra-macaxeira ... [...] das poucas que é igual como a gente dançava quando fazia os puxiruns nos roçados” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴²².

Logo após a coleta ter sido efetuada, tudo é entregue no Barracão do Sairé, sendo os donativos separados e destinados ao preparo do almoço que será servido no mesmo dia. Em seguida, começa a *Distribuição do Tarubá*, ato que se apresenta como dever e obrigação dos Sujeitos Performáticos da Ladainha, em compartilhar gratuitamente a bebida⁴²³. Rapidamente uma pequena multidão se forma na direção do Barracão, em que se concentra a distribuição, pessoas que vão desde os Sujeitos Performáticos da Ladainha, passando pelos participantes em geral, até barraqueiros que entregam panelas, garrafas, jarras, cuias etc., que são preenchidas com o líquido, enquanto ao fundo ouve-se timidamente a entoação da música Macucauá: “Mangerona da panela – Macucauá/ Traz o galho repartido – Macucauá/ Lá iá, lá iá, lá iá Cadê o nosso tarubá – Macucauá”⁴²⁴. Por volta do meio dia, no centro do Barracão começa-se a se arrumar a mesa onde será servido o último almoço da festa, compartilhado entre os Sujeitos Performáticos da Ladainha, na segunda e última parte da *Cecuiara*, quando então o tempo de festa é definitivamente encerrado.

A dança *Quebra Macaxeira* e *Distribuição do Tarubá* tornam proeminente a maneira pela qual os sujeitos *Das Ladainhas* sentem e percebem o mundo dos roçados e do fazer o trabalho, e como vivenciam isso no interior da Festa do Sairé. Assim, o puxirum é cantado e exaltado no/pelo ato da *Varrição* e memoriado pelos Sujeitos Performáticos do Sairé, tanto pelos *Das Ladainhas*: “(antigamente) era tudo diferente, a gente mesmo organizava tudo. Era feito o puxiruns” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁴²⁵, quanto pelos *Das Danças*: “o boto virou gente para dançar no

⁴²¹ Extraída de gravação de áudio realizada quando se presenciou a realização do ato durante os trabalhos de campo efetuados em Set. de 2012. Descrição do ato derivada de notas descritivas de trabalhos de campo realizados em Set. de 2011 e em Set. de 2012, quando se acompanhou a sua realização.

⁴²² Participante da Festa (AD), 58 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

⁴²³ Informação derivada de notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2011 e Set./Out. de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

⁴²⁴ A transcrição da letra da música derivou de gravação de áudio realizada quando se presenciou a realização do ato durante os trabalhos de campo efetuados em Set. de 2012, apoiada em Ferreira (2008). Descrição do ato derivada de notas descritivas de trabalhos de campo realizados em Set. de 2011 e em Set. de 2012, quando se acompanhou a sua realização.

⁴²⁵ Organizador da Festa (G), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

puxirum” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴²⁶. Destarte, o roçado e o puxirum integram os atos Cerimoniais Celebrativos *Das Danças e Dramatizações*, por formas enunciativas do mundo que transmuda vivências cotidianas e memória em experiência e sensibilidade estética-expressiva ao *fazer* da territorialidade festiva do Sairé. E, de tal modo, vincula colheita, fartura e distribuição de riquezas⁴²⁷ à *Cecuiara* e *Distribuição do Tarubá*, bem como, a *Afirmação Celebrativa* e o *Excesso Transgressor*⁴²⁸ enredado pelas danças ligadas às festas juninas e aos puxiruns, onde a aparição do exímio dançarino *boto engerado em homem*, segundo Galvão (1976) e Slater (2001), era recorrentemente narrada em toda a Amazônia.

Nessa medida, a Festa do Sairé engendra a possibilidade de vermos como os *Sujeitos Performativos* agenciam elementos à espacialidade festiva que ajudam a contar e cantar histórias herdadas, que contam a história sobre como se constituíram enquanto sujeitos de suas próprias histórias, a partir de suas expressões sobre o sagrado enredadas pela/na sacralidade da festa enquanto festividade por propiciar “uma ocasião socialmente aprovada para expressar sentimentos normalmente reprimidos ou negligenciados” (COX, 1974, p. 87). Fato inequívoco quando se verificou seu excesso consciente, sua afirmação celebrativa e a justaposição de tempos em correlação à construção de mecanismos que permitem a abertura para o cosmos. Desse ponto de vista, a “reta relação” entre passado/presente/futuro não se encontra num enraizamento absoluto aos modos ancestrais nem em sua supressão.

Isso implica em admitir um pensamento teológico que irrompe e recusa a interpretação da religiosidade atrelada exclusivamente à busca de restabelecer a “reta relação” sobre as regras do poder de interpretação/criação do sagrado e o religioso⁴²⁹. Mas que, por conhecer profundamente o território, por se instanciar naquilo que, partindo de Dematteis e Ferlaino (2003), seria uma territorialidade co-evolutiva com o seu ambiente, possibilita fazer transitar linguagem em comunicação e essa, tomando por base Rafesttin, (1986,2003), encender à comunhão, à política do idioma do sagrado em que a sacralidade secular é mantida através dos limites. Assim, a vivência consciente e inconsciente da expressão de religiosidade e de teologia do sagrado é excessivamente afirmada pela/na exaltação justaposta dos espaços-tempos festivos do Sairé, em que se busca compartilhar o espaço-tempo do outro e, dessa maneira, ligar-se ao tempo

⁴²⁶ Extraído do discurso oficial de um dos Dirigentes dos Botos sobre a *Disputa dos Botos* durante a Festa do Sairé em 2014, proferido na Praça do Sairé à parte da imprensa no local.

⁴²⁷ Relembrando aqui uma das dimensões da festa religiosa encontrada em Cox (1974) e Caillois (1988).

⁴²⁸ IDEM.

⁴²⁹ Tomando por base aqui as acepções encontradas em Magalhães (1999, 2005, 2013) e Reblin (2009, 2012a, 2013).

cósmico, vivendo sem fugir nem se prender do/ao passado histórico, mas exaltando-o como constituintes de suas subjetividades coletivas, em contínuo processo de plasmação de seus contornos e de seus projetos enquanto atores sociais, como tentaremos demonstrar no próximo capítulo.

5 POLÍTICA DO IDIOMA DO SAGRADO E LÓGICA DOS AFETOS NA/PELA TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ

No contexto da territorialidade festiva do Sairé, os meios de comunicação midiáticos catalíticos são potencialmente usados para a construção de um ambiente cerimonial cebebrativo que afluí ao trabalho criativo, e que abriga um idioma de sagrado pelo/no senso estético-expressivo de fundamentos cristões e mitológico-xamanista que, em última instancia, elevam e consagram as práticas da multidimensionalidade do vivido territorial da Vila da Alter do Chão. Seja em expressões mais calmas, vinculadas às *Das Ladainhas* e ao do interior do Barracão do Sairé, que interagem com recursos instrumentais técnico-tecnológicos de som e com a divulgação/transmissão difundida pelas multimídias contemporâneos. Seja em expressões de exacerbação da supressão de sentidos pelo uso intensivo da tecnológica catalítica no interior do Lago dos Botos, a territorialidade festiva do Sairé, mesmo inserida num contexto multimídia de produção do consumo cultural da cultura, destina-se à atração de grande audiência como maior repercussão ao ato da *Disputa dos Botos*, que se apresentou no/pelo espaço-tempo da festa como mediadora da religiosidade pela festividade, e dessa à construção de uma lógica dos afetos em Alter do Chão que plasman ações sociais com contornos de projetos de atores sociais.

De tal modo, a territorialidade festiva do Sairé engendra uma *Afirmação Celebrativa* no espaço festivo da Praça do Sairé: pelo elevado número de pessoas circulando noite e dia; pelo multicolorido do em torno e interior do Barracão do Sairé; barulho, iluminação e exorbitantes esculturas no interior do Lago dos Botos; alto grau de ingestão de bebidas com teor alcóolico; constante acompanhamento midiático de todos os cerimoniais celebrativos; pela exaustiva divulgação e de imagens sobre os sujeitos e o local da festa, etc. E, com isso, existencializa “máquinas de subjetivações” que atuam pela produção inconsciente e consciente de cortes maquínicos no interior da Festa Sairé que depredam, misturam e diluem relações humanas interpessoais, intergrupos e intrafamiliares com relações extra-humanas da massa mídia, da tecnologia

audiovisual, da linguística com outras expressões de pensamento, corpóreas e estética, assim como, relações não-humanas com mitos, espíritos, transcendências e elementos da natureza.

Isso implica em admitir que a territorialidade festiva do Sairé resguarde, no movimento de múltiplas expressões do sagrado, o avivamento do “tempo do mito” pela/na própria expressão da festa⁴³⁰, onde a memória do território de referência e o “imediato, trivial e original” do território, que se escolheu habitar por conhecer profundamente e/ou vice-versa, são acionados por um senso estético-expressivo que culmina com uma política do idioma do sagrado⁴³¹. E ainda faz encender o Sairé como um “*erlebnis*”, uma vivência interior intensiva cujos “autos poéticos”, propiciados pelos sujeitos *Das Ladainhas* e os *Das Danças*, convertem em vivências extensivas pelas/nas enunciações agenciadas em interface maquinicas de “intensidade existencial”, trans-subjetiva que vai além da intersubjetividade e se projetam como diferenciações maquinicas dos processos de disjunções inclusivas de uma subjetividade coletiva que está além do *sócio*⁴³² e emergem como sentido de sagrado em fusão territorial como pulsão e desejo.

Para entender melhor a argumentação que se vai construir a partir dos elementos do/no interior da Festa do Sairé, é preciso retomar e aprofundar algumas assertivas teóricas sobre a função poética de expressões estética, de trans-subjetividade, de intensidade existencial, transcendência na imanência, compromisso fusional, da lógica solidária expressivo-subjetiva-afetiva, do compromisso estético-ético, da potência estética como sentido da intencionalidade do afeto e, por fim, da instituição da ação do ator social. Nessa perspectiva, é importante ressaltar mais uma vez que, de acordo com Cox (1974), a produção do discurso por meio da narrativa possibilita explicitar o sentido pelo qual se legitima socialmente uma conduta e esse, segundo Reblin (2012a), nunca é uma construção fixa e pré-determinada, porém acompanhamento do movimento de construção de vida humana e de seu senso teológico comum onde “a linguagem é direta e poética, fazendo dançar um sem-número de sentidos possíveis” (REBLIN, 2012a, p. 28).

Esses “sentidos possíveis” põem em transe a vivência extensiva de dada “intensidade existencial” trans-subjetiva, que permite a criação de uma subjetividade coletiva pela festividade, essa correspondendo à efervescência dos cerimoniais

⁴³⁰ Aqui remando Caillois (1988) e Claval (2011).

⁴³¹ Aqui retomando Raffestin (1986, 2003).

⁴³² Aqui retomando Guattari (1992, 1993).

celebrativos que, retomando inferências realizadas em Cox (1974) e Caillois (1988) já mencionadas anteriormente, transcende à inurêcia espiritual pela reverência ao profundo prazer/gratidão pela vida, e abertura ao caos criador e à reiteração cósmica, o que nos leva a dimensionar a própria festividade como mito criador de energia disjuntiva inclusiva. Dessa forma, a intensidade existencial da/na festividade se configura como uma religiosidade transpessoal, no sentido admitido por Rocha Filho (2014) e por Ferreira, Silva e Ribeiro (2016) de transcendência do *ser humano* que implica em abertura ao outro vivenciado como consciência de *um ser para outro*, consubstanciado por um acontecer solidário que não se delimita estritamente ao “aqui e agora” e se delimita, também, como imanência transitiva com elementos bióticos/abióticos da natureza que é exterior ao próprio *ser humano*.

A religiosidade transpessoal, de acordo com Rocha Filho (2014) e Ferreira, Silva e Ribeiro (2016), se apresenta como transcendência na imanência, onde a ressonância de uma energia psíquica que age sobre/com a produção da matéria e encende o sagrado da trans-subjetividade, fomenta modos de “experiência” de construção de fora e de saída, com o outro atravessado-tocado–experimentado–transformado. De tal ponto de vista, a religiosidade transpessoal pela/na transcendência na imanência se aproxima da efervescência festiva, tal qual se detecta em Durkheim (1989) associada ao êxtase e delírio religioso e, conseqüentemente, à energia vital dos grupos sociais e, portanto, nos auxilia a ponderar sobre a festividade como mito enquanto potência energética. Destarte, a festividade possibilita a transcendência na imanência ao intensificar energia disjuntiva inclusiva que se expande como um todo em integração solidária na festa, expressa no compartilhamento por estar ali experienciando a abertura com/para o outro, num verdadeiro encontro onde “os vários *eus*” se permitem serem atravessados-tocados–experimentados–transformados.

Isso incorre na possibilidade de que mistura, depredação captura da alteridade e do aparentamento do “novo” se operacionalize pela/na festividade como mito e, concomitantemente, operacionalize os níveis de energia vitais, efervescência e/ou agitação orgíaca que transita pensamento, sentimento, emoção em frequência e vibração, como fatores que induzem pelas pulsões e pelos desejos no interior da festa a conformação de um corpo festivo que dilui os indivíduos e reafirmam suas subjetividades pela/na “simples bondade de existir” (COX, 1974, p. 14) com o universo permissivo que a festividade abriga. E, assim, faz-se emergir um inconsciente produtivo mobilizador da consciência existencial das/sobre as “coisas da natureza”,

cotidianamente espacializadas com as quais a plenitude universal cósmica se estabelece e, consecutivamente, referencia subjetividades coletivas dimensionadas como singularidade existencial enredada em maior grau por uma intensidade pré-verbal que consolida a impessoalidade como processo de “máquinas de subjetivações”.

A impessoalidade que singulariza a existencialidade de uma subjetividade coletiva revela-se uma expressão mais imaterial de produção espacial da territorialidade e se delinea a partir de aspectos de subjetivação que, conforme Guattari (1993, 1992), compõe o trans-subjetivo na/pela inseparabilidade do sentido de *um si* do sentido de *um outro*. Essa é uma dimensão da subjetividade coletiva da/na festividade como mito em que a religiosidade é sentida, percebida e concebida como expressão de espiritualidade, constituída na/pela transcendência na imanência em que a experiência com o divino se irradia na impessoalidade. Logo, de subjetividades individuais que se coletivizam para além do social numa lógica dos afetos, que resulta/resume uma solidariedade expressiva e subjetiva espacialmente materializada, não por um acontecer cognitivo, mas como fenômeno de “intensidade existencial”, cujo desejo e pulsão processam o verdadeiro encontro com o outro, ou seja, a desconstrução da intersubjetividade, a depredação e desterritorialização do outro e de si mesmo que concebe trans-subjetividade como vivência pelo sentido de *um outro*: uma subjetividade coletiva, ou como diz Guattari (1992, p. 114): “subjetividade do fora, subjetividade de amplidão que, longe de temer a finitude, a experiência de vida, de dor, de desejo e de morte, acolhe-as como uma pimenta da essencial à cozinha vital”.

Na teoria de Bajoit (2006), a lógica dos afetos aparece como lógica expressivo-subjetiva-afetiva derivada do acionamento de permutas consensuais que, segundo o autor, consistem na capacidade de os atores envolvidos em processos sociais em agirem procurando construir permutas solidárias não contratuais do tipo *fusional*, na qual se “obedece a uma lógica expressiva e subjetiva [...] formar um grupo, fundir a sua identidade pessoal com a dos outros, fornecer a cada um, qualidades morais que não teriam se permanecesse só” (BAJOIT, 2006, p. 243). Nessa linha, a lógica expressivo-subjetiva – afetiva é criação/criatura de modelos narrativos resultantes da produção consciente/inconsciente de sujeitos em formação no/do *por vim* das ininterruptas indeterminações de(o) mundo, sendo essa construção fundamental às justificativas das condutas humanas-sociais e à reanimação dos compromissos subjetivos de grupos sociais.

Isso, segundo Bajoit (2006), cria/fundamenta o *princípio suprem* em “um discurso, *uma narrativa que explica aos seus membros o sentido da sua vida em sociedade [...] e, por conseguinte, o sentido das imposições sociais às quais são convidados a submeter-se*” (p. 98, grifos do autor), a partir do que permutas consensuais e comportamento que os levam a resistir/existir diante dos constrangimentos sociais e materiais impostos aos seus grupos sociais. De tal forma, segundo o autor, a lógica expressivo-subjetiva-afetiva cria um sentido místico-cultural capaz de mover à ação política do/com o mundo. O que incide num agir cuja gregariedade se fundamenta num compromisso fusional e num *devoir* hedonista solidário que conduzem a postura de envolvimento, permutas, compartilhamentos e pertencas que se projetam em contraposição ao individualismo envolto por gregariedade do tipo contratual de lógica produtivista-competitiva.

Dessa perspectiva, pela lógica dos afetos, energia, informação e trabalho agenciado à enunciação de uma territorialidade são transmutadas por solidariedades que, de um lado, se configuram mais imaterial em articulação à trans-subjetividade e seu transe em subjetividade coletiva mais próxima às intensidades pré-verbais, à integração da energia cósmica e sua função disjuntiva inclusiva de existencialização. E, de outro lado, se fortalecem mais materialmente pelo agir sobre ou para construir o mundo social, sendo mais vinculadas às posturas verbais sobre o mundo e, portanto, de um *ente* que atua sobre/com o mundo, consolidando a ação política do ser que é o móvel. Segundo Raffestin (1993, 2003, 2009, 2012), energia, informação e trabalho (L) são imprescindíveis ao reconhecimento de mecanismos materiais e imateriais (M) que confluem a erigir territórios (T) e de territorialidades (Ta) circunstanciados por sentidos, comportamentos e agir que comunicam a existência de alteridade e estabelecem as condições e interesses a atender as intenções desejadas (P) do ser político, o ator social (A) em efetiva relação (R) como o ambiente geral (S)- natural (Sn) e (So) social; elementos esses que podem ser descritos por uma interpretação analítica baseada na seguinte expressão: $[A (L-M-P)] \text{ ----R----} [S (Sn/So)] = T/Ta^{433}$ (RAFFESTIN, 2009).

Essa expressão auxilia ao entendimento de alguns de seus substratos impressos na morfologia espaço-territorial de territorialidades vinculadas à lógica dos afetos e suas dimensões de solidariedades materiais e imateriais. E, dessa maneira, visualizar

⁴³³ Segundo Raffestin (2009), o modelo por ele proposto é: “essencialmente descritivo, *não recorre a (qualquer)* abordagem do tipo comportamental, estrutural-funcionalista ou sistêmica” (p. 27, Grifos Nosso), sendo que, por meio dele viabiliza-se a leitura dos mecanismos inerentes ao processo de territorialização e os seus substratos impressos na morfologia espaço-territorial.

mecanismos pelos quais o compromisso fusional se projeta em *devir* hedonista solidário baseado em permutas, compartilhamentos e pertenças, já que vivências consciente e inconsciente do mundo interior e exterior ao homem, a lógica do visto, sentido, percebido e concebido incide na postura do agir do ator social, do ser político. Portanto, a lógica dos afetos, a forma como se é afetado pelo sentir e sentido do mundo interfere em com se pensa e reflete sobre/com o mundo. Logo, há uma racionalidade dos afetos, por meio da qual a consciência de fora é inconscientemente vivenciada e vice-versa, bem como, as enunciações da/pelas ações nem sempre reproduzem meras sujeições, mas corrobora àquilo que não é imagem de “um eu acabado”.

Nesse caminho, a racionalidade dos afetos emerge como potência criadora, como meio de ação pelo desejo e paixão cujo campo da experiência, segundo Guattari (1992), promove o estabelecimento de um *saber como agir* ou até *onde se consegue agir*, e redimensiona e reitera o lugar da política pela/como criatividade de fazer coisas que não se sabe, mas que ao serem feitas indicam agenciamentos territorializados de enunciação e postura estética-ética, posto que, assumindo a autoria/criação da ação prospecta-se responsabilidade da/com a instância criadora. Isso implica em admitir ser a estética da arte uma das trincheiras dos “núcleos de resistência dos mais consequentes ao rolo compressor da subjetividade capitalística, da segregação, da surdez para a verdadeira alteridade” (GUATTARI, 1992, p. 115) e, portanto, pensar a potência da estética na intencionalidade do afeto, como sentir e filosofia política em que o espaço comunicacional desequilibra as paixões e pulsões do desejo e instaura o sensível no interior do social a partir daquilo que a afeta de outras formas – de novos afetos.

Dessa forma, enfatiza-se a produção do ser social que age objetivamente com espacialidade do/no mundo a partir de elos de solidariedade emanados da festividade, como mecanismo de interpolação entre o pessoal e o impessoal e da produção de utopia pela lógica de gregariedade subjetiva-afetiva. Consequentemente, de recriação do mundo em integridade cósmica e vivência espacial do real/material, que aparece como a terceira dimensão de análise da festa: a *Coletividade/Solidariedade às persistências-resistências*. No que concerne a essa análise, as características proeminentes são aquelas que articulam dimensão religiosa da festividade e ação consciente do ser social à configuração de prospecções de “utopias de humanidades” e “fantasia festiva”. Em DaMatta (1983), essas duas prospecções se emanaram como “utopia festiva”, que atrela festa ao ideais de constituição humana pelas dimensões de liberdade, igualdade e fraternidade. Já em Durkheim (1989), a festa como “utopia” releva-se

pela/na transmutação da consciência individual à coletiva, que traduz divertimento em finalidade implícita do trabalho humano, e como necessidade a sua sobrevivência através do que elos de solidariedade se formam em torno das crenças e dos sentimentos que as interliga no/ao momento festivo.

Para Cox (1974), a festa como espaço-tempo de produção do agir social consciente se explicita por meio da “fantasia festiva”, que correlaciona abertura ao cósmico pelo/na festividade com projeção do “imaginário da polis”, ou seja, a constituição de um espaço eminentemente propício ao acontecer humano em prospecção de eternização da humanidade pela/na celebração das expectativas de convívio e compartilhamento de esperança e expectativas do/no presente cotidiano, renovando e transformando criativamente num contexto melhor e menos oprimido. Como inferimos de Caillois (1988), a produção de uma possível “fantasia festiva” ou de utopias de humanidades, para se tornar proeminente, precisa criar espaços que propicie solidariedades fundamentadas por/como princípios místicos. Para isso, a festa deve proporcionar espaço diferente em que o ser humano se libera dos constrangimentos sociais e materiais pela elaboração de dramas e mistérios litúrgicos no qual a festa encarna a tentativa utópica de igualdade e ação transformadora. Por isso, como assestam Caillois (1988) e Durkheim (1989), é necessário que a festa mova as massas à efervescência e ao delírio, criando uma ambiência na qual sacrifício e consagração expõe forças religiosas produtoras e distribuidoras de energia pela/para essa massa. Isso só se torna permissível, segundo os autores, quando ocorre participação que encenda à mistura, daí porque se faz necessário o uso de dramas e mistérios litúrgicos envoltos ao espetáculo festivo.

5.1 A FESTIVIDADE COMO MITO E O IDIOMA DO SAGRADO NA TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ

A *festividade como mito* na Festa do Sairé se revela em seu excesso consciente e sua potência orgíaca, ambos concebidos no interior do espaço-tempo festivo pelo descomedimento da ornamentação do Barracão e do Lago dos Botos, cujas extravagâncias dos arranjos faunísticos e florísticos, bem como, o multicolorido de fitas e tecidos e na queima de fogos de artifícios observados no primeiro, não excede em nada aos arranjos visuais, luminosos, sonoros e pirotécnicos exorbitantes no segundo. Isso tudo conjugado ao alto grau de ingestão de bebidas alcóolicas, ao intenso

movimento de corpos, pessoas, coisas e objetos que ajuda a instaurar uma espacialidade festiva que denota a Praça do Sairé como *locus* primordial da efervescência ao Caos Criador e à Integração Cósmica, tendo a *disputa* como centro de transformação da “guerra diária” pela vida, das disjunções inclusivas geradas pelas dificuldades à continuidade da vida humana, dos embates e tensões da vida cotidiana em Alter do Chão, e da *sexualidade* como potência criadora de(o) mundo, como princípio fundador de integridade cósmica.

É nesse sentido que a dimensão da “disputa” no interior festivo do Sairé emana religiosidade, pois, como se confirmou em Caillos (1988), por meio dela posiciona-se “as guerras” pela/na vida em outros modos, discute-se elementos fundamentais que interferem diretamente na forma como a vida humana é vivida. De tal modo, seja qualquer que for a forma da “disputa”, em contexto festivo ela é sempre uma instância para discutir a luta pela manutenção da vida no/com o mundo. Como se notabilizou nos trabalhos de campo, no Sairé isso se delineia: **a)** pelas *Disputas dos Mastros* – elevação e derruba – que medem força, versatilidade, capacidade entre gêneros feminino e masculino nas disputas realizadas nos cerimoniais celebrativos envoltos aos mastros festivos e **b)** na *Disputa dos Botos* – apresentações do Boto Cor de Rosa e do Boto Tucuxi, que medem a capacidade expressiva das narrativas dramatizadas a partir de enunciações do Mito do Boto e sua integração ao universo cosmológico e natural local, fato proeminente na execução da “Quebra Macaxeira”.

Tanto nas *Disputas dos Mastros* quanto na *Disputa dos Botos* o que transparece são os modos de “luta” para criar, existir e permanecer em Alter do Chão, de existencializar-se mesmo com as dificuldades, seriedade e normatividade da vida ordinária e cotidiana em integração como o mundo da natureza que lhes é exterior e interior, e propício à manutenção dos elementos orgânicos e inorgânicos do ambiente natural e mítico-poético do ambiente não-humano/invisível. Assim, a *Disputa dos Mastros* torna mais evidente uma divisão social do trabalho por gênero do que tornar homens e mulheres separados entre si na atividade de elevação e derruba. Assim, mais integrados ao mesmo fazer que se objetiva pelo/no mastro festivo, ou seja, não se trata de uma inversão de valores do grupo, mas sim reiteração da potência criadora da vida pelo trabalho, que faz interagir homens e mulheres, ainda que em lados opostos e opostos entre si. Pois, como se observou em campo, as fileiras de homens e mulheres bem distribuídas em direção, respectivamente, ao mastro do juiz e da juíza, havendo permissividade à interação entre os Sujeitos Performáticos condutores dos atos e os

demais participantes, desde que atendida essa distribuição, ou seja, não sendo permitido que os sexos se misturassem durante a realização das disputas.

A *Disputa dos Botos* manifesta mais os embates entre os grupos locais (sociais e artístico-culturais), o que fica aparente nas elocuções sobre a escolha e agregação a um ou outro *Boto*, quando da criação dessa disputa no interior do cerimonial celebrativo *Das Danças e Dramatizações*: “foi escolha livre de cada um... quem tinha uma relação melhor e mais próxima com o pessoal de um ficou ali” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴³⁴. Contudo, em termos de “potência filosófica da estética expressiva-subjetiva”⁴³⁵, disputa de narrativas dramatizadas pela/na apresentação dos *Botos*, o elemento mais veemente da disputa, conforme se observou no interior do Lagos dos Botos durante os trabalhos de campo, se expôs pela “luta em conceber o mundo” em pronunciar a íntima relação entre os corpos do universo, uma “luta” entre ver e perceber as coisas do/no ambiente natural, em *devenir* da materialidade/imaterial do universo corpóreo de Alter do Chão, o que se exprime na sensibilidade estética da composição artístico/cultural e no sentido teológico da narrativa da sedução, sensualidade e sexualidade.

Nesse contexto, a *Disputa dos Botos* exacerba a agitação orgíaca exaltando os excessos sexuais e os reintegrando ao ponto do “acontecer primeiro”, a sexualidade como potência criadora do mundo. Esse aspecto foi observado no interior do Lago dos Botos durante os trabalhos de campo, quando então se apreciou, nas narrativas e dramatizações desenvolvidas pelos dois *Botos* nas noites de disputas, a constituição de pensamento e enunciação, cujo ápice configurado pela “sedução do Boto” culmina não pelo ato sexual dos corpos humanos, mas no mover e agitação que põe a dançar todos os elementos da apresentação e os Sujeitos Performáticos *Das Danças*. Numa mistura que busca revelar o conhecimento profundo da espacialidade festiva em fusão com a espacialidade de Alter do Chão por meio de estética-expressiva evocada, para demonstrar a integração entre o sensível e o sentido percebido da realidade e a origem das coisas no mundo do local da Festa do Sairé.

A integração entre corpos e a relação da sensualidade, sexualidade e gênero, aparece também, embora em menor fervor e frenesi dado o tamanho e número de participantes, no ato da *Varrição* durante a execução da “Quebra Macaxeira”. Em que, após o ato da *Derruba Dos Mastros*, realizado dentro do cerimonial celebrativo *Da Exaltação dos Mastros*, homens e mulheres voltam a se misturar, o que se conforma no

⁴³⁴ Organizadora da Festa (V), 35 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. de 2014.

⁴³⁵ Retomando Guattari (1992, 1993) e Bajoit (2006).

sentido construído no agir de movimentos corporais, onde sujeitos enfileirados se tocam e sensualizam expressões, derivadas da forma como constituem suas sensibilidades corpóreas com os outros participantes. Dessa forma, a sexualidade e o sexo no interior da Festa do Sairé segue o sentido atribuído por Eliade (1972, 1991) e Caillois (1998) de potência criadora ou liberação do ato integrativo como potência naturalmente fecunda da força cósmica e imbuída da instanciação do Caos Criador e da Integração Cósmica.

Tais características se revelam na sensibilidade e emoção que tangencia a linguagem verbal das narrativas do Mito do Boto; a linguagem não-verbal das expressões e disposições corpóreas das disputas e danças envoltas nos atos emaranhados aos mastros festivos ou às apresentações dos *Botos*; e a linguagem pré-verbal do pensamento enredado pelo sentido e percepção sobre os fundamentos da origem dos tempos e da criação do mundo como ato integrativo e expressos na estética da sexualidade e do gênero inerentes ao fazer festivo do Sairé *de Alter*. Desse ponto, é factível admitir a instanciação da festividade como mito pelo/no Sairé articulada como/por uma política de idioma do sagrado que vislumbra integração entre sensível e sentido em interação entre a realidade e a origem das coisas no mundo numa espécie do que, partindo de Cassirer (1976 e 1992), Eliade (1972, 1991) e Guattari (1992, 1993), propõem-se aqui como: poesia filosófica mítica que interliga inconsciente ao consciente de forma produtiva intrinsecamente ao “acontecer primeiro” ou à “origem das coisas”, numa situação psíquica que remete à função cósmica da sexualidade que se exprime como ato integrativo de conhecimento sobre o ser e o mundo.

É essa espécie de poesia filosófica mítica que abre a Festa do Sairé a outras duas características da festividade como uma dimensão de religiosidade: **a)** o “afundamento do ser⁴³⁶” em evocação à impessoalidade pela/na dissolução da mistura, depredação e participação entre humanos e não-humanos; e **b)** a solidariedade na/pela Afirmção Celebrativa e criação de efervescências e energia vital que conduz à transpessoalidade, ao compartilhamento e a reta integração do tempo cósmico e histórico. Nessas duas dimensões de religiosidade pela festividade, enfatiza-se a diluição de objetos e seres e corrobora a participação efetiva na festa, fato implícito, conforme Amaral (1998) e Durkheim (1989), à própria da natureza analítica das festas sem o que sua existência é inviabilizada. A participação como experiência efetiva da festa incorre numa mistura que, segundo Claval (2011), condiciona a reiteração do comunal e da formação de um “todo solidário” e se apresenta, conforme Cox (1974), como um pressuposto

⁴³⁶ Retomando uma concepção de Cassirer (1976 e 1992) já discutida anteriormente.

indispensável a qualquer festa que se proponha como festividade: “um festival só parece bem sucedido, se cada qual se embebeu de seu espírito” (p.123).

Nesses termos, participação, mistura e diluição na/pela festividade se conforma pela *desterritorialização em absoluto*⁴³⁷ do “eu” à *enformação mítica* na qual, conforme Cassirer (1976, 1992), uma vivência mítica é plasmada intuitivamente e de onde “só sente e conhece a sua imediata presença sensível, tão poderosa que diante dela tudo o mais desaparece. Para a pessoa que esteja sob o encanto desta intuição mítico-religiosa, é como se nela o mundo inteiro afundasse” (CASSIRER, 1992, p.52). Assim, a *enformação mítica* objetiva tensão e distensão, derivada daquilo que o autor designa como “autodesdobramento do espírito” e cuja “máxima energia” é produto do “eu” descentralizado de si, e a partir do que o imediatismo das coisas do/no mundo se revela como realidade e o real é objetivado, e o ser humano abrir-se-a à realidade das coisas do mundo e vice-versa⁴³⁸.

Nesse sentido, a participação no Sairé se transmuta em festividade que não é enunciação pronunciável, mas sensação expressa por uma estética que transpassa práticas da oralidade, do escritural, do movimento corporal, do plástico e da mistura de tudo em conhecimento profundo, só transmissível pela transferência existencial não-discursiva. Ou seja, “intensidade existencial” que depreda o “objeto” desmanchando significações e percepções triviais, não como improdutividade aleatória, mas possibilidade processual de criatividade/inventividade/inação própria do movimento de descentralização/desterritorialização do eu diluído, em maior ou menor grau entre afetos partilháveis e não-partilháveis, que compõem-se como permissividade ao encontro com outro humano ou não-humano. Daí ser recorrente dos relatos de campo o uso de elocuições que pode ser arroladas da seguinte forma: “para entender tem que ir lá”, “isso não se explica” ou “não sei explicar”, “isso tem que ser sentido”⁴³⁹.

Essas elocuições aparecem de outra maneira no interior do espaço-tempo da Festa do Sairé, o que pode ser observado no movimento de corpos e gestos que reproduzem em linguagem não-verbal o sentido festivo constitutivo do agir no momento festivo, conforme se examinou durante a realização dos trabalhos de campo no acompanhamento nas Práticas no Barracão do Sairé e no Lago dos Botos. Nas *Práticas no Barracão do Sairé*, o movimento observado conduz a procura do

⁴³⁷ Fazendo uma aproximação com as propositivas de Deleuze (2001) e Guattari (1993), ainda que reconhecendo as inúmeras diversidades filosófico-teórica entre esses autores e Cassirer (1976, 1992).

⁴³⁸ Nos moldes que discorre Certeau (1987,1996).

⁴³⁹ Informações derivadas dos relatos constatados em campo trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

“autodesdobramento do espírito”, que dilui o “eu” em “máxima energia” a partir da evocação do Divino Espírito Santo como expressão de gratidão e compartilhamento de/a tudo que possibilita a vida e que se converte em forma própria a expressar um *Absoluto* que lhes é sagrado⁴⁴⁰. Desse modo, constatou-se o agenciamento de todos meios condicionados pela espacialidade de Alter do Chão para por em relevo a maneira de ser e estar no mundo de uma religiosidade que reflete o próprio habitar da subjetividade coletiva instituída pela/na festividade do Sairé.

Essa subjetividade coletiva nas celebrações atreladas ao Barracão do Sairé se agencia enunciativamente pela busca da interação entre seres humanos e não-humanos e dos mundos visíveis e invisíveis. Concebendo a unificação a tudo e a todos numa integração coletiva da presença divinal espiritual vista e percebida como transcendência pelo compartilhamento e gratidão. Destarte, pode-se assumir que as práticas do/no Barracão do Sairé vislumbram a maximização energética que dissolve os muitos “eus” em direção de um todo solidário e, por conseguinte, numa trans-subjetividade que se coletiviza na imanência do ser mediado pela evocação do Absoluto que lhe é sagrado: a gratidão e compartilhamento pela/da vida em gestação com o divino Espírito Santo, o que fica explícito na oralidade local, como a seguinte: “eu sou devoto do Espírito Santo, quando *vejo a sua coroa na festa é uma alegria*, porque é isso que nos dá força para continuar com fé [...] para lutar pelas coisas da gente...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁴¹. O sentido de gratidão e compartilhamento que vai sendo construído no agir festivo do Sairé, conduzido pelos sujeitos *Das Ladainhas* e, como se observou durante os trabalhos de campo, se exprime em comportamentos conscientes e inconscientes, enunciados através da linguagem verbal e corporal. O que, grosso modo, pode ser arrolados pelo(a)/no(a):

a) sutileza e linhas tênues entre os atos, os praticantes, os participantes e os elementos de inserção com o divino que os liga sem distâncias e contornos rigidamente definidos, fato que gera um falseamento de ausência de seriedade em sua informalidade e contradição ao próprio caráter festivo de “superação das distâncias⁴⁴²”, a qual contribui a forma como as pessoas podem se aproximar livremente do Semicírculo e da Coroa do Divino nos cerimoniais;

⁴⁴⁰ Nos moldes que pensam Eliade (1972, 1991, 1992), Reblin (2012a, 2013) e Cox (1974, 1993, 2014).

⁴⁴¹ Morador (E), 69 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

⁴⁴² Aqui relembro DaMatta (1983), Durkheim (1989), Amaral (1998) e Claval (2011), distâncias físicas espaciais, temporais, emocionais, subjetivas, sociais, corpóreas e incorpóreas. Bem como, espiritual e divinal nos termos que empregam Cox (1974) e Eliade (1972, 1991, 1992).

b) a posição de deleite e descontração do movimento dos corpos nos atos celebrativos e no cuidado e trato com os elementos do cerimonial celebrativo, em que os sujeitos *Das Ladainhas* podem ser visto conversando, providenciando objetos e alimentos para o conforto e bem estar daqueles com idade mais avançada, assim como se ajudando com os instrumentos e elementos nos cerimoniais, sendo os almoços servidos no Barracão e compartilhados por todos *Das Ladainhas*, um dos momentos de maior efervescência desses aspectos;

c) a postura apazível do dever e obrigação de realizar os atos festivos e a seriedade na descontração em servir e atender dos sujeitos no interior do barracão, com destaque o acolhimento das mais variadas pessoas no interior do Barracão, durante vários momentos do dia, o que fica mais emblemático no/pelo dimensionamento de dever e obrigação em produzir, partilhar e ingerir o *tarubá* com todos da/na festa

d) desejo e vontade de demonstrar a beleza estética de sua natureza e as formas proporcionadas de produção da vida a partir e com ela, imanadas pelas projeções dadas ao Lago Verde, aos elementos da Mata Local, cujos troncos se transformam em mastros festivos, barracas e barracão. Essas projeções criam uma integridade estética entre os objetos espaciais, o que se expande ao agir entre os sujeitos performáticos e os demais envolvidos com as vendas de comidas e bebidas nas barracas;

e) formas pelas quais os sujeitos definem sua vinculação nessas cerimônias do Sairé que, de modo geral, sempre incorre em ressaltos aos aspectos de gratidão mais gerais, sem atrelamento ou menção devota de vínculo e direcionamento a um milagre ou uma graça mais específica ou ao pagamento de promessa ⁴⁴³.

Nesse contexto, a descentralização do “sujeito” é duplamente intensificada. Primeiro pelo movimento próprio da festa que induz participação/mistura e diluição das coisas em “máxima energia” e “autodesdobramento do espírito”, propagados por atos que exprime um acontecer solidário, apreciado na sutileza e linhas tênues, no deleite e descontração do movimento dos corpos, na postura apazível do dever e obrigação, no desejo e vontade pelo belo expresso na natureza local e na gratidão como mecanismo de devoção ao divino. E, segundo, pela correlação entre esse acontecer solidário com o dom do espírito mediado pela exaltação da Coroa, em interface com a unidade trina do Semicírculo Sairé, o que potencializa o deslocamento do “eu” e a desterritorialização do sujeito, em maior ou menor grau, na coletividade e permissividade do encontro com o

⁴⁴³ Em apenas cerca de 3% dos relatos e informações por nós constatadas, encontrou-se menção de milagres específicos atribuídos ao Espírito Santo mediado pelo/no Sairé do tipo: “ter feito promessa”; “ter alcançado algo”, “está pedindo alguma coisa”.

outro⁴⁴⁴, sendo esse outro, humano ou não-humano, e amplifica o estado de graça/gratificação pela vida com o espaço de Alter do Chão.

Dessa perspectiva, a interface com o Divino se transmuta numa trans-subjetividade, numa subjetividade de amplidão em que o dom do espírito, evocado no agir festivo, produz energia num sentido aproximado daquele do cristianismo que enaltecia “o Sopro de Deus que renova a superfície da terra” (MATA, 2000, p. 22). O que se torna mais explícito quando se observa a inexistência de coroação e/ou do estabelecimento de um “Império do Divino⁴⁴⁵”, tão comuns em outras festas devotas ao Divino. Assim, o sentido constitutivo do Espírito Santo pelo/no Sairé dá ênfase ao “dom do espírito” como evocação através do que tudo e todos são coroados, fato que convalida a gravidade e seriedade da procissão pelo Lago Verde, da evocação da Mata local sacralizada pelas devoções ao Espírito Santo em torno dos Mastros festivos, sendo que isso se ressalta nas elocuções da oralidade local, como os seguintes trechos demonstram: “Nós rezamos para o Espírito Santo, o Sairé representa a Trindade Divina [... e], o que o Sairé é... um agradecimento por tudo que temos aqui em Alter... pela presença do Espírito de Deus” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁴⁶ e “somos muitos em toda essa festa e o Espírito parece pequeno, mas não é, daí o que dá força para a gente está lá rezando, pois ele está em tudo, nos dá fé, amor e respeito para tudo, com as nossas águas, a nossa mata” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁴⁷.

O enunciado do trecho transcrito acima, como uma amostra da oralidade do local externada e assumida no interior da Festa do Sairé, dá o sentido de política do idioma do sagrado, expressa no desejo de “agradecer tudo” que tem em Alter do Chão e isso se dimensiona tanto pelo mundo visível: os barracões, capitães, a água, a coroa, o semicírculo etc., como pelo mundo invisível: o Espírito Santo, o Divino, a Trindade. Nessa direção, mundo visível e invisível são atributos da territorialidade festiva que dá multidimensionalidade do vivido territorial. São elevados e consagrados pelos/nos cerimoniais celebrativos como expressão de um conhecimento profundo sobre Alter do Chão, que funde linguagem e território no/pelo “Sairé”, cuja festividade permite misturar, depredar e diluir coisas, objetos e sujeitos num todo solidário. Essa maneira

⁴⁴⁴ Tomando por base as proposições de Guattari (1992, 1993), Guattari e Rolnik (1999) e Deleuze (2001) sobre o sentido disjuntivo/associativo que permite, em maior ou menor grau, a construção psíquica do ser como singularidade subjetiva em plena condição de se plasmar em territorialidade existencial.

⁴⁴⁵ Esse, a propósito, foi o motivo pelo qual, junto com a existência do semicírculo Sairé, que levou Lopes (2004), apesar de sem muitas explicações, a por em relevo a especificidade do Sairé dentro do conjunto das práticas festivas do Divino no contexto do território brasileiro do início do séc. XXI: “tradições sincréticas como as “cavalhadas”, danças folclóricas diversas, “subida” e “descidas de canoas” ou singularidades como o Çairé” (LOPES, 2004, p. 393).

⁴⁴⁶ Organizadora da Festa (B), 79 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁴⁴⁷ Organizador da Festa (N), 20 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

de perceber o mundo visível e invisível dos Sujeitos Performáticos do Sairé se exprime, também, no agir criativo do cerimonial celebrativo *Das Danças e Dramatizações*, com destaque à *Disputa dos Botos*, onde a narrativa teológica apresentada expõe a “poesia filosófica mítica” como “autodesdobramento do espírito” que interliga inconsciente ao consciente e vice-versa, numa situação psíquica que remete à função cósmica de celebração do Ente Sobrenatural transcrito pelo Mito do Boto.

Essa função se inscreve por meio do sentido teológico de sexualidade e da sensualidade atribuído à sedução do *boto encantador* pelo/no bailado, onde a dança aparece como “mover” integrativo que religa tudo que há no universo no/pelo ato mais íntimo de conhecimento que se revela na/pela sexualidade. Enquanto potência máxima de energia a estética apresentada nas narrativas, observadas e descritas no interior do Lago dos Botos durante a realização dos trabalhos de campo. Enuncia assim a forma complexa e sensível com que os sujeitos *Das Danças* sentem e concebem a interligação entre as expressões corpóreas das danças e o mover integrativo cósmico e da dança como mecanismo que possibilita pôr tudo a mover-se, a misturar-se dentro do cosmos transformacional da vida que se cria e recria, transmutando-se ora em uma coisa ora em outra, como o próprio Mito do Boto deixa pronunciar, e que revela o conhecimento profundo da geração da vida que encanta e seduz o sujeito conhecedor.

Assim, duas elocuições surgiram com recorrência na oralidade local para tratar desse mito: encanto/sedução e atração/fundo que constroem a percepção, respectivamente, o desejo e prazer e conhecimento íntimo do mundo em seu universo integrativo/transformacional. Essa percepção é tão presente no senso concebido localmente, que em alguns relatos encontram-se as seguintes afirmações: “aqui que eles apresentam não é o *boto*, ele ali não é o malicioso que vira homem, aquilo lá não é boto coisa nenhuma” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁴⁸; e “eles fazem essa brincadeira lá que é *até meio bagunça*, mas essa coisa aí...[...] é que tinha antes muito que conheciam o fundo e se transformavam, o resto *é isso aí*...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁴⁹.

Destarte, a despeito das questões entre realidade e narrativa mitológica contada e cantada no interior do Lago dos Botos como expressão estética subjetivada no sentido mítico do universo integrativo/transformacional da sedução, sexualidade e “dança cósmica”, o que se contactou durante as observações em campo foi um intenso desejo de exprimir o mundo dos encantados, de exaltar e celebrar verdadeiramente o sentido

⁴⁴⁸ Participante da Festa (HG), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

⁴⁴⁹ Organizadora da Festa (A), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

sensível do “eu” que se diluí no todo espacial do/de domínio dos encantados⁴⁵⁰. Assim, enquanto potência máxima é energia disjuntiva e inclusiva de criação/criatividade, uma experiência da verdade vivenciada consciente e inconscientemente em Alter do Chão e amplificada na festividade do Sairé pela/na “intensidade existencial”.

Essa “intensidade existencial” pode ser minimamente descrita, conforme se examinou nos trabalhos de campo realizados, pelo sentido construído na/pela imersão no agir da expressividade dos corpos em movimento durante a apresentação dos *Botos*. O que se consubstancia em linguagem corpórea que sensibiliza e dirige essa sensibilidade ao trabalho exaustivo de aproximação de corpos dançantes que transformam o festejo numa máxima subjetividade coletiva da humanidade como a natureza que lhe é exterior e, desses, com universos incorpóreos. A obviedade desses aspectos se tornou mais enfática nas notas descritivas derivadas dos trabalhos de campo, em dois aspectos/momentos:

a) Na forma eloquente da convocatória dos sujeitos *Das Danças*, que apresentam dança e uma realização de movimentos corporais aos gritos de “Sairé, Sairé para dançar”, “vou te seduzir para dançar”, “nós queremos te encantar”, “nos somos os encantados”, envoltos por jogo de luzes, pirotecnias, instrumentais sonoros e grandes esculturas com elementos da natureza e cultura local, ocasião em que a quadra no centro do Lago Verde é preenchida pelos Dançarinos de Carimbó que executam passos e coreografia mais conhecidas entre todos os participantes da festa, o que completa o conjunto de elementos e mecanismo engendradores de uma efervescência emotiva e sentimental, rapidamente, respondida pelos sujeitos alocados nas arquibancadas e camarotes do Lago do Boto; e

b) Na maneira como que os sujeitos dispostos nas arquibancadas de cada um dos lados do Lago dos Botos e de acordo com o “*Boto de sua afinidade*” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁵¹, participam das danças e apresentações, seja de modo contemplativo e com deslocamentos difusos na arquibancada quando o *Boto* adversário se apresenta, seja no êxtase contemplativo e na ebulição frenética dos corpos quando da apresentação do *Boto* de sua afinidade se apresenta. Sendo a entrada Curandeiro, a execução do *Ritual* e a chegada do Boto Homem Sedutor e a dança da sedução, os pontos do auge vibracionais e eufóricos, com pessoas dançado juntas/coladas umas na outras e/ou

⁴⁵⁰ Segundo DaMatta (1973), o encantamento que interliga cultura e natureza reside na intermediação entre seres e zonas que dominam espaços distintamente preenchidos pelo poder do encante. De tal forma, compreendemos que só o mergulho nesse espaço é que torna o homem um encantado como poderes de encante.

⁴⁵¹ Participante da Festa (AC), 35 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

separadas, acenando, cantando, gritando, gesticulando as mais diversas expressões corporais.

De tal modo, a narrativa da apresentação dos Botos cria uma ambiência em que expressões, movimentos e danças corpóreas fundem linguagem e território no/pelo “Sairé”, por meio do não-verbal ou daquilo que não é um dito mera e tão somente verbal, e que intenciona a festividade como permissividade à mistura, depredação e diluição coisas, objetos e sujeitos num todo emocional, vibracional, efervescente tendenciosamente solidário e propulsor do *encontro com o outro* mediado por múltiplas formas de depredação da alteridade, como podemos destacar nos seguintes trechos da oralidade local: “eu sempre dou um jeito de vim [...] na arena parece que você se perde, você se envolve, dança junto, se mistura com todo mundo da arquibancada... não dá para explicar” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁵²; e “você está ali só olhando o outro Boto, porque você não pode interferir [...] daí o seu Boto entra e você fica emocionado, pois são seus amigos, vizinhos... de uma forma que você se envolve com tudo, parece que você está lá no meio” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁵³.

Nesse sentido, no Sairé o que aparentemente se expõe como mera expectativa se revela como efetiva participação. O que pode ser dimensionado, de um lado, pelos/nos termos “se envolve e se perder” proferidos no primeiro trecho da oralidade local para exprimir um estado de coisas que revela o sensível e o percebido a partir de uma subjetividade que se trans-subjetiva em subjetividade de amplidão pela/na arquibancada durante a *Disputa dos Botos*. De outro lado, pela expressão “está ali só olhando”, presente no segundo trecho e que poderia ser pensada, como se observou no interior do Lago dos Botos durante a realização dos trabalhos de campo, para exprimir boa parte dos gestuais, comportamentos, apreciação e interlocução emotiva dos sujeitos que descrevemos como sendo pessoas de mais de cinquenta anos de idade e cujo envolvimento ao tendenciosamente solidário e propulsor do *encontro com o outro* parecia se direcionar em especial como aplausos, sorrisos e reverências à sedução entre o Boto Homem Encantador e da Cabocla Borari, ao bailado da Rainha do Sairé e da Rainha do Lago Verde. Expressões que, de certa forma, mediavam a dissolução do ente no/com o todo, como a elocução “parece que você está lá no meio” deixa entrever o deslocamento do “eu” pelo/com o “outro”.

⁴⁵² Participante da Festa (EP), 26 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁴⁵³ Participante da Festa (AF), 42 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

Chama nossa atenção que esse deslocamento, para alguns participantes da festa, seja mediado pela Rainha do Sairé e pela Rainha do Lago Verde, posto que, a composição das performances desses dois sujeitos, já indica um deslocamento ao *encontro do outro* festivo do Sairé: a Saraipora, Semicírculo Sairé, o Lago Verde e todo o seu constitutivo narrativo mitológico que plasman imanências ao contorno da festividade do/no Sairé de Alter do Chão, em função das práticas cotidianas ainda estabelecidas pela integração entre o ambiente e os elementos humanos do local. Concomitantemente, a todo o universo cosmológico *do fundo* do qual o Mito do Boto faz parte e é vivenciado nesse local, assim como, o Mito Da Iara, a Mãe d'água que, assim como o Boto, habita “*as encantarias*” do fundo dos rios locais. O Mito da Iara apareceu correlato ao Mito do Boto em 43% dos relatos constatados e sua relação com o domínio dos corpos hídricos locais e, em especial, o Lago Verde fica aparente no seguinte trecho de relato: “nossa cultura tem um monte de estórias da *Cobra Grande...* diziam que tinha uma que *morava em baixo da igreja* e que *nadava no Lago Verde* (rsss) tem a Iara que também cuida das águas daqui antes tinha quem contava que ela levava para o fundo” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁵⁴; e “*não sei porque só Boto...* na verdade tem muito mais, tem a Iara, pelo menos tinha... pois os mais antigos ... eles contam que era a mãe d'água que protegia *isso aqui* na época que a mata *para lá* era meio que encantada...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁵⁵.

Desse ponto, ainda que o Lago Verde tenha, conforme Rêgo (2003) e Surgik (2006), níveis de acidez que dificultam o habitar e a vida aquática, ele constitui um imenso repositório da vida humana, mitologicamente enraizada e imortalizada no contínuo renascimento de suas águas e dos “*seres do fundo*” em Alter do Chão. De tal modo, o Lago Verde faz interagir elementos naturais e culturais que deixam transparecer a própria intencionalidade de mundo local delineada entre: o ambiente subterrâneo e a formação geológica; a estética da natureza revelada nas praias, no por-do-sol e nas águas azul-esverdeadas; e nas expressões mitológicas como a do espaço de referência e do habitar dos mitos e da “*paragem* de bichos do fundo” em que pedras, água, árvores e florestas ainda aparecem sob “*encante*”, bem como o que tornar a forma simbólica da “*elevação do mundo*”, impregnada na/pela espacialidade da Festa do Sairé. Ainda mais quando se considera a assertiva de Rêgo (2003) sobre Alter do Chão sustentar o afloramento geológico de mesmo nome que estrutura todo o ecossistema da

⁴⁵⁴ Participante da Festa (BC), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁴⁵⁵ Moradora (F), 68 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

área do Baixo Amazonas e, de algum modo, segundo o autor, denota ao local a característica de “Altar da própria expressão de vida desta vasta região amazônica” (RÊGO, 2003, p.98).

Assim, a contínua dessacralização, invisibilização e/ou descrédito do mundo mitológico do Lago Verde, e a imposição da reiteração da expressão cotidiana da mitologia de Alter do Chão, está impressa no Lago dos Botos pelo cerimonial celebrativo das práticas *Das Danças* na *Disputa dos Botos*. Nesse sentido, a sensibilidade estética expressada nas apresentações pela/na *Disputa* enunciam uma subjetividade coletiva emaranhada pelo ambiente material e imaterial do Lago Verde. O que fica explícito na composição estética e na arte performática no interior do Lago dos Botos, e implícita na oralidade local, como o seguinte trecho declara: aqui nos fazemos nossas apresentações com as coisas daqui nossa [...] falamos do Lago Verde porque somos Lago dos Botos?! Porque Rainha do Lago Verde?!”(INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁵⁶.

Nesse caminho, a propósito de “porque rainha do Lago Verde?!”, podemos vislumbrar a intencionalidade de mundo local, posto que, o Lago Verde ou *Lago dos Muiraquitãs*, como ainda hoje é conhecido, corresponde ao repositório da memória e do sensível/perceptivo e emotivo-expressivo do universo mítico-cosmológico de Alter do Chão: local onde os ancestrais Borari retiravam as pedras para esculpi os amuletos *Muiraquitãs* e de “*paragem*” dos “encantados” e “bichos do fundo” viviam⁴⁵⁷ e de onde *do fundo* das águas saem os “botos homens”. Ou ainda, local onde, numa parte de sua mata ciliar⁴⁵⁸, que é periodicamente alagada, os encantados caminhavam ou espíritos em forma de árvores ou “árvores encantadas” andavam sobre as águas⁴⁵⁹, que ficou conhecido como “floresta encantada”⁴⁶⁰. Tais aspectos se manifestam no seguinte trecho da oralidade local: “mostrar essa coisa no Lago dos Botos... não diz tudo... não diz nada do que era aqui, esse lago (o Lago Verde) é muito importante aqui para gente [...] ele

⁴⁵⁶ Organizador da Festa (S), 39 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

⁴⁵⁷ De acordo com DaMatta (1993) e Wawzyniak (2008, 2012), as “paragens” são locais onde os encantados e engerados habitam e/ou aparecem, são os locais de excelência às trocas entre humanos e não-humanos, assim, há horários e termos para pessoas/seres humanos “não autorizados” frequentem ou transitam por esses locais. As elocuições (com suas variações terminológicas): “encantado”, “visagem” e “bicho do fundo” aparecem em 76% dos relatos constatados em campo.

⁴⁵⁸ Vegetação localizada à margem de corpos hídricos de drenagem superficial, também tratada como mata de várzea ou de galeria. A esse respeito ver Rêgo (2003) e Nogueira (2006).

⁴⁵⁹ Essa explicação aparece emaranhada na memória de dois moradores locais. Morador (E), 69 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014 e Moradora (F), 68 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

⁴⁶⁰ Na área de mata que recebe essa designação, hoje são operados roteiros turísticos à visita da “Floresta Encantada” em que operadores turísticos transitam com pequenas embarcações e narram como lendas a visão sobre a mata da área.

era um lugar de *respeito para os nossos antepassados...* coisas dos bichos do fundo [...] e tiraram a festa de perto dele (*o lago*)” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁴⁶¹.

O Lago Verde é central também na forma de ver, sentir e perceber os elementos orgânicos e inorgânicos inerentes à natureza local, onde a concepção de belo e beleza se revela nas praias, por do sol e águas azul-esverdeadas, sendo nesse lago que se encontram elementos recorrentes na oralidade local, como a Praia do Amor e a Serra da Pyr -Oca (ou “Piroca”) e a Enseada Porto Grande, destacados na figura 12 e exposta na próxima página. Essa relação entre sensível e percebido, que faz emergir a importância dessas áreas, pode ser apreciada nos seguintes trechos da oralidade local: “esse lago é nosso maior tesouro, tudo ali é de uma preciosidade, aquela praia l  (Praia do Amor) e nossa beleza ... e a Serra da Piroca que você olha l  de cima aquela maravilha de beleza de água e de mata... uma coisa que *eu sinto l *, n  sei...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁶²; e “uma das coisas que mais me encanta ... a *busca dos mastros* quando vamos no Lago Verde vendo aquela beleza da natureza, a sua  gua. A  gua dali, para gente é muito importante [...] era mais bonito ainda quando não tinha tudo ali, todo esse povo que não entende...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁶³. Nessas falas constatadas na oralidade local, percebemos uma enunciação de mundo dito, mas também, de um *não-dita*: o motivo pelo qual os mastros festivos são retirados da mata nos arredores da Enseada Porto Grande.

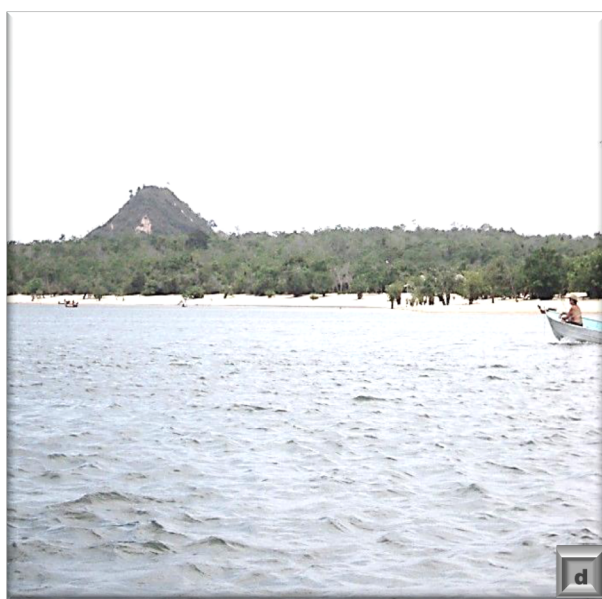
O sentido atribuído à *busca dos mastros festivos* aparentemente parece ser vivência interior, dito de outro modo, uma maneira de vivenciar inconscientemente a importância do Lago Verde e toda sua potência mítica e espiritual, já que não se averiguou no dito/falado pela oralidade local nenhuma elocução verbal explicativa do porque da retirada dos mastros festivo se daria na mata da Enseada Porto Grande. Contudo, quando se correlacionou os elementos trazidos pela memória e pelo sensível/perceptivo e emotivo-expressivo sobre o universo mítico-cosmológico envolto ao Lago Verde, ao sensível-expressivo dos movimentos corpóreos dos sujeitos *Das Ladainhas* ao adentrarem a mata durante a *Procissão Fluvial de Busca dos Mastros*, observa-se a coerência e o sentido de ser da/na mata da Enseada Porto Grande, e retratada na figura 13, que   a retirada dos troncos de árvores que se transformam em mastros festivos e cujas elevações fazem eclodir *o tempo de festa* do Sair  em Alter do Chão.

⁴⁶¹ Organizadora da Festa (A), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁴⁶² Participante da Festa (ED), 51 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

⁴⁶³ Morador (G), 51 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

FIGURA 13: *Panorama do Lago Verde e seus atributos espaciais mais realçados na festividade do Sairé de Alter*



a: Perspectiva do Lago Verde no dia da *Procissão Fluvial da Busca dos Mastros*, no centro crianças brincando em uma das pequenas embarcações da procissão, e ao fundo a *Praia do Amor* com suas barraquinhas; **b:** Visão da Enseada do Porto Grande no Lago Verde com as pequenas embarcações ancoradas no dia da *Procissão Fluvial da Busca dos Mastros*; **c:** Visão parcial da mata na ponta da Enseada do Porto Grande, retratada do interior da embarcação no centro do Lago Verde; e **d:** Cenário do Lago Verde com perfil da Praia do Amor na linha ao centro, entre as águas do lago, e tendo ao fundo no lado esquerdo o Moro da Pyrá-Oca.

Fonte: **a e b:** Arquivo Pessoal, Set. de 2011; **c e d:** Arquivo Pessoal, Jan. de 2014.

Dessa forma, novamente a festividade do Sairé se reafirma na fusão entre linguagem e território e, de tal modo, como idioma do sagrado, sendo que, ao se analisar a linguagem empregada, ao *fazer* da Festa do Sairé, verifica-se o desejo e intenção de intensificação da depredação criadora da/em sua religiosidade festiva, e essa depredação se conforma numa “subjetividade de amplidão” plasmada no/pelo encontro que decompõe/mistura, bem nos moldes daquilo que se inferiu de Gnecco (2009), e de Ribeiro e Jacóme (2014), como sendo um encontro como/pelo outro mediado por múltiplas formas de depredação da alteridade e proposição de invenções e inovações. Sendo esse encontro um referencial àquilo que, conforme se abstraiu de Guattari (1992), resulta e resume da própria gênese enunciativa, em interfaces maquinicas que revela a inflexão de um estado de coisas pelo próprio movimento de criação processual.

Na festividade do Sairé, essa depredação e interfaces maquinicas criadoras se apresentam como inflexão de um estado de coisas materiais depreendidas dos elementos da natureza, da técnica-tecnologia, do institucional e material/imaterial depreendidas com/entre outros humanos, não-humanos ou seres visíveis e invisíveis, numa cultura emotiva em que linguagem pré-verbal e não-verbal impõe sentido estético-expressivo à “intensidade existencial” do/no Sairé. Destarte, na festividade do Sairé o que parece ser mero assujeitamento na verdade é impessoalidade – subjetividade coletiva, constituída por dobras que se expandem em/com formas incorpóreas conforme aumentam os fluxos e as conexões e espaços. Não só de vivenciar outros mundos, mas com outras formas de existir no mundo (engerados em Botos/Iaras/Curupiras), com novas imanências depreendidas em/com outras formas. A incidência de trans-subjetividade capaz de gerar subjetividade coletiva, que compartilha um conhecimento profundo, é elemento indispensável, que convertem estados padronizados e banais em possibilidade de “subjetividade de amplidão”, ou seja, *um ser para o outro* que não se restringe ao “aqui e agora”. Mas abarca a finitude da vida como eterno *dever* de modificações, criações e recriações das coisas no/com o mundo, com o que se subjetiva com/pelo território e com o outro no espaço-tempo de festa.

Desse ponto de vista, a “reta relação” entre passado/presente/futuro não se encontra num enraizamento absoluto aos modos ancestrais nem sua supressão. Isso implica em admitir um pensamento teológico que irrompe e recusa a interpretação da religiosidade atrelada exclusivamente à busca inalcançável de uma “autenticidade ancestral” e, portanto, de restabelecer também a “reta relação” sobre as regras do poder

de interpretação/criação sobre o sagrado e o religioso⁴⁶⁴. Como alerta Gustavo (2014), essas relações precisam ser tratadas pelo/no contexto de composição de religiosidades engendradas de múltiplos contatos religiosos, que culminam com experiências de fé na ação da configuração de devoções e cerimoniais que sacramentam a “alteridade de diferenças”.

No Sairé, essa “alteridade de diferenças” incide em cerimoniais celebrativos cuja festividade permite diversas possibilidades de captura do “outro”⁴⁶⁵, o que perpassa desde a apreensão, a mistura e a depredação agenciada à enunciação da ladainha, como sugere o seguinte trecho de relato: “quando vamos rezar a ladainha é para o Espírito Santo [...] ela é assim porque não tinha uma ladainha própria, aí a gente misturou tudo, por isso tem um pedaço em latim e outro de Pai Nosso” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁶⁶. Abrange também uma inclinação à dissolução do *ente* com/pelo ritmo musical e dança, o que se afirma em vários proferimentos da oralidade local, como este: “eu amo dançar carimbó no Sairé, é uma coisa que não se explica, se sente [...] de repente você está lá com tudo e todos na empolgação... é ... somente você e a emoção” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁶⁷.

Além do mais, incide sobre desejo de estar presente, de estar próximo e/ou junto ao outro, fato verificado no movimento das práticas que envolvem a execução de ladainhas e folias nas procissões e no Barracão quando se constatou, conforme as observações de campo, que mesmo sem saberem cantar as folias ou rezar a ladainha os sujeitos se envolvem com as práticas e delas se sente integrantes, como os seguintes trechos de relatos apontam: “se você perceber o povo aqui não sabe direito a ladainha, eu mesmo fico quieta, mas isso não diz nada porque o respeito que se tem faz a gente está ali, querendo estar mesmos” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁶⁸; e “a pessoa tá cansada, mas vai lá, tem que está presente, canta uma ou outra folia, dá uma machadada e já está feliz, porque estava lá com os amigos, os parentes [...] a sensação é de ter participado de tudo” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁶⁹.

⁴⁶⁴ Tomando por base aqui as acepções de Magalhães (1999, 2005, 2013) e Reblin (2009, 2012a, 2013).

⁴⁶⁵ Em nosso entendimento, a captura do outro é processo produtivo de subjetividade que engendra na/pela mistura o “bem viver” com/a partir do que o outro tem a oferecer a outras possibilidades de existência. O desejo “do outro”, que leva a captura de sua alteridade, é aquilo que revela ser esse “outro” digno de existir como igualdade na/pela diferença, como “*desejo*” de compartilhamento como diversidades que auxiliam na criação e manutenção da vida como integridade cósmica.

⁴⁶⁶ Organizadora da Festa (H), 81 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

⁴⁶⁷ Organizador da Festa (Q), 29 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013.

⁴⁶⁸ Participante da Festa (HB), 68 anos de idade entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

⁴⁶⁹ Organizador da Festa (G), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

Esses dois trechos demonstram a sensibilidade emotiva do estar presente, de fazer parte de tudo, de estar próximo de “outros” na/pela festa, ainda que esse outro não seja, necessariamente, um estranho. O que ressalta a importância do “estar presente” e do “pequeno gesto” com dimensão de participação plena na festa e na instanciação do “todo solidário”, indutor de íntima relação propícia a encender pela/na festividade. De acordo com Cox (1974), num particular estado de consciência engendrador de um modo existencial de ser a partir do qual a espiritualidade pode ser pensada pelo/no movimento da vida, que reiteram a unidade entre trabalho-fazer-agir pela/na mistura integrativa entre *mundos* pelo envolvimento criativo em celebrações onde simplesmente se “*está lá*” em *devir* “do <<acontecer>> para o <<ser>>” (COX, 1974, p. 50).

Esse “todo solidário” abriga uma dimensão da Lógica Expressivo-Subjetiva-Afetiva, imersa na festividade do Sairé e em sua subjetividade de amplidão, que transparece no espaço-tempo da Festa do Sairé, como se observou em campo e como vemos tentando demonstrar desde a discussão desenvolvida no capítulo anterior sobre o *tempo de festa*, as elevações e consagrações e arrumação da festa. Assim, o Sairé desponta como mediador de subjetividades e intersubjetividades⁴⁷⁰ em Alter do Chão e se consolida pela/na “intensidade existencial” de sua territorialidade festiva, como subjetividade coletiva que se traduz como alteridade *com* e para o *outro* na simplicidade de estar ali pronto ao encontro. Igualmente como acolhimento, hospitalidade e compartilhamento que a festividade faz enfatizar na arrumação como criação à ambiência liberadora do visitante/convidado a misturar-se como os Sujeitos Performáticos e à refundação do Caos Criador e do tempo dos antepassados, seja pela vivência da experiência do mundo sensível, seja pela experiência do mundo interior através da memória, seja pela integração entre ambas.

Tais aspectos reforçam o acompanhamento do movimento da vida que abriga o passado⁴⁷¹ pelo/no presente festivo do Sairé, sendo isso ressaltado na vivência dos antepassados, em dois níveis apresentados pela memória e oralidades locais. Um baseado na persistência da presença dos que fizeram parte da festa e já morreram, como os seguintes trechos de relatos permitem confirmar: “eu vou ficar vindo, até quando Deus quiser, e venho com gosto, porque isso aqui foi muito sacrifício do povo daqui, do falecido...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁷²; e “veja eu vou, ajudo na festa, me divirto, vejo meus amigos e lembro do povo daqui, inclusive os que já não estão entre nós...isso

⁴⁷⁰ No sentido construído por Guattari (1993), Rolnik (2000) e Deleuze (2001).

⁴⁷¹ Nos moldes que definem Eliade (1991, 1992) e Cox (1974, 1993, 2014).

⁴⁷² Organizadora da Festa (M), 72 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

é gratificante, né!? (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁷³. E outro pautado na evocação das ancestralidades Borari e das persistências para permanecer no local da festa, como estes trechos da oralidade local demonstram: “pois então, como eu muita gente pensa se essa festa é desde os primeiros padres daqui, nós temos que manter isso” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁷⁴; e “isso vem de muito longe, do tempo que tinha aquelas missões, dos nossos antepassados Borari, não é fácil pensar que ficou aqui... (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁷⁵.

De tal modo, a vivência sobre/com o passado na/pela festa também é um vetor de produção de sentido à/pela festividade do Sairé, o que também pode ser abstraído de relatos sobre o compartilhamento das refeições no Barracão, como estes: “quando a gente se reúne ali, pode ser a comida mais simples... estamos alegres apenas por estarmos ali juntos” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁷⁶; e “de primeiro não tinha isso aí não... era tudo daqui, das coisas da gente mesmo porque não vinha isso tudo de pessoa de agora... *servia peixe* mesmo... *serviam uns caldo sabe?! [...]* era muito bom” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁴⁷⁷. Dessa forma, estar junto compartilhando refeições e o *tarubá*, conversando, se vendo, relembrando as festas do passado ou os sujeitos que dela já não participam porque morreram, ou simplesmente marcar a presença na festa por “*estar ali*”, demarca uma forma de ser e estar pelo/no *fazer* da festa no contexto local.

E, conjuntamente à necessidade de oferecer o melhor recebendo com hospitalidade a quem se desloca à festa, de maneira que “se sintam bem” e/ou “queiram retornar”⁴⁷⁸, engendram a intencionalidade propositiva da participação e proximidade necessárias à efetivação da festa como acontecer pelo/no encontro com o outro⁴⁷⁹. Ao potencial que proporcione a diluição do eu/ente num processo de construção de subjetividades coletivas corpóreas e incorpóreas⁴⁸⁰, das formas-conteúdos de suas espacialidades. Para, ao final, se constituírem como plenitude existencial singular centralizada por/na sua territorialidade festiva, que comunica sua marca distintiva pelo convertimento da ação em efervescência a partir da simplicidade e entusiasmos pela

⁴⁷³ Organizador da festa (R), 81 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

⁴⁷⁴ Participante da Festa (BC), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁴⁷⁵ Moradora (F), 68 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

⁴⁷⁶ Organizadora da Festa (T), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. 2013. Aqui aparece uma dimensão daquilo que, segundo Santos B. (2014), seria outra maneira de pensar os direitos humanos, em que as características místicas/religiosas dos grupos indígenas amazônicos e andinos atrelam-se a formas de “bem viver” que acompanham uma cosmologia integrativa com a natureza e outros seres da mata.

⁴⁷⁷ Organizador da Festa (O), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

⁴⁷⁸ Informações derivadas dos relatos constatados em campo trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2012 e entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

⁴⁷⁹ Conforme DaMatta (1983), Caillouis (1988), Durkheim (1989), Eliade (1972, 1991, 1992), Cox (1974, 1993), Amaral (1998) e Claval (2011).

⁴⁸⁰ Seguindo as acepções de Guattari (1992, 1993), Guattari e Rolnik (1999) e Deleuze (2001).

vida partilhada em coletividade⁴⁸¹. Também, nesse contexto, requer destacar que no/pelo Sairé a *festa* não é um elemento dentro das expressões do cristianismo, xamanismo ou catolicismo, é ela mesma expressão de religiosidade que processa outras expressões em elevação a “gratidão à vida” como projeto de humanidade⁴⁸², que atrela os muitos *outros*, tanto dos ao presente quanto dos *outros*⁴⁸³ no fazer atual da festividade.

Assim, do que se pode observar durante os trabalhos de campo e nos relatos locais, na Festa do Sairé as expressões verbais, não-verbais e pré-verbais apreciadas indicam que, de formas diferentes, tanto as práticas conduzidas pelos *Das Ladainhas* quanto pelos *Das Danças* buscam sentir e vivenciar o espaço-tempo do/pelo outro. E, de alguma forma, ligar-se ao tempo cósmico, sem fugir nem se prender ao passado histórico, mas exaltando-o como constituintes de suas subjetividades coletivas, em contínuo processo de plasmação de seus contornos e agenciamentos territorializados de enunciação. Dessa maneira, a Festa do Sairé ratifica seu status de festividade, nos termos inferidos de Cox (1974) e Caillos (1988), enquanto dimensionadora da festa religiosa, cujo valor expressa a revisitação ao tempo do primado do caos à conjuração do futuro. Logo, conforme Kosellek (2006), um presente que é passado e futuro ou um presente-passado e um passado-futuro, o que fica ainda mais claro quando se examina a linguagem verbal que dimensiona sua Lógica Expressivo-Subjetiva-Afetiva impulsionadora de sua solidária expressiva/fusional⁴⁸⁴, como as transcritas no *quadro 05*, exposto na próxima página.

Um primeiro aspecto que chama atenção sobre o presente-passado imerso na oralidade verbalizada da expressividade subjetiva do/pelo Sairé, diz respeito à própria letra da ladainha pronunciada nos cerimoniais celebrativos. Como se mencionou mais acima, reúne resquícios catequéticos ameríndios, em interseção com preces do catolicismo em língua portuguesa, como se pode observar em um trecho transcrito no *quadro 05*. Que induzem a ponderação sobre como o inconsciente produtivo opera concomitante ao consciente pelo movimento de criação processual, que dá novos destinos a coisas velhas, num processo de bricolagem em espaço comunicacional, onde

⁴⁸¹ Aqui retomando as acepções de Durkheim (1989).

⁴⁸² Nos sentido atribuído por Cox (1974, 2014) de entrelaçamento entre tempo cósmico e tempo histórico. E por Kosellek (2006) projeções humanas que constroem o tempo por/em espaços de esperança e horizontes de perspectivas.

⁴⁸³ Retomando aqui as propositivas de Heller (1993) sobre viver o tempo do outro (o passado e futuro de(os) outros).

⁴⁸⁴ No sentido que disserta Bajoit (2006).

a invenção cultural criativa dá-se como apreensão consciente, sem diminuir o valor de religiosidade que desejam expressar.

QUADRO 05: *Territorialidade festiva do Sairé e reintegração do tempo histórico e cósmico no/pelo idioma do sagrado em Alter do Chão*

Lógica Expressivo-Subjetiva-Afetiva Verbalizada	
Trecho da Ladainha	Trechos de Músicas
Dominus me dei ajatorium/ Pra me entender/ Dominus jovanes, cristine/ Glória ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo/ Sicundera no principio, ed nunca/ ed sempre, ed século, seculorum, amém/ Vem o Espírito de Luz/ O divino consolador/ Abraza os nossos corações/ Nas chamas de teu amor/ O duro inferno/ Faz-nos cruel guerra, tudo no mundo/ Reúne sedutor, tudo é para nós/ Perigo sobre a terra só tu só tu nos livra oh senhor/ Vem o Espírito de luz/ Só tu, só tu nos livrará Senhor [...] Pra ti vai nossa prudência/ Ai que nos possa desviar/ vem socorrer nossa inteligência [...] Pai nosso que estais nos Céu/ Santificado seja o vosso nome/ Venha a nós o Vosso Reino/ Seja feita a vossa vontade [...] Pater de caelis Deus miserenobis/ Filie, Redemptor mundi Deus, miserenobis/ Spiritus Saint Deus miserenobis/ Sancta Trinitas unus Deus, miserenobis/ Sancta Dei Genitrix, Ora pro nobis/ Mater Christi, Ora pro nobis/ Mater puríssima, Ora pro nobis [...] Domus aurea, Ora pro nobis/ Foederis Arca, Ora pro nobis/ Janua Caeli, Ora pro nobis, Stella matutina, Ora pro nobis [...] Surréxit ac paráclito/ em saecularum saecula. Amém/ Divino Espírito Santo rogai por nós. Ladainha do Divino de Alter do Chão	Ixé yndé yandepá /Pirassu tem yassassá/ Aramem tupã/ Tupana uassu remaná/ Yanerupi/ Yapitá curu iké/ Yassuru curu yanepaia/ Ynhunbué/Yanhengary/Ya puracê suryssawa/ Yandé iwi imbira/ Ynhaee kuekatuete tupã. Eu, tu, todos nós/Triste tempo passado/ Então Deus, grande Deus/ Olhe por nós/ Vamos ficar com certeza aqui/ Vamos esperar com certeza/ Nosso pai/ Rezaremos, cantaremos/ Dançaremos alegres/ Nos, filhos da terra/ Dizemos, obrigado Senhor. Vamos Ficar Aqui (2004) Beto Baniwa e Luiz Alberto. Em Alter do Chão/ Não se sente dor/ Tem um povo pobre/ Mas acolhedor/ Por Deus foi criada a tua beleza/ Suas lindas praias/ São da natureza/ Peixes saborosos/ Para apreciar/ Nestas lindas praias/ Noite de luar/ O seu Lago Verde/ É de admirar/ A toda esta grande gente que vem visitar. Marambiré (1973) Ademar Lobato, Ademir Ferreira, Terezinha Lobato
PLANO ESPACIALIDADE	Divina Trindade / Espírito Santo - Encantados do Fundo Do Alto /Celestial - Do Fundo / Da Profundeza
CENTRO DA DOMINIALIDADE	Lago Verde – Praia da Gurita/Enseada Porto Grande Praça do Sairé – Barracão do Sairé/ Lago dos Botos
EXPRESSÃO DE FESTIVIDADE	Reza, canto e dança – afirmação celebrativa/ exagero propositivo Caos criador e integração cósmica – exaltação dos antepassados. Gratidão por tudo que permite a continuidade da vida em Alter do Chão.
SOLIDARIEDADE EXPRESSIVA /FUSIONAL.	Compartilhamento dos proventos, integração pela/na inteligente do amor Mistura e dissolução entre humanos e não-humanos - num todo permutável Fusão/Conhecimento com/do outro – a afetividade de estar ali com “outros”.

FONTE: *Trabalhos de campo realizados em Ago./Set de 2011; Set./ Out de 2012 e entre Set. de 2013 jan. de 2014.*

No *quadro 05* chama nossa atenção, nos trechos das três composições transcritas, a tentativa de expressar verbalmente a percepção e sentido admitido pela dimensão subjetiva-afetiva das coisas “de Alter do Chão”, ou a seus atributos territoriais, numa fusão que expressa um idioma de sagrado à territorialidade festiva do Sairé. Isso fica mais emblemático quando se verifica por meio da linguagem verbal a constituição de um *ser religioso* em pleno *dever* de uma subjetividade coletiva imanada da/pela impessoalidade da/na festividade do Sairé. O que repousa em composições que reverberam um compartilhamento solidário com/no mundo comungado, num primeiro aspecto, com uma espiritual divinal evocada na letra da ladainha a “consolar e abraçar os corações” e a “produzir a inteligente do amor”. Num segundo aspecto, com a pertença e a pertinência de “reza, canto e dança” na manutenção da vida no local e “acolhimento/hospitalidade” do outro mesmo na adversidade. E num terceiro aspecto, com o tempo cósmico dos antepassados catequisados e com as formas com que narram/contam suas histórias coletivas de re-existência no lugar, seja na linguagem explícita do recurso a termos em latim e nheengatu, seja por rememorar o “triste tempo passado”.

De acordo com Cox (1974, 2014), a celebração da dor e do sofrimento representa um elemento fundante da expressão-subjetiva da serenidade e sobriedade, que conscientemente entende o “mal” como uma dimensão da vida e o reitera à festividade como lógica do afeto inerente à *esperança*, e que dá sentido à continuidade da luta cotidiana pela vida. Na territorialidade festiva do Sairé, isso se faz presente na linguagem poética devota aos modos de ser e estar, no espaço de uma subjetividade coletiva que exprime conscientemente as re-existência herdadas/enraizadas, conforme algumas elocuições descritas no *quadro 05* deixam transparecer, tais como: “cruel guerra”, os “Tristes tempos”, o “povo pobre” que “não sente dor”. Essas elocuições, no contexto da linguagem verbal dos aspectos levantados no *quadro 05*, configuram-se em linguagem poética que traduz adversidades em percepção do belo expresso na evocação de um “Espírito de Luz” consolador, na “alegria” de dançar, cantar e rezar que reúne/integra “eu, tu” em “todos nós” em esperança certa de não sentir “dor”, mas de ser acolhido nas “lindas praias” do/no Lago Verde.

A sensibilidade dessa linguagem poética indica que, ao integrarem o tempo histórico ao tempo cósmico, os Sujeitos Performáticos do Sairé contam a história do lugar e constroem narrativas teológicas que denotam o sentido pelo qual amor/dor/sofrimento; bondade/maldade; morte/vida; sexo/gênero/sensualidade são

vistos, percebidos e continuamente concebidos localmente e expressos no interior festivo. Sendo isso presenciado em todas as maneiras verbais, não-verbais e pré-verbais nos quatro cerimoniais celebrativos da Festa do Sairé. Fato notabilizado tanto na projeção dos corpos e seus gestuais no bailado da sedução, assim como no levantamento e na derrubada dos Mastros, em que se prospectaram aspectos do sentido de vida e morte, de amor e sofrimento, de sexo e sexualidade. Também quanto no pensamento e na exaltação mitológica como experiência festiva e instância estética de mundo da *enformação*, em que vida e morte se encarnam no próprio *tempo de festa* e sua renovação pela repetição cíclica de sua periodicidade.

Essa renovação se prospecta como esperança pelo/no “começo do fim”, onde a potência estética e a efervescência festivas de níveis energéticos criam vivências, ao limitar espaço-temporalmente em que nem tudo é festa, mas algo ou alguma coisa o é, e por isso, consubstancia a criação e permanência da vida até a instanciação de um novo período de festa. Ou seja, um ciclo ininterrupto de começo e fim⁴⁸⁵, em que o fim sempre projeta expectativa ao futuro. Na oralidade do local esses aspectos são enfatizados com elocuições tais como: “*se não fizer (a festa)*, parece que não anda as coisas aqui (em Alter do Chão)” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁴⁸⁶; “você vê eu... está tudo parado, já não tem muita motivação para as coisas, daí... (*vai na ou vem a*) festa e faz aquela procissão é uma alegria e compromisso [...] quando acaba você já fica esperado pelo outro ano” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁴⁸⁷; e “eu ia mais antes, agora tem umas bagunças, confusão mesmo, mas vou lhe dizer que se você vai parece que sai de lá (*da festa*) como *alguma força, uma energia...* é assim...” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁴⁸⁸.

Destarte, a festa se conforma como uma espécie de condensador da Lógica Expressivo-Subjetiva-Afetiva do/no Sairé por, de um lado, se constituir como potência criadora do “novo”, que reúne efervescência e níveis enérgicos vitais em agitação orgiaca que produz sentimento, emoção e vibração na e a partir de sua festividade. De outro lado, essa produção implica na forma como teologicamente, no interior da Festa do Sairé, se discute a finitude da vida e os modos operantes do desejo, paixão, dor, morte, etc., em *devir* existencializante das coisas no mundo e dessas como

⁴⁸⁵ Sobre as discursões acerca do tempo ciclo de festa num movimento em que o novo é produzido pela/na repetição de seu acontecer e sobre as prospecções de tempo início/fim, vida e morte a partir das dimensões analíticas de festa é possível encontrar um profícuo debate em DaMatta (1983), Caillois (1988), Durkheim (1989), Eliade (1972, 1991, 1992), Cox (1974, 1993) e Amaral (1998),.

⁴⁸⁶ Organizador da Festa (E), 63 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

⁴⁸⁷ Organizadora da Festa (B), 79 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

⁴⁸⁸ Morador (C), 44 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

subjetividades de amplidão, como “intensidade existencial”. E com isso, engendra sentido a projeto territorial em intrínseca relação com o processo de transformação de formas-conteúdos de produção espacial amazônica e, consecutivamente, de novos contornos festivos. De tal modo, ao se examinar as notas e descrições das observações derivadas dos trabalhos de campo, constata-se uma intensificação da predação criadora operando com tecnologia e parafernálias midiáticas. Como contexto de inovação dos cerimoniais celebrativos, a comunicação da marca distintiva da territorialidade festiva do Sairé se converte em ação objetivação do/sobre os cerimoniais celebrativos inerentes à condução dos *Das Ladainhas* e, mais incisivamente, dos *Das Danças*, reforçando uma relação mediada pela lógica solidária expressiva/fusional. O que se torna explícito nos recorrentes enunciados sobre “falamos das coisas daqui”, “tudo é da gente daqui” e “união da gente daqui”⁴⁸⁹.

Assim, a apreciação do *tempo de festa* do Sairé na espacialidade contemporânea de suas práticas festivas faz evidenciar trajetórias e processos de subjetivações que correlacionam subjetividade/individualidade/ator-autoria social pela/na intensidade cíclica, a qual possibilita: reintegrar natureza interior e exterior ao homem; transmutar “guerra” em disputa/rivalidade entre concursos de forças e habilidades e de emblemas e danças; bem como abrigar o sagrado por intermédio da festividade como mito e da narrativa teológica em contextos de múltiplos contatos religiosos. O que significa dizer que a imposição de sentido ao hoje e ao ontem ou ao presente-passado e ao passado-futuro⁴⁹⁰ proporcionou duração/extensão da temporalidade da *festa mítica*. Obscurecida enquanto prática religiosa por se tratar de experiências e expressões de/com o sagrado de grupos sociais não hegemônicos, em interfaces maquinicas de subjetivações que são reguladas por um compromisso *fusional* onde a gregariedade do/ao grupo se baseia em qualidades de pertença consubstanciada em um modelo místico explicativo ao sentido de como respondem aos constrangimentos sociais e materiais a que são submetidos cotidianamente.

Na Festa do Sairé, esse modelo místico consubstanciado na festividade como mito e na narrativa teológica que funda a política do idioma do sagrado do/pelo Sairé *de Alter*, não se resume a um essencialismo do passado. Opera pelo/no existencialismo do presente-passado em que o sentido de “autodesdobramento do espírito” e a transcendência na imanência do ser. Ou seja, subjetividades de amplidão conformada

⁴⁸⁹Em aproximadamente 89% dos relatos cada uma dessas enunciações aparece pelo menos uma vez. E em aproximadamente 75% desses relatos elas se repetem ao mesmo por duas vezes.

⁴⁹⁰Nos moldes atribuídos por Kosellek (2006).

como instância criadora e que, dessa forma, seguindo os pressupostos de Guattari (1992), uma entidade normativa ético-estática da Lógica Expressivo-Subjetiva-Afetiva. Nesses termos, segundo Guattari (1992), a criação estética tem “implicações ético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada” (p. 137). Disso resulta uma ética-estética de duplo movimento: um adjudicado à existência de *um sentido* pela/na medida em que se *vai criando* o sentido, e outro que impõem sentido ao agir do indivíduo como ator social.

De tal maneira que os agenciamentos coletivos de enunciação estéticos não se resumem a mera repetição vazia, mas como criação/responsabilidade do criador. Um pronunciamento entre os muitos mundos “de dentro e os de fora” com intencionalidade de objetivação de uma “boa vida” diante da realidade apresenta “pelo mundo que se tem” (COX, 174, p. 154). Dessa perspectiva, a Lógica Expressivo-Subjetiva-Afetiva do Sairé dimensiona um fazer político que vive o agora pelo/para o passado-futuro, o que corrobora a distensões, reitera laços e sentidos de aderência a projetos de continuidade de humanidades socializadas, cuja coesão repercute duplo e íntimo conhecimento: de território e de sagrado. Esse conhecimento íntimo se revela então como/em “linguagens de mundo”, apresentadas como àquilo que Raffestin (1984, 1986, 2009) designa de códigos mediadores da intencionalidade de territorialidades e suas externalidades à base material, definida no *quadro 06* exposto na próxima página.

Nesse *quadro 06* dá-se ênfase a elementos da territorialidade festiva que prospectam intencionalidades do trabalho, energia e informação à ação de atores sociais em *dever* de projetos de territorialização. Para tanto, aplica-se o modelo descritivo de Raffestin (2009) que permite realizar a uma leitura das territorialidades a partir das “forças que se reproduzem no tempo [...] e que podem ser definidas como ‘estruturas resistentes’ ou, simplesmente, ‘persistências históricas’” (RAFFESTIN, 2009, p. 31,32). Tais aspectos possibilitam verificar desde a passagem entre os elementos agenciados à configuração de subjetividade de amplidão pelo/no Sairé, na aceleração contemporânea dos fluxos territoriais e das temporalidades sociais à constituição da consciência de projeto eternidade. E, assim, contraditar a efemeridade dos fluxos que solidifica ações continuadas em prol de uma coletividade humana, que não está circunscrita a um único ciclo de vida, a um acontecer passageiro, mas por uma territorialidade que cria perspectivas para o futuro, como transferência trans-subjetiva de “intensidade existencial” e, também, econômica e política, na busca por uma “boa vida”.

QUADRO 06: A territorialidade festiva do Sairé em constituição do projeto de ator social a partir de A (L-M-P) ----R---- S (Sn/So) = T/Ta

[T/Ta] TERRITÓRIO DO SAIRÉ/ TERRITORIALIDADE FESTIVA DO SAIRÉ
[A] <i>DAS LADAINHAS</i>
- [L-M-P] – o Trabalho Estético-Expressivo-subjetivo derivado da Energia e Informação – da evocação do Divino Espírito Santo enredado ao Barracão e Semicírculo Sairé Produzem uma linguagem poética em que a estética se delinea pelo Expressivo-Subjetivo-Afetivo, tendo como centro a execução e efetivação dos cerimoniais celebrativos vinculados às procissões, ladainhas e folias executadas na casa do Juiz da Festa, nas ruas locais, no Lago Verde e na Praça do Sairé. Para tanto, correlacionam a festa aos elementos naturais da água e pomba como expressão-estética de sentido de pureza/divindade/abundância/vida. A energia e informação decorrente disso são usadas para a composição da ladainha, das músicas/cantos e folias e das vestimentas e instrumentos de signo/significante de evocação ao Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade. Bem como para a construção e ornamentação do Barracão do Sairé e das barracas de venda em sua adjacência, ao cuidado e ornamentação da embarcação e das tracaia destinadas à procissão no Lago Verde, e ao zelo e manutenção do Semicírculo do Sairé, da Coroa; da ladainha em louvor ao Divino, à Trindade e à Maria e das folias e seus instrumentos.
- R – Relações de Permuta vinculadas mais ao sensível, perceptivo, emotivo e a Lógica dos Afetos; Relações de Permuta não contratuais com potencial a benefícios de renda e/ou materiais e Relações Contratuais com intuito de obtenção de lucro e finanças. Criam, entre os Sujeitos Performáticos, uma relação de permuta de Lógica Solidária <i>Expressiva-Fusional</i>, com vias de agenciamento enunciativo de expressão estática do universo cosmológico e cotidiano local, vinculado ao cristianismo e ao catolicismo. Essa mesma lógica é estabelecida com a Igreja Católica, cujo pároco local e atual participa estimulando os ritos de louvor ao Divino, à Trindade e à Maria e das celebrações do/no Barracão, realizando missas e proferindo as ladainhas no <i>Das Consagrações ao Espírito Santo</i>. Estabelecem Lógica de Permuta não contratual com a Comissão Coordenadora da Festa e com Associação Folclórica Boto Cor de Rosa e o Grupo Sociocultural Boto Tucuxi, recebendo algum recurso financeiro e que corrobora com produções de música, temas, danças e dramatizações apresentadas interior do Lago dos Botos. Bem como com a Prefeitura Municipal de Santarém, de quem recebem algumas doações. Participam de relação contratual com empresas de bebidas e alimentos que, em geral, patrocinam a festa e são os fornecedores dos produtos que são vendidos nas barracas de venda.
- [Sn – So]- Ambiente natural da Mata, do Lago Verde e da Enseada Porto Grande e Ambiente social da Ladainha e Folias ao Divino/ do Roçado e Pesca – Praça do Sairé/Barracão do Sairé Usam o ambiente físico das ruas locais, da Praia da Gurita, do Lago Verde e da Enseada Porto Grande como material para a delimitação, estruturação e manutenção das procissões e exaltações dos Mastros Festivos. Assim como do ambiente físico da Praça do Sairé à elevação do Barracão do Sairé, dos Mastros Festivos, das barracas de venda. Tomam o ambiente da mata adjacente, a área da vila e do Lago Verde, com destaque à área da Enseada Porto Grande, como referências à aquisição de palmeiras, madeira, frutos, folhas, flores, cipós, galhos e sementes, aos quais agregam madeira, flores, sementes, frutos, alimentos industrializados e outros produtos adquiridos nas feiras e mercados, ou doados por patrocinadores e pela Prefeitura de Santarém, tudo isso para: produzir artesanatos que são vendidos e os alimentos que são servidos durante todos os cerimoniais celebrativos; construir e ornamentar o Barracão do Sairé, os mastros da festa, os instrumentos das folias e as barracas de venda, em que comercializam alimentos e bebidas. Correlacionam o ambiente físico local com as práticas das procissões e ladainhas, tendo como base a beleza cênica das praias e do Lago Verde, em especial de suas águas, que são correlacionadas à expressão de pureza do Espírito Santo, e como centro a estética do Barracão do Sairé. A isso atrelam herança cultural da ancestralidade Borari, a vivência dos roçados e puxiruns e das pescarias. Economicamente se reproduzem pela doação de recursos da Prefeitura Santarém, de algum recurso financeiro direcionado pela Comissão Coordenadora da Festa e das vendas de produtos alimentícios e de bebidas realizadas nas barracas de venda e da travessia dos turistas e visitantes entre a orla da vila e as praias locais (serviços e comércio).

DAS DANÇAS
- [L-M-P] – o Trabalho Estético-Expressivo-subjetivo derivado da Energia e Informação – do pensamento mítico envolto ao Lago Verde Produzem uma linguagem poética em que a estética se delineia pelo Expressivo-Subjetivo-Afetivo, tendo como centro a elaboração e promoção da organização das apresentações da <i>Disputa dos Botos</i>. Para tanto, extrai do pensamento mítico e da interação dos elementos naturais, correlatos ao Lago Verde, o contexto central para a composição de temas e músicas articulados com artistas locais e regionais. A energia e informação decorrente disso são usadas para compor a criação das formas, instrumentos e equipamentos usados durante as apresentações, para a confecção de roupas e elementos cenográficos para as apresentações culturais e artísticas da festa, bem como criam e exploram expressões gestuais e corporais em coreografias, danças e dramatizações.
- R – Relações de Permuta vinculadas mais ao sensível, perceptivo, emotivo e a Lógica dos Afetos; Relações de Permuta não contratuais com potencial a benefícios de renda e/ou materiais; Relações Contratuais com intuito de obtenção de lucro e finanças e Relações contratuais de fins regimentais e regulatórias de disputa. Criam entre os Sujeitos Performáticos uma relação de permuta de Lógica Solidária <i>Expressiva-Fusional</i> com vias de agenciamento enunciativo de expressão estática do universo cosmológico e cotidiano local, e estabelecem uma relação regimental entre a Associação Folclórica Boto Cor de Rosa e o Grupo Sociocultural Boto Tucuxi. Produzem uma relação institucional com a Prefeitura Municipal de Santarém e com o Governo do Estado do Pará para promoção financeira, logística e divulgação para/da festa. Participam de relação baseada em permutas não contratuais com a Comissão Organizadora da Festa, a Coordenadoria dos Botos e o Conselho de Desenvolvimento Comunitário e de relação empresarial contratual com Produtoras de Eventos que montam a estrutura do Lago dos Botos: divisórias de delimitação de sua área, arquibancadas, palco e bilheteria, iluminação, som e acústica; para produzir as esculturas e vestimentas usadas nas apresentações, bem como promovem shows de artistas e bandas musicais nacionais e regionais, apresentados nas noites da festa e vendem ingressos e controlam a entrada no Lago dos Botos. Estabelecem contato com empresas, instituições de fomento cultural e organizações públicas e privadas para obter apoio, financiamento e patrocínios.
- [Sn – So]- Ambiente natural de habitat do boto/ Lago Verde e Ambiente social – Mito do Boto/ Praça do Sairé/Lago dos Botos. Usam o ambiente físico da Praça do Sairé como recurso e base material para a delimitação, estruturação e manutenção do Lago dos Botos, e utilizam em pequena escala materiais das matas e dos quintais na confecção de algum elemento das danças. Tomam os ambientes aquáticos, hidrológicos, geológicos e faunísticos amazônicos, inerentes ao habitat natural dos botos e, em especial, da fauna e flora aquáticas do Lago Verde, como referência análoga à expressão estética dos detalhes, cores, ornamentação, figurinos, equipamentos e esculturas usados nas apresentações. Correlacionam o ambiente físico amazônico e sua reprodução no Lago dos Botos com os traços culturais Borari, o Mito do Boto e da Iara, entre outros elementos da cosmologia xamanista e isso às narrativas e temas apresentados na <i>Disputa</i>, bem como às “belezas” das praias do rio Tapajós e os “encantos” do Lago Verde e às Danças e vivências do/no roçado e puxiruns e das festas juninas. Economicamente se reproduzem pela captação de recursos financeiros junto a instituições e empresas públicas/privadas e pela absorção de parte da venda de ingressos da <i>Disputa dos Botos</i> e dos Shows.

Fonte: Elaborado a partir de Raffestin (2009); Trabalho de campo, Alter do Chão, out. e dez. 2013 e jan. 2014; Notas descritivas de Trabalhos de Campo Realizados entre 2011 e 2012; Jornais e Revistas (entre as décadas de 1970 e 2015); Relatórios e Planos Governamentais⁴⁹¹.

⁴⁹¹SEMTUR (2005), EMATER- PARÁ (2012), Pará (1998, 2009, 2011, 2012), SEMMA/CIA (2013), Brasil (2015) e Prefeitura (2006, 2011a, 2011b, 2012, 2015).

Nesse sentido, os elementos agenciados pela Territorialidade Festiva do Sairé, apresentados pelo modelo descritivo do *quadro 06*, auxiliam a introdução da análise sobre a conversão da Lógica dos Afetos, mais vinculada à solidariedade fusional de “intensidade existencial”, numa Lógica dos Afetos que produz *agir* sobre/com o mundo, onde a solidariedade fusional se transmuta em racionalidade das paixões e pulsões e, de tal modo, em da experiência verdadeira dos limites da vida e seu desdobramento, inclusive, os políticos e econômicos, o que pode se exprimir como potência de ação de uma ética da estética na busca por uma “boa vida” ou um “bem viver”⁴⁹². Isso decorre, também, da necessidade das territorialidades incluírem os múltiplos poderes imersos em sua espacialidade: do “poder simbólico *das relações de ordem mais estritamente cultural* [...] (ao) poder mais material das relações econômico-políticas” (HAESBAERT, 2005, p.81, Grifos Nosso). Nessa inclusão de poderes, torna-se importante ressaltar a articulação entre a festividade e ação consciente do ser social, ou seja, os aspectos de *Coletividade/Solidariedade* às persistências-resistências, intrínsecos a natureza da festa.

Na Lógica dos Afetos, esta dimensão da festa dá sentido ao campo da experiência das ações políticas da vida e se interliga as “utopias festivas” naquilo que se aventou aqui como “utopias de humanidades” numa aproximação das ideias de “utopia festiva” de DaMatta (1983), de “utopia” da finalidade do trabalho coletivo como elo de solidariedade de Durkheim (1989) e da ideia de “fantasia festiva” e de “imaginário da polis” de Cox (1974). Disso resulta uma enunciação criativa derivada que se conforma numa capacidade de projetar ideais e coisas em outros/novos horizontes, logo, de um sentido concebido na/pela festividade à configuração de agir ao indivíduo–ator social sob nova potência de criação, com forças/energias disjuntivas-inclusivas indutoras de outros níveis de solidariedade, ante aos constrangimentos materiais e sociais que emergem no *dever* da produção territorial de qualquer festividade. Na produção territorial da festividade do Sairé, averiguou-se que essa potência instaurou-se no interior do corpo festivo e na multidimensionalidade do vivido territorialmente em Alter do Chão, por dois afetos: a esperança/coesão e a insegurança/incerteza. Esses dois afetos são pulsões e paixões que mediam as racionalidades da/na territorialidade festiva do Sairé, e exasperam sentido de dever e obrigação atribuídos ao *fazer* do Sairé, o que

⁴⁹² Aqui retomando alguns dos princípios da lógica solidária fusional de Bajoit (2006) e da ética-estática e da potência da estática de Guattari (1992).

aparece na oralidade local em elocuições como: “temos que cuidar”, “isso não pode acabar”, “continuar por tempos”.

5.2 CONSTRANGIMENTOS DO SISTEMA TERRITORIAL LOCAL DA FESTA E SOLIDARIEDADE FUSIONAL NO/PELO SAIRÉ *DE ALTER*

Tais assertivas nos conduzem novamente a uma aproximação com as concepções de Bajoit (2006), no que tangencia a pensar a ação de um ator ponderando a sua relevância como indivíduo-sujeito que produz sentido cultural aos problemas vitais da vida, para se definir enquanto ator que age socialmente e como o *ser* que responde aos constrangimentos que lhes conforma como produtor cultural que dá sentido às soluções usadas e ao como/porque cria e recria interesses aos quais adere participando de projetos do/no movimento que lhe é constrangedor. Nessa direção, a construção do ator social em Bajoit (2006) se aproxima das prerrogativas de Wagner (1981 e 2011) sobre a invenção da cultura como processo consciente de invenção/criação e das bases filosóficas de Cassirer (1976, 1992), sobre a produção das formas simbólicas que dão sentido, inteligibilidade e objetividade ao mundo social. A ideia de Cassirer (1976, 1992) dá relevância ao agir que resulta da interação produtiva entre consciente e inconsciente, interioridade e exterioridade que plasman o indivíduo como produtor da ação social. Essa interação, ao promover a projeção do ator social a partir das condições do indivíduo, logo, de subjetividades individuais e coletivas, incide sobre a delimitação de territorialidades que se estabelecem ao impor sentido e ação objetivada ao mundo.

Considerando-se que toda territorialidade em algum grau resulta da imposição de desejos e intenções a projetos locais e que, segundo Raffestin (1985, 1986), que essa imposição incide e deriva do grau e atuação dos mediadores territoriais que denotam níveis de autonomia e de capacidade de efetivação de poder de uma territorialidade, pode-se ponderar que a produção de sentido a soluções de constrangimentos materiais e sociais intenta na expressão daquilo que Dematteis (2006, 2007) aponta como territorialidade ativa⁴⁹³. De acordo com o autor, uma territorialidade é considerada como ativa quando impõe questões estabelecidas e operadas com bases materiais, simbólicas, cognitivas e práticas instanciadas localmente e articuladas como estratégia coletivizada

⁴⁹³ O autor faz uma contraposição entre territorialidades ativas que impõe demandas locais e territorialidades passivas que apenas recebem intervenção e controle impostos à escala local. Essa dimensão entre atividade e passividade da territorialidade fica mais clara quando se trata de projetos econômicos e políticos, mas, como se explanou nesse parágrafo, a própria delimitação de uma territorialidade já impõe alguma intervenção a projetos locais. Por isso, como se abordou em outras partes do trabalho, todo projeto de territorialização desterritorializa a si mesmo e ao outro.

de inclusão/contraposição ao controle do sistema normativo que, em alguma esfera transmultiescalar, intenta excluir sujeitos e recursos de projetos de territorializações. Em outros termos, uma territorialidade ativa resulta de projeto coletivo de inclusão de mecanismos locais em contraposição ao controle do uso restrito de uma territorialidade de recursos de uma trama territorial.

Segundo Raffestin (1993, 2009, 2012), uma trama territorial corresponde a “tabularidades” de “situações móveis” que se emaranham em relações territoriais como prospectadas como teias ou malhas de um sistema territorial que “se superpõem, se cortam e se recortam sem cessar [...] em várias malhas ao mesmo tempo” (RAFFESTIN, 1993, P. 154). Como indica Raffestin (1993, 2009, 2012), as *tramas* relacionais territoriais constituem-se como “essencial visível” das práticas espaciais que estão presentes na produção territorial, embora, nem sempre facilmente vislumbrável, mas sempre manifesta para corroborar ou assegurar ações e comportamentos mediadores de controle, integração, coesão e autonomia das múltiplas territorialidades ao/no arranjo territorial. O que faz emergir um sistema territorial cujas interações *desenham* *tramas* relacionais que tecem a interioridade e a externalidade da sua *teia* territorial num dado “domínio do quadro espaço-temporal, na realidade” (RAFFESTIN, 1993, p. 155), que faz e desfaz conforme as interações/cooperações/associações transmultiescalares se compõem.

Dessa forma, a constituição de imposições articuladas como estratégias coletivizadas de territorialidades ativas, ao controle do sistema normativo das teias e tessituras da trama territorial da qual faz parte, perpassa pela capacidade dentro do nível de autonomia existente de se utilizar os mediadores territoriais como possibilidade de fuga ao constrangimento. Ou, como indicam Deleuze e Guattari (1978), de suas possibilidades de incidirem em *linhas de fuga*. Conforme se inferiu desses autores, essas *linhas* denotam um caráter provisório das negociações e mediações dos mecanismos de uma territorialidade ativa, não se constituem somente como mecanismos superiores de negação de uma dada realidade, nem a sua desterritorialização absoluta do *real*, mas também, os pequenos movimentos relacionais que permitem aos indivíduos continuamente responderem a constrangimentos sociais e materiais ao se apropriarem de pequenas ou grandes fissuras do/no sistema⁴⁹⁴. E assim, de se existencializarem resistindo como subjetividade coletiva e, por conseguinte, de criarem interesse e

⁴⁹⁴ Nos termos encontrados em Guattari (1985).

intencionalidade à ação de atores sociais e de aderência a processos e comportamentos territorializantes dentro da trama territorial à que estão submetidos.

Destarte, uma territorialidade ativa envolta às teias e tessituras de uma trama territorial tenta acionar os fluxos escalares que conectam múltiplos níveis, material e imaterial, de vários outros locais a/em camadas de significação transmultiescalar de seu(s) sistema(s) territorial(ais) local(ais) (DEMATTEIS, FERLAINO, 2003, DEMATTEIS, GOVERNA, 2003). Segundo Dematteis e Ferlaino (2003), esses fluxos escalares incidem no emaranhado de relações que compõem tramas socioespaciais inerentes a atuação social da vida diária de sujeitos na organização do território, de tal modo, no aprofundamento da multidimensionalidade do vivido no/pelo sistema territorial local. Nesse contexto, como depreendemos de Dematteis e Governa (2003) e Clementi, Dematteis e Palermo (2006), no sistema territorial local, a relação entre trama espacial da vida diária e transmultiescalaridade assume e expressa diferentes formas de territorialidades, que são engendradas a partir da interação com o território e em imediata correlação com a abrangência escalar de cada uma delas, o que dá proeminência à escala local sem perder sua projeção territorial transmultiescalar.

Essa maneira de propor o sistema territorial local contribui de maneira incisiva às concepções analíticas de Raffestin (1993, 2003, 2009) de teias e tessituras em tabularidades e do modelo descritivo da morfologia espaço-temporal de territórios e territorialidades, que pode auxiliar na observação daquilo que Dematteis e Ferlaino (2003) tratam como “entidade co-evolutiva”, em formação entre moradores e seus ambientes cuja delimitação territorial é “acima de tudo” conhecimento condensado. Por conseguinte, camada de significação à/na trama territorial que, na aceleração e efemeridade da circulação de fluxos técnicos e informacionais contemporâneos, redimensiona a concepção relacional de proximidade espacial, a partir da multiplicidade e simultaneidade transitória transmultiescalar em que, como discorrem Dematteis e Ferlaino (2003), “transforma o mosaico significativo de lugares num caleidoscópio em movimento” (p. VII, Tradução Livre).

Isso implica na obrigatoriedade e/ou intensificação, em maior ou menor grau, da produção de sistema territorial expresso por tessituras, malhas e teias emaranhadas transmultiescalar. E segundo Raffestin (1984, 1986, 1993), incide na necessidade de territorialidades terma, que continuamente aumenta seus mediadores relacionais para manter alguma integridade de seus níveis de autonomia do sistema territorial e, concomitantemente, de trabalho-energia-informação para a negociação e controle das

“reservas” que lhes dão sustentação existencial e produtiva. Ou seja, contingências que traduzem território como conhecimento e prática sobre o local e os transmitem como códigos/entidades visando manter relações, assegurar funções e permitir espacializações.

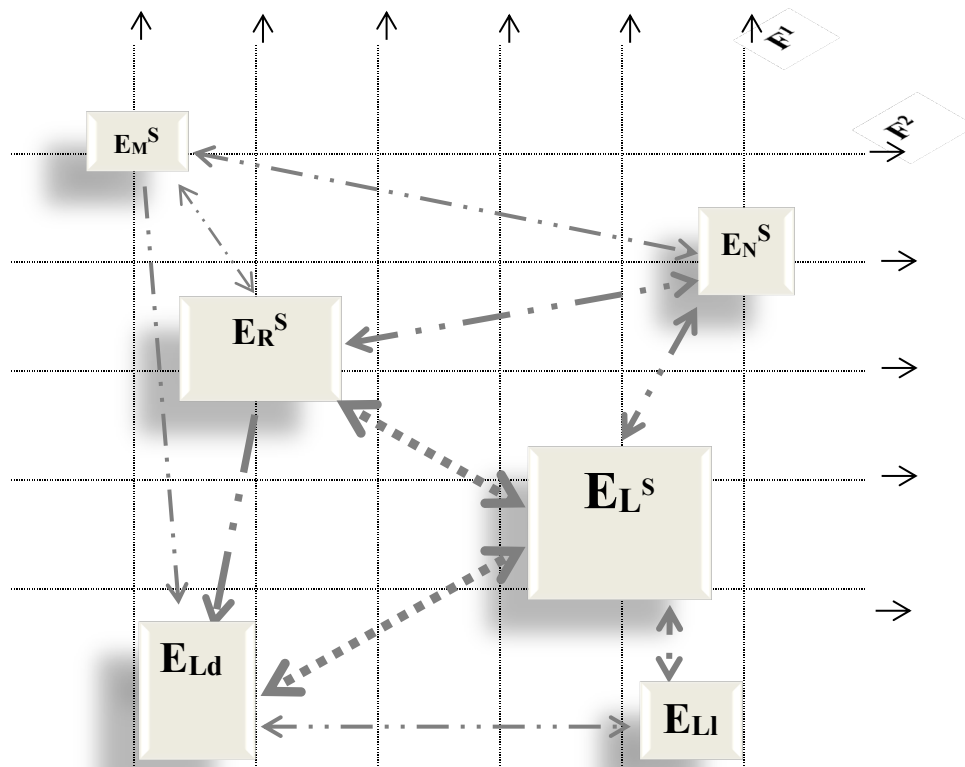
De acordo com Raffestin (2009, 2012), esses códigos estão cada vez mais atrelados à informação gerada pela propaganda e publicidade, principalmente, no que tange ao nível de macro territorialização onde a informação é condicionante estrutural, em contraposição ao nível mais micro onde se identificam mais especificidades e detalhamentos em relação aos referenciais e circulação de(a) informação. Segundo Saquet (2009, 2011), fluxos e relações transmultiescalares são inerentes à formação territorial em que a criação de pontos/conexões, por estar diretamente articulada à circulação e comercialização, irreversivelmente se dispõe além de limites e fronteiras de sua territorialização. Na produção territorial do Sairé, notabilizou-se uma circulação de fluxos e informação, a partir da qual ações e comportamentos de suas territorialidades mediam relações e criam tessituras e nodosidades, interligadas por fluxos de comunicação e circulação de coisas, objetos, pessoas, ideias e símbolos. Num movimento de disjunção inclusiva que plasma uma *trama* transmultiescalar de corte vertical disjuntivo inclusivo de/por corte horizontal, determinado pelo sistema territorial local da Festa do Sairé e em/por Alter do Chão.

Tentou-se explicitar a malha/tessitura e as nodosidades do sistema territorial local da Festa do Sairé e em/por Alter do Chão através do esquema organizado no *gráfico 01*, e a *trama* transmultiescalar territorial no *gráfico 02*, ambos expostos nas próximas páginas. No gráfico 01, fica expressa uma maior densidade de circulação de fluxos direcionados à Escala Local das Danças. Em geral, isso se articula ao controle da informação através da propaganda/publicidade nas escalas regional, nacional e mundial, o que se dilui na escala local do Sairé, estando esse aspecto atentado pelas/nas setas de fluxos dispostas entre as escalas no centro do gráfico 02. Desse modo, verifica-se que o *fazer* festivo do Sairé está imerso numa “tabularidade” territorial, que se produz por uma solidariedade política-administrativa e econômica produtiva em múltiplas escalas geográficas, que se forja horizontal e verticalmente através da materialidade espaço-temporal do local⁴⁹⁵ de Alter do Chão, onde se estrutura o sistema territorial da Festa do Sairé. Portanto, se a territorialidade festiva do Sairé abriga o espaço-tempo da Festa do

⁴⁹⁵ Dematteis e Ferlaine, 2003, Saquet (2007, 2009). A esse respeito ver também Santos (1994,1999) e Dematteis e Governa (2003).

Sairé como “intensidade existencial”, o sistema territorial local da Festa do Sairé se configura como multiplicidade territorial produtiva de setores político-econômicos.

GRÁFICO 01: Esquema representativo do Sistema Territorial do Sairé⁴⁹⁶



E_M^S _ Escala Mundial do Sairé
 E_N^S _ Escala Nacional do Sairé
 E_R^S _ Escala Regional do Sairé
 E_L^S _ Escala Local do Sairé
 E_{Ld} _ Escala Local das Danças
 E_{LI} _ Escala Local das Ladainhas

← · · · → Intensidade e direção de fluxos de informação, marketing e turistas

F¹ – Fluxos diversos da escala vertical - não ligados diretamente ao Sairé (políticos, econômicos, e sociais que por estarem no local eventualmente podem ser articulados).

F² – Fluxos diversos da escala horizontal – não ligados diretamente ao Sairé (políticos, econômicos e sociais que por estarem no local eventualmente podem ser articulados)⁴⁹⁷.



Expressão da nodosidade.

Fonte: Elaborado a partir de Raffestin (1993), de Trabalhos de Campo entre realizados entre Out.de 2013 e Jan. de 2014; Brasil (2015), FÓRUM (2014, 2015), EMATE-PARÁ (2012), MC Náutica (2006, 2010, 2014), Pará (1998,2009, 2011), Prefeitura (2011a, 2011b, 2012, 2015), Santarém (2006), SEMTUR (2005), SAEMMA/CIAM (2013) e de Dados extraídos de Revistas e jornais de circulação Local, Regional, Nacional e Mundial (entre 2003 e 2015)⁴⁹⁸.

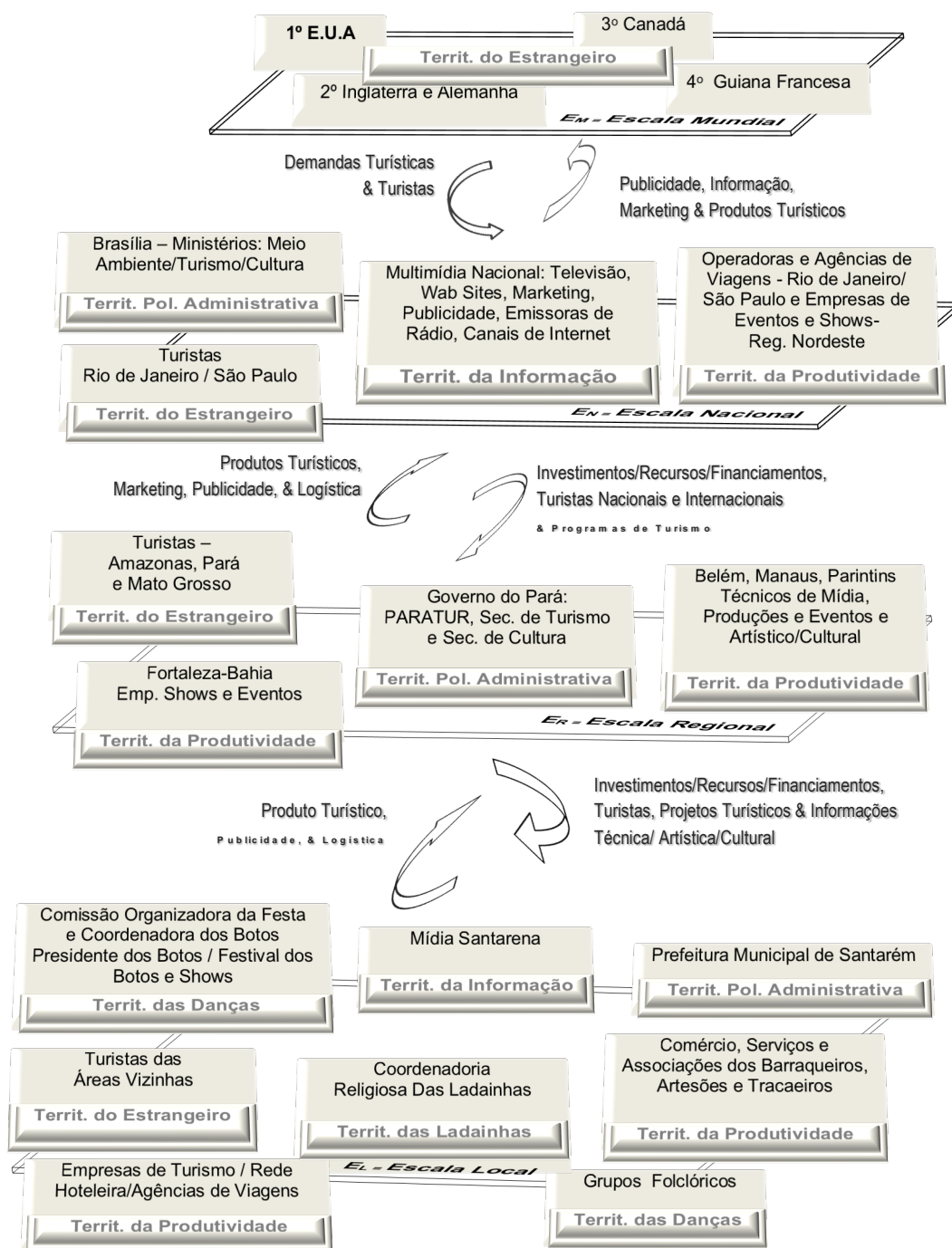
⁴⁹⁶ Elaborado a partir de análises majoritariamente qualitativas, embora considerado dados quantitativos levantados pelas fontes consultadas, não se considerou análises estatísticas.

⁴⁹⁷ Esses fluxos são representados para atender a conformação tabular da trama territorial de Raffestin (1993, 2012) e a uma aproximação à multiplicidade maquínica de fluxos ininterruptos que atravessam os territórios e que pode lhes propiciar *linhas de fuga*, seguindo a teoria proposta por Deleuze e Guattari (1978) e Guattari (1992).

⁴⁹⁸ Alter (2010), Após (2013), Brasil (2013), Caras (2013), Botos (2014), Coordenação (2014), Disputa (2009), Ele (2009), Encerrada (2015), Época (2015), Em Alter (2014), Festa (2014a), Festa (2014b), O Bom (2000), No Balanço

(2001), Município (2003), Muniz (2007), Paraíso (2010), Polo (2002), Plano (2007), Município (2015), Revista Gool (2015), Revista Tapajós (2014), Santarém I. (2007), Santarém R. (2008), Sairé (2007), Sairé (2008), Sairé (2011), Sairé (2012), Sairé (2015a), Sairé (2015b), Showroom (2010), Temporada (2004), Top 10 (2009), Tudo (2013), Turista (1996), Turista (2009), Veja (2011), Via Amazônica (2007, 2009, 2011, 2015) e Vinenci (2014).

GRÁFICO 02: Esquema representativo da Trama Territorial da Festa do Sairé⁴⁹⁹



Fonte: Inspirado em Clementi, Dematteis e Palermo (2006) e elaborado a partir de Trabalhos de Campo entre realizados entre Out.de 2013 e Jan. de 2014; e dados abstraidos de: Alter (2010); Após (2013); Botos (2014); Brasil (2013); Brasil (2015); Caras (2013); Coordenação (2014); Disputa (2009); Ele (2009); EMATE-PARÁ (2012); Em Alter (2014); Encerrada (2015); Época (2015); Festa (2014a); Festa (2014b); Fórum (2014, 2015); Município (2003); Muniz (2007); Município (2009); MC Náutica (2006, 2010, 2014); Município (2015); No Balanço (2001); Onde (1996); O Bom (2000); Pará (1998, 2009, 2011); Paraíso (2010); PROECOTUR (1998); Polo (2002); Plano (2007); Prefeitura (2006, 2011a, 2011b, 2012, 2015); Revista Tapajós (2014); Revista Gool (2015); SAEMMA/CIAM (2013); Sairé (2007); Sairé (2008); Sairé (2011); Sairé (2012); Sairé (2015a); Sairé (2015b); Santarém (2006); Santarém I. (2007); Santarém R. (2008); SEMTUR (2005); Showroom (2010); Temporada (2004); Top 10 (2009); Tudo (2013); Turista (1996); Turista (2009); Veja (2011); Via Amazônica (2007, 2009, 2011, 2015) e Vinenci (2014).

⁴⁹⁹ Elaborado a partir de análises majoritariamente qualitativas, embora considerado dados quantitativos levantados pelas fontes consultadas, não se considerou análises estatísticas.

Os gráficos 01 e 02 sistematizam os principais mecanismos relacionais utilizados pelas múltiplas territorialidades da Festa do Sairé, a partir de dados e elementos presentes nos discursos e narrativas encontrados em documentos, jornais, revistas e nos relatos coletados nos trabalhos de campo por nós realizados (majoritariamente dados qualitativos). Esses gráficos tentam descrever esquematicamente as nodosidades e fluxos que forjam as relações entre as escalas geográficas e entre as suas territorialidades (assinaladas no quadro 03), as quais são representadas sobre uma multiplicidade de outros fluxos (F^1 e F^2) que também atravessam e cortam os territórios da Festa do Sairé. Entretanto, queremos enfatizar os “contornos” dos nós e dos fluxos que estão mais nitidamente vinculados ao *fazer a festa*. Assim no gráfico 01, as figuras retangulares e quadradas indicam a nodosidade e sua intensidade em comparação a fluxos de turistas, de atratividade turística, de infraestrutura, de logística, de investimento financeiro, de publicidade, de aparato técnico e ornamental do/no espaço festivo. As setas indicam a intensidade, a correlação e a direção dos fluxos entre as escalas geográficas da Festa do Sairé. O gráfico 02 apresenta os pontos das escalas mundial, nacional, regional e local, que são atrelados à *trama* territorial da festa a partir das relações entre as múltiplas territorialidades destacadas nos contornos, que simbolicamente dimensionam cada uma dessas escalas, bem como, os principais indicadores e mecanismos que são agenciados pelas/nessas relações e permitem existência às tessituras da *trama*, os quais são descritos no direcionamento das setas que tentam representar o movimento das ações.

Nesses termos, explanou-se nos gráficos 01 e 02 uma relação nodal concentrada em fluxos de informação que visam divulgar a Festa do Sairé e captar demandas turísticas incisivamente veiculadas à exibição dos Botos. O que é demonstrado pelo desenho das setas do gráfico 01, cujo sentido e direção abarcam fluxos em/de todas as escalas geográficas que se projetam direta e indiretamente ao nódulo E_{Ld} . Tal evidência é mais forte nas relações entre as escalas regional, nacional, onde a ação de divulgação e captação de demandas à festa é marcadamente articulada pela Territorialidade Político-administrativa do Sairé. Já nas escalas regionais e locais os comportamentos e articulações entre as territorialidades ali expressas acabam por dar visibilidade a Territorialidade das Ladainhas e ao nódulo E_{LI} , o que se caracteriza principalmente por suas intercessões com a Territorialidade das Danças e com o nódulo E_{Ld} , fato assinalado por nós em parágrafos anteriores e representado na base do gráfico por seta que interliga esses dois nódulos.

No centro do gráfico 01 destacam-se setas de fluxos mais densas e que configuram uma triangulação emblemática entre E_R^S , E_L^S e E_{Ld} , dado que indica e reforça as trajetórias dos fluxos na *trama* transmultiescalar da Festa do Sairé que marcadamente circulam entre o mundial, o nacional e o regional para alcançar o local e vice-versa. Com exceção de alguns fluxos de escala mundial que se direcionam diretamente ao E_{Ld} , e de outros que alcançam diretamente o E_L^S . Mas, também, indicam que os maiores vultos relacionais de troca de informação, cooperação técnica, solidariedade espacial e fluxos de turistas dessa *trama* transmultiescalar emergem de arranjos espaciais mais horizontalmente estabelecidos. Muito embora esses vultos relacionais se articulem na escala regional amazônica por atrelamentos de pontos descontínuos, como exposto no gráfico 02, onde se integram os fluxos turísticos provenientes da escala mundial⁵⁰⁰, definidos fundamentalmente pela da América do Norte e da Europa Ocidental.

Na escala local do Sairé (E_L^S), a Praça do Sairé com objeto espacial central da festa se estabelece como instância que materializa duas esferas de procedimento e adensamento de fluxos: **a)** uma de agregação livre e desregulamentada – as Ladainhas – em que os fluxos de trabalho, capital, dinheiro e demanda de participantes tem dimensões menos expressivas, como é possível verificar no gráfico 01 na representação de (E_L^S), com média de 500 pessoas⁵⁰¹ nas procissões e 60 pessoas nas atividades do Barracão nas noites de festa⁵⁰², que podem ser acessadas sem embargo; e **b)** outra de agregação regulamentada pela normatização da *disputa* sistematizada - das Danças – em que os fluxos de trabalho, capital, dinheiro e demanda de participantes tem dimensões bem expressivas, como é possível verificar no gráfico 01 na representação de (E_L^Sd), com média de 17.500 pessoas por noite de festa, com picos na noite de apresentação dos Botos e dos shows com artistas nacionais⁵⁰³, que depende de mecanismo de autorização ao acesso.

A desproporcionalidade entre os fluxos participantes de (E_L^S) e de (E_L^Sd) reflete aspectos inerentes a composição dessas duas escalaridades locais, pois, enquanto a formatação do Barracão é constituída para atender “no máximo 100 pessoas”

⁵⁰⁰ A ordem das áreas de emissão dos fluxos discriminadas no gráfico 02 se propõe a indicar os locais que mais são mencionados nos documentos, relatórios e relatos coletados durante a realização dos trabalhos de campo.

⁵⁰¹ Segundo dados da Polícia Militar extraídos de Santarém I. (2007), Santarém R. (2008), Sairé (2012) e Tudo (2013), Coordenação (2014) e Encerrada (2015).

⁵⁰² Informação extraída de notas descritivas de trabalhos de campo realizados entre Set. de 2011 e Set. de 2012 e de informações constatas nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

⁵⁰³ Informação constatada nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014. A esse respeito ver também: Coordenação (2014), Botos (2014), Encerrada (2015), Município (2015), Sairé (2015a), Sairé (2015b).

(INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁰⁴, a formatação do Lago dos Botos vem gradativamente sendo formatada para ampliar a capacidade de participação dos fluxos que, até 2011, era de 12.100, mas que passou para mais de 17 mil e “já não suporta mais...tá dando problema” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁰⁵. A ampliação dos fluxos direcionado para (EL^S_d) e a consequente ampliação do Lago dos Botos é correlata às ações em escala nacional da *trama* territorial da Festa do Sairé e, como exposto no gráfico 02, se acopla a três principais pontos do território nacional, que de um lado estão associados à concentração do setor produtivo econômico da cultura e do turismo: agências operadoras de viagens, de aeroportos e de voos, agências de mídias de publicidade e de propagandas nacionais e internacionais, empresas de Shows e agências artísticas e de bandas musicais, e de outro, para a concentração dos financiamentos e para a normatização público-federal, especialmente os difundidos pelos Ministérios da Cultura, do Turismo e do Meio Ambiente.

Com a articulação da escala nacional, a *trama* territorial transmultiescalar da Festa do Sairé revela contornos e meandros que reflete ações e comportamentos mais fluídos de comunicação e circulação, por meio do que se intercepta informação e sinalização com relações produtivas econômicas, o dinheiro no/pelo arranjo festivo, o fortalecimento e/ou consolidação de nós da *teia e tessitura* do sistema territorial local do Sairé, o que se processa, conforme detalhes exibidos no gráfico 02, em escala decrescente de Alter do Chão para o mundo. É nesse contexto que se projeta uma *teia territorial* à festa do Sairé, em que a territorialidades internamente se ativam e articulam o local de Alter do Chão a territorialidades da escala local de Santarém e das escalas regional, nacional e mundial. Dessa *teia* emerge uma trama em que as interações e interpelações das múltiplas territorialidades engendram um duplo movimento de construção territorial, a partir do antigo território do Sairé delimitado pela: quebra do poder hegemônico na organização festiva vinculada a *Das Ladainhas*, e primazia de investimentos e gestão da festa, das *Das Danças* e disseminação e fortalecimento de múltiplas territorialidades no sistema territorial local da Festa do Sairé, como se explana no quadro 07 exposto a seguir.

⁵⁰⁴ Participante da Festa (HB), 68 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. de 2014.

⁵⁰⁵ Organizador da Festa (E), 63 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013. Entre 2013 e 2015 os organizadores da festa tiveram problemas de superlotação tendo a empresa contratada para gerir os shows, vendido ingressos acima da capacidade do Lago dos Botos, o que provocou a restrição do acesso à arena a pessoas aptas a adentrarem o local, a esse respeito ver Após (2013), Botos (2014), Festival (2014), Vinenci (2014) e Encerrada (2015). Conforme informações constatadas nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. 2014, isso ocorre, também, porque há um público que vai somente à apresentação dos Botos e se retira da arena ao final, fato que engendra a venda de ingressos extras para os shows nacionais.

QUADRO 07: *Elementos das múltiplas territorialidades do Sistema territorial Local da Festa do Sairé de Alter do Chão [1996 -2016]*

[A]	(L-M-P) ----R---- S (Sn/So)
Governo do Estado do Pará – PARATUR/ Secretaria de Turismo; Secretaria de Cultura. Prefeitura de Santarém - Coordenadorias/ Agências e Secretarias Municipais	Usam o ambiente físico local como recurso para a captação de finanças em escala regional e nacional. Associam a imagem socioambiental da Amazônia e os elementos de fauna e flora: aquáticos e terrestres e destes com os valores culturais religiosos e artesanais locais. Viabilizam recursos estruturais para a manutenção física da Praça do Sairé/Lago dos Botos; Potencializam e fortalecem o uso de elementos naturais e lendários vinculados aos botos, financiando as apresentações e disputa no Lago dos Botos. Atrêlam a festa como atrativo turístico do Polo Tapajós e nos Planos de Desenvolvimento Turístico do Estado do Pará, realizando Marketing/Publicidade/Propaganda da festa em escala nacional e internacional, por meio de sua veiculação ao Polo Tapajós e constroem a imagem da festa baseada na interação entre Praia/Alter do Chão/<i>Disputa dos Botos/Sairé</i>. Participam a Organização Geral da Festa e articulam diretamente com a coordenadoria/diretoria dos Botos. T/Ta - Território do Produto Turístico/ Territorialidade Político-administrativa
Comissão Organiz. da Festa e Coordenadora dos Botos e Conselho de Desenv. Comunitário Boto Cor de Rosa; Boto Tucuxi; Grupos Folclóricos, Professores e Intelectuais	Organizam a captação de recursos financeiros destinados, em especial, à execução do festival dos botos; articulam, com a Coordenação religiosa da Ladainha, e intermediam a relação entre os realizadores da festa em Alter do Chão com a Prefeitura de Santarém e os comerciantes de sua área central; contratam empresas produtoras de eventos. Elaboram e promovem a organização das apresentações a serem julgadas durante a <i>Disputa dos Botos</i>. Compõem as apresentações, que são expostas no Lago dos Botos construído na Praça do Sairé, baseadas em aspectos do cotidiano local e dos elementos naturais amazônicos como discurso, dramaturgia e estética para os temas e músicas que compõem, narram, dançam. Fazem uso reduzido de materiais das matas e dos quintais para os arranjos, as roupas e acessórios usados nas apresentações. Articulam para captar recursos financeiros e patrocínios extras, para conseguir parcerias na composição de temas e músicas com artistas locais e regionais, para conseguir a adesão de grupos folclóricos de outros locais de Santarém. T/Ta - Território Festival dos Botos/ Territorialidade das Danças
Setores da Multimídia (TV/ Rádio/ Jornal/Revista/ Internet)	Associam praia/beleza cênica paisagística/estética ambiental amazônica à Alter do Chão e ao festival dos Botos, para mobilizar turistas e espectadores para a <i>Disputa dos Botos</i>. Cria a esfera do “mágico” e do “paradisiaco” baseado no tripé cultura indígena Borari/rito religioso do Sairé/<i>Disputa dos Botos</i> como recurso discursivo. Efetuam o marketing/publicidade/propaganda de Alter do chão e da festa do Sairé. Criam slogans, marcas, emblemas e músicas – articulando imagens visuais às auditivas na imprensa escrita, televisiva e internet. Transmitem a <i>Disputa dos Botos</i> ao vivo e/ou na íntegra em escala regional, nacional e internacional. Fazem chamadas ao vivo em programas, shows e intervalos comerciais durante as exibições televisivas rotineiras e nos canais de sites da internet. Documentam e fazem matérias jornalísticas (multimídia). T/Ta - Território do Espetáculo - Territorialidade da Informação
Coordenadoria Religiosa das Ladainhas Associação de Artesões; Associação dos Barraqueiros e Associação dos Tracaeiros Igreja	Atrêlam o Lago Verde e a Mata local à celebração do Divino Espírito Santo e elaboram e executam a composição de músicas, cantos, folias, rezas, vestimentas e danças. Usam das palmeiras, da madeira, das folhas, das flores da mata no entorno da vila e também adquiridas no comércio e mercado especializados, além de frutos e produtos das feiras, mercados e industrializados para fazer o Barracão do Sairé, as barracas de venda, os mastros festivos, os instrumentos das folias e os alimentos (em parte doados pela Prefeitura de Santarém) que são servidos durante os cerimoniais celebrativos. Realizam as procissões/ladainhas e folias; zelo e manutenção do arco do Sairé, da Coroa, das ladainhas em louvor ao Divino, à Trindade e à Maria e dos Instrumentos usados nas folias. Elaboram os alimentos consumidos nos cerimoniais celebrativos. Executam a Procissão Fluvial da Busca dos Mastros com a ornamentação e enfeite das pequenas embarcações com fitas coloridas. Correlacionam a festa aos elementos naturais água e pomba com o sentido de

Católica/Padre	pureza/divindade/abundância/vida e reforçam as diretrizes da festa como correlatas à liturgia do catolicismo romano e estimulando os ritos de louvor ao Divino, à Trindade e à Maria. Realizam missa no barracão do Sairé no dia de abertura e de encerramento da festa e participação de boa parte das ladainhas e rituais realizadas no barracão. T/Ta - Território do Divino - Territorialidade das Ladainhas
Empresas Públicas; Empresas e Comerciantes Sediados em ou de Santarém; Produtoras de Eventos; Empresas Turísticas Locais; e Associação dos Empreend. do Turismo de Alter (AETA)	Usam o espaço físico/natural como recurso mercadológico e base física para venda e consumo de seus produtos, abastecendo o comércio de alimentos e bebidas, assim como para base material para a infraestrutura e equipamentos urbanos, turísticos e de eventos. Associam a imagem de seus produtos aos elementos naturais e culturais vinculados às praias de água doce e coloração verde/azul, ao sol, à cultura Borari e à <i>Disputa dos Botos</i> como componentes paisagísticos e estéticos da Amazônia e como tal atrativos turísticos. Criam mecanismos de inserção e intervenção nas questões ambientais locais. Patrocinam material e financeiramente a festa. Fazem propaganda, divulgação e marketing. Captam demanda turística para a Festa do Sairé. Organizam e vendem pacotes turísticos, viagens, passagens e transporte durante a festa, operando com as agências de viagens e turismo do eixo Rio de Janeiro-São Paulo, que trabalham com a venda de destinos compostos por Santarém/Alter do Chão. Organizam infraestrutura e eventos musicais com bandas nacionais (em geral da região nordeste) e montam a estrutura do Lago dos Botos, além de promoverem shows com bandas e Dj's locais na Praça da Matriz. T/Ta - Território do Negócio - Territorialidade da Produtividade
Turistas – Visitantes	Usam os recursos naturais locais como elementos a serem consumidos, principalmente, as praias e a beleza cênica natural local como elementos da Amazônia motivadores da viagem turística. Enxergam a cultura local e os shows como agregadores de valor ao ambiente e produto turístico e motivadores de visitação e estadia no local. Viajam mais de uma vez para participar da Festa. Organizam suas viagens com até um ano de antecedência – compram passagens, reservam hotéis, etc.. Criam ou participam de sites e blogs entre turistas em escala internacional onde instituem fóruns de debates e de divulgações sobre a festa – realizando resenhas, comentários, trocando informações e experiências. Organizam grupos e viagens, indicam hotéis, restaurantes, percursos, etc.. Opinam sobre as atrações e apresentações musicais. Defines os recursos naturais e os shows musicais como principais atrativos de motivação para ir a Alter do Chão durante o Sairé. T/Ta - Território Turístico - Territorialidade do “Estrangeiro”

Fonte: Elaborado a partir de Raffestin (2009); Trabalho de campo, Alter do Chão, out. e dez. 2013 e jan. 2014; Notas descritivas de Trabalhos de Campo Realizados entre 2011 e 2012; Jornais e Revistas (entre as décadas de 1970 e 2016); Relatórios e Planos Governamentais⁵⁰⁶.

Ao examinar os elementos das múltiplas territorialidades do sistema territorial local da Festa do Sairé expostos no quadro 07, a territorialidade do “vivido territorial”, material e imaterialmente tudo releva aquilo que, como indicam Dematteis (1995, 2003, 2006) e Saquet (2007, 2011), são os aspectos políticos, econômicos, institucionais, ambientais e culturais que os compõem e, portanto, se exprimem com elementos territoriais de base produtiva. Em tal medida, quando se verifica em [S(Sn-So)], que define e é definido para representar o sistema de relações materiais e imateriais das

⁵⁰⁶ PROECOTUR (1998), Polo (2002), SEMTUR (2005), Plano (2007), PARATUR (2008), EMATER- PARÁ (2012), Pará (1998, 2009, 2011, 2012), Santarém (2006, 2008, 2012), SEMMA/CIA (2013), Brasil (2015) e Prefeitura (2011a, 2011b, 2012, 2015).

territorialidades e territórios da Festa do Sairé, se notabiliza cinco aspectos na estrutura de coordenação da festa que repercutem material e imaterialmente na composição multidimensional da territorialidade festiva do Sairé, assim destacadas:

1) Hegemonia do poder da Territorialidade Político-Administrativa como ênfase na Prefeitura de Santarém, como ator sintagmático e controlador da coordenação da festa, por ser responsável pela gestão de recursos logísticos e financeiros captados nas três esferas de governo (federal-estado-municipal). A participação da Prefeitura Municipal de Santarém na festa ocorre desde seu recrudescimento em 1973, como destaca uma nota de periódico local: “fazendo reviver as emoções das antigas danças e outros usos e costumes [...] com o apoio da Prefeitura Municipal e de diversos proprietários de blocos juninos que estarão se exibindo hoje e amanhã” (A FESTA E, 1973, S/I). Entretanto, é em 1997 que a Prefeitura assume papel principal na coordenação da festa, e procurando torna-la mais atraente, já que, de acordo com participante da festa e ex-técnico da prefeitura, pensava-se na época que: “a festa não era tão atraente... a música era muito devagar... então era preciso falar das praias que são muito bonitas [...] naquela época a gente pensava que a natureza e as danças tinham que ter mais movimento” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁰⁷. Assim, atrela-se a Festa do Sairé à exuberância do ecossistema amazônico e das praias locais exaltadas como “o Caribe da/na Amazônia”, e cria-se uma imagem de interface entre Alter do Chão – Sairé – Praias, que se transforma em mediador material e imaterial da associação da festa ao turismo no local e estimulador da apresentação da *Disputa dos Botos*, o que culmina com a institucionalização da Festa do Sairé como Patrimônio Cultural e Artístico do Pará em 2008⁵⁰⁸.

2) A centralização *Das Danças* atreladas à dramatização e narrativa do Mito do *Boto*, e o enfático papel da Diretoria dos Botos como ator sintagmático na Comissão Organizadora da Festa em detrimento à Coordenadoria Religiosa das Ladainhas, o que inclui a disponibilização, captação e controle de recursos materiais, econômicos e financeiros. Esses viabilizam a instalação da infraestrutura da festa que, em grande medida, se destina a instalação dos mecanismos de logística do Lago dos Botos, cuja arena é montada e desmontada anualmente. Entre os anos de 2013 e 2015 essa diretoria recebeu da Territorialidade Administrativa recursos públicos superiores a dois milhões e

⁵⁰⁷ Participante da Festa (CD), 48 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. de 2014.

⁵⁰⁸ Oficializado pela Lei Estadual n. 7.188 de 2008.

meio de reais⁵⁰⁹ e a construção, pelo Governo do Estado do Pará, de galpões de 1700m², localizados em área próxima à Praça do Sairé no bairro da União⁵¹⁰. Também conseguiu captar junto ao Ministério da Cultura, através do Instituto Planalto Amazônia de Assistência Social, Pesquisa e Educação Profissional (IPA)⁵¹¹, recursos financeiros de mais de um milhão e duzentos mil reais⁵¹², além de cinquenta mil reais de uma distribuidora de cerveja⁵¹³ ligada à Territorialidade da Produtividade.

3) O aumento exponencial de atores atrelados à Territorialidade da Produtividade e conectados ao comércio, serviços de negócios pautados nas leis da economia e do mercado, com destaque a atividade turística. Isso se explica pelo volume de capital financeiro gerada pela festa que somente no ano de 2014 alcançou, segundo estimativas de Prefeitura (2011b, 2012, 2015), dezenove milhões de reais em lucros dos quais 75% provenientes dos gastos proporcionados pelos 120 mil visitantes e turistas que participaram da festa, dos quais 60% já haviam estado em edições anteriores do Sairé (PREFEITURA, 2012, 2015). Demonstrando assim que a propagação da imagem de interface entre Alter do Chão – Sairé – Praias associou veementemente a festa à atividade produtiva do turismo, fato enfatizado no discurso oficial da Secretária de Cultura de Santarém em 2008 durante a abertura da festa: “temos praia, natureza e [...] o rito religioso (que) valoriza a cultura da Vila [...] é outro espetáculo” (SAIRÉ, 2008, p.10).

4) O papel da mídia e da publicidade na veiculação e distribuição, que mobiliza um sistema semiótico informacional transmultiescalar para lançar foco em aspectos do discurso mais proeminentes à propaganda e venda da imagem da Festa do Sairé nos meios de comunicação de massa convencionais como televisão, rádio, revistas e jornais impresso. Bem como, via internet e programas de computador, web sites e canais de redes sociais, o marketing na festa prospecta-a no movimento de construção da espetacularização da produção festiva⁵¹⁴ durante todos os dias de festa em torno do(s)/da(s): Barracão do Sairé, procissões, ladainhas, apresentações e programações culturais e, incisivamente, no Lago dos Botos durante a *Disputa dos Botos* que tem

⁵⁰⁹ Festa (2014b), Festival, (2014), Sairé (2015a).

⁵¹⁰ Informação constada nos trabalhos de campo realizados entre Set. de 2013 e Jan. de 2014.

⁵¹¹ Uma Organização Não Governamental (ONG) instalada na zona rural do Cipoal no planalto santareno.

⁵¹² Ministério (2015).

⁵¹³ Município (2015).

⁵¹⁴ O que superdimensiona o tradicional, cultura e natural integrando a territorialidade da festa naquilo que Haesbaert (2009) caracterizou como uma: “‘sociedade do espetáculo’, cada vez mais permeada de valorização simbólica [...]” (p. 11).

transmissão ao vivo e integral⁵¹⁵. O que fica manifesto nas elocuições midiáticas que periódicos de circulação transmultiescalar apresentam sobre a festa, como os seguintes: “A disputa vai começar” (VER O PARÁ, 2000); “o Show de maior expressão folclórica do Pará!” e “residência dos ancestrais diretos dos Boraris” (VIA AMAZÔNIA, 2007, p. 18), quanto os de circulação em escala nacional e mundial como os seguintes: “Santarém vai ser o centro da cultura popular paraense no mês de setembro” (VEJA, 2011, p. 21); “repleta de simbolismo e mostra influência portuguesa” (ARAÚJO, 2014, S/I). E, ainda, pelo reforço da correlação Festa/cultura - praias/floresta decorrente do noticiário do jornal britânico *The Guardian*, ao eleger em 2009 as praias de Alter do Chão como uma das mais bonitas do Brasil⁵¹⁶. Tudo isso promove ou intensifica tensões no interior da festa, tais como a dicotomia entre profanidade/folclore e sacralidade/religiosidade e o uso de designações divergentes ou pouco utilizadas localmente, tais como “Sairódromo⁵¹⁷” para designar o “Lago dos Botos⁵¹⁸”.

5) A proliferação e exacerbação de Shows e Bailes no sistema territorial local da Festa do Sairé e a intensificação do uso do Lago dos Botos para promover eventos, como as bandas nordestinas, e para onde se destina grande parte dos 120 mil visitantes e turistas que participaram da festa (PREFEITURA, 2011b, 2012, 2015), que em 60% dos casos participam pelo menos duas vezes da festa. A realização desses Shows e bailes, como se verificou na realização dos trabalhos de campo e pela oralidade dos relatos, se prolifera de dia e de noite durante os cinco dias de festa em palco armado na Praça da Matriz, em palco armado ao lado do Barracão do Sairé e no interior do Lago dos Botos. A realização de shows e bailes sempre marcou o *acontecer* do Sairé⁵¹⁹ e, desde seu recrudescimento em 1973, engendraram tensões e disjunções no espaço-tempo da festa, posicionada entre folclore e religiosidade, conforme os seguintes trechos demonstram:

⁵¹⁵ Realiza pelas afiliadas da TV STB e TV Bandeirantes e replicadas pela TV Cultura e pelo portal G1 da TV Globo a partir de 2015. A esse respeito ver Galácio (2003b), Çairé, (2004), Gouvêa (2014), Sairé (2015a) e Sairé (2015b).

⁵¹⁶ Top 10 (2009).

⁵¹⁷ Esse termo foi empregado no Projeto Çairé da Prefeitura de Santarém e ficou conhecido com elocução análoga ao Bumbódromo de Parintins. Esse espaço estaria mais atrelado à idealização do projeto de construção da Praça do Sairé como “um complexo cultural” vinculado ao atendimento das demandas do carnaval de Alter do Chão, referência no oeste paraense, e ao projeto municipal “Alternaval” que prospectava a praça com um centro convergente de todos os eventos festivos e culturais locais e não somente da Festa do Sairé. A esse respeito ver também Júlio (1995), Sairé T. (1996), Jornal (1999), Jornal E. (1997), Festa (1999) e Maia (1999).

⁵¹⁸ Esse é o termo empregado em 96% dos relatos constatados nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014. Também se averiguou certa diferenciação no tratamento dessa designação no que tange à imprensa local que, em relação a outros atores da Territorialidade da Informação, faz mais uso da terminologia “Lago dos Botos”. Além, de se ter detectado em Veja (2011) descrições equivocadas sobre a festa em que com a que trata da “morte e ressurreição o boto”, fato que não compõe a narrativa das/nas apresentações dos *Botos*.

⁵¹⁹ Isso nos remete às contínuas contradições, tensões e embate dos bailes e danças no/do Sairé que são enredadas, como se explanou ao longo do segundo capítulo, desde o *Movimento de Redução*, e demarcado tensões desde o início do *Movimento de Culturalização*, quando na década de 1970 e 1980 as programações da festa incluíam os bailes e produções dançantes como se averiguou na divulgação de 1980.

“uma grande festa folclórica na qual serão revividas as tradições da Velha Tupaiulândia” (A FESTA DO, 1973, p. 5); “festa dançante no salão paroquial ao som do conjunto “quem são eles” até o sol raiar” (FESTA DO, 1980, p. 7); “a partir de 1973 o Sairé voltou a ser utilizado – já cunho folclórico” (FESTA 1983, p. 1); e um elevado onde se apresentarão os grupos folclóricos, um coreto onde se apresentarão as bandas de música – com destaque para o conjunto Espanta Cão (TUDO, 1987, p.6). Todavia, é com os shows nacionais de bandas e artistas musicais no interior do Lago dos Botos que a dimensão de espetacularização dos bailes toma proporções de demandas superiores a 18 mil pessoas, só na madrugada de sábado para domingo quando a atração principal faz sua exibição⁵²⁰.

Além desses constrangimentos materiais e sociais que operam no sistema territorial da Festa do Sairé seguindo aquilo que, de acordo com Bajoit (2006), se circunscreve como “paradoxo sócio/cultural” do indivíduo singularizado derivado da prescrição dominante, onde a própria lógica que ordena a singularização, o indivíduo resistente, é ela mesma seu elemento constrangedor. É necessário destacar outros elementos que no movimento de construção singular da territorialidade festiva do Sairé prospecta múltiplas tensões disjuntivas inclusivas em seu interior. Nesse caminho, um primeiro aspecto a ser considerado diz respeito ao seguinte: ao caráter restritivo a um grupo local e aos conhecimentos e autoridade das(os) “Velhas” e “Velhos” do Sairé, que detém o controle absoluto dos procedimentos com as folias, a reza da ladainha e o Semicírculo Sairé, e têm dificuldade em transmiti-los e ensiná-los a outros sujeitos⁵²¹; à autoridade sobre a propagação do culto ao Divino Espírito Santo e a legitimidade religiosa das rezas e consagrações no interior da Festa do Sairé; e ao avanço e à ampliação de féis vinculados, principalmente, ao controle de igrejas evangélicas/protestante/pentecostais em Alter do Chão⁵²². Um segundo aspecto trata da trama da preparação artístico-cultural da *Disputa dos Botos* envolta pela relação com a

⁵²⁰ Entre 2013 e 2015 os organizadores da festa tiveram problemas de superlotação tendo a empresa contratada para gerir os shows, vendido ingressos acima da capacidade do Lago dos Botos, o que provocou a restrição do acesso à arena a pessoas aptas a adentrarem o local. A esse respeito ver Após (2013), Festival (2014) e Encerrada (2015).

⁵²¹ Conforme informações constatadas em notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Set. de 2012 e nas informações constatadas nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014, a dificuldade de repasse das ladainhas corresponde: a ausência de interessados em aprender, da dificuldade em entender e pronunciar algumas terminologias e do distanciamento que os mais velhos mantiveram entre os mais novos e os procedimentos sobre o Sairé. Sobre esse questão é necessário ainda ressaltar a contribuição da inexistência de normatização e regularidade do culto cujas práticas se restringem aos dias que antecedem (quando ocorrem os ensaios de ladainhas e folias) e aos do momento da festa (quando elas são proferidas no Barracão).

⁵²² Com destaque ao protestantismo/pentecostal da Assembleia de Deus que possui uma igreja na área e como a evangélica Igreja da Paz.

produção do Festival de Parintins e enredada à promoção de Shows musicais, bem como a enfática circulação de dinheiro e recursos para a *Diretoria dos Botos*.

No primeiro aspecto, a relação de permanência da prática das ladainhas e folias na festa fica ameaçada pela ausência de renovação de sujeitos detentores do *fazer*, posto o controle absoluto dos anciões, o que, em parte, contribui para limitar e coibir a participação e interesse dos jovens nesse universo festivo. Fato que preocupa alguns integrantes da festa, como se verifica neste trecho de relato: “estamos ficando velhos ... e depois quem vai ficar aqui?! veja o seu... a dona... já não conseguem fazer como antigamente e o jovens não se interessam”(INFORMAÇÃO VERBAL)⁵²³. Já no que condiz à legitimidade da autoridade festiva do Sairé sobre o culto ao Espírito Santo há, por parte das igrejas e religiosidades formais, uma contestação do caráter sagrado dessa expressão religiosa. Esse fato acaba por impor mediadores às devoções ao Divino nas práticas das procissões e do/no Barracão do Sairé o que fica mais proeminente na composição da ladainha, folias e devoções articuladas a expressões do cristianismo conferidas à Igreja Católica que, nas últimas duas décadas, tem se reaproximado da festa.

Essa reaproximação resulta das tensões e dissonâncias sofridas pela Igreja Católica pelo avanço e consolidação de outras práticas religiosas cristãs na Amazônia⁵²⁴, que tem sido pressionada a rever suas condutas e autoridade da fé cristã em relação a certos cultos e devoções que agreguem antigos e novos fiéis ao catolicismo. Fato que incidiu, nas últimas décadas, como se examinou nos trabalhos de campo e convalidou-se pela oralidade local⁵²⁵, na participação direta do padre da igreja de N. Sra. da Saúde na festa, o que imprimiu um maior rigor e ordenamento no procedimento das devoções, ladainha, folias e procissões; destaque à Coroa do Divino e o reforço à Trindade e à Santa Maria, em conformidade com os princípios do Vaticano em Roma e, fundamentalmente, nos atos de enunciação da ladainha, como indica o seguinte trecho de relato: “agora que esse padre novo aí, que se interessou ... e achou muito bonito tudo que a gente faz aqui, diz que ... nunca tinha visto algo igual a nossa ladainha” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵²⁶. Nesse trecho da oralidade local, entreve-se a maneira como localmente a reaproximação da Igreja Católica com a festa é vista e percebida localmente enquanto sinal de respeito e legitimidade religiosa às práticas no/pelo Sairé.

⁵²³ Organizador da Festa (D), 57 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

⁵²⁴ Sobre o tema ver Maués (2000) e Surgik (2006).

⁵²⁵ Informação extraída das notas descritivas de trabalhos de campo realizados em Ago./Set de 2011, Set./Out. de 2012 e constatada novamente nos trabalhos de campo realizados entre Set. de 2013 e Jan. de 2014.

⁵²⁶ Organizadora da festa (F), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

Desse modo, a reaproximação entre Festa do Sairé e Igreja Católica permitiu a elaboração de agenciamentos enunciativos, como tentativa de contraposição ao avanço das igrejas evangélicas/protestante/pentecostais em Alter do Chão, com a perda de fieis pelo catolicismo e de organizadores e participantes do Sairé que já era sentido no interior da festa como evidenciado nestes trechos de relatos: “muitos que participavam viraram evangélicos ... foram para outra igreja [...] e acabaram destruindo muita coisa que tinha do Sairé, de como era em tempos atrás” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵²⁷ e “olha eu vou dizer que *sou da igreja (evangélica)*, mas vou na festa porque é cultura, eu vou lá, participo porque é nosso, é daqui” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁵²⁸. O último trecho também evidencia uma interpolação entre a pertença a igreja evangélica e a presença na festa que seria parte da “cultura local” e não expressão de religiosidade, o que torna aparente a posição dos evangélicas/protestante/pentecostais em deslegitimar a autoridade da Festa do Sairé tanto a devoção ao Espírito Santo quanto do próprio ideário festivo, ao qual se posicionam veementemente contrárias⁵²⁹.

A essas tensões e disjunções que incidem sobre a legitimidade do culto ao Divino na Festa do Sairé, se juntam aquelas articuladas à propagação da festa como folclore e profanidade do aspecto que trata da trama da preparação artístico-cultural da *Disputa dos Botos*, da elaboração, confecção e compra de elementos necessários à exibição da apresentação, tais como: música, tema, alegorias, vestimentas, esculturas etc. envolta pela relação com a produção do Festival de Parintins⁵³⁰ de onde, segundo relatos da oralidade local, se compra/adquire material e negocia apoio técnico de artistas-plásticos, como explicita o seguinte trecho de relato: “eles estão acostumados com o processo aqui [...] é preciso pessoas com habilidade” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵³¹. Tal aspecto da trama da preparação artístico-cultural, conjuntamente com o protótipo da *Disputa*, fazem mover as danças e as dramatizações do/no Sairé unilateralmente como

⁵²⁷ Organizador da Festa (R), 81 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2013.

⁵²⁸ Organizadora da Festa (J), 69 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

⁵²⁹ Enquanto a Igreja Católica opera com o modelo territorial paróquia vinculada a prelazias e bispados submetidos ao diretório romano papal (AZEVEDO, 1999, BRAGA, 2004); a Igreja Assembleia de Deus opera com no modelo protestante/pentecostal em que coadunam um sistema episcopal e congregacional com autonomia à liderança pastoral e celebra a trindade e os dons do Espírito Santo (Informação extraída de <http://cgadb.org.br> acessado em 29 out. de 2015), o que em maior o menor grau implica em tensões sobre a legitimidade do culto ao divino realizado pela Territorialidade das Ladainhas: e a Igreja da Paz opera no modelo de discipulado apostólico em células, propositivo da “igreja no lar” que se vincula à igreja local e assim a igreja mundial, sendo que, a Igreja da Paz de Santarém é a sétima maior igreja do mundo e a maior da América Latina em frequência aos cultos, com 60 mil fiéis por domingo nos vários cultos em vários núcleos (IGREJA, 2015), o que, em certa medida, demonstra o poder de ingerência dessa igreja no Distrito Eixo Forte e na Vila de Alter do Chão. Sobre a relação dessas religiões é possível encontrar alguns outros dados em Surgik (2006) e Maués (1995, 1999, 2000, 2012).

⁵³⁰ A Prefeitura Municipal de Santarém reforça essa articulação com a promoção de eventos técnicos/oficinas em que atores sociais vinculados ao Festival de Parintins são acionados como palestrantes como a Oficina de Resgate da Identidade Turística e Cultura de Santarém, realizada em abril de 2012 pela Secretária Municipal de Turismo.

⁵³¹ Organizador da Festa (Q), 29 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

reprodução/repetição do modelo festivo dos Bois entrelaçado à execução dos elementos plásticos e a produção econômica de Parintins, desconsiderando as seculares correlações e colaborações entre este local e a área de Alter do Chão. Inclusive dentro das articulações da territorialidade festiva do Sairé, do movimento de redução até o movimento de descristianização, como se argumentou nos dois primeiros capítulos desse trabalho.

Entretanto, o aspecto mais disjuntivo inclusivo correlacionado aos *fazeres* das danças e dramatizações, observado nos trabalhos de campo e na oralidade local, diz respeito ao atrelamento das danças, expressões e plasticidades artísticas mediadas pela exposição/exibição cultural, pela produção e circulação midiática de shows, eventos e espetáculos com alta projeção no momento atual e entrelaçamento a empresas, eventos e agências de artistas/músicos regionais e nacionais que passa a ter “dominialidade⁵³²” no interior do Lago dos Botos e pela distribuição⁵³³ e venda de ingressos que dão acesso ao local, e na centralidade do dinheiro no sistema territorial local da Festa do Sairé. O que é hegemonizado ainda, como dissemos anteriormente, pelo direcionamento de financiamentos e investimentos econômicos incisivamente à Territorialidade das Danças cujo ator primordial se define pela Diretoria *dos Botos*.

Nesse sentido, o sistema territorial local do Sairé se configura nos moldes em que, de acordo com Raffestin (2009, 2012), territorialidades são eminentemente definidas e promulgadas pela imposição hegemônica do signo da disponibilidade do dinheiro e do sistema de preço. O que na Festa do Sairé se delineia como mediadores primordialmente nas/pelas: Territorialidade da Produtividade, Territorialidade Político Administrativa, Territorialidade das Danças e da Territorialidade da Informação. Se essas territorialidades constroem o sistema territorial local do Sairé para a integração no sistema da economia de mercado, e mais fortemente da atividade turística, a Diretoria *dos Botos* posiciona-se enquanto ator da Territorialidade das Danças e do Sujeito Performativo significativo do/no Cerimonial Celebrativo *Das Danças e Dramatizações*, como mecanismo constrangido e constrangedor material, e socialmente pelo/do signo do dinheiro à/na territorialidade festiva do Sairé.

⁵³² Utilizou-se essa terminologia usual à designação do local de domínio de entes espirituais/invisíveis de forma propositiva, para delinear o uso exacerbado do Lago dos Botos a Shows que denotam outra dominialidade àquele espaço, muita mais envolta ao caráter de evento e à produção mercadológica adjudicada pelo dinheiro.

⁵³³ Conforme informação constatada nos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014, a Comissão Coordenadora da Festa e da Diretoria dos Botos recebe quantidade de ingressos que são doados a comunidade de forma proporcional (quantitativamente não identificada), conforme a vinculação à festa e aos Botos Cor de Rosa e Tucuxi.

A exacerbação desse mecanismo no pelo/Sairé indica um encaminhamento à possibilidade de alterações em sua territorialidade festiva e o deslocamento da lógica expressivo-fusional pautada em permutas solidárias, aquilo que Bajoit (2006) caracteriza como lógica utilitarista ligada ao individualismo consumista competitivo que age por permutas coercitivas. Se esse deslocamento ainda não foi confirmado, seja na realização dos trabalhos de campo, seja na/pela oralidade local, todavia, o movimento contraditório e disjuntivo de extensão do controle e domínio dos sujeitos envoltos aos *Das Danças*; a difusão midiática da festa cada vez mais atrelada à *Disputa dos Botos*; e o aumento dos fluxos destinados às apresentações dos Botos e aos shows com as bandas midiáticas de projeção nacional, tudo isso tem indicado um contínuo descontentamento no interior da territorialidade festiva do Sairé, como deixam transparecer os seguintes trechos de relatos: “hum... os botos não são isso ai não [...] boto aqui a gente conhece de outro jeito [...] daí não vemos nada (*das apresentações*)... *nem um centavo*” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁵³⁴; e “olha não temos nada que vê com essa bagunça [...] agora tem *até briga na portaria (no Lago dos Botos)* [...] eles querem fazer sozinhos, mas não dão conta” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁵³⁵.

O que aprofunda as tensões e disjunções engendradas no interior do sistema territorial local do Sairé desde o embate conflitivo de 1996, quando se reconfigura o Cerimonial Celebrativo *Das Danças e Dramatizações* na Festa do Sairé, com a instanciação da *Disputa dos Botos* e a elevação da Prefeitura Municipal de Santarém como ator hegemônico na administração da festa. Essa relação entre a *Disputa dos Botos* e o controle administrativo hegemônico da Prefeitura Municipal de Santarém foi o que engendrou a desreterritorialização dos antigos atores do recrudescimento da festa em 1973 que, até então, controlavam o sistema territorial local do Sairé e da territorialidade festiva do Sairé sob a autoridade dos *Das Ladainhas*, e dominavam todos os cerimoniais celebrativos do Sairé⁵³⁶. A relação entre os *Das Ladainhas* e a Prefeitura Municipal de Santarém foi sempre bastante tensa e mesmo conflitiva, especialmente no que tange às relações hegemônicas dos comerciantes da área central de Santarém nessa instituição de governo e dessa em relação a suas imposições em Alter do Chão.

⁵³⁴ Organizador da Festa (O), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

⁵³⁵ Organizador da Festa (N), 20 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

⁵³⁶ Sobre o assunto ver Dulcet (1999) que discorre com maior atenção sobre essa questão e, ainda, Alter (1979), Sairé (1987), Julio (1995), A crise (1996), Onde (1996), Sairé (1996), Turista (1996), A Vila (1999), Festa do (1999), Jornal (1999), Maia (1999), Belo (2000), No Balanço (2001) e O Bom (2000).

Isso fica explícito na década de 1940, quando a Festa do Sairé é suspensa das práticas locais quando da tentativa de designar um sujeito da área central de Santarém como Juiz da Festa⁵³⁷. E também na década de 1970, quando do recrudescimento da festa como possibilidade de reverter perdas econômicas que o local havia sofrido com influência de comerciantes da área central de Santarém⁵³⁸, após a abertura da estrada Everaldo Martins que integrou por via terrestre aquela área central à Vila de Alter do Chão. Contudo, é em 1996 que se verifica uma ruptura entre os *Das Ladainhas* e a Prefeitura Municipal de Santarém, repercutindo numa tensão conflitiva com os *Das Danças* e a *Disputa dos Botos* com espraiamento: num primeiro momento, à localização e estrutura da Praça do Sairé e com a radicalização, num segundo momento, da dicotomia entre reza/sacralidade/religiosidade e danças/profanidade/folclore, e entre os “de dentro” e os “de fora” da Festa do Sairé e do Local Alter do Chão.

Assim, enquanto se potencializam as tensões entre os sujeitos da Vila de Alter do Chão direcionadas à *Disputa dos Botos*, os sujeitos circunscritos aos limites da vila são vistos e percebidos como “estranhos”. Sendo constituídas, por vezes de maneira velada e silenciada, que só se capta pela entonação da fala e expressões corporais, relações conflituosas com sujeitos da área central de Santarém e com o poder público municipal, que aparece nas falas locais como “poder” do centro de Santarém⁵³⁹. Já os sujeitos/atores sociais que compõem territorialidade do Estrangeiro presente no interior do sistema territorial local do Sairé, como se descreveu no quadro 07, são acolhidos à medida que sua permanência no local é provisória e, especialmente, reforçam as territorialidades da/na Festa do Sairé como “apreciadores” da cultura local, como “admiradores” da religiosidade dos “descendentes dos Borari” e “estimuladores” da economia local⁵⁴⁰. Com destaque na oralidade local para os sujeitos que se deslocam no momento do evento festivo das escalas nacionais e internacionais, conforme se enfatiza nestes trechos da oralidade local: “aqui é que... muita gente conhece a nossa festa, *até na Europa...* e de lá eles vêm ver a gente” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁴¹; e “essa festa tem que cuidar... porque muita gente já vem vê, sempre vieram e depois que mudou

⁵³⁷ Conforme se abordou no capítulo anterior ao discutir o Movimento de Descristianização.

⁵³⁸ Informação extraída das notas descritivas de trabalhos de campo realizados em Set. de 2012 e constatada novamente nos trabalhos de campo realizados entre Set. de 2013 e Jan. de 2014.

⁵³⁹ Informações derivadas e constadas das/nas observações dirigidas e notas descritivas dos trabalhos de campo realizados entre Ago./Set. de 2011, Set./Out. de 2012 e entre Set. de 2013 e Jan. de 2014.

⁵⁴⁰ IDEM.

⁵⁴¹ Participante da Festa (HB), 68 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. de 2014.

para o tempo que tem as praias, vem *gente de São Paulo*... por isso não pode deixar de qualquer jeito...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁴².

As elocuições “tem que cuidar” e “não pode deixar de qualquer jeito” do trecho acima indicam as racionalidades da Lógica dos Afetos que, mesmo com o desequilíbrio das forças e tensões disjuntivas no interior da produção da Festa do Sairé, contraditoriamente criam associações inclusivas pelas/nas pulsões do desejo que movem dois principais afetos inerentes à territorialidade festiva do Sairé: esperança e incerteza/insegurança. Esses dois afetos fazem/criam outros modos de solidariedade expressiva-fusional e ético-estética no emaranhado festivo do Sairé sob a lógica da manutenção e continuidade do Sairé, seja pelas preocupações com a velhice e a inevitável dificuldade de fazer a festa, seja por dever e obrigação em mantê-la, seja pela *enformação* de mundo a ela vinculada, seja pela percepção da festa como potência criadora de efervescência e energia vital, seja por viabilizar o agir político-econômico da/na vila.

Todos esses fatores aparecem como racionalidade ao *fazer* festivo do Sairé desde seu recrudescimento em 1973, como é possível verificar em relatos transcritos por Santiago (1996) e Dulcet (1999), de alguns dos principais sujeitos/atores sociais já falecidos que participaram do movimento. Bem como, isso se confirma na oralidade local que, constatada nos trabalhos de campo, como esses trechos revelam: “era tudo meio parado aqui... tinha as pessoas que vinham visitar aqui... então para melhorar as coisas o velho... e a ... sobrinha dele [...] tiveram esse pensamento de trazer o Sairé e naquela época deu certo” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁴³; e “quando voltaram com o Sairé (em 1973) ...teve muitos benefícios: energia que não tinha, veio estrada, escola para os nossos jovens [...] as coisas começaram a acontecer... e continuam né!?” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁴⁴.

O princípio de intencionalidade de mundo que se prospecta como agir de atores sociais em territorialidades ativas, como é possível ponderar a partir dos trechos acima, sobre o momento do recrudescimento festivo do Sairé em Alter do Chão, converge em muitos aspectos àqueles dimensionados à instituição da *Disputa dos Botos* no cerimonial celebrativo *Das Danças* e Dramatizações. Fato que se acentua nos seguintes trechos da oralidade local: “os jovens não tinham muito o que fazer aqui e já tinha essa

⁵⁴² Organizadora da Festa (A), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

⁵⁴³ Organizadora da Festa (M), 72 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁵⁴⁴ Organizador da Festa (O), 65 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

coisa de dançar as toadas⁵⁴⁵, porque ... muita gente da cidade que ia para o festival” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁴⁶; “Nós queríamos outra coisa... mas que fosse nossa, com as coisas daqui... os jovens daquela época queriam movimentar aqui [...] então colocamos o carimbó, mas tocamos o curimbó. Colocamos os *Botos*, mas não queríamos as *toadas*” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁴⁷; e “nosso *compromisso é com o social em (de) Alter*, nos comprometemos com a cultura do sairé” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁵⁴⁸.

Nesses termos, a proeminência da Territorialidade das Danças no sistema territorial local do Sairé não pressupõe efetivamente a ausência de poder de atores sociais da Vila de Alter do Chão, mas consubstancia uma alternância do poder entre sujeitos locais atrelados à festa e ao compromisso com as vivências cotidianas com melhorias sociais e com a permanência da Festa do Sairé na vila e de sua pertinência plasmada entre rupturas e manutenções. Logo, reconhecimento da coesão e relevância da festa como ação denotadora de significação ao/do local, ou seja, de territorialidades ativas cujas prospecções geram capacidade de influência e interdição. De tal modo, as Territorialidade das Ladainhas tentam se afirmar como legitimidade religiosa no interior do espaço festivo do Sairé, confirmando e fortalecendo o caráter singular da ladainha proferida durante os festejos do Sairé em devoção ao Espírito Santo e a condição de “tradição religiosa” secular do Semicírculo Sairé como herança legítima do processo colonial, aos quais seus antepassados Borari foram submetidos, como ressalta a seguinte fala: “olha a festa do Sairé é isso: devoção ao Espírito Santo [...] ela desde quando os primeiros padres chegaram aqui [...] o Sairé (*o semicírculo*), ele é uma *herança da catequese* que tiveram os índios daqui” (INFORMAÇÃO VERBAL, Grifos Nosso)⁵⁴⁹.

Dessa forma, a Territorialidade das Ladainhas responde às suas crises e embates internas(os) tencionando e contradizendo a Territorialidade das Danças e contrapondo-se ao caráter midiático veiculador da festa proeminente no processo disjuntivo/associativo da *Disputa dos Botos*. Por sua vez, os sujeitos envoltos pela Territorialidade das Danças tentam mitigar as tensões engendradas por esse processo disjuntivo/associativo, arbitrar e combinar as lógicas que os conformam com as intencionalidades de mundo e projetar e gerir coesões à conformação da Festa do Sairé

⁵⁴⁵ Ritmo e estilo musical das apresentações da Disputa dos Bois do festival de Parintins.

⁵⁴⁶ Organizador da Festa (P), 41 anos de idade, entrevista realizada em Aletr do Chão, Out.. 2013.

⁵⁴⁷ Organizador da Festa (L), 49 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁵⁴⁸ Extraído do discurso proferido na cerimônia de premiação da *Disputa dos Botos* em Alter do Chão, constatado em notas descritivas dos trabalhos de campo realizados em Set. de 2013.

⁵⁴⁹ Organizador da Festa (H), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

em relação à reiteração da expressão cotidiana da mitologia de Alter do Chão, impressa no Lago dos Botos, ao exaltar a Saraipora e homenagear diretamente em seus temas e narrativas a Juíza e/ou a Mordoma mais antiga da festa, e criar esculturas e arcos decorativos na Praça do Sairé em alusão e reverência ao Semicírculo Sairé⁵⁵⁰.

As prospecções que geram influência e interdição entre a Territorialidade das Ladainhas e a Territorialidade das Danças, também remetem e repercutem ações e comportamentos de sujeitos reconhecidos como de Alter do Chão⁵⁵¹, cujas as ações sociais e as práticas de territorialidade se apresentavam de múltiplas maneiras atreladas e atravessadas por fluxos tais como: **a)** de laços plasmados na subjetividade constitutiva por serem nascidos e/ou criados no local, moradores antigos, filhos ou familiares de pessoas que residiam ou residiram na área sendo, em vários casos, netos e/ou filhos de sujeitos vinculados à organização das procissões e atos do/no Barracão do Sairé e, vice-versa, pais, avós, tios, irmãs de sujeitos que elaboram, conduzem e executam as danças e dramatizações no interior do Lago dos Botos; **b)** funcionais que os articulam à Territorialidade Político-Administrativa, por participarem da gestão pública, exercerem cargos na administração pública ou por suas vinculações político-partidárias; e **c)** do envolvimento com a promoção de serviços e circulação de bens que, em alguma medida, os atrelam à Territorialidade da Produtividade, por serem donos de bares, restaurantes, supermercados, lojas de artesanatos, pousadas, catraias e/ou por terem a concessão das vendas nas barracas de venda da festa e/ou ainda por confeccionar vestimentas e artefatos para a organização da festa.

Todos esses aspectos enredados pelo/no sistema territorial local do Sairé instauram a forma pela qual os sujeitos *Das Ladainhas e Das Danças* são *afetados* e, fazendo uso desses afetos, engendram o sensível ao fazer social até onde conseguem agir operando com os mediadores territoriais desse sistema para a ação política em busca de uma “vida boa”. Nessa direção, no/pelo Sairé, o mundo integrativo da festa apresenta ritmos de variação espaço-temporais resultantes do modo pelo qual os grupos sociais vão respondendo aos constrangimentos materiais e sociais. Portanto, conduzindo em interfaces maquínicas, sincrônicas e diacrônicas às temporalidades da

⁵⁵⁰Informações derivadas e constadas das/nas observações dirigidas e notas descritivas dos trabalhos de campo realizados entre Ago./Set. de 2011, Set./Out. de 2012 e entre Set. de 2013 e Jan. de 2014. Aqui merece ser destacado que esses aspectos foram mais evidenciados na estrutura e composição do *Boto Cor de Rosa*, onde se verificou um contexto de organização com mais envolvimento dos sujeitos de Alter do Chão um sentido mais colaborativo e manufatureiro, visível na produção de colagem, acabamentos e confecção de vários artefatos/artifícios realizada nos quintais e garagens de residências próximas à Praça do Sairé.

⁵⁵¹ Informação derivada dos relatos constados nas notas descritivas de trabalhos de campo realizados em Ago./Set. de 2012 e dos trabalhos de campo realizados entre Out. de 2013 e Jan. de 2014.

territorialidade festivas do Sairé, a partir do sentimento de desejo de permanência e pertinência da festa em Alter do Chão. Isso implica em admitir que essa territorialidade festiva configura-se como *dobras* de resistência a tudo que a desejou submeter e subjugar, por condicionar uma tessitura territorial solidária à ética estética da criação do Sairé.

Dobras de resistência porque sempre em *devoir* de agenciamentos tensionados à negociação e mediação da continuidade-descontínua do Sairé que, na contrariedade das enunciações dicotômicas e/ou de negação das práticas das danças como elemento intrínseco à Festa do Sairé, apresentou, no universo da oralidade local constatado nos relatos decorrentes dos trabalhos de campo, um percentual de apenas 4% referente a algum tipo de menção a dissociação/separação entre o Barracão e Semicírculo Sairé com suas procissões e ladainha do Lago dos Botos com suas danças e *Disputa*. Ou ainda de expressão de desejo de vê-lo separados⁵⁵², o que ficou mais explícito no seguinte trecho de um relato local: “acho que os Botos só contribuem ... é coisa nossa, dos daqui de Alter do Chão [...] tudo que eles falam e mostram é coisa da gente daqui [...] então esses jovens, é a brincadeira deles [...] eu acho que tudo contribui... isso é que eu penso” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁵³.

Dessa perspectiva, a contradição interna inerente à territorialidade festiva do Sairé expressa, as tensões e disjunções do/no sistema territorial local, cria sentido pelos/nos afetos de esperança e insegurança que dão pulsões a encontros, interstícios, intento de agenciamentos enunciativos entre passado-presente-futuro, que denota o movimento processual de responsabilidade da instância criadora como “inflexão de estado de coisas⁵⁵⁴”, inclusivas de novas e velhas expressões significativas do/no “terreno” de Alter do Chão, em contexto de significação de continuidade de suas humanidades. Tudo isso, consecutivamente, a um processo distintivo da territorialidade festiva do Sairé dos “outros”, como os “outros” e/ou na desconstrução/depredação “dos outros” do/no sistema territorial local do Sairé, fato notabilizado pela maneira com que os sujeitos visualizam e percebem a ladainha e as folias como diferentes de outras rezas locais e/ou praticadas na igreja local.

Tal assertiva fica eminente quando, para caracterizar a reação dos sujeitos que acompanham a ladainha nos cerimoniais, se detecta a recorrência do uso, pela oralidade

⁵⁵² O que foi intentado pela administração municipal no ano de 2005 quando houve mudança de governo com o estabelecimento da gestão de partido político diferente do anterior. A esse respeito ver Coelho (2005) e Sairé (2005).

⁵⁵³ Organizador da Festa (G), 61 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. 2013.

⁵⁵⁴ Retomando aqui Guattari (1992).

local, de elocuções que poderiam ser arroladas nas seguintes enunciações: “nunca tinham visto”, “não conhecem”, “difícil acompanhar”, e dos termos “é em latim” e “coisa nossa”⁵⁵⁵ para justificar essa reação e a dificuldade de outras pessoas “rezarem a ladainha do Sairé em... fé ao Espírito Santo de Deus” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁵⁶. Sendo essas elocuções constituídas para diferenciar as rezas do/no Sairé como marca distintiva de sua territorialidade festiva. Ainda que, conjuntamente a isso, se tenha identificado nessa oralidade o desejo de ver a ladainha do sairé sendo rezada na igreja local, da importância do padre participar das práticas na Festa do Sairé e de fazer parte da Igreja Católica, como se aprecia nos seguintes trechos dos relatos locais: “então o que é?... É como diz: o catolicismo popular ... é isso que a gente faz, que... é feito aqui” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁵⁷; e “se fosse como de primeiro, como era antes, eu acho que esse padre aí até deixava rezar lá (na igreja) a ladainha” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁵⁸.

Essas características do processo de distintivo da territorialidade festiva do Sairé dos, com os ou/e na desconstrução/deprecação dos outros, também aparece nos relatos que acentuam o campo experiencial das apresentações das *Disputas dos Botos*. Pois, conforme se constatou nas observações dos/nos trabalhos de campo⁵⁵⁹, a maior parte das pessoas que estiveram no interior do Lago dos Botos nos anos de 2011, 2012 e 2013 retirou-se após as apresentações dos *Botos*, ou seja, não permaneceram para os Shows musicais, demonstrando a maneira distintiva de ver, sentir, perceber e agir com a prática das danças e narrativas das apresentações em relação às apresentações de bandas e cantores midiáticos. Constatou-se também nos trabalhos de campo⁵⁶⁰, uma distinção no contexto de significações à experiência do *fazer as Danças e Dramatizações* como cerimonial celebrativo pertinente ao corpo festivo e a contratação de uma empresa para “produzir os shows” o que, grosso modo e de maneira geral, aparece como linguagem não-verbal daquilo que os sujeitos locais distinguem como campo de construções de suas sensibilidades e expressão estética-subjetiva e do atendimento ao público e à economia. Assim, em cerca de 63% dos relatos as enunciações com indicação limitações/recusa aos *Botos* correlacionavam-se aos shows musicais; em

⁵⁵⁵ Informações derivadas nos relatos constados nos trabalhos de campo realizados entre Ago./Set. de 2011, Set./Out. de 2012 e entre Set. de 2013 e Jan. de 2014.

⁵⁵⁶ Organizador da Festa (N), 20 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Out. de 2012.

⁵⁵⁷ Organizadora da festa (B), 79 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. 2012.

⁵⁵⁸ Moradora (F), 68 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Dez. de 2013.

⁵⁵⁹ Informações derivadas e constadas das/nas observações dirigidas e notas descritivas dos trabalhos de campo realizados Set. de 2011, Set. de 2012 e Set. de 2013.

⁵⁶⁰ Informação extraída das notas descritivas de trabalhos de campo realizados em Set. de 2012 e constatada novamente nos trabalhos de campo realizados entre Set. de 2013 e Jan. de 2014

aproximadamente 75% das menções sobre o Lago dos Botos diziam respeito as apresentações das narrativas e dramatizações de mitos e da natureza locais.

De tal ponto, os shows musicais que são organizados pela Territorialidade das Danças aparecem, na percepção relatada pela oralidade local, mais intimamente correlacionada com a lógica da Territorialidade Produtivista⁵⁶¹. Sendo sua delegação a uma empresa de evento reveladora, não só da dependência técnica do sistema territorial do Sairé, mas também da expressão do sentido que lhe é atribuído: possibilidade de geração de renda, captação de recursos e atendimento aos anseios da Territorialidade do Estrangeiro, como é possível verificar nesses trechos da oralidade local: “quando vem mais é na noite dos botos e dos shows [...] vem muita gente porque esses artistas (nacionais) são difíceis de vim por aqui” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁶² e “acho que eles se esforçam para mostrar os botos, são tudo (todos os que fazem) daqui ... só não gosto desses festas que vem depois [...] mas quando tem gente das nossas dançando, cantando, ai sim...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁶³.

Nesse processo de agenciamentos territorializantes enunciativos da territorialidade festiva do Sairé, em interface e interação de cortes maquínicos materiais e imateriais com o território de Alter do Chão e com o sistema territorial local do Sairé, a Festa mesmo imersa a processos articulados à produção de eventos e shows característicos do modo de vida urbano, parece ser fundamental a constituição de sentidos e vínculos afetivos com o local de origem e/ou a trazer de volta o espaço-tempo de origem⁵⁶⁴, como elemento precípua à instanciação da festividade como mito pelo/no Sairé e à instanciação da lógica dos afetos baseada na esperança como potência ação dirigida à vida social e ao mundo exterior. Isso fica claro tanto quando se observa que a territorialidade festiva do Sairé cria sentido expressivo-subjetivo a religiosidade da/pela festa, quanto se examina as teias e tessituras da trama territorial cujas articulações que incidem como elemento constrangedor do *fazer* o Sairé. Especialmente das danças do/no Sairé, que acabam por engendrar a constituição de permutas consensuais vinculadas ao agir de indivíduos mais hedonistas, porém solidários⁵⁶⁵ na busca de usufruir condições de uma “vida boa” para si mesmo e para/com os outros.

⁵⁶¹ Essa relação e detalhamentos dos Shows musicais podem ser vistos em de Alter (2000), Belo (2000), Alter do (2005), Rocha (2006), Sairé (2011), Sairé (2012), Festival (2014), Vinencchi (2014), Sairé (2015a) e Sairé (2015b).

⁵⁶² Organizador da Festa (Z), 39 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. de 2014.

⁵⁶³ Participante da Festa (CD), 48 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

⁵⁶⁴ Aqui retomando Claval (2011).

⁵⁶⁵ Aqui retomando Bajoit (2006).

Essa relação entre sentido expressivo-subjetivo de religiosidade e agir social pela/a partir da lógica dos afetos, engendrada pela/na Festa do Sairé, torna-se mais veemente quando se pondera sobre três ações que a prospectam: o atrelamento e reposicionamento integrativo da festa, a construção de mecanismos de controle do ambiental local e a manutenção da terra sob o domínio dos descendentes Borari, como elementos mediadores de sustentação e coesão da espacialidade delineadora da territorialidade festiva do Sairé, ao correlacionarem o campo das experiências interior e exterior, consciente e inconsciente com o movimento de criação processual com o local Alter do Chão:

a) Combate a separação entre da *Disputa dos Botos* da Festa do Sairé que representou a negação da dissociação entre práticas e fazeres de rezar e dançar no interior festivo do Sairé. Quando, no ano de 2005, os gestores da Prefeitura Municipal de Santarém⁵⁶⁶ propuseram projeto de alternância de calendário entre um Festival dos Botos e a Festa do Sairé, sustentado na argumentação da existência de uma nítida e comprometedora distinção entre o secular Ritual do Sairé, que voltaria a ser realizado na Praça da Matriz, e a *Disputa dos Botos*, que como cópia do festival de Parintins, deveria ser realizada fora do calendário festivo do Sairé. Fato que propiciou reação de todos os setores e lideranças locais de Alter do Chão, que conjuntamente com as diretorias e coordenadoria da festa, obrigaram a Prefeitura de Santarém a realizar audiência pública e recuar com a execução do projeto, mantendo a integridade festiva do Sairé e reforçando o ímpeto ativo da Territorialidade das Ladainhas, que impôs maior participação na estrutura administrativa e no contexto enunciativo de divulgação da festa. O que ficou visível quando se examinou e se comparou os periódicos informativos e os meios publicitários de divulgação da festa, entre os anos de 1997 e 2004 e de 2005 a 2016⁵⁶⁷. Assim como na seguinte fala local: “então a festa ficou mais conhecida pelas praias e os *Botos*, por isso o pessoal mais antigo da coisa... era assim ... não aceitava essa coisa...[...] já teve o pessoal da que assumiu prefeitura... aí deu nisso que queiram separar” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ A esse respeito ver Coelho (2005) e Sairé (2005).

⁵⁶⁷ Para se aprofundar a análise aqui realizada é possível consultar Júlio (1995), A vila (1999), Festa (1999), Maia (1999), Gazeta (2004), 30 mil (2005), Amazônia (2005), Rocha (2006), Via Amazônia (2007), Alter (2010), Alter (2010), Showroon (2010), Sairé (2011), Veja (2011), Dutra (2012), Após (2013), Brasil (2013), A Festa (2014), Araújo (2014), Festa (2014), Gouvêa (2014) e Vinencchi (2014), Época (2015), Revista Gool (2015) e Sairé (2015).

⁵⁶⁸ Morador (C), 44 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Jan. 2014.

b) Envolvimento direto e ativo com os mecanismos de viabilização APA Alter do Chão, que representou o fortalecimento da “entidade co-evolutiva⁵⁶⁹” entre sujeitos da festa e os ambientes de Alter do Chão como conhecimento condensado. O que envolveu participação direta e ativa entre 2000 e 2003 na criação/institucionalização da APA Alter do Chão, como mecanismo de prevenção e controle das questões ambientais relacionadas à pressão demográfica e imobiliária sobre as áreas de mata e da rede hídrica do local, com uso e apropriação degradante, principalmente no em torno do Lago Verde e das nascentes da rede de drenagem local. A partir de 2011, com o aumento da pressão demográfica e do desmatamento de novas áreas no Distrito Eixo Forte, isso levou vários grupos sociais a se articularem e, em conjunto com o Conselho de Desenvolvimento Comunitário e a Agência Distrital, fazer pressão para reivindicar junto a instituições e organismos governamentais a efetivação do plano de manejo da APA de Alter do Chão.

Essas ações aparecem vinculadas ao processo produtivo do turismo, como este trecho da oralidade local, evidencia: “porque se essa beleza natural acabar, se não tiver as praias... que são consideradas *as mais bonitas do Brasil*, quem vai vim aqui” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁷⁰. Mas também a *enformação* de mundo local espria o cuidado com a vida, além das subjetividades coletivas humanas, para relações não-humanas, num agir de sentido integrativo co-evolutivo com o ambiente, como a seguinte fala enfatiza: “nem sei aqui está tudo mudado, tem que ter respeito com a natureza, esse lago, a mata, os bichos, antes tinha muito deles, antes você tinha aquelas plantas boas da mata que fazia chá, curava mesmo... hoje é mais difícil ir na mata daqui...” (INFORMAÇÃO VERBAL)⁵⁷¹. Esse sentido integrativo é tão impregnado na configuração da APA de Alter do Chão que Surgik (2006), ao analisá-la em correlação a legislação ambiental e dos indicadores estatísticos⁵⁷², foi obrigada a criar variáveis que abrigassem a natureza como entidades religiosa-culturais “não físicas”, para abarcar formas religiosas não restritas e vinculadas à igreja⁵⁷³, mas atreladas a forte

⁵⁶⁹ Aqui retomando Dematteis e Ferlaino (2003).

⁵⁷⁰ Organizador da Festa (P), 41 anos de idade, entrevista realizada em Aletr do Chão, Out.. 2013.

⁵⁷¹ Organizadora da Festa (A), 80 anos de idade, entrevista realizada em Alter do Chão, Set. de 2012.

⁵⁷² A autora parte de princípios estatísticos de variabilidade, probabilidade e flutuações circunscritos a análises de ANOVA/ ANCOVA e do modelo McFadden Rho-Squared, em todos os resultados ela constata que explicam muito pouco para fazer previsões e concluir: as análises estatísticas desse estudo evidenciaram fatores sócio-econômicos que afetaram o conhecimento legal da população, mas eles tiveram pouco poder de previsão (SURGIK, 2006).

⁵⁷³ Em Surgik (2006), a religião aparece como indicador de influência na área de evangélicos, católicos ou agnósticos, sendo que a maioria dos seus entrevistados se declarou católico, ainda assim, a autora admite a religiosidade em Alter do Chão como expressão não vinculada à igreja e descreve a proximidade entre as religiões formais e a proteção divina e “um conformismo da população local” em relação ao meio ambiente. É interessante notar que se encontrou em Santos B. (2014) apontamentos importantes sobre a construção de humanidade a partir de propostas de direito ao

“dominialidade ambiental”, vinculadas a expressões como: boto, cobra grande, floresta, mãe da água e jacaré.

c) Participação ativa no fomento e elaboração da criação Terra da Indígena Borari (TIB Borari), com o acompanhamento dos sujeitos envoltos à Festa do Sairé, de forma individual ou em conjunto com o Conselho de Desenvolvimento Comunitário, associações e entidades locais para a elaboração de documento para oficialização e publicação do reconhecimento das TIB Borari, proposta entre 2008 e 2009 pela Associação Indígena Borari e submetida desde 2009 às instituições governamentais para homologação e demarcação. Entre os anos de 2011 e 2016, os sujeitos envolvidos com a Festa do Sairé corroboraram, junto com o Conselho de Desenvolvimento Comunitário, a Agência Distrital do Eixo Forte e a Associação Indígena Borari, a reivindicação de celeridade na publicação em Diário Oficial da demarcação da Terra Indígena Borari. Posto que, nesse ínterim, em escala nacional/regional, o Governo Federal cogitava a construção de barragens ao longo do Rio Tapajós, e em escala local se intensificou problemas ambientais e de uso e apropriação da terra e do solo em Alter do Chão, com a retirada do dispositivo jurídico que garantia a outorga legal das terras e solo locais ao Conselho Comunitário e à Agência Distrital do Eixo-Forte e, por fim, a Justiça Federal em Santarém decretar a inexistência das etnias Borari e Arapium⁵⁷⁴, e proferir sentença negando o contexto de emergência étnica no Baixo Tapajós⁵⁷⁵ em 2014.

Nesse contexto, as composições apresentadas no interior do Lago dos Botos expressava-se por temas como: “Cultura Viva Atravessa Milénio”, “Cultura Borari”, “Ipiraugauá Borari”, “Burary nossa origem, nossa gente”; “A fé e a cultura do povo Borari”, “Cultura Ancestral”, “O Encanto da Amazônia” e “O Puxiruns da Amazônia”. Ao falarem da vida e do cotidiano local, e ao enfatizarem o mito de origem pelo exagero do “Excesso Consciente”, versam, cantam e contam as origens de sujeitos construídos no/pelo transe do mundo visível e invisível do *ser* índio catequisado. E, assim, ampliam o campo da experiência a partir da/com a Festa do Sairé, à forma com que sentem e percebem suas construções de vida num horizonte alargado, pela maneira com que ao contar suas histórias/histórias vão se construindo como subjetividades individuais e coletivas, consubstanciadas pela/na produção cultural em que a arte é tomada em seu

“bom viver” intrínseco ao habitar no mundo que se compõe também pelo ambiente, pela natureza exterior ao homem, mas sua extensão.

⁵⁷⁴Informações derivadas e constadas das/nas observações dirigidas e notas descritivas dos trabalhos de campo realizados Set. de 2011, Set. de 2012 e Set. de 2013. E de Tapajós (2015) e <http://www.conjur.com.br/mai.2016>, acessado em ago. de 2016. O processo foi revisto, com reiteração das etnias.

⁵⁷⁵ Sob essa temática consultar Vaz Filho (2010), Melo (2012) e Tapajós (2015).

senso teológico e caráter questionador de seus registros ético-estéticos⁵⁷⁶, direcionados sobre: o que e como *ser índio* com/pelo espaço-tempo do local conformado em reflexo, meio e condição do indígena circunscrito em interações urbanas⁵⁷⁷. De tal modo, agindo com sensibilidade e emoção ao redimensionamento da produção do “lugar de índio”, por reposicionar o índio como sujeito presente no contexto geral do urbano em Santarém, inserido no circuito produtivo da informação/comunicação midiática e da atividade turística, e com vínculos afetivos com a origem do local, seja aquele onde persistiram em permanecer ou aquele do caos originário, do tempo dos ressurgidos, dos ancestrais Borari.

6 CONCLUSÃO

A territorialidade festiva, na análise dos elementos e dados apresentados pela Festa do Sairé em Alter do Chão, delineia-se como processo de constituição da maneira pela qual os sujeitos se existencializaram no Movimento Espaço-Temporal de Redução como índio e índio cristão na Missão Tapajós. Dessa forma, criaram uma subjetividade coletiva pelo Sairé, que se estabeleceu como mecanismo de expressão do mundo ameríndio mediado pelo sagrado e da legitimidade e autoridade sobre o controle do habitar a esses grupos alocados ao longo da bacia do Rio Amazonas na área de São Gabriel, no atual estado do Amazonas, até Macapá no atual estado do Amapá, numa extensão espacial de forte dominialidade da doutrina mitológica Jurupari e do Xamanismo ameríndio, exacerbados na expressão do que atualmente se designa como um Complexo das Flautas Sagradas e cuja dimensão se sobrepõe a antiga Missão Tapajós. Destarte, a territorialidade festiva do Sairé se configura na iminência da desterritorialização absoluta dos modos religiosos da doutrina Jurupari que tinha como princípio um conjunto de festas reguladoras das práticas e experiências vivenciadas pelos ameríndios nessa espacialidade do Rio Amazonas onde, como se verificou com nosso trabalho, os *Terreiros de Jurupari* configuravam a consagração do espaço sagrado dessa religiosidade.

Nesse sentido, a festa para os grupos ameríndios se constituiu como potência criadora, de onde toda energia e informação mitológica se dissipou a *enformação* simbólica de mundo e, logo, também foi constitutivo de subjetividades coletivas

⁵⁷⁶ Nos termos já discutidos de que tratam, respectivamente, Guattari (1992) e Reblin (2009, 2012a, 2013).

⁵⁷⁷ Aqui retomando as concepções e análises de Melo (2012) sobre a categoria “índio urbano”.

conformadoras de sentido à ação do ator social com projeto de intervenção no/com o mundo. Assim, a festa aparece como trabalho produtivo do ser religioso em interseção com a energia e a informação mitológica no período pré-colombiano, que precisaram ser desterritorializados pelos constrangimentos materiais e sociais com cortes maquínicos à subjetividade individual e coletiva, resultando em processos transmultiescalar de cortes maquínicos da “máquina religiosa católica” e de verticalidades e horizontalidades de processos políticos e econômicos do pacto colonial.

Destarte, a Festa do Sairé se estabeleceu como um conjunto festivo na Amazônia colonial, criando articulações entre inúmeras áreas dessa região que sofreram intervenção missionária e foram despossuídas dos *Terreiros de Jurupari* e de várias de suas festas mitológicas, como as dos *Monhangarypys*, bem como de suas danças devotas com máscaras e instrumentos sagrados. E ainda sustentou a instanciamento de uma territorialidade festiva do Sairé que reterritorializou as festa da doutrina Jurupari num contexto de inventividade cultural plasmador do Semicírculo e da Dança do Sairé em *devir* sincrético com formas de cristianismo de culto ao Divino Espírito Santo e de Festas de Santos Católicos. Dessa perspectiva, a festa se apresentava como elemento fundamental na religiosidade ameríndia, tendo a Festa do Sairé assumido flexões em seus movimentos espaço-temporais, e condicionado força plástica e elástica a processos maquínicos de subjetivação inerente à prática religiosa dos sujeitos envolvidos ao *fazer* o Sairé. Assim, desde as imposições do catolicismo por parte do colonizador, fizeram dos espaços festivos permissivos *curvaturas de dobras* de existencialização do *ser* na Amazônia, a partir das quais se territorializaram desterritorializando a si mesmo e a outros sujeitos/atores sociais, e instituíram sua marca distintiva com a territorialidade festiva do Sairé.

De tal modo, a territorialidade festiva do Sairé, subvertendo submissão em plasmação, altera-se e torna-se singular, sustentada pelo deslocamento do xamanismo e da doutrina sagrada Jurupari como culto eminentemente festivo às festas do Espírito Santo e de Santos católicos, operando reza, dança e dramatizações em contextos culturais onde as danças e bailes se delineavam em elementos a serem constrangidos social e materialmente, e despossuído de qualquer sacralidade. Sendo que sua variação dos ritmos determinados estão entre: auges festivos, menor abrangência e/ou desterritorializações absolutas, que é diretamente proporcional às articulações transmultiescalar de horizontalidades e verticalidades políticas, econômicas e religiosas que são engendradas, fundamentalmente, pelo acúmulo de riquezas e excedentes, e pela

extensão e intensidade da ingerência do catolicismo institucional na Amazônia portuguesa e brasileira.

Nesse contexto, no ínterim entre o Movimento da Redução e o Movimento de Culturalização, a pertinência/permanência do Sairé se explicita nos arranjos espaciais produto/produtores de sua territorialidade festiva com variações rítmicas compostas por momentos: de auges festivos, de redução de sua abrangência e/ou de suspensão de seu acontecer material. Em Alter do Chão isso se exprime por acompanhamento: de auges festivos nos aldeamentos missionários ao longo da bacia do Rio Amazonas; nas vilas, cidades e seringais durante a economia da Borracha, quando o local foi dotado de um Semicírculo Sairé em ferro fundido, o único a ser visualizado na primeira metade do século XX, já que os demais eram confeccionados em material rapidamente decomposto como cipós e talas vegetais; de ritmos menos abrangentes espacialmente e/ou com festas e “danças de acolhidas” com o Sairé sendo realizadas em vários contextos criativos locais com menor reverberação e ressonância; de suspensão do acontecer material da festividade do Sairé depois de embates entre lideranças indígenas e padres católicos romanistas, com a vivência imaterial da territorialidade pela/na memória e oralidade local; e, por fim, auges festivos materializados pelo recrudescimento da festa em 1973.

O recrudescimento da festa do Sairé em 1973 demonstra não somente o papel da memória na manutenção imaterial de sua territorialidade festiva, mas também a “intensidade existencial” dessa festividade na vivência interior dos sujeitos locais, cujo aproveitamento no *Kairós* de 1973, ainda que com a seletividade da *teia de Penélope*, revela a pertinência da duração que trans-subjetivou sua territorialidade em/por um *erlebnis* transtemporalizado coextensivamente entre as décadas de 1940 a 1970 pela acuidade das subjetividades individuais e coletivas de Alter do Chão. O que instanciou sensibilidade, emoção e sentido ao Sairé *de Alter*, demonstrando a veemência dessa prática na existencialização do/no local sob os cortes maquínicos de verticalidades e horizontalidades da produção transmultiescalar do consumo cultural da cultura atrelado à atividade turística.

O exame e análise da territorialidade festiva, a partir de elementos e dados apresentados à/pela Festa do Sairé *de Alter*, demonstraram uma “intensidade existencial” que transtemporalizou coextensivamente aspectos importantes da plasmação de sua festividade no movimento processual de seu deslocamento espaço-temporal, em que foram agenciados territorialização enunciativa em rupturas e permanências: da idiosincrasia do Semicírculo Sairé; de barracão, mastros, Coroa do

Divino, procissões; das rezas com inventividade criativa de ladainha e folias; das danças, dramatizações com expressões dos roçados e dos seringais; de energia, informação e trabalho do puxirum, do acolhimento e hospitalidade, do preparo e “arrumação”, do dever e obrigação do *fazer* e participar da festa. Com essas rupturas e permanências a territorialidade festiva do Sairé se materializou no espaço festivo de Alter do Chão por uma territorialização desterritorializante com base em subjetividades individuais e coletivas que foram criando sentido no *devir* da própria criação, o que incidiu no agir de atores sociais que se projetaram sobre/com o mundo da espacialidade local, em conformação do Sairé *de Alter* que engendrou o sistema territorial local da Festa do Sairé.

No contexto mais contemporâneo da territorialidade festiva do Sairé envolta ao sistema territorial local da Festa do Sairé, verificou-se a continuidade do *devir* agenciador de territorialização enunciativa, intrínseca à relação de existencialização de subjetividade coletiva que cria sentido e significação ao agir de atores sociais pelo/no Sairé com ressonância na/com a produção material e imaterial de Alter do Chão. Isso apareceu de forma enfática na constatação da maneira pela qual os sujeitos do *fazer festivo* enxergam, sentem e percebem o mundo que lhes é interior e exterior pela/na experiência do espaço-tempo do/com “outros”, sejam esses contemporâneos ou ancestrais, humanos e não-humano, divindades e elementos do ambiente físico, o que fica inequívoco no uso de recursos como tronco de árvores em Mastros festivos, na mitologia do boto animal em interação com o *Boto* engerado, na Coroa do Divino em interseção com a expressão da Trindade Santa do Semicírculo Sairé e/ou na dominialidade espacial do Lago Verde com suas expressões místicas/míticas e físicas/ambientais.

O uso destes recursos dimensiona a sensibilidade, a memória e o sentimento entre as pessoas envoltas com a festa e o local Alter do Chão, e incide sobre a elevação no interior do espaço-tempo da Festa do Sairé de expressões do cristianismo, do catolicismo e do xamanismo vivenciados no cotidiano local, imersos por ladainhas e rezas ao Divino Espírito Santo e a metamorfose/engeração entre humanos e a fauna e as relações de saúde e cura corpórea e incorpórea. Todos esses elementos são elevados no tempo de festa e exaltados/consagrados nos quatro cerimoniais celebrativos do Sairé e, por conseguinte, vivenciados consciente e inconscientemente como integração do tempo cósmico e histórico local, o que revela a expressão de sagrado da festividade como mito ao Sairé, sendo esta a dimensão exacerbadora da impessoalidade e trans-subjetividade

que opera no interior do espaço-tempo da festa processando mistura, depredação e diluição dos/com os muitos outros na festividade. Uma desterritorialização do “eu” em absoluto, cujo desejo se exprime em elocuições como: “estar ali”, “ver e estar com amigos e parentes”, “se alegrar e se aborrecer”, “compartilhar refeições”, “dançar sozinho na/com a multidão”. Esse desejo propicia o pulsar ao encontro com o outro como subjetividade de amplidão, subjetividade coletivizada pela Afirmação Celebrativa da/na energia vital da emoção, vibração, euforia e efervescência do *acontecer* festivo. Isso fica aparente no sentido atribuído à ingestão do *tarubá* e ao *ir* todos os anos ao Sairé como força e energia à vida e à “luta pelas coisas”, pois se “não tomar” ou “se não for” não é a “mesma coisa” no transcorrer da normalidade cotidiana no local.

E, mais ainda, quando se constata a recorrência de enunciados do tipo: “alegrar a gente”, “fortalecer a gente”, “alegria começa aparecer”, “juntos até de madrugada”, “conversar, brincar”, “divertimento e respeito”, “é uma emoção”, “se perder dançando”. Tais enunciações permite indicar como a plasmação de legitimidade à trans-subjetividades em subjetividade coletiva é construída na/pela Festa do Sairé. Tendo o divino, o maravilhoso, o “encante” como mediadores de transcendência na imanência, ou seja, daquilo que amplifica a subjetividade coletiva humana a não-humanos, a outros seres do ambiente físico, ao invisível e inefável como de uma maneira ou outra aparece na oralidade local mencionado no corpo do trabalho, e descritas por: “simplesmente se esta lá”, “se envolve e se perde” e “não consegue explicar”. Essas três elocuições, recorrentes na oralidade local e constatadas nos trabalhos de campo, pressupõem a maneira pela qual os sujeitos envolvidos à festividade do Sairé percebem e concebem a interação entre universos corpóreos e incorpóreos em Alter do Chão, pelo “encante” ao qual o encontro com o outro encende em conhecimento do outro.

O “encante” então é enunciação de *enformação* simbólica da espacialidade local, se traduz em pensamento que “descobre” o mundo no *dever* de sua construção, fato que torna o conhecedor das coisas do/no mundo maravilhado/encantado com elas, não por ser um ponto “mágico de efusão”, mas por ser produção de conhecimento profundo de uma subjetividade em que a impessoalidade cria um “todo solidário” com os diversos atributos da espacialidade local, mediadores da territorialidade festiva: a água do Lago Verde, a mata da Enseada Porto Grande, o traslado das tracaías no Lago Verde, “arrumação” da Praça do Sairé, o acolhimento dos visitantes/convidados etc. Por isso, a necessidade de criar um espaço festivo orientado para a constituição do Caos Originário e da agitação orgiaca, através de marcadores temporais do “começo do fim”, de “morte

e vida”, da continuidade “cíclica da vida”, emaranhados ao *tempo de festa* no Sairé. Assim como de marcadores da potência criada do cosmos, do sexo e sexualidade, seja em expressões menos frenéticas, como aquelas vinculadas ao Barracão do Sairé, seja em manifestações de maior ebulição e agitação orgiaca, como as dos meios capitalísticos vinculados ao Lago dos Botos.

O encontro com esse conhecimento profundo sobre a criação do mundo de Alter do Chão, com o conhecimento dos antepassados e ancestrais que corroboraram a instanciação do ordenamento do mundo conhecido, afeta a consciência de fora vivenciada inconscientemente no interior do espaço-tempo da Festa do Sairé, e projeta uma subjetividade de amplidão enredada por um sentimento de gratidão impregnado no agir dos Sujeitos Performáticos do Sairé e presentes na fala local, em expressões como: “estar junto ajudando”, “feliz em servir, em fazer parte”, “fazer o melhor”, “agradecer a tudo”. Tais indicativos, conjuntamente com os diversos atributos da espacialidade local e os mediadores de transcendência na imanência, foram constatados como elementos materiais e imateriais, articulados na festividade do Sairé numa lógica de solidariedade fusional que engendra trabalho-energia-informação, em permutas consensuais e que explícita a ação política do ente que celebra e exalta o festejar como idioma do sagrado. Já por aquilo que escolheu/selecionou das cotidianidades locais à elevação e consagração, bem como na intencionalidade do sensível e sentimental dirigido à participação no tempo de festa e à comunicação/comunhão material e imaterial com o seu Ambiente Geral, tudo isso traz forte integração entre os elementos naturais e culturais, e projeta suas significações como “entidade co-evolutiva”, sendo esta “intensidade existencial” reverberada na idiossincrasia da linguagem local que a memória ajuda a construir, constatado em elocuções da oralidade local, tais como: “bicho do fundo” e “Lago dos Muiraquitãs”.

Desse ponto, a fusão entre linguagem e território é sublimada no *Absoluto* do idioma do sagrado festivo, que se revela na interação entre subjetividade coletiva/sentido e ação política/ator social conformado numa territorialidade festiva, expressa na designação e nos desígnios da enunciação Sairé, definida como: dança, canto, reza, semicírculo, festa/ celebração da vida, gratidão por tudo que permite a existencialização da vida em Alter do Chão. Essa fusão define uma racionalidade proveniente de uma lógica de afetos em que predominam: a esperança e a insegurança, e faz mover a territorialidade festiva do Sairé em ações de solidariedade fusional como permutas dirigidas à permanência e pertinência da festa com idioma do sagrado, e a

manutenção dos elementos trans-subjetivados no/com a espacialidade local. Fato que consubstancia o sentido do agir para manter a coesão interna de sua territorialidade, a partir de ações incisivas para o fortalecimento integrativo da festa, de manutenção do ambiente físico local e do controle das terras pelos descendentes dos Borari, fatores esses fundamentais para a re-existência da vida em Alter do Chão, inclusive em sua dimensão de viabilidade econômico-financeira, e em *dobra* de resistência aos constrangimentos sociais e materiais contemporâneos do sistema territorial local da Festa do Sairé e suas interfaces de cortes maquínicos transmultiescalar.

Essas ações se apresentaram como posicionamentos de responsabilidade e compromisso com a obra criada, uma ética-estética: com a festa e com o local da festa, baseada em dois afetos mais proeminentes: a esperança em manter e insegurança e medo de perder. A partir desses dois afetos, a territorialidade festiva cria uma racionalidade plasmada como idioma do sagrado que ordena um modo explicativo ao qual se vincula ações, demandas e projetos coletivos de grupos sociais imbuídas de: *dever e obrigação* em fazer a Festa do Sairé e à *gratidão* de viver ali. O que ultrapassa modelos abstratos e engendra materialidade artística pela/na inventividade cultural da arrumação do barracão, da composição luminosa do Lago dos Botos, da vestimenta dos foliões, da plasticidade de suas esculturas etc. pelo/no agenciamento de multiplicidade estética da arte performática. Nessa inventividade cultural, presente-passado-futuro se transvertem em espaços de esperança e horizontes de perspectivas que exprimem a persistência de diacronias e sincronias entre rezar e dançar, na plasticidade e elasticidade festiva do Sairé, e propõe inovações à festa por manter e dar visibilidade a contextos culturais que exaltam aspectos xamanistas, com meandros de devoções do cristianismo-católico.

Dessa forma, no espaço-tempo do Sairé os Sujeitos Performáticos não estão num *entre festas*, mas na produção maquínica da territorialidade festiva do Sairé, por meio do qual intensificam a predação se diluindo com/no outro para se reintegrar aos mundos que compõem o universo que sustenta o *Chão* de suas territorialidades existenciais: a mistura que gera vida e a gratidão pela vida. Essa é a característica *enformação* simbólica da Festa do Sairé, sua forma simbólica sagrada constituída no *devir* festivo de uma máxima subjetividade coletiva entre humanos, técnicas, territórios, mídia, natureza orgânica e inorgânica que se singulariza como territorialidade existencial em gratidão com/pela possibilidade de “geração de vida”. E, assim, na esperança de manter o Sairé em Alter do Chão e na insegurança de vê-lo subjugado, reafirma-se “pontos fixos” de

ruptura com “o ordinário”, pelo compartilhamento e ampliação da/na participação do *tempo de festa* instanciado na contínua expectativa do encanto com as coisas do mundo e na exaltação da “existência da vida”. A festa, então, aparece como “intensidade existencial”, como especificidade singular que abriga a sacralidade do/de habitar envolvida pela festividade e que dá sentido ao agir com/sobre o mundo conformada como territorialidade festiva.

Por outro lado, a racionalidade dos afetos de esperança e de insegurança, acionada pela/na territorialidade festiva do Sairé, materializa ações voltadas à pertinência e permanência do sistema territorial local da Festa do Sairé como mecanismo econômico-financeiro mediado por/para Alter do Chão. E como ação mais articulada pela cooperação e permutação consensuais, buscando dar continuidade a sua coesão ante os processos econômicos e políticos que movem verticalidades e horizontalidades transmultiescalar e suas interfaces de cortes maquínicos como constrangimentos sociais e materiais ao local da festa. Nessa perspectiva, a condição de referência como política de idioma do sagrado da territorialidade festiva do Sairé, seu sentido e significação no/pelo enraizamento de conhecimento condensado em vivência num contínuo desequilíbrio disjuntivo inclusivo no sistema territorial local do Sairé, não aparece como elemento central de mediação de vetores horizontais e verticais transmultiescalar entre as diversas territorialidades desse sistema territorial, em especial, aquelas vinculadas às políticas de Estado e na geoeconomia da atividade turística.

Disso resulta uma articulação transmultiescalar em que a Festa do Sairé assume lugar privilegiado na produção econômica turística em projetos e programas de esfera federal, estadual e municipal, voltadas ao consumo cultural da cultura e exaltação ecológica. Nessa articulação verificou-se uma mediação na manutenção da territorialidade festiva e suas expressões do sagrado na *enformação* de política do idioma do sagrado com ganhos econômicos e financeiros ao local, via a captação de recursos em entidades, instituições e órgãos públicos e privados e, fundamentalmente, via promoção de Shows com artistas e bandas musicais de expressão nacional. O atrelamento da territorialidade festiva do Sairé aos vetores econômicos e políticos tem sua ocorrência desde o Movimento de Redução e aparece como fator proeminente no recrudescimento da festa em Alter do Chão em 1973 quando, desde então, se constatou a presença de bailes e danças em espaços destinados a realização da reza das ladainhas e folias e/ou com a presença do Semicírculo Sairé nas disputas de apresentações e dramatizações entre grupos folclóricos locais como meios de viabilidade de renda.

Entretanto, é com o estabelecimento da *Disputa dos Botos* que o mecanismo de produção e promoção de grandes Shows musicais com artistas e bandas musicais nacionais e de venda de ingressos que ocorre a ampliação da captação de recursos financeiros na festa e, por conseguinte, uma forte penetração do dinheiro como mediador do sistema territorial do Sairé, com o aumento da influência da Territorialidade da Produtividade e da Territorialidade da Informação. Se a implantação da *Disputa dos Botos* foi um corte disjuntivo inclusivo incisivo no cerimonial celebrativo *Das Danças e Dramatizações* desde 1996, a produção e promoção dos Shows musicais configuram hoje o maior corte maquínico contemporâneo no interior da festa, e ampliam e intensificam tensões e embates entre a Territorialidade das Danças e a Territorialidade das Ladainhas vinculadas a dois aspectos principais: a ampliação do público, mais de 17 mil participantes especificamente no momento dos Shows musicais; as confusões geradas pela venda de excedente de ingressos, com brigas na portaria do Lago dos Botos em 2013 e 2014; não valorização dos artistas locais; e a concentração dos recursos com a Diretoria dos Botos.

Essas tensões e embates gerados pela exacerbação da circulação de dinheiro no sistema territorial local do Sairé, com estimativa de ter sido gerado mais de dezenove milhões de reais em lucros só no ano de 2014, são fortalecidas pelas ações da Territorialidade da Produtividade e pela Territorialidade da Informação que expandem a Festa do Sairé em relação a economias e políticas transmultiescalares em interação de trabalho-energia-informação, derivada e tradutora da/em circulação de fluxos de publicidade-propaganda-turistas em escala mundial. O que transmuta em mera informação e exposição de imagens folclóricas para consumo cultural da cultura, aquilo que é comunicação/comunhão material e imaterial dos significados da entidade co-evolutiva derivada da coesão existencial singular da territorialidade festiva do Sairé e seu idioma do sagrado imerso à linguagem local proveniente de seus territórios de referência e do cotidiano, e cria sentido pela “intensidade existencial” e memorial da restituição do “tempo dos ancestrais”, da “herança Borari”, da “engeração do Boto” “visitante/convidado”, como agenciamentos territorializantes de enunciação, ou seja, pronunciamento que para além da fala verbalizada a um público geral.

A apreciação dos dados e elementos provenientes das observações e notas descritivas dos trabalhos de campo, além dos relatos da oralidade local, indicou que a ampliação do fluxo e circulação do dinheiro, a exposição folclórica verbalizada pela publicidade e propaganda, a maximização da ampliação do público dos shows musicais

conjuntamente com o atual direcionamento da igreja católica de reaproximação com experiências de catolicismo de fora da igreja, definiam uma conjuntura da Festa do Sairé com tessituras territoriais culturais, políticas e econômicas com embates e tensões bastante acentuadas em relação à coesão da territorialidade festiva do Sairé. Especialmente no que tange às contradições internas de gerir os constrangimentos materiais e sociais da lógica de tentar fazer convergir intencionalidades e desejos entre os que *fazem a festa* e os que *dela participam* de múltiplas maneiras, desde um público midiático e virtual a um público localmente materializado sobre outros universos religiosos, até aqueles que periodicamente se deslocam às apresentações das danças e dramatizações e/ou aos shows musicais.

A observação dessa lógica no interior da territorialidade festiva do Sairé proporcionou a verificação de um movimento de consolidação da dicotomia entre os *fazeres Das Ladainhas e Das Danças*, que se confirmado poderá levar a dissolução da integridade autônoma e singular do Sairé *de Alter*, e até desterritorializar em absoluto a territorialidade festiva do Sairé. Fator em potencial, posto a transmultiescalaridade e aceleração da disseminação da informação que circunscreve a narrativa mítica/mística do Boto como um festival folclórico/profano da Festa do Sairé, sem levar qualquer aspecto da transmigração das fronteiras confessionais e do aspecto teológico do sagrado que sua narrativa abriga. Bem como, a reaproximação da Igreja Católica com as práticas e fazeres dos sujeitos *Das Ladainhas*, que reforça sua autoridade religiosa ao culto e consagração do Divino Espírito Santo, o que já ocasionou mudanças na Procissão da Elevação dos Mastros, com divisões bem ordenadas entre os *Das Ladainhas* e na disposição dos Mastros ao serem carregados, e também na organização e disposição interna do Barracão do Sairé que passou a ter a celebração de missa.

Se por um lado isso promove uma contraposição à centralidade da Territorialidade das Danças e suas contínuas demandas por ampliação da capacidade interna do Lago dos Botos, de Shows, recursos, público, audiência, elementos que acabam fortalecendo o papel do dinheiro, da circulação de informação e pessoas no interior da Festa do Sairé. Por outro lado, isso fragiliza a relação de coesão interna da territorialidade festiva do Sairé induzindo um distanciamento entre as práticas dos *Das Danças* e as *Das Ladainhas* que pode se tornar irreversível e levar a disjunções inclusivas em que os cortes maquínicos redimensionem por completo os agenciamentos entre dança e reza inerentes à singularidade do idioma de sagrado com base na festividade como mito, detectada na análise aqui realizada. Assim como sua autonomia em relação a outras

expressões de religiosidade com uma incorporação seletiva de práticas do Sairé, com liturgia regular da Igreja Católica. Isso fica mais óbvio quando se observa o movimento espaço-temporal da Festa do Sairé na Amazônia e se verifica ritmos mais acentuados seguidos de outros arrefecidos com desterritorialização em absoluto de sua prática à exceção de Alter do Chão e suas adjacências onde ocorreu apenas a suspensão material da festa, permanecendo como territorialidade imaterial na memória e oralidade local.

Contudo, em nossa pesquisa o exame dos dados e a análises gerados nos trabalhos de campo indicou acenos direcionados a alguma propositiva de separação entre os *Das Danças* e as *Das Ladainhas* em apenas 4% dos relatos e, consecutivamente, demonstrando de forma incisiva uma relação de colaboração e permutas de compromisso com a “obra criada” e modos de constituir uma “boa vida”. Em que a lógica dos afetos da esperança e insegurança dão sentido a manutenção do expressivo-subjetivo da “utopia festiva” como projeto de intervenção político-econômico, como indica a recorrência de falas com elocuições do tipo “manter as coisas daqui”, “poderia ser o fim”, “para melhorar as coisas daqui”, “não deixar de qualquer jeito”, “teve muitos benefícios” e “nosso compromisso é com o social”. Essa lógica dos afetos demarcou os dois momentos mais emblemáticos vinculados ao movimento espaço-temporal contemporâneo da Festa do Sairé: o recrudescimento da festa e a inserção da *Disputa dos Botos*. Isso se explicita, tanto pela memória constatada na oralidade local quanto nas descrições e notas de campo, onde se notabilizaram o desejo e pulsão de atrair mais gente e melhorar o comércio do local, num primeiro momento, ligado às barracas de venda na festa e produtos dos roçados e, num segundo momento, de manter as vendas nas barracas com as famílias e moradores locais, diminuir a influência dos Bois de Parintins e expandir os fluxos comerciais e turísticos com o reordenamento das danças.

Assim, é factível admitir uma ética-estética da/na territorialidade festiva do Sairé em que, no contexto da produção do dinheiro do sistema territorial local da Festa do Sairé, o uso expressivo-subjetivo da “utopia festiva” media o estabelecimento de ações sociais ante aos constrangimentos sociais e materiais que são impostos localmente. De maneira que não se entregam em absoluto ao social, mas também não se definem pelo individualismo, destarte, de indivíduos hedonistas, porém solidários ao sentido da intencionalidade de subjetividade coletiva da festividade do Sairé que se prospecta como entidade co-evolutiva com seu ambiente físico e mundo invisível, numa trans-subjetivação plástica e elástica. Trans-subjetivação afirmadora de dobra de resistência com/a partir da Festa do Sairé e que emaranham os *fazeres* das práticas adjudicadas

ao/pelo Barracão do Sairé e/ou Lago dos Botos, a uma “amplidão” enunciativa enredada por pensamento, sentimento, emoção e efervescência, e que engendram vibração e níveis energéticos vitais para construção de sentido existencial em sociedade e modificação da base material de seus grupos, bem como informação aos atores sociais pelo/no Sairé *de Alter*.

Logo, o Sairé *de Alter* mantém elementos intrínsecos à construção de subjetividades e espacialidades na região, com permanências do contexto integrativo da instanciação da Festa do Sairé ao longo da bacia do rio Amazonas no Movimento das *Reduções*. E tenta manter sua singularidade em relação ao contexto dos modelos normativos das festas contemporâneas delineando-se como individualidade, numa tessitura de inventividade/criatividade integrativa das festas entre as localidades do baixo rio Amazonas, onde trabalho-energia-informação, pautado por tecnologias midiáticas e urbanas, sustentam festividades em formato exacerbador de *Disputas*. Isso adjudica *devir* da territorialidade festiva do Sairé como *dobra de resistência* não acabada, mas num contínuo mover plasmado por agenciamentos existencializantes na imanência de seus contornos, os quais dão pertinência à Festa do Sairé no local de seu enraizamento rizomático, sem o que o Sairé não passaria de relíquia ou memória da imaterialidade territorial festiva sustentadora do índio e do índio cristão na Amazônia Portuguesa.

De tal modo, a territorialidade festiva do Sairé não se processa pacífica e harmoniosamente, porém por contradições internas decorrentes de desequilíbrios de cortes maquínicos dos processos disjuntivos inclusivos de sua plasmação. Sendo isso impregnado na limpeza e “arrumação” da Praça do Sairé que, em última análise, é a dominialidade do Sairé *de Alter* e remete a limpeza e arrumação da eira dos tempos imemoriais dos Terreiros Jurupari. Especialmente se considerado que, conforme observações e notas descritivas dos nossos trabalhos de campo, tudo era erguido/construído nesse espaço no período da festa, sendo que fora dele a área servia apenas de passagem, não havendo concentração e movimentos de pessoas, típicos de locais públicos. A própria relação com o Festival de Parintins e seu circuito de serviços e produção aponta uma integridade e solidariedade festiva regional que interliga hoje o Baixo Amazonas, mas que já foi interligado em amplitude maior na bacia do Amazonas, por uma integridade territorial do festival do Sairé e, conseqüentemente, abriga discussões teológicas sobre o lícito e ilícito, a moral e ético-estética, as divindades e

fragilidades humanas, a dança como processo de encanto e encontro e transcendência na imanência, através da Disputa dos Botos e do *acontecer* dos Bailes e Shows no Sairé.

Nesses termos, a territorialidade festiva do Sairé se confirma como processo de existencialização de subjetividades coletivas que se delineiam enquanto ato integrativo de expressões do sagrado. E que objetivam o mundo pela/na religiosidade mitológica/mística da festividade e política do idioma sagrado que, consecutivamente, concebe sentido à instanciação do ente político/ator social na Amazônia. E que é consubstanciado por projetos e/ou engajamento em projetos de territorialização no movimento espaço-temporal transmultiescalar e de transtemporalidades de inovação/criação cultural, constituída em devir de horizontalidades e verticalidades e no/pelo desejo e pulsão por uma “boa vida”. Esse desejo permite os encontros/agenciamentos de criação/invenção como produção de negociação com o mundo descentralizado do eu/tu – nós sem “o nós”, subjetividade coletiva em que a dimensão sagrada é a única forma susceptível do Mundo existir e de onde derivam as condutas e a lógica intencional do sujeito individual e coletivamente criar/dá sentido ao agir de atores sociais.

Assim, o ser/ente religioso na Amazônia continua a definir limites existenciais pela/na interpenetração do sagrado-profano que interpolam/diferenciam bailes e show's em mediação as danças que possibilitam abertura ao universo cósmico, o que no Sairé pode se traduzir emblemático, embora não restritamente, desde os/nos movimentos corpóreos em tornos dos mastros, passando pelas expressões corpóreas frenéticas do mover na *Disputa dos Botos* e pelo/no balançar de corpos enfileirados na dança “quebra-macaxeira” no cerimonial da derruba dos Mastros. Isso induz uma *lógica inclusiva* aos resultados procedentes da análise apresentada no trabalho: é possível ponderar hipoteticamente a *feira* como expressão diferencial de sagrado na Amazônia ou/e como uma dimensão análoga aos centros de tradições de outras regiões brasileiras? Como pensar a abertura de narrativas existenciais sobre o ser e o estar na Amazônia a partir das arenas espetaculares das *Disputas* festivas como arenas discursivas de enunciação de práticas de “bom viver” que dá visibilidade às indigenizações constitutivas dos grupos sociais amazônicos?!

Nessa direção, pensa-se que a análise da Festa do Sairé *de Alter* ao revelá-la como “intensidade existencial”, onde se plasma energia como conjuntura de realidade de espaços de esperança e horizontes de perspectiva, emerge de reflexões profundas do desejo controlado pela transcendência na imanência, por uma racionalidade emocional

em que conscientes e inconscientes produtivos liberam o homem ao estabelecimento do ser integral e do trabalho criativo/criador embasado na racionalidade da lógica dos afetos. A isso, o recurso à transmultiescalar e transtemporalidade foi fundamental, pois permitiu vislumbrar as interações com o “outro” espacial, a captura de alteridade que são espacialidades com as quais o ser humano se prospecta como territorialidade engendrada pelo ininterrupto processo com que se operacionalizam subjetividades individuais e coletivas em sentido a projetos de ação/objetivação de mundo que se convertem em processos de territorializações desterritorializantes. O que se efetiva pela interação entre razão e emoção conformada na capacidade dos seres humanos de alterar os estados conscientes de vigília/normalidade a outras possibilidades existenciais. Essa perspectiva abre o debate do papel público e sócio-político das crenças religiosas e espiritualidades envoltas pelas/nas festas amazônicas que continua se contrapondo ao individualismo explícito e puro em Alter do Chão.

Tal evidência incorre, também, em outra *lógica inclusiva* dos resultados procedentes da análise apresentada que precisa ser debatida como os horizontes limitadores de suas práticas ao longo prazo, os aprofundamentos e internalizações espaço-temporal do Sairé *de Alter* em temporalidades e espacialidades do/com as formas de cristianismo contemporâneo. Nesse sentido, a conclusão do trabalho é que a territorialidade festiva se apresentou como elemento profícuo ao debate das lógicas com que os grupos amazônicos constroem-se como alteridade existencial, portanto, uma conclusão que revela uma lógica inclusão de novas perspectivas de análises que amplie e consolidem o conhecimento sobre as festas amazônicas em múltiplos contextos espaço-temporal. Ou seja, entender como as festas permitem engendrar material e imaterialmente projetos próprios de um movimento multitransescalar que abriga e produz territorializações desterritorializantes imbricadas ao emaranhado de poderes da trama espacial que articula política, economia, cultura e ambiente/natureza em disjunções inclusivas à sua composição maquínica e multidimensional e seus agenciamentos territorializantes de enunciação e enraizamento rizomático como *princípio supremo de sentido* do qual se depreende as formas de viver e estar no mundo amazônico.

Para tanto, o recurso à análise de horizontalidades e verticalidades multitransescalar amplia as articulações e abrangências espaciais da festa em termos participação e superação das distanciais e possibilidades de criação/criatividade como os “muitos outros” construídos em horizontalidades e verticalidades no/em transe entre o

local, o nacional, o regional e/ou o mundial. E, o uso da abordagem do *deslocamento perspectivista* e da análise do discurso permitem apreciar o *dever* da territorialidade festiva como inventividade criativa a partir da observância do objeto de pesquisa como um “outro” em igual capacidade criativa/construtora de cultura e o *posicionamento* discursivo que abriga silenciamento e o *dito* pelo/no *não dito*, corroboram a reconstituição do universo linguístico e da *enformação* simbólica nas/pelas enunciações pré-verbais, verbais e não-verbais que propiciam a compreensão das espacialidades e temporalidades festiva nas/pelas multidimensionalidades do cotidiano e suas políticas de idioma do sagrado que repercutem pronunciamento e ação de/no/com o mundo, concomitante, racionalidade da oralidade e do “saber ouvir” pressupostas pelos mecanismo da história oral.

REFERÊNCIAS

- ADAM, J. C. Religião e Culto em 3D: o filme Avatar como vivência religiosa e as implicações disso para a teologia prática. In: *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo/RS, v.50, n.1, p. 102-115, Jan./Jun. 2010.
- ALBERTI, V. *História oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- ALBUQUERQUE, M. B. B. *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial*. Belém: FCPTN, 2012.
- ALMEIDA, R. *Compêndio de história da música brasileira*. Rio de Janeiro: F. Briguier, 1948.
- ALVES, I. *O carnaval devoto*. Um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.
- AMARAL, R. Cidade em festa. O povo de Santo (e outros povos) comemoram em São Paulo. In: MAGNANI, J.G.; TORRES, L. de L. (ORGS). *Na Metrópole*. Textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp. 1996.
- _____. Festa à brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério”. 1998. 352f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, São Paulo.
- AMAZONAS, L. da S. A. *Dicionário, topográfico, histórico descritivo da Comarca do Amazonas*. Recife: Typ. Commercial de Meira Henriques, 1852.

ARENZ, K. H. *A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia*. Santarém- PA, Gráfica Tiagão, 2004.

_____. O Quotidiano nos Aldeamentos Jesuíticos na Amazônia Portuguesa (Séculos XVII e XVIII), *VIII Encontro Regional de História – ANPUH-PA*, Belém/Pa, UFPA, 2012.

AZEVEDO, J. L. de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.

BAENA, A. L. M. *Ensaio Corográfico sobre a província do Pará*. Brasília: Senado Federal, 2004.

BAJOIT, G. *Tudo muda: proposta teórica e analítica de mudança sociocultural nas sociedades ocidentais contemporâneas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

BARATA, F. – *A Arte Oleira dos Tapajó* – Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, Belém, 1950.

_____. O Muiraquitã e as Contas dos Tapajó – *Separata da Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, V. 5, n. 2, p 89-105, 1954.

BARDI, P. M. *Arte da cerâmica no Brasil*. São Paulo: Banco Sudameris Brasil, 1980.

BARRETO, A.S. *et al* (ORGS). Plano de ação nacional para a conservação dos mamíferos aquáticos – pequenos cetáceos. Brasília/DF: ICMBIO/MMA, 2010.

BATES, H. W. *O naturalista do rio Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1962.

BETTENDORFF, J. F. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural Tancredo Neves, 1990.

BOFF, C. *Introdução à mariologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BORROMEU, C. *Contribuições a história das paróquias da Amazônia*. Niterói, FUNDEP, 1946.

BOURDIEU, P. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

BRAGA, Antônio Mendes. TV católica Canção Nova: “providência e compromisso” x “mercado e consumo”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 24 (1), 2004. p. 113-123.

BRASIL, A. B. *Mitos Amazônicos - o Caríua*. 3.ed. Porto Alegre: União brasileira de Escritores da Amazônia, 1986.

BROTHERTON, G.; SÁ, L. Peixes, constelações e Jurupari: a pequena Enciclopédia Amazônica de Stradelli. *Revista do Museu de Arqueologia e Etimologia*, São Paulo, n. 14, p.345-358, 2004.

- CABALZA, A.; RICARDO, C. A. O templo profanado: missionários salesianos e transformação da maloca tuyuca. In: WRIGLIT, R. (ORG.) *Transformando os Deuses*. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: UNICAMP, 1999.
- CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CARVALHO, S. M. S. *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Ensaio n. 62).
- CARVALHO JÚNIOR, A. D. de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 2005. 407f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo.
- CASCUDO, L. da C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.
- _____. *Antropologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Editora L. Martins, 1978.
- _____. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. Global Editora, São Paulo, 2002.
- _____. *Literatura Oral no Brasil*. São Paulo: Global, 2012.
- CASSIRER, E. *Linguagem, mito e religião*. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1976.
- _____. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CERTEAU, M. de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. *A cultura no Plural*. São Paulo: Papyrus, 1996.
- _____. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CLAVAL, P. A festa e a cidade. In: *Revista Cidades*, Grupos de Estudos Urbanos, Presidente Prudente, V. 8, n. 13, jan.-jun. 2011. p. 27-44.
- CLEMENTI, A.; DEMATTEIS, G.; PALERMO, P. C. (Coords). Reti e territorio italiano al futuro: una sintesi generale. In: *Relatório técnico - L'armatura infrastrutturale e insediativa del territorio italiano al 2020*. Principi, scenari, obiettivi - Ricerca SIU-MIT/DiCoTer. Roma, maio de 2006.
- COE, M. D.; SNOW, D. R.; BENSON, E. *América antiga: civilizações pré-colombianas*. São Paulo: Folio, 1995.
- CORBIN, A. *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CORIOLOANO, Luzia. N. *Do local ao global: o turismo litorâneo cearense*. Campinas: Papyrus, 1996

CORRÊA, C. G. *Estatuetas de Cerâmica na Cultura Santarém: Classificação e Catálogo das Coleções do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1965.

COSTA, F. de A. *Grande Capital e Agricultura na Amazônia: A experiência Ford no Tapajós*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1993.

COSTA, M. A. C. *et al* Entre a Valorização da diversidade humana e a negação da historicidade sócio-espacial: o que pode o ecoturismo na Amazônia. In: *Revista Terra Livre*, Goiânia, ano 22, V. 1, n. 26, jan/jun, 2006.

_____. Rede turística e organização espacial: uma análise da ilha de Mosqueiro, Belém/Pa. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós- Graduação em Geografia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFPA.

_____. Turismo e patrimônio cultural: a Festa do Sairé em tempos de mudança cultural. In: CARVALHO, L. G.; MILEO, B. P. (ORGS). *Patrimônio cultural e direitos culturais na Amazônia: experiências de pesquisa e gestão*. Santarém/PA: UFOPA, 2012.

COX, H. *A festa dos foliões*. Um ensaio teológico sobre festividade e fantasia. São Paulo: Ed. VOZES, 1974.

_____. *et al*. Religião y Política em Europa: Los nuevos debates sobre los dominios de lo secular/sagrado, y de lo público/privado. In: *Revista História e Fuente Oral: religión y política*, v. 2, n. 10, 1993. pp 31-35.

_____. Harvey Cox: a cidade secular 25 anos depois. In: *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 8, n. 13, jan./jun. 2014, p. 167-184. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br//index.php/reveleto>> acessado em ago.de 2014

COSTA, N. B. da (ORG.) *Práticas discursivas: exercícios analíticos*. Campinas, SP: Pontes, 2005.

CRUZ, R. C. A. *Política de turismo e território*. São Paulo: Contexto, 2001.

CUNHA, M. C. da (ORG.). *História dos Índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

DAMATTA, R. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1973.

_____. *Carnavais, malandros e heróis*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. *O que faz do Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

DANIEL, J. (sac.) [1722-1776] *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2004.

DELEUZE, G. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Empirismo e subjetividade*: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz. L. Orlandi. São Paulo: Ed.34, 2001.

_____. e GUATTARI, F. *O anti-édipo*: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1978.

DEMATTEIS G., *Le metafore della Terra*, La geografia umana tra mito e scienza, Milano, Feltrinelli, 1985.

_____. *Progetto implicito*, Il contributo della geografia umana alle scienze del territorio, Milano, Franco Angeli, 1995.

_____. e FERLAINO, F. *Il mondo e i luoghi*: geografie delle identità e del cambiamento. Torino: IRES, 2003.

_____. La encrucijada de la territorialidade urbana. *Revista Bitacora 10*, p. 53-63, dez. 2006.

_____. Sistema local Territorial (sloT): um instrumento para representar, ler e transformar o território. In: ALVES, A. F.; CARRIJO, B. R.; CANDIOTTO, L. Z. P. *Desenvolvimento territorial e agroecologia*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____.; GOVERNA F., Ha ancora senso parlare di identità territoriale? *Atti dei Convegni Lincei*, 194 – Convegno internazionale: La nuova cultura delle città, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2003.

DULCET, S. R. *A produção simbólica da festa do Çairé*: Drama, cultura e representação em Alter-do-Chão, Santarém-PA. 1999. 282f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos) – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PDTU0 da UFPA, Belém.

DURKHEIM. E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulista, 1989.

ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Imagens e Símbolos*: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FENELL, D. A. *Ecoturismo*: uma introdução. São Paulo: Contexto, 2002.

FERREIRA, A. L.; SILVA, S. C. R. da; RIBEIRO, R. I. Psicologia transpessoal e transcendência na imanência. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE

SÃO PAULO (CRP/SP). *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não-hegemônicas*. Volume 3, São Paulo: CRP/SP, 2016.

FERREIRA, E. *O berço do Çairé*. Santarém: Edição do Autor, Editora Valer, 2008.

FERRETTI, S. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/ São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

_____. Religião e Culturas Populares. In: *XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Buenos Aires, Argentina de 25 a 28 de setembro de 2007. Disponível em: <www.gpmna.ufma.br/pastas/doc/Religião/FestasPopulares.Pdf>. Acesso em 15 janeiro de 2015.

FIGUEIREDO, P. R. M. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro*. 2009. 356f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional da UFRJ. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FONSECA, M.A. P. da; COSTA, A. A. A racionalização turística em áreas deprimidas: o espaço produzido para o visitante. In: *Revista Mercator*, Fortaleza, ano 3, nº6, 2004.

FONSECA, W. D. da. *Meu Baú Mocorongo: pesquisa, recordações e reflexões sobre a vida histórica e sociocultural santarena*. Belém/Pa: SECULT/SEDUC, 2006.

GALVÃO, E. *Santos e visagens*. São Paulo: Ed. Nacional/INL, 1976.

GENECCO, C. Caninhos de la Arqueologia: de violência epistêmicas a la relacionalidade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, v. 4, n 1, 2009, p. 27-37.

GOMES, D. M. C. *Cerâmica Arqueológica da Amazônia: vasilhas da coleção tapajônica MAE-USP*. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. A Amazônia antes da complexidade social: um estudo de comunidades pré-coloniais no baixo Tapajós. *Revista sobre Arqueologia em Internet*, v.5, n. 2-3, 2003. Disponível em <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo>>. Acessado em 15 de junho de 2015.

_____. *Cotidiano e poder na Amazônia pré-colonial*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2008.

_____. Os Tapajó e os outros. In: MORALES, W.F.; MOI, F.P (ORGs). *Cenários regionais na Arqueologia brasileira*. São Paulo: Annablume, 2009.

_____. Os contextos e significados da arte cerâmica dos Tapajo. Disponível em: <<http://www.museunacional.ufrj.br/arqueologia/docs/papers/Denise/DGomesArqueologiaAmazonica2010>>. Acessado em 23 de abril de 2014.

- _____. Os Contextos e os Significados da Arte Cerâmica de Tapajó. In: PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. (ORGs) *Arqueologia Amazônica 1*. Belém, MEPG; IPHAN; SECULT, 2011.
- GONÇALVES, C. W. P. *Amazônia. Amazônias*. São Paulo: Contexto, 2001.
- GUAPINDAIA, V. L. C. *Fontes Históricas e Arqueológicas sobre os Tapajós de Santarém: a coleção Frederico Barata do Museu Paraense Emílio Goeldi*. 1993, 267f. (Dissertação de Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Pernambuco, Recife.
- GUATTARI, F. Espaço e Poder: A criação de territórios na cidade. Espaço e debate, *Revista de estudos regionais e urbanos*, ano V, n. 16, 1985.
- _____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. Da produção de Subjetividade. In: PARENTE, A. (ORG.). *Imagem-Máquina*. Rio de Janeiro, 34, 1993.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUSTAVO, S. R. Fronteiras do sincretismo experiência religiosa indígena Guarano e perspectiva cristã. In: *Revista Observatório da Religião*, v.1, n.1, jan./jun. 2014. P. 78-91.
- HAESBAERT, R. *Territórios Alternativos*. Niterói: Ed UFF; São Paulo: Contexto, 2002.
- _____. *O mito da desterritorialização. Do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.
- _____. *Dilema de conceitos: Espaço-território e Contenção Territorial*. In: SAQUET, M.; SPOSITO, E. (ORG.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- HARRIS, M. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: University Press, 2000.
- _____. Presente Ambivalente: Uma Maneira Amazônica de estar no Tempo. In: ADAM, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (ORGS.). *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- _____. O Lobisomem entre Índios e Brancos: o Trabalho do Imaginário no Grão-Pará no final do século XVIII. *Revista IEB (Instituto de Estudos Brasileiros -USP)*, São Paulo, 47, p. 30-55, set. de 2008.

HELLER, A. *Sociología de la vida cotidiana*. Trad. J. F. Yvars e E. Pérez Nadal. Barcelona: Península, 1987.

_____. *O Cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

HERIARTE, M. de. *Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupa, rio das Amazonas*. Viena: Carlos Gerold, 1974.

HORTAL, J. Instituições Eclesiásticas e Evangelização no Brasil. In: PADIM, C. *et al.* (ORG.). *Missão da Igreja no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1973.

JOUTARD, P. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (ORG.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 1993.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. [1938]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1950.

LINNEKIN, J. S. Consuming cultures: Tourism and the commoditization of cultural identity in the island pacific. In: PICARD, M.; WOOD, R. E. (Orgs). *Tourism, ethnicity, and state in Asian and pacific societies*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

LOPES, A. *Devoção e poder nas Festas do Espírito Santo*. Lisboa: Cosmos, 2004.

LUSTOSA, D. A. A. *Dom Macedo Costa de Almeida: Bispo do Pará*. Belém: SECULT, 1992.

MACHADO, L. O. Misiones y estado colonial: confrontaon entre dos formas de controle territorial em la Amazônia del setecientos. In: PESET, J. (ORG.) *Ciencia y Espacion Iberoamericano*. Madri: CSIC, 1989.

_____. Sistemas “longe do equilíbrio” e reestruturação espacial na Amazônia. In: *Cadernos do IPPUR*, ano IX, n. 1/4, jan./dez. 1995.

_____. O controle intermitente do território amazônico. *Revista Território*, n. 1, v. 2, 1997.

MAFRA, R. *Entre o espetáculo, a festa e a argumentação – mídia, comunicação estratégica e mobilização social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MAGALHÃES, A. C. Sincretismo como tema de uma nova teologia ecumênica. In: _____; STRECK, R. D.; HIGUET, E. A. *et al.* (ORG.). *Cultura e cristianismo*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo/Ed. Loila, 1999.

_____. Invenções religiosas no cotidiano e teologia narrativa. *Revista Estudos Teológicos*, v. 45, n.3, p.90-106, 2005.

_____. Religião: Árvore ou rizoma? *Estudos de Religião*, v. 27 n. 1, 59-67, jan-jun.2013.

MAINGUENEAU, D. *O contexto da obra literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Tradução de Freda Indursky. Campinas: Pontes/Ed. UNICAMP, 1997.

_____. Analisando discursos constituintes. Tradução Nelson Barros da Costa. *Revista do GELNE*, Fortaleza, v. 5, n. 2, pp 167-178, 2000.

MARTINS, C. Sobre contatos e fronteiras: um enfoque arqueológico. *Amazônia-Revista de Antropologia*, v. 4, n1, 2012.

MATA, L. A. S. N. Ser, ter e poder: o hospital do Espírito Santo nos finais da Idade Média. *Coleção História e Arte*. Número 5. Magno Edições & Câmara Municipal de Santarém: Leiria, 2000. p. 21- 33

MATTOSO, E. *Do Rio de Janeiro ao Amazonas e Alto Madeira itinerário e trabalhos da Comissão de Estudos da Estrada de Ferro do Madeira e Mamoré*. Rio de Janeiro: Typ. a Vap. de Soares & Niemeyer, 1885.

MAUÉS, R. H. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.

_____. *Uma outra invenção da Amazônia*. Belém: CEJUP, 1999.

_____. Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica. In: *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina – Buenos Aires: la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR*, Out./ 2000.

_____. A pajelança cabocla como ritual de cura xamanista. In: _____; VILLACORTA, G. M. *Pajelança e religião africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

_____. O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações*, Londrina, v. 17, n. 1, p. 33-61, jan./jun. 2012.

MCGRATH, D. Biosfera ou biodiversidade: uma avaliação crítica do paradigma da

biodiversidade. In: XIMENES, T. (Org.) *Perspectiva do desenvolvimento sustentável: uma contribuição para a Amazônia*. Belém: UFPA/NAEA, 1997.

MENÉNDEZ, M. Uma Contribuição para a Etno-História da Área Tapajós-Madeira. *Revista do Museu Paulista - USP*, São Paulo, Vol. XXVIII, p. 289-388, 1981/1982.

_____. A Área Madeira-Tapajós: Situação de Contato e Relações entre Colonizador e Indígenas. In: CUNHA, M. C. da (ORG.). *História dos Índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

MEDEIROS, S. *Makunaíma e Jurupari: cosmogônias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MELO, J. G. O que os índios urbanos pensam sobre a cidade? Que dimensões do urbano revelam suas narrativas? Interpretações Baré sobre Manaus, Amazonas. In: *Anais do 36º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa Social –ANPOCS*. Águas de Lindóia, SP: 2012.

MINAYO, M. C. de S. *O desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 7ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2000.

MONTEIRO, F. P. Vida em santidade: modos de ser santo em uma comunidade messiânico-milenarista do sertão baiano (Pau de Colher, 1934-1938). *Revista Horizonte*. Belo Horizonte, v.8, n.18, p. 170-195, jul./set. 2010.

MONTEIRO, M. I. *Cultos de santos e festas profanas religiosas*. Manaus: FUNCOMIZ, 1983.

MOREIRA NETO, C. de A. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria*. 1750- 1850. Petrópolis: Vozes, 1998.

MUNIZ, C. R. *Uma aldeia que não é mais aldeia: O discursos do paradisíaco na publicidade turística. O caso Canoa Quebra* 2004. 256f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará.

_____. Anunciando o paraíso: heterogeneidades discursivas na publicidade turística. In: COSTA, N. B. da (ORG.) *Práticas discursivas: exercícios analíticos*. Campinas, SP: Pontes, 2005.

NIMUENDAJÚ, C. Os Tapajó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.10, pp.93-106, 1949.

_____. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, Coleção Coisas de Índios, 2000.

_____. Excursões pela Amazônia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 44, n. 1, 2001.

NOBREGA, W. *Turismo: planejamento e políticas públicas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Ed. E-parps, 2007.

NOGUEIRA, R.B.N. A geografia dos comandantes de embarcações no Amazonas. In: *Revista Terra*

Livre, Goiânia, ano 22, V. 1, n. 26, jan/jun, 2006.

PAES, M. T. D. *Refuncionalização Turística de sítios urbanos históricos no Brasil: das heranças simbólicas à reprodução de signos culturais*. In: *Revista Geografia*, Rio Claro, v. 37, n2, p. 319-334, mai. ago. 2012.

PEREIRA, J. C. M. *Importância e Significado das Cidades Médias na Amazônia: uma abordagem a partir de Santarém (PA)*, 2004. 114f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) - Núcleo de Altos Estudos da Amazônia, UFPA, Belém, Pará.

PEREIRA, L. N. *Morfologia urbana e atrativa de destinações turística: a importância da imagem na compreensão do sistema turístico da vila de Alter do Chão (Santarém-Pa)*, 2007. 282f. Dissertação (Mestrado Turismo e Hotelaria) - Programa de Pós-graduação em Turismo e Hotelaria da Universidade do Vale do Itajaí, Balneário Camburiú, Santa Catarina.

PEREIRA, N. M. *O Sairé e o Marabaixo: tradições da Amazônia*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1989.

PERET, J. A. *População indígena do Brasil*. Rio de Janeiro/Brasília: INL, 1975.

PIEDEDE, A. T. de C. *Flautas e trompetes sagrados do noroeste amazônico: sobre gênero e música do Jurupari*. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 11, p. 93-118, out. 1999.

_____. *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*, 2004. 250f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programada de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, Santa Catarina.

PORRO, A. História Indígena do Alto e Médio Amazonas (sécs. XVI a XVIII)l. In: CUNHA, M. C. da (ORG.). *História dos Índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

- _____. *O povo das águas*. Petrópolis: Vozes. 1995.
- _____. Índios e Brancos do rio Amazonas em 1847: páginas de Castelnau inéditas em Português, traduzidas e anotadas. In: Ver. Inst. de Estudos Brasileiros, n. 56, São Paulo, Jun. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0020>>. Acessado em junho de 2015.
- QUEIROZ, F. J. de S. J. *Visitas Pastorais: Memórias*. Ed. Melso, São Paulo: 1961.
- QUEIROZ, M. I. P. de. O catolicismo rústico no Brasil. In: _____. *Ensaio sobre civilizações e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. Identidade nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, V. *et al.* *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- RAFFESTIN, C. A reflection of discrepancies between the organization of space and individual Liberty. International Political Science Review. In: *International Political Science Association*, v.5, n.2, 1984. p. 139-146,
- _____. Territorializzazione, deterritorializzazione, riterritorializzazione e informazione. In: TURCO, A. (ORG.). *Regione e regionalizzazione*. Milano: Angeli, 1985. p. 69 -82
- _____. Punti di riferimento per una teoria della territorialita' umana. In: COPETA Clara. *Esistere e abitare. Prospettive umanistiche nella geografia francofona*. Milano: Franco Ageli, 1986. p. 75-89.
- _____. *Por uma geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. Immagini e identità territoriali. In: DEMATTEIS, G. e FERLAINO, F. *Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento*. Torino: IRES, 2003.
- _____. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, M.; SPOSITO, E. (ORG.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. Space, territory and territoriality. In: *Environment and planning D: Society and space*. V.30, 2012. P. 121–141.
- REBLIN, I. A. *Outros cheiros, outros sabores...* O pensamento teológico de Ribem Alves. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- _____. A teologia do cotidiano. In: BOBSIN, O. *et.al.* (ORG.). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro* (Recurso eletrônico – e-book). São Leopoldo/RS: OIKOS/Faculdade Estadual, 2012a.
- _____. A superaventura: da narratividade e sua expressividade à sua potencialidade

teológica. 2012b. 257f (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia/Programa, São Leopoldo, Rio Grande do Sul.

_____. Misticismo e religiosidade nas histórias de Penitência. In: *Revista Espaço Acadêmico*, ano XIII, n. 142, p. 36-57, 2013.

RÊGO, J. F. *Enraizamento cultural e ecoturismo na Amazônia: o caso da Vila de Alter do Chão*. 2003. 211f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal.

REIS, A.C. F. *A conquista espiritual da Amazônia*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1942.

_____. *O seringal e o seringueiro*, Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1953.

_____. *Santarém: seu desenvolvimento histórico*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1979.

RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, C. A. (ORGs.). *A invenção do Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

_____. *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, L.; JACÓME, C. Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, v. 9, n. 2, mai./ago. de 2014.

RICCI, M. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo*, v. 11, n. 22, p. 5-30, 2007.

_____. O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do Novo Império (1808-1840). In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, F. dos S. (ORGs.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

ROCHA FILHO, J.B. *Física e psicologia: as fronteiras do conhecimento científico aproximando a física da psicologia junguiana* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014. Disponível em: <<http://pucrs.br/edipucrs>>. Acessado em outubro de 2015.

RODRIGUES, A. B. (org.) *Turismo e Ambiente: Reflexões e Propostas*. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. *Turismo Modernidade e Globalização*. São Paulo: Hucitec, 1999a.

_____. *Turismo e desenvolvimento local*. São Paulo: Hucitec, 1999b.

_____. Turismo e territorialidades plurais– lógicas excludentes ou solidariedade organizacional. In: LEMOS, A. I. G.; ARROYO, M., SILVEIRA, M. L. São Paulo: CLACSO, 2006.

RODRIGUES, J. B. *Exploração e Estudo do Vale do Amazonas*, Rio Tapajoz - nota, Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1875.

_____. *Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub, 1872-1887*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1890.

ROLNIK, S. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLEZ, R. (ORG.) *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ROOSEVELT, A. C. Chiefdoms in the Amazon and Orinoco, in *Chiefdoms in the Americas*. Editado por R. Drennan & C. Uribe, pp 153-185. Lanham: University Press of America, 1987.

_____. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, M. C. da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____; *et. al.* Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: The Peopling of America, *Science*, n. 272; p. 372-384, 1996.

ROZE, J. *Saúde e espiritualidade: o sagrado como experiência integral*. Goiânia, GO, 29 de abr. 2016. Palestra conferida no XIII Congresso Internacional de Ciência da Religião.

SAHR, W. Portos e sertões: reflexões sobre uma geografia cultural à la bresilienne. In: MENDOÇA, F.; SAHR, C. L. L.; SILVA, M. *Espaço e tempo: complexidade e desafio do pensar e do fazer geográfico*. Curitiba/PR: ADEMADAN, 2009.

SANTANA, A. *Antropologia do Turismo: analogias, encontros e relações*. São Paulo: ALEP, 2009.

SANTANA, E. de J. M.; TAVARES, M. G. da C. Análise das políticas de turismo e desenvolvimento sócio-espacial: o caso do município de Soure – ilha do Marajó, Pará. In: *Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos*. Porto Alegre/RS, AGB, 2010.

SANTIAGO, M. do S. de F. *Pelos caminhos do Sairé: um estudo do comportamento popular nas Festas do Çairé*. 1996. 289f. Tese (Doutorado em Ciências da Arte) - Programa de Pós-graduação em Ciência da Arte, USP, São Paulo, São Paulo.

SANTOS, B. de S. *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, M. *Por uma geografia nova*. São Paulo: HUCITEC, 1994.

_____. *A natureza do espaço: espaço e técnica, razão e emoção*. São Paulo: HUCITEC, 1999.

SANTOS, P. R. dos. *Tupaiulândia*. ICBS/ACN. Santarém, PA: Gráfica e Editora Tiagão, 1999.

SAQUET, M. A. *Colonização italiana e agricultura familiar*. Porto Alegre: Est. Edições, 2002.

_____. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, M. e SPOSITO, E. (Orgs.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. *Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial*. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SECRETO, M. V. *Soldados da Borracha: Entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

SCHAAN, D. P. Os Filhos da Serpente: Rito, mito e subsistência nos cacicados da Ilha de Marajó. *International Journal of South American Archaeology*, v.1, pp.50-56, 2007a..

_____. Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além – e apesar – das fases e tradições. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. 2 (1), pp.77-89, 2007b.

_____. *Sacred geographies of ancient Amazonia. Historical ecology of social complexity*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2012.

SLATER, C. *A Festa do Boto Transformações e Desencanto na Imaginação Amazônica*. Trad. Astrid Figueredo. Rio de Janeiro/RJ: Funarte, 2001.

SILVA SDB, A.B.A. da. *Crenças e lendas do Uaupes*. Quito-Ecuador:Ed. Abya-Yala, 1994.

SILVA, C.A.F. da. *Grupo André Maggi: cooperação e rede em áreas de fronteira*. Cuiabá: Entrelinhas, 2003.

SILVA, L. R. et al. Pesquisa Documental: Alternativa Investigativa na Formação Docente. In: *Anais do IX Congresso Nacional de Educação – EDUCERE*. Disponível em <<http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf>>. Acesso em Maio de 2013.

- SILVEIRA, M. A. T. da. Planejamento e dinâmica local: bases para o turismo sustentável. In: RODRIGUES, A. B. (Org.). *Turismo e desenvolvimento local*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- SMITH, Herbert, H. *Brazil, the Amazons and the coast*. New York: Charles Scribner's Sons, 1879.
- SMITH, N. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem-teto e produção de escala geográfica. In: ARANTES, A. A. (Org.) *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.
- SOJA, E. *Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- SOUSA, I. de. *O missionário*. São Paulo: Ática, 1992.
- SPOSITO, E. *Geografia e filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.
- STRADELLI, E. "Leggenda dell'Jurupary". Bolletino della Società Geographica Italiana Vol. III(3): Roma/Itália, 1890, p.659-689, 798-835.
- La legenda del Jurupary e outras lendas amazônicas*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1964.
- _____. *Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SURGIK, A.C.S. *Efeito das leis conservacionistas sobre a biota, os recursos hídricos e a população humana da área proposta para a APA Alter do Chão, Santarém / PA*. 2006. 136f. Tese (Doutorado em Biologia Tropical e Recursos Naturais) - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas.
- TAVARES, M. G. da C. A formação territorial do espaço paraense; dos fortes à criação de municípios. In: *Revista ACTA Geográfica*, Ano II, n. 3, p 59-63, jan./jun. 2008.
- TAPAJÓS, I.S. Direitos indígenas no baixo Tapajós, entre o reconhecimento e a negação: o caso da Terra Indígena Maró. In: *Revista InSURgência/Brasília*, ano 1, v.1, n.2, 2015.
- THOMPSON, P. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- TORRES, D. J. A. M. *Itinerário das visitas do Exmo. Sr. Dom José Afonso*. Pará, 1852 a.

_____. PASTORAL. Treze de Maio, Belém, 22 Maio 1852b. p.1. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx>> Acesso em: 19 de Fevereiro de 2015.

TOURTIER-BONAZZI, C. de. Arquivos: propostas metodológicas. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (ORG.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

URRY, J. *O olhar do turista: lazer e viagem nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1996.

VAINER, C. B. As escalas de poder e o poder das escalas: o que pode o poder local? In: IX ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro, 2001.

VASCONCELOS, M.L. L. de (COORD.) Diagnóstico sócio-ambiental de Alter do Chão- Relatório Projeto Agenda Cidadã. Santarém: Escola Indígena BORARI/SEMED-PMS/UFPA, 2010. Disponível em: <www.viconsaga.com.br>. Acesso em outubro de 2015.

VAZ FILHO, F. A. Ribeirinhos da Amazônia: Identidade e Magia na Floresta. *Revista de Cultura Vozes* 90, Petrópolis, março e abril, p. 47, 65, 1996.

_____. *A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. 2010. 478f. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia da Bahia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia.

VEIGA, E. de. *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1984.

VERÍSSIMO, J. *Cenas da vida amazônica: com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1886.

_____. *Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio. *Maná*, Rio de Janeiro, V. 2, n. 2. , 1996, p. 115-144.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: COSAC e NAIFY, 2002.

WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

_____. O apache era o meu reverso. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 54, n. 2, p. 956-978, 2011.

WAWZYNIAK, J. V. Curupira “engerado” em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos. *Terra e pesquisa*, São Carlos, n. 44/45, 2004, p. 5-18.

_____. *Assombro de olho de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós*. 2008. 235f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo.

_____. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós- Pará. *Mediações*, Londrina, v. 17, n. 1, Jan/Jun, 2012.

WEINSTEIN, B. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850-1920*. São Paulo: EDUSP, 1993.

FONTES DE PERÍODICOS NÃO CIENTÍFICOS (JORNAIS E REVISTAS) E DOCUMENTAIS

30 MIL turistas visitarão Santarém. *Gazeta de Santarém*, Santarém, out. 2005.p. 12.

40 ANOS de prelaia de Santarém. *O Mariano*, Santarém, p. 2, jul. 1947.

A FESTA começou. *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 09, set. 2014.

A FESTA DO Sairé começou em Alter do Chão. *Jornal de Santarém*. Santarém, p.4, Jun. 1973.

ALTER do Chão. Festividade de N. Senhora da Saúde. *A Cidade*, Santarém, p. 4, dez. 1924.

ALTER do Chão. *A Cidade*, Santarém, p. 5, jan. de 1925.

ALTER do Chão revive folclore, *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 8, set. 1979.

ALTER do Chão uma vila gostosa. *A província do Pará*, Santarém, p. 10, jul.1980.

ALTER do Chão recebe melhorias. *Jornal de Santarém*, Santarém, p.5, jul. 1987.

ALTER do Chão próxima de virar área de proteção. *Gazeta de Santarém*, p. 9, mai. 2000.

ALTER do Chão aguarda milhares de visitantes. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 11, set. 2005.

ALTER do Chão pronta para o Sairé. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 7, set. 2010.

AMAZÔNIA Celular marca presença. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 17, set. 2005.

A ORIGEM. *A província do Pará*, Belém, p.11, jun. 1978.

APÓS ficar famosa, Alter do chão atrai investidores e triplica leitos de hotel. Santarém, out. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2013/10>> Acesso em fevereiro de 2015.

ARAÚJO, K. *Festa do Sairé é repleta de simbolismo e mostra influência portuguesa*. Extraído de <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2014/09>>. Acessado em out. de 2014.

A VILA de Alter-do-Chão. *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 06, set. 1999.

BELO, G. Alter-do-Chão terá hotel de turismo e lazer. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, p. 8, jun. 2000.

BRASIL, Almanaque de Cultura Popular, São Paulo: Andreato, comunicação e cultura/ Abril Gráficas/ TAM Linhas Aéreas, n. 172, set. 2013.

BRASILMINISTÉRIO DO TURISMO. *Revista Roteiros do Brasil*. Brasília, 2015. Disponível em: <<http://www.turismo.gov.br/publicações/item/34-revista-roteiro-do-brasil/34-revista-roteiros-do-brasil.html>>. Acesso em 24 de agosto de 2015.

BOTOS encantam e exaltam cultura regional. *Gazeta de Santarém*, set. 2014. Disponível em: <<http://www.gazetadesantarem.com.br>>. Acesso em fevereiro de 2015.

CARAS. São Paulo: Abril, 1968-, n. 157, jun. 2013.

CATOLICISMO autêntico. *O Mariano*, Santarém, p. 1, 23 fev. 1947.

COELHO, A. Plenária decide sobre o Çairé, *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, S/I, jul. 2005.

COMUNIDADE de Alter-do-Chão comemora o Sairé. *Jornal de Santarém*, Santarém, p.6, jun. 1989.

COORDENAÇÃO confirma atrações nacionais para o Sairé 2014. Santarém, ago. 2014. Disponível em:<http://radiatoraldesantarem.com.br/ver_plantaodenoticias2014> Acesso em novembro de 2014.

CRISE. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, S/I, jul. 1996.

ÇAIRÉ ao vivo via satélite, *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 14, set. 2004.

DETALHES prontos para o início da Festa do Sairé, *Jornal de Santarém e Amazonas*, Santarém, p.6, jun. 1978.

DISPUTA entre botos lota o sairódromo. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 8, set. 2009.

DIRETOR da EMBRATUR visita Santarém e Alter do Chão. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p.9, Jul. 1973.

DUTRA, M. Sairé de Alter-do-Chão. *O Liberal*, Belém, p. 13, jul. 1977.

_____. Cuipiranga, aqui os cabanos ganharam e perderam. *Gazeta de Santarém*, Santarém, Especial Cabanagem, p. 1-22, jun. 2009.

_____. Sairé lembranças do grande carnaval. Santarém, abr. 2010. Disponível em <<http://blogmanueldutra.blogspot.com.br/2010/04>> Acesso em set. 2012.

ELE conhece os gringos. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 7, set. 2009.

EM ALTER do Chão festa dos visitantes do Sairé atrai milhares de pessoas. Santarém, set. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2014>> Acesso em novembro de 2014.

EMATER-PARÁ. *Plano de Desenvolvimento Agrário do Projeto de Assentamento Agroextrativista Eixo Forte*. Relatório, 2012.

ENCERRADA a Festa do Sairé marco folclórico paraense, *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 3, jul. 1990.

ÉPOCA. *Jornal Inglês elege praia de rio no Pará como a melhor do Brasil*. São Paulo: Ed. Globo, 2015. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca>> Acesso em jul. de 2015.

FESTA de N. S. da Saúde. *A Cidade*, Santarém, p. 5, dez. de 1926.

FESTA de N. S. da Saúde em Alter do Chão. *Gazeta do Norte*, Santarém, p. 7, jan. 1932.

FESTA de N. S. da Saúde. *O Momento*, Santarém, S/I, dez. de 1935.

FESTA de N. S. da Saúde. *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 5, dez. 1951.

FESTA do Sairé, *Jornal de Santarém e do Baixo Amazonas*, Santarém, p. 1, jun. 1983.

FESTA do Sairé, *A província do Pará*, p.16, Belém, Jun. 1980.

FESTA do Mastro. *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 06, set. 1999.

FESTA do Sairé em Santarém tem ajuda de artistas de Parintins. Santarém, ago. 2014a. Disponível em <<http://www.festivaldoaire.com.br/noticia.php>> Acesso em nov. 2014.

FESTA do Sairé é repleta de simbolismo e mostra influência portuguesa. Santarém, set. 2014b. Disponível em <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2014>> Acesso em nov. 2014.

FESTIVAL do Sairé terá 13 atrações em Alter do Chão; confira a programação. Santarém, set. 2014. Disponível em <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2014/09>> Acesso em nov. 2014.

FÓRUM Sairé 2014. Disponível em <<https://www.tripadvisor.com.br>> Acesso em nov. de 2015.

FÓRUM Sairé 2015. Disponível em <<https://www.tripadvisor.com.br>> Acesso em nov. de 2015.

GALÚCIO, V. Çairé movimenta público recorde. *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 32, Out. 2003a.

_____. Próximo Çairé deverá ter cobertura jornalística da Globo. *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 32, out. de 2003b.

GAZETA de Santarém, *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 7, set. 2004.

GONÇALVES, C. Rápidas, *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 2, mai. 1982.

GOUVÊA, M. *Alter do Chão se prepara para a grande festa do Sairé 2014*. Santarém, 01 set. 2014. Disponível em <<http://www.tcnnews.com.br/news>> Acesso em nov. 2014.

IBANÊS, J. Alter do Chão espera 80 mil pessoas na disputa dos botos. *Jornal de Santarém*, Santarém, p.7, set. 2000.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, PIB Municipal 2010-2014, Brasília, 2014. Extraído de [www. Ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br), acessado em 23 de out. de 2015.

JORNAL Correio Brasiliense, Cad. 2, Brasília, p.9, abr. 1999.

JULIO, E. Alternaval, esboço de um projeto. *Jornal Gazeta*, Santarém, cad. 2, p. 5, nov.1995.

LEITÃO, Jr. Santarém contará com centros de atendimento aos turistas. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p.10, dez. 2000.

MAIA, J. de L. Na festa do Çairé, comunidade e poder público numa só direção, *O Mutirão*, Santarém, p. 6, out. 1999.

MC NAÚTICA. Equipamentos Navais LTDA. Planilha e Relatório de Chegada de Navios Cruzeiros - *Relatório Técnico (2006)*, Santarém, 2006.

_____. Planilha e Relatório de Chegada de Navios Cruzeiros - *Relatório Técnico (2007-2014)*, Santarém, 2014.

MUNICÍPIO de Santarém na rota internacional do turismo, *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, p. 7, fev. 2003.

MUNICÍPIO de Santarém mostra sua cultura no festival dos Botos. *O Liberal*, Belém, p.20, set. 2009.

MUNICÍPIO libera verbas para o Festival dos Botos. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 8, set. 2015.

MUNIZ, A. Câmara de comércio exterior será criada em fevereiro, *Jornal de Santarém e do Baixo Amazonas*, Santarém, p. 6, dez. 2004.

- _____. Pólo prepara proposta para plano estadual de turismo. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, p. 10, mai. 2007.
- NO BALANÇO. *Gazeta de Santarém*, p. 8, out. 2001.
- O BOM DE SANTARÉM. Santarém: PMS/Casa da Cultura, n. 02, mar. 2000.
- O POTENCIAL turístico de Santarém. *A província do Pará*, Santarém, p. 14, out. 1980.
- ONDE o religioso e o profano se misturam, *Jornal de Santarém*, Santarém, jul. 1996.
- PADRES Norte Americanos desembarcam em Santarém, *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, p. 2, jun.1943.
- PARÁ. GOVERNO DO ESTADO. *Ações para o Incremento do Turismo no Estado do Pará*. Relatório, 1998.
- _____. COMPANHIA PARAENSE DE TURISMO - PARATUR. *Diagnóstico da Área e das Atividades Turísticas do Pólo Tapajós- PA*. /Ministério do Turismo. Paratur. Belém: Expansão Gestão em Educação e Eventos, 2009.
- _____. *Plano Ver o Pará: plano estratégico de turismo do estado do Pará*. Belém, 2011.
- PARATUR repassa recurso para o festival do Sairé, *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, p. 7, jul. 2008.
- PARÁÍSO. Belém: Governo do Pará/PARATUR, n. 17, mai./jun. 2010.
- PIETRULLA, A. 40 anos na Prelazia de Santarém. *O Mariano*, Santarém, p. 3, mar. 1947.
- PLANO Nacional prioriza mercado interno. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 20, jul. 2007.
- PÓLO de turismo valoriza Tapajós. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 10, set. 2002.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTARÉM. *Plano Diretor de Santarém de 2006*. Santarém: 2006.
- _____. *Inventário turístico municipal de 2011*. Santarém: 2011a.
- _____. Santarém, cidade de encontros: um mosaico de experiências. *Observatório de turismo de Santarém*. Santarém: 2011b.
- _____. Análise do Evento Sairé a Trajetória entre 2002 e 2011. Santarém: SAMTUR, 2012.
- _____. *Dados sobre a festa do Sairé*. Santarém: SMCULT/ SEMTUR, 2015.
- PROECOTUR. Pólo Tapajós vai receber US\$ 4 milhões. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, Turismo, p.12, dez. 1998.
- RAMOS, P. A avançada do paganismo. Bailes..., *Jornal O Mariano*, p.3, jul. de 1943.

ROCHA, J. A. Sairé chega com força total. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, p. 5, ago. 2006.

REVISTA TAPAJÓS. Santarém: LS Publicidade/Renebraga, 2014. Disponível em <http://revistatapajos.com/crbst_5.html>. Acesso em nov. de 2014.

REVISTA GOOL – LINHAS AÉREAS INTELIGENTES. São Paulo: TRIP Editora, n. 162, set. 2015.

SAIRÉ será de 9 a 13 de Julho, *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 4, jun. 1987.

SAIRÉ transforma o bucolismo de Alter do Chão. *Gazeta de Santarém*, p.6, jul.1996.

SAIRÉ já começou, *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 4, jul. 1996.

SAIRÉ terá botos e melhor estrutura, *Jornal de Santarém*, Santarém, p.7, ago. 2005.

SAIRÉ 2007 a festa da nossa gente, *A Gazeta de Santarém*, Santarém, p.6, abr. 2007.

SAIRÉ é patrimônio cultural e artístico do Estado. *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, p. 9, jun. 2008.

SAIRÉ atrai turistas para o oeste do Pará. *O Diário do Pará*, Belém, p. 21, 2011.

SAIRÉ a maior festa cultural do oeste paraense. *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 4, set. 2012.

SAIRÉ leva multidão para Alter do Chão. *Gazeta de Santarém*. Santarém, set. 2015a. Disponível em <<http://www.gazetadesantarem.com.br>> Acesso em nov. de 2015.

SAIRÉ 2015b. terá shows de Banda Eva e Aviões do Forró; veja a programação. Santarém, ago. 2015. Disponível em <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2015>> Acesso em nov. 2015.

SANTARÉM inclusa como destino turístico. *Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 20, jul. 2007.

SANTARÉM recebeu 23.500 turistas durante a temporada de navios. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 6, abr. 2008.

SANTARÉM, Lei Municipal 18.051, de 19 de dezembro de 2006. Institucionaliza o Plano Diretor Urbano do Município de Santarém. *Prefeitura Municipal de Santarém*, Santarém, dez. 2006.

SANTARÉM. Lei 18.180, de 20 de Junho de 2008. Dispõe sobre a delimitação dos bairros estabelecidos pela Lei Municipal N.18.051. *Prefeitura Municipal de Santarém*, Santarém, jun. 2008.

SANTARÉM. Lei Complementar 007/2012, de 28 de setembro de 2012. Dispõe sobre o parcelamento, uso e ocupação do solo do município de Santarém. *Prefeitura Municipal de Santarém*, Santarém, set. 2012.

SERES, Míticos da Cultura Amazônica. *Diálogo-revista de ensino religioso*. São Paulo, nº44, p. 36-39, Out. 2006.

SEMTUR – Secretaria Municipal de Turismo e Integração Regional de Santarém. *Inventário da Oferta e Infra-estrutura Turística de Santarém*. Santarém, PA: PMS, 2005.

SEMMA/CIAM – Secretaria Municipal de Meio Ambiente de Santarém / Centro Municipal de Informações Ambientais. *Informações municipais de Santarém*. Santarém: PMS, 2013.

SHOWRRROM. São Paulo: ASSOBRV, ano 32, n. 276, jan. 2010.

VEJA. São Paulo: Abril, 1968-, n. 33, ago. 2011.

VIA AMAZÔNIA. Santarém-PA: Via Amazônia produções, 2003-, n. 21, set. 2007.

_____. Santarém-PA: Via Amazônia produções, 2003-, n. 26, set. 2009.

_____. Santarém-PA: Via Amazônia produções, 2003-, n. 32, set. 2011.

TEMPORADA de navios cruzeiros movimentou economia, *Jornal de Santarém e do Baixo Amazonas*, Santarém, p. 6, dez. 2004.

TOP 10 beaches in Brazil. *The Guardian*, Londres, abr. 2009. Disponível em <http://www.theguardian.com/travel/2009/apr/15> Acesso em set. 2012.

TUDO pronto para começar a festa do Sairé em Alter do Chão. *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 7, 09 set. 2013.

TURISTAS frustrados com a festa, *Jornal de Santarém*, Santarém, p. 4, jul. 1996.

TURISTAS estão de volta na cidade. *A Gazeta de Santarém*, Santarém, p. 7, set. 2009.

VINENCCI, N. *Começou o puxirum dos Borari*. Sairé 2014 mais baianizado e sem praia. Santarém, set. 2014. Disponível em <http://blogdonelsonvinencci.blogspot.com.br/2014/09> Acesso em nov. 2014.