

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS**  
**CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DE TEFÉ - CEST/UEA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS**  
**HUMANAS**

**Luiz Francisco Loureiro**

**Dias de santos no lago Amanã: estudo histórico-antropológico de festejos do catolicismo  
ribeirinho amazônico**

Tefé-AM

2019

LUIZ FRANCISCO LOUREIRO

**DIAS DE SANTOS NO LAGO AMANÃ: ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO  
DE FESTEJOS DO CATOLICISMO RIBEIRINHO AMAZÔNICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em Teoria e Crítica Cultural

Orientadora: Dra. Cristiane da Silveira

Tefé-AM

2019

Autoriza-se a reprodução do todo ou de partes desse trabalho desde que a fonte seja citada.

L892	Loureiro, Luiz Francisco Dias de santos no lago Amanã: estudo histórico-antropológico de festejos do catolicismo ribeirinho amazônico. / Luiz Francisco Loureiro. – Tefé, AM: CEST/UEA, 2019.  Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas - UEA.  183f., il. color.  1. Festas religiosas populares – Catolicismo. 2. Cultura popular – Comunidades tradicionais. 3. Comunidades ribeirinhas – Amazônia central. 4. Lago Amanã - Amazonas. I. Título.  CDD 306.6
------	---

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

Luiz Francisco Loureiro

Dias de santos no lago Amanã: estudo histórico-antropológico de festejos do catolicismo ribeirinho amazônico

Dissertação aprovada pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em Teoria e Crítica Cultural

Tefé, 10 de abril de 2019

Profa. Dra. Cristiane da Silveira  
Universidade do Estado do Amazonas

Profa. Dra. Nelissa Peralta Bezerra  
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Márcio Couto Henrique  
Universidade Federal do Pará

## **AGRADECIMENTOS**

É imprescindível que os meus primeiros agradecimentos sejam destinados aos narradores que colaboraram com o desenvolvimento desta pesquisa. A sua concordância e a disposição para me contar suas histórias e me explicar suas noções sobre os festejos foram, sem sombra de dúvida, a condição primeira para que este trabalho pudesse ser realizado. Neste sentido, não sou grato apenas a eles, mas também aos seus familiares e aos demais moradores das comunidades Boa Esperança, Bom Jesus do Baré e Ubim, que me receberam sempre de braços abertos e sorriso no rosto, compartilhando comigo da farinha ao teto, reforçando e criando laços amizade.

Em seguida meus agradecimentos para aqueles que me apoiaram de outras formas durante a pesquisa. A minha companheira, que além de revisora e tradutora sempre disposta, ouviu minhas queixas e me incentivou desde a escrita do pré-projeto até a redação final desta dissertação. A minha família, que, a despeito da distância, sempre se fez presente, por meio do apoio dado em pequenas questões cruciais e do animador depósito de confiança em minhas capacidades. Os meus amigos, que me levando em suas viagens de campo, fazendo mapas ou conversando descontraidamente sobre dúvidas teóricas e problemas da vida acadêmica ajudaram a diminuir o peso do meu fardo.

Outros a quem devo agradecimentos são o Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e seu Grupo de Pesquisa Social pela infraestrutura de campo e os dados censitários a mim disponibilizados. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida. A Universidade do Estado do Amazonas, especialmente nas pessoas dos professores do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e de minha orientadora, pela oportunidade de fazer parte de minha pós-graduação em um município do interior do Amazonas.

Enfim, a todos que colaboraram, direta ou indiretamente, comigo no desenvolvimento deste trabalho, os meus sinceros agradecimentos.

## RESUMO

Esta dissertação é produto de uma pesquisa dedicada ao estudo histórico-antropológico dos festejos de santos católicos praticados em comunidades ribeirinhas do lago Amanã, na região do médio rio Solimões. Essas festas religiosas populares são importantes práticas sociais da cultura rural amazônica. Nelas os participantes têm a possibilidade de reavivar tanto sua devoção por meio de rituais religiosos quanto seus vínculos sociais por meio das alegres reuniões que os sucedem. Nosso principal objetivo foi, em busca de compreender o processo recente de sua reprodução, inserir uma perspectiva de duração na observação desta prática social. Para tanto, partimos da observação direta dos festejos realizados em comunidades do lago durante o ano de 2018, e buscamos, por meio de entrevistas, conhecer tanto a história destes mesmos festejos quanto características desta prática social no passado, privilegiando sempre o recorte temporal de cinquenta anos retroativos. Nossos resultados indicam que os festejos de santos são uma prática social marcada, em sua estrutura, pela dualidade sagrado-profano, o que é determinante também para a sua divisão atual em dois modelos diferentes e a coexistência de duas significações bastante distintas para sua prática. Os festejos de santos se revelaram registros vivos da ação dos indivíduos e das coletividades que os praticam. Como síntese da agência de seus participantes, estas festas religiosas encontram-se marcadas por, pelo menos, dois acontecimentos centrais na história recente dos moradores do lago: a abertura-conexão da região em relação aos centros urbanos próximos e o surgimento do modelo de organização social comunitário. Baseando-nos neste fato, consideramos, finalmente, que a reprodução deste importante patrimônio imaterial da região amazônica depende sobretudo da garantia de reprodução social para seus praticantes.

Palavras-chave: Festa religiosa. Catolicismo popular. Comunidades ribeirinhas. Médio rio Solimões. Reprodução cultural.

## **ABSTRACT**

This dissertation is a product of a historical-anthropological-oriented research about the catholic saints' festivals that are carried out in riverine communities of the Amanã lake, in the middle Solimões river region. These religious popular celebrations comprise valuable social practices of the rural Amazonian culture. In them, participants have the possibility to revive both their devotion by religious rituals and their social bonds by the joyful gatherings that proceed them. Our main goal was, in order to understand its recent process of reproduction, to insert a perspective of duration in the observation of this social practice. Therefore, we started from the direct observation of the festivals held in the lake's communities during the year of 2018, and looked for, by the application of interviews, knowing the history of the same festivals and elements of this social practice in the past, always favoring the temporary clipping of the past fifty years. Our results show a social practice biased, in its structure, by the sacred-profane duality, which also sets its present division into two different models and the coexistence of two very different significations. The saints' festivals represented themselves as living records of the individual and collective agency of those who are committed to them. As a synthesis of its participants' actions, these religious celebrations are marked by two central events of the lakes inhabitants' recent history: the access-connection of the region in relation to close urban centers and the emergence of the social model of community organization. Based on this fact, we finally consider that the reproduction of this important immaterial heritage of the Amazon region depends, above all, on the guarantee of social reproduction for its practitioners.

**Keywords:** Religious celebration. Popular Catholicism. Riverine communities. Middle Solimões river. Cultural reproduction.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa da hidrografia da região do médio rio Solimões com destaque para os limites da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã. Mapa de Caetano Franco. p.09.

Figura 2 – Mapa da região do lago Amanã com indicação das localidades (comunidades e sítios) atuais e destaque para as duas comunidades com festejos de santos em atividade no ano de 2018. Mapa de Caetano Franco. p.59.

Figura 3 – Vista da parte da beira da comunidade Boa Esperança em que está localizado o centro comunitário. Fotografia de Luiz Loureiro. p.68.

Figura 4 – Vista frontal do centro comunitário. À esquerda parede da casa para recepção de visitantes e o campo de bola, à direita, ao fundo, estão o refeitório comunitário, as barracas de venda de bebida e o terreiro que os liga. Fotografia de Luiz Loureiro. p.75.

Figura 5 – Vista da parte da beira da comunidade Bom Jesus do Baré onde está localizado o centro comunitário. Fotografia de Luiz Loureiro. p.86.

Figura 6 – Igreja de Santo Antônio, padroeiro da comunidade Bom Jesus do Baré. Fotografia de Luiz Loureiro. p.92.

Figura 7 – Visão frontal do centro comunitário da Bom Jesus do Baré. À direita, ao fundo, o pequeno refeitório e as barracas de venda de bebida. Fotografia de Luiz Loureiro. p.98.

Figura 8 – Terreiro e varanda frontais da casa do promesseiro de São Francisco em um dia de chuva. Fotografia de Luiz Loureiro. p.114.

Figura 9 – Visão lateral da casa da promesseira do Menino Deus com destaque para a varanda e a mesa de madeira e cobertura de zinco onde acontecem várias etapas do preparo e onde é servido o repasto na noite do dia 24 de dezembro. Fotografia de Luiz Loureiro. p.127.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	08
<b>2 CAPÍTULO I</b> .....	23
2.1 POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS.....	23
2.1.1 <b>Ribeirinhos</b> .....	26
2.2 CULTURAS POPULARES .....	29
2.2.1 <b>Formas de religiosidade popular: o catolicismo rústico</b> .....	34
2.2.2 <b>O culto dos santos: importante aspecto do catolicismo popular amazônico</b> .....	40
2.3 FESTAS RELIGIOSAS .....	43
2.3.1 <b>O estudo das dimensões materiais das festas religiosas</b> .....	46
2.3.2 <b>Na Amazônia brasileira: os festejos de santos católicos</b> .....	50
<b>3 CAPÍTULO II</b> .....	58
3.1 OS FESTEJOS DE SANTOS CATÓLICOS NO LAGO AMANÃ .....	58
3.2 O FESTEJO DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA NA COMUNIDADE BOA ESPERANÇA.....	67
3.2.1 <b>A vigem de barco até Boa Esperança</b> .....	73
3.2.2 <b>A tarde na comunidade</b> .....	74
3.2.3 <b>As etapas sagradas do festejo de Nossa Senhora de Fátima</b> .....	77
3.2.4 <b>As etapas profanas do festejo de Nossa Senhora de Fátima</b> .....	81
3.3 O FESTEJO DE SANTO ANTÔNIO NA COMUNIDADE BOM JESUS DO BARÉ ...	84
3.3.1 <b>O momento religioso do festejo de Santo Antônio</b> .....	92
3.3.2 <b>Sobre a separação dos momentos do festejo</b> .....	94
3.3.3 <b>Os preparativos para a continuação do festejo de Santo Antônio</b> .....	96
3.3.4 <b>O momento recreativo do festejo de Santo Antônio</b> .....	97
3.4. O FESTEJO DE SÃO FRANCISCO NA COMUNIDADE BOA ESPERANÇA .....	102
3.4.1 <b>A morte da novilha na véspera do festejo</b> .....	109
3.4.2 <b>O momento religioso do festejo de São Francisco</b> .....	113
3.4.3 <b>O momento recreativo do festejo de São Francisco</b> .....	118
3.5 O FESTEJO DO MENINO DEUS NA COMUNIDADE BOA ESPERANÇA.....	119
3.5.1 <b>Os preparativos na véspera do festejo</b> .....	127
3.5.2 <b>Os trabalhos no dia do festejo</b> .....	130
3.5.3 <b>As etapas sagradas do festejo do Menino Deus</b> .....	132
3.5.4 <b>O baile de Natal da comunidade Boa Esperança</b> .....	134
<b>4 CAPÍTULO III</b> .....	136
4.1 TEORIA DOS FESTEJOS DE SANTOS CATÓLICOS DO LAGO AMANÃ.....	136
4.1.1 <b>Estrutura da prática dos festejos</b> .....	136
4.1.2 <b>Tipologia dos festejos de santos</b> .....	140
4.1.3 <b>Significação dos festejos de santos</b> .....	145
4.2 COLETIVIDADE E AGÊNCIA NOS FESTEJOS DE SANTOS CATÓLICOS DO LAGO AMANÃ.....	149

<b>4.2.1 Promesseiros e festeiros nos dois modelos de festejo de santo.....</b>	<b>149</b>
<b>4.2.2 O coletivo nos festejos de santos.....</b>	<b>154</b>
<b>4.2.3 Interesse e adesão como agência coletiva nos festejos de santos .....</b>	<b>160</b>
<b>4.3 A REPRODUÇÃO DA PRÁTICA DOS FESTEJOS DE SANTOS CATÓLICOS DO LAGO AMANÃ.....</b>	<b>164</b>
<b>4.3.1 Eventos influentes na prática atual dos festejos de santos.....</b>	<b>164</b>
<b>4.3.2 Como mudaram os festejos de santos do lago Amanã .....</b>	<b>168</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>173</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>178</b>

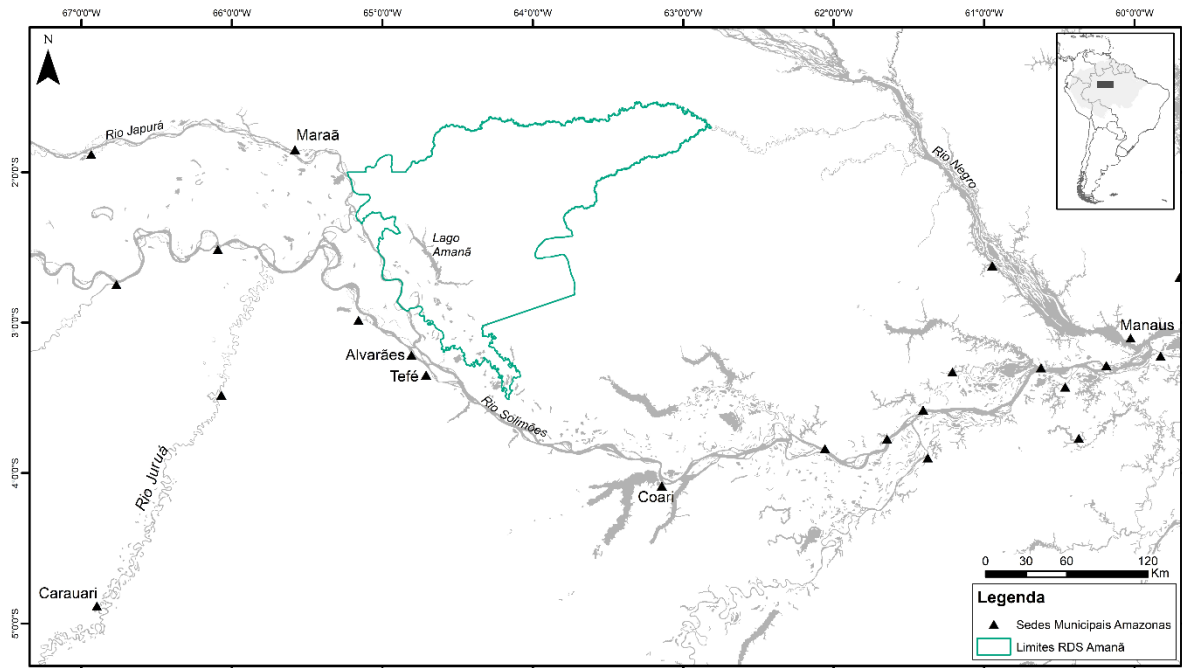
## 1 INTRODUÇÃO

Os festejos de santos católicos são uma importante prática social entre os ribeirinhos da Amazônia brasileira. Essas práticas culturais de caráter periódico, além de manifestações religiosas, são interessantes testemunhos das influências dos contextos históricos nos quais ocorrem, sendo demonstrativos de questões econômicas, políticas e sociais dos grupos que as realizam. Esta dissertação é resultado de um estudo da prática dessas festas religiosas no lago Amanã desde o final da década de 1960. As análises que se seguem partem principalmente das noções de que os festejos são práticas culturais atualizadas por seus praticantes a cada nova edição e de que esses praticantes, reunidos em grupos de prática, sempre atuam segundo influências recebidas de seus contextos históricos. A perspectiva assumida é, assim, uma perspectiva histórica, voltada para a descrição e a interpretação da prática dos festejos de santos católicos entre as comunidades localizadas nas margens deste lago.

Esta dissertação é, portanto, o resultado de uma pesquisa dedicada ao conhecimento de aspectos históricos e culturais das comunidades ribeirinhas do lago Amanã – um grande lago que dá nome a uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável na região do médio rio Solimões [Figura 1]. Como seu autor, devo dizer que o primeiro contato que tive com os moradores deste lago foi em abril, portanto na enchente, de 2015, um ano de cheia atípica, quando alagaram inclusive comunidades de sua cabeceira, onde há terras firmes, altas, e que só muito raramente se alagam. Nessa oportunidade fui ao lago a trabalho, como assistente em uma pesquisa do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá sobre os usos – que vão da culinária à zooterapia – do jabuti-amarelo na região. Chamaram-me muito a atenção, então, as suas matas, a sua água preta e, principalmente, a hospitalidade de seus moradores.

Depois em maio de 2016, voltei. Desta vez, a convite de uma família que conhecera no ano anterior, fui para o Amanã na condição de assistente de um carpinteiro naval local que trabalhava no conserto de um velho barco de família. Morei na comunidade do igarapé do Ubim por três meses. Conheci parentes de seus moradores e ouvi suas histórias antigas. Por tratar-se de uma família de músicos, muitas dessas histórias eram ambientadas em festejos, e isso certamente chamou minha atenção para essa prática social. Esse tempo que vivi e as coisas que vi e ouvi ali foram, ainda que amostras ínfimas, muito importantes para minhas noções iniciais sobre a cultura dos ribeirinhos do lago. Mas foi só depois de proposta a pesquisa da qual resulta esta dissertação que passei a conceber os festejos como um objeto de estudo.

Figura 1 – Mapa da hidrografia da região do médio rio Solimões com destaque para os limites da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã.



Em 2017, já aceito como aluno de mestrado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas, e sob a orientação da professora Dra. Cristiane da Silveira, me dediquei a elaborar uma compreensão histórico-antropológica sobre a prática dos festejos de santos católicos no lago Amanã. Nossa proposta para a elaboração desse que seria um conhecimento histórico sobre uma prática social foi, inicialmente, a de procurar conhecer os principais acontecimentos – entre os quais elencávamos, por hipótese, o estabelecimento da modernidade – capazes de alterar características tradicionais ou extinguir os festejos. Mas os esforços para compreender teoricamente os encontros e a reprodução dos sistemas e das práticas culturais logo nos indicaram outros rumos.

Já por volta do fim do primeiro semestre de curso passamos a considerar as ideias de reprodução e transformação como categorias elementares para nosso estudo. Foi então que adotamos como pressuposição central a noção de que os festejos são práticas reproduzidas conforme as influências recebidas de seus contextos. Essas influências são recebidas e integradas, devemos assinalar, por meio de seus praticantes, que são agentes nestes contextos histórico-culturais. Deixávamos de lado, assim, a questão da extinção dessas práticas para nos dedicarmos mais especificamente à descrição de sua história recente, por meio da qual desejávamos entender as relações entre praticantes, acontecimentos e transformações.

Passamos, portanto, de um estudo da desconfiguração e do desaparecimento para um estudo da reconfiguração e da vitalidade dessas práticas culturais.

Buscamos, pois, descrever e interpretar historicamente a prática dos festejos de santos católicos na região do lago Amanã. O objetivo por trás dessa busca foi, em síntese, compreender como essas festas religiosas se transformaram nas últimas décadas, descrevendo tanto suas características atuais quanto as de cinquenta anos atrás e buscando relacionar agentes e eventos que interferiram em sua reprodução, alterando suas características. Consideramos necessário, para tanto, além de levantar o número e a forma dos festejos praticados atualmente, aprofundar nossos conhecimentos sobre o sistema cultural local. Outra empreitada importante nos pareceu ser a de entender como os diferentes subgrupos (velhos e jovens, organizadores e visitantes, etc.) lidam historicamente com esta prática social, quer dizer, os interesses e os significados a ela atribuídos por seus diferentes participantes. Mas o que seria talvez a nossa principal tarefa era a busca, junto a participantes de festejos antigos, em suas memórias, de informações históricas comparáveis às conseguidas por meio de observação direta. A dissertação que apresentamos a seguir é, portanto, uma tentativa de compreender essas práticas a partir de uma perspectiva histórica, na qual os festejos observados atualmente são entendidos como resultantes de processos de repetição e mudança em suas formas e nos valores que lhes são atribuídos.

Consideramos que os resultados de nossa pesquisa são importantes na medida em que esclarecem a forma como se atualiza a prática dos festejos. Sendo assim, nosso esforço se justifica pela possibilidade de conhecer, por meio da observação do caso destas festas religiosas, o modo pelo qual as populações tradicionais residentes na região do lago Amanã vêm reelaborando as práticas que compõem seu sistema cultural, adequando e reproduzindo-se socialmente em seus novos contextos. Além disso, um estudo que esclareça os fatores que interferem nessas práticas culturais deve auxiliar a, mais do que prever extinções e outras formas de rupturas, conhecer particularidades e adaptações da visão de mundo e do estilo de vida das populações da região do lago. Esta dissertação pode ser útil, portanto, ao contribuir com a compreensão de como se dá a transmissão de determinadas práticas culturais entre as gerações e os efeitos que podem ser observados no sistema cultural local após a adoção de novas ideias e novos hábitos.

De outro modo, do ponto de vista das comunidades e das famílias envolvidas, este estudo pode ser relevante na medida em que proporcionar o fortalecimento de sua consciência

comunitária e sua identidade cultural. Proporcionar o reconhecimento do patrimônio cultural imaterial, além de uma necessidade prevista pelo Estado (BRASIL, 2000) é, como bem observa Maria Montes (2007), uma forma de dar suporte à construção da identidade contrastiva que proporciona a autoafirmação e o reconhecimento político frente à sociedade global. O resgate de memórias sociais e a tentativa de traçar um perfil do processo de reprodução dos festejos fazem, portanto, parte de uma tentativa de colaborar com o reforço da autonomia e afirmação cultural dos grupos sociais residentes na região do lago.

Nas margens do lago Amanã podemos encontrar diversos traços culturais característicos das populações rurais do interior da Amazônia brasileira: suas moradias suspensas feitas de madeira, suas ferramentas e técnicas de trabalho, seus conhecimentos ambientais, seus modos de manejar os recursos naturais e sua religiosidade, por exemplo. Além disso, a história da ocupação da região do lago, no que diz respeito ao último século e meio, como em boa parte da porção brasileira da região amazônica, está intimamente ligada ao extrativismo vegetal. Tanto a forma de ocupação do espaço quanto a constituição da população, remetem ao modo como se dava o fabrico do látex. Assim, a distribuição esparsa das árvores produtoras nas florestas de terra firme, a posse da terra pelos seringalistas que limitavam a presença humana de acordo com seus interesses e a migração que forneceu os trabalhadores necessários ao sucesso da empreitada são fatores fundamentais para o entendimento de parte de sua história recente (ALENCAR, 2010).

E se hoje os moradores do lago estão organizados socialmente segundo o modelo de comunidades, é importante lembrar que esse é um fenômeno que deve suas origens à intervenção da igreja católica, por meio do Movimento de Educação de Base<sup>1</sup> e da criação de Comunidades Eclesiásticas de Base, a partir do final da década de 1970 (ALENCAR, 2009; 2010). Antes disso o sistema de ocupação de suas margens e dos igarapés afluentes era o das localidades isoladas e das colocações, bases históricas dos fabricos da seringa, da sorva e da

---

<sup>1</sup> Como definido por Marina Bandeira (1968) o Movimento de Educação de Base (MEB) foi uma entidade de finalidade social e educativa originada a partir das experiências de educação pelo rádio promovidas no Nordeste pelo Episcopado Brasileiro. Seus objetivos eram “cooperar na formação integral de adultos e adolescentes de áreas em desenvolvimento do país” e “fornecer elementos” para a tomada de consciência da dignidade humana, o despertar para os problemas locais e a busca de soluções comunitárias, além da produção de critérios para julgar as mudanças que se processavam nos seus contextos de atuação (BANDEIRA, 1968, p.73). Estruturado nacionalmente, sua unidade era representada pelo Sistema de Educação de Base que, por sua vez, era formado por equipes locais responsáveis por selecionar e treinar animadores voluntários que participassem ativamente do programa de ação do Sistema (BANDEIRA, 1968). E sua forma de atuação era a *animação popular*: um processo “de promoção do homem através de sua própria ação, tratando-se de um processo de estruturação de comunidades e organizações grupais progressivamente assumido por seus próprios membros, a partir de seus elementos de liderança” (BANDEIRA, 1968).

castanha. Seus moradores, boa parte filhos e netos de migrantes vindos do nordeste do país, têm, portanto, suas histórias escritas a partir do extrativismo e, principalmente, das margens do lago, dos igarapés da região e os rios circunvizinhos, onde formam comunidades que podemos identificar como ribeirinhas.

Definir grupos sociais ou comunidades como ribeirinhos é fazer uma alusão ao fato de que o modo de vida e a visão de mundo de seus indivíduos resultam de longa convivência e adaptação ao ambiente das beiras. E, como observa Glauco Matos (2015), ainda que seja por meio de rios, igarapés e paranãs que se dê a mobilidade das pessoas no interior das comunidades e delas para o exterior, para os ribeirinhos, estes corpos fluviais são mais do que caminhos pelos quais se vai e se vem. A sua íntima relação com as águas deixa marcas em sua organização social, no seu modo de vida, e pode ser observada na construção das casas, nas atividades extrativistas, como a pesca e a caça ou a retirada de madeira e outros produtos não madeireiros (MATOS, 2015). Dizer desses grupos que eles são “ribeirinhos” é, portanto, caracterizá-los pela relação que têm com seu meio.

Mas além disso, outros fatores, de ordem diversa da ambiental, têm grande relevância na composição de sua forma de entender e agir sobre o mundo. Nas porções central e ocidental da Amazônia brasileira, por exemplo, esses grupos sociais resultam historicamente de encontros étnico-culturais entre indígenas e brasileiros de outras regiões, e num passado mais remoto europeus ibéricos e negros africanos (BENCHIMOL, 2009; FIGUEIREDO, 1976). Práticas resultantes de conhecimentos ameríndios e técnicas ou ferramentas trazidas pelos portugueses, por exemplo, não são fórmulas estranhas entre os ribeirinhos amazônicos. Além disso, em certos casos, os signos oriundos dos diferentes códigos não se hibridizaram completamente, mas passaram a se complementar, sendo geralmente empregados para tratar de situações pré-existentes em seus contextos originais.

O catolicismo popular que podemos identificar como tipicamente ribeirinho é um exemplo desse modo de empregar complementarmente os signos herdados historicamente. Eduardo Galvão (1955) tratou desse assunto sob a denominação de “religiosidade cabocla”. Para ele, os caboclos – ou a população mestiça e rural derivada dos encontros étnico-culturais referidos, quando definida por sua diferença em relação a população branca e urbana –, reuniram em sua forma religiosa de entender e lidar com o mundo algumas entidades indígenas sob a noção de visagens e algumas entidades cristãs católicas sob a noção de santos (GALVÃO, 1955). Como assinala este autor, o resultado do encontro nesse caso não foi tanto uma fusão

dos dois conjuntos de signos, mas uma divisão entre visagens habitantes da mata e das águas e santos protetores das localidades e dos indivíduos devotos.

Os festejos de santos católicos são uma manifestação dentro desse arranjo cultural caboclo-ribeirinho. Um arranjo cultural, cabe ressaltar, de tipo cultura popular, que pode ser caracterizado, portanto, segundo definição de Roger Chartier (1995), como um modo particular de manipular objetos e normas que circulam na sociedade, que compreende e utiliza esses objetos e essas normas de maneira própria, muitas vezes diferente da consagrada pelo poder cultural. No caso específico dos festejos estamos tratando de um tipo de adaptação popular, ribeirinha, realizada a partir da apropriação de produtos culturais criados pelo catolicismo oficial. Estas festas religiosas populares têm o papel de renovar, geralmente por meio do pagamento de promessas, os votos de devoção e agradecimento dos fiéis, indivíduos ou comunidades, para seus santos benfeitores.

Fatos sociais totais, no sentido definido por Marcel Mauss (1979; 2003), os festejos mobilizam a quase totalidade dos grupos praticantes e suas instituições. Lideranças locais, vereadores municipais, catequistas, professores, crianças, jovens e velhos têm as suas rotinas alteradas e seu empenho voltado para a realização dessa prática. Em oposição a práticas cuja realização pode ser restrita a determinados subgrupos, os festejos de santos são um exemplo de prática social de participação ampla, da qual virtualmente qualquer indivíduo pode tomar parte, não havendo exceção prevista para sexo, idade ou origem. Além disso, as festas podem ser consideradas coletivas não apenas porque reúnem indivíduos, mas porque são atividades do grupo e expressões suas (MAUSS, 2003). Por isso também constituem um objeto de estudo privilegiado: lugar e momento de congregação de pessoas, essas práticas recebem e incorporam, em suas formas e seus significados, a cada ano, de formas mais ou menos explícitas, novas influências dos contextos históricos de seus grupos de praticantes.

Os festejos são, portanto, uma prática coletiva que compõe, na categoria de manifestação do culto aos santos, o catolicismo popular ribeirinho – parte de um sistema cultural popular que inclui as maneiras de entender e lidar com o sagrado desses grupos sociais. Estes festejos, como práticas que integram o sistema cultural ribeirinho, também podem ser entendidos a partir de uma analogia com um signo integrante de um código. Nesse caso eles seriam compostos por duas dimensões, uma a sua forma e outra os seus significados atribuídos por seus praticantes. Assim, como no caso dos signos, podemos dizer que sua reprodução acontece sempre que ocorrem novas edições. Já o que podemos entender como suas transformações corresponde a



novas maneiras de realiza-los ou significa-los surgidas entre os seus adeptos. É importante ressaltar que nosso estudo não buscou eleger uma forma ou um significado único para a prática dos festejos de santos católicos, mas reunir um conjunto de variações que compõem cada dimensão em momentos diferentes.

Mas então como podemos entender os processos de reprodução, repetição e transformação, que envolvem essas práticas culturais entre seus praticantes no lago Amanã? Tomando o aprendizado como parte essencial do processo de reprodução de práticas sociais, como sugerem Lave e Wenger (1991), podemos observar como a comunidade de praticantes dos festejos se renova, se reproduz e se adapta. Em outras palavras: como a estrutura dos festejos pode produzir novos festeiros<sup>2</sup>. Como para as demais práticas sociais, sua reprodução está atrelada a formação de novos praticantes conhecedores de sua forma e seus significados e capazes de reproduzi-los. Mas a cada edição os festejos são apropriados por seus praticantes e têm sua forma e significados atualizados. Quer dizer que, ainda que se reproduzam as suas comunidades de praticantes, eles não permanecem os mesmos, porque os seus praticantes se renovam e porque se renovam os seus contextos.

Assim temos a importante noção de que a essência da reprodução e da transformação, ou nas palavras de Gregory Bateson (1986) “do aprendizado e da evolução”, dos conhecimentos e das práticas é a exploração das possibilidades oferecidas pelo contexto e a mudança realizada para adaptar-se a elas. E isso de tal forma que os festejos, por exemplo, são práticas que podem ser compreendidas como de reelaboração constante, o resultado da soma de reprodução de tradições e inserção de mudanças realizada por seus praticantes. É nesse sentido que podemos afirmar que as práticas culturais estão em permanente construção. Analisar os processos em que se encontram os festejos é, portanto, uma tarefa que exige a compreensão de como essas duas dimensões, a exploração dos contextos e a introdução de mudanças adaptadoras estão combinadas na reprodução desta prática social.

Como indica Marshall Sahlins (2003, p.9), as culturas – e acrescentamos, as práticas de que são compostas – possuem entre suas características fundamentais a capacidade de se reproduzirem e se transformarem conforme são praticadas, sendo historicamente “a síntese da

---

<sup>2</sup> Festeiro, ou dono do festejo, é como é comumente chamado o responsável pela organização da festa. Pode ser um pagador de promessa, nesse caso um promesseiro, ou indivíduos escolhidos para a função por sua posição social (patriarcas, catequistas, ou presidentes de comunidades, por exemplo). A estes cabem os cuidados para que os festejos saiam a contento de todos, para que haja ao menos um prato de comida para cada participante e músicos para manter o baile animado.

reprodução e da variação”. É, pois, com a repetição que práticas, ou signos, se perpetuam, assim como é com o emprego em contextos renovados que elas recebem alterações em suas formas e significados. Seu ânimo provém, portanto, de seu uso pelos indivíduos de um grupo. O que pretendemos deixar claro é que, como as entendemos, as culturas e as práticas culturais, apesar de seu caráter coletivo e estruturante, não são sistemas ou coisas autônomas, imutáveis, isoladas de influências. Pelo contrário, tanto umas como as outras estão em constante transformação, porque também estão os contextos que as envolvem. Às transformações ocorridas nos mais variados setores da vida social correspondem sempre mudanças no uso dos signos (em sua forma e/ou significado) e, por consequência, no arranjo interno dos códigos. São esses processos que resultam no que Marshall Sahlins (2003; 2008) denominou “história da estrutura”.

E estes rearranjos não acontecem desordenadamente. Se é verdade que as práticas culturais são transformadas de acordo com o contexto e os usos que lhes são dados, também é real o fato de que elas precisam continuar fazendo sentido dentro do código. Por isso, de acordo com Sahlins (2003), podemos afirmar que a produção de conteúdo para o signo cultural faz referência ao contexto, mas o faz a partir de modelos que lhe são anteriores. Esse seria o domínio da tradição. Pois há um limite para os improvisos, que garante que serão inteligíveis. E esse limite é dado pelo código já existente, cabendo aos grupos sociais elaborar continuamente os consensos sobre os signos de que dispõem. De acordo com essa compreensão, resta assinalar, a mudança acontece quando algo produz uma contradição entre formas e significados, levando à adoção de uma solução que pode ser algo novo, uma nova forma ou um novo significado (SAHLINS, 2003). Assim, se há elementos externos induzindo mudanças entre os ribeirinhos do Amanã, por trás do que se possa reear como a desfiguração ou mesmo a extinção de práticas, deve haver também um modo próprio de lidar com esses processos já em curso.

As principais premissas por trás da proposta de nosso estudo são, assim, as de que os sistemas culturais, como suas práticas, são a síntese de repetição e mudança; isso porque estão conectados, influenciando e sendo influenciados por seus praticantes e os diversos setores da vida social (como a economia e a política, por exemplo, que podem alterar, incluir ou excluir, itens que componham o arsenal de signos ou cambiar papéis desempenhados pelos indivíduos); além disso, as mudanças decorrentes dessas influências tendem a ser orquestradas de acordo com o modo de vida e a visão de mundo preexistentes nos grupos de praticantes.

Desta forma, a compreensão das transformações ocorridas em certa prática social (tomada como signo de um código coerente) pode ser também um meio para compreender as forças em ação no contexto e as novidades inseridas por seus praticantes a partir de suas relações com o meio. Essa afirmação equivale a de que as práticas culturais, como os festejos religiosos, são objetos históricos, e o conhecimento de sua história (agentes, eventos, interesses) pode subsidiar o conhecimento dos processos pelos quais passam vários setores da vida social de um grupo. Um entendimento mais detalhado do processo de transformação de uma prática pode ser, portanto, um interessante meio para conhecer o sistema cultural e o contexto histórico do grupo que a pratica. Surge assim, uma outra possibilidade: o conhecimento do contexto histórico-cultural dos grupos sociais por meio da descrição dos processos de transformação ocorridos em suas práticas. Nosso estudo, entretanto, ainda que possa servir como subsídio para uma tal empreitada, tem recortes mais limitados.

Em poucas palavras, se nosso tema são as mudanças culturais, nosso objeto de estudo são as transformações ocorridas na prática dos festejos de santos católicos no lago Amanã nos últimos cinquenta anos. Para o desenho deste recorte levamos em consideração especialmente características da ocupação atual, da história recente e da memória social dos grupos residentes na região. Colabora com nossa perspectiva, por exemplo, o fato de que ali residem principalmente famílias que se ocupam da agricultura e do extrativismo e que, inicialmente atraídas por recursos florestais, estabeleceram na região expressivas redes de parentesco, conferindo relativa unidade aos moradores das margens deste lago. Além disso podemos acrescentar que o período definido inclui momentos como o tempo dos patrões, a intervenção da igreja católica – com o Movimento de Educação de Base e a criação das Comunidades Eclesiásticas de Base – e a criação da RDS Amanã<sup>3</sup>, eventos que consideramos especialmente relevantes para a atual configuração dos grupos sociais residentes na região.

Podemos dizer, portanto, que a pesquisa da qual resulta esta dissertação buscou responder à pergunta: como os festejos de santos praticados pelos ribeirinhos do Amanã se transformaram no que são atualmente? E esta era uma questão cuja solução dependia das respostas que pudéssemos dar a outras perguntas como: como essas festas eram praticadas no passado? e

---

<sup>3</sup> A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDS Amanã, ou RDSA) é uma unidade de conservação de uso sustentável criada por decreto estadual (Decreto 19.021 de 04/08/1998) que abrange os municípios amazonenses de Barcelos, Coari, Codajás e Maraã, onde se localiza o lago Amanã. Entre seus objetivos, de acordo com o Ministério do Meio Ambiente, estão a promoção do desenvolvimento sustentável das populações que habitam sua área e a garantia de proteção dos recursos ambientais e socioculturais (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2018).

como elas são praticadas hoje? Consideramos que essas respostas deveriam esclarecer especialmente aspectos como a duração dessas festas, quais as etapas inclusas em sua realização e como elas eram e são desenvolvidas, quem eram e quem são seus participantes e quais as suas motivações para tomar parte nestas práticas. Além disso, era de grande importância para a construção de uma perspectiva processual que pudéssemos esclarecer quais os agentes e os eventos que influenciaram em sua transformação.

Nossa estratégia metodológica para responder a esses questionamentos envolveu principalmente observações e entrevistas. Se por meio da observação dos festejos buscamos produzir descrições das práticas atuais, as entrevistas, além de fornecerem esclarecimentos sobre os mesmos festejos observados, foram empregadas principalmente na geração de dados para compor a descrição destas práticas no passado e permitir o entendimento de seu processo de transformação. Assim, nosso primeiro passo foi a busca de informações sobre a forma e os significados dos festejos do passado, principalmente entre antigos festeiros e seus familiares. A seguir, conforme os festejos aconteciam ao longo do ano, realizamos a observação das práticas e as entrevistas com os festeiros atuais e suas famílias. O terceiro passo nesse percurso foi, por fim, o levantamento, junto aos praticantes dos eventos ocorridos no período do recorte – os últimos 50 anos – que possam ter produzido as contradições capazes de mudar a forma e os significados associados aos festejos. Os métodos empregados incluem, portanto, a etnografia e a história oral temática.

É assumindo que a prática etnográfica tem como principal ambição produzir uma descrição interpretativa, que definimos esta estratégia como um tipo de etnografia. A descrição que elaboramos, como sugere Clifford Geertz (1989, p.31), buscou “interpretar o fluxo do discurso social salvando e fixando o que nele foi dito em formas pesquisáveis”, registros sistemáticos. A observação direta dos festejos de santos nas comunidades do lago e o conhecimento das memórias relativas a eles se basearam nos eixos “forma” e “significado”, e buscaram responder respectivamente às questões “o que se faz” e “qual a motivação pra fazê-lo”. A distinção entre essas duas categorias, devemos assinalar, é uma forma artificial de lidar com os festejos empreendida como meio para analisar estas práticas, quer dizer, decompô-las para entender sua unidade.

Acreditamos que os resultados a que chegamos sejam formas válidas de interpretação dos significados revelados pelas ações dos indivíduos, constituindo-se em leituras do que acontece no mundo e proporcionando, por meio da descrição do processo de transformação do emprego

do signo festejo, uma boa leitura de seu contexto. A ideia por trás dessa noção é a de que as ações sociais “comentam sobre mais do que elas mesmas” e, além disso, que mesmo os pequenos fatos geralmente estão relacionados a grandes temas (GEERTZ, 1989, p.34). A premissa básica por trás de nossa prática etnográfica foi a de que é possível acessar, por meio da observação e de outras abordagens, como as entrevistas e a participação na prática estudada, os significados sociais dos gestos, das palavras, e de outras ações dos indivíduos.

Compreendemos que para a produção dessas interpretações o emprego da sensibilidade é imprescindível. A esse respeito Roberto da Matta (1978), tratando do ofício de etnólogo, adverte: é preciso manter alertas os sentidos e a carga afetiva, emocional, não pode ser deixada de lado. “Recuperando os aspectos mais humanos das relações desenroladas em situações antropológicas, a descrição que a etnologia pode produzir torna-se mais viva, menos mecânica” (DA MATTA, 1978, p.35). É, pois, por sermos humanos que somos capazes de acessar as teias de significado de estados e ideias tão íntimos quanto o luto e o pós-morte, ou o fato de fazer uma promessa e ser atendido. Nessa perspectiva, é porque também sentimos, criamos empatia ou nos incomodamos, que somos capazes de interpretar estados de ânimo, estruturas grupais ou comportamentos individuais. A operação, em síntese, se assemelha à tradução, pois esses sentimentos, ou interesses, também fazem parte do observador e muito provavelmente têm representação no sistema cultural do qual ele é proveniente.

Isso é possível porque podemos nos mover entre “cânones”: um agricultor chinês não está menos apto a entender e explicar o significado de um ritual indígena no norte do Brasil do que um antropólogo europeu. Talvez a única diferença entre os dois seja uma motivação cultural para se lançar à empreitada. Argumentando contra o relativismo antropológico que defende a “incomensurabilidade de mundos” e defendendo a objetividade etnográfica como componente essencial da atividade antropológica, Mauro Almeida (2003, p.23) sugere que o ser humano “compartilha a capacidade de produzir e modificar cânones intercambiáveis – e, para além de qualquer cânone, compartilha a capacidade saltar entre cânones, de juntar fragmentos separados, e de recriá-los criticamente”. Por isso os esforços etnográficos não devem ter seu mérito diminuído. O que isso quer dizer é que nos entendermos e entendermos os sistemas de signos criados por grupos diferentes dos nossos é uma possibilidade real, derivada especialmente do fato de sermos humanos também criadores e praticantes de cultura. Devemos rever, portanto, a noção de que os sistemas culturais possam se isolar e isolar seus praticantes com signos, e especialmente significados, ininteligíveis para observadores externos.

Assim, no que respeita ao uso que fizemos da etnografia como um método de pesquisa, deve estar claro o seu caráter interpretativo e sua aplicação para dar sentido à respostas de perguntas como o que é feito por quem, em que contexto, com quais interesses, ou o que isso pode significar para os indivíduos. Em nosso percurso metodológico, entretanto, as evidências que deram suporte às interpretações das respostas a essas perguntas não vieram apenas da observação direta da prática dos festejos de santos, mas também de uma fonte histórica: as memórias acessadas por meio de narrativas orais.

Nesse ponto podem ser aplicadas muitas das ideias de Paul Thompson (1992) sobre a prática da história oral como um método para obtenção de evidências históricas. Deve ficar claro que, no que diz respeito à coleta de dados referentes ao passado, seu emprego foi fundamental em nossa pesquisa. A respeito da evidência oral como fonte histórica parece-nos importante destacar que, como sugere o mesmo autor, além de propiciar o acesso a informações que de outro modo seriam inacessíveis, ela permite que se releia, de perspectiva realmente diversa, a história escrita a partir de outras fontes. A história oral permite, assim, que aqueles que sob outras perspectivas seriam “objetos” de estudo possam ser vistos como “sujeitos”, o que contribui para uma escrita da história que é, sobretudo, mais rica, porque proporciona o conhecimento das perspectivas dos sujeitos envolvidos direta ou indiretamente nos eventos estudados (THOMPSON, 1992).

A oralidade é, pois, uma fonte de dados que, apesar de ser identificada com os estudos históricos, não está, e nem deveria estar, restrita ao uso dos historiadores. A dificuldade de aceitar e lidar com esse tipo de fonte talvez seja um dos principais fatores complicadores das análises diacrônicas dos objetos antropológicos. Podemos, inclusive, atribuir a essa deficiência já superada o fato de que muitos antropólogos, especialmente os estruturalistas, tenham optado, como indica Lilia Schwarcz (2005), pela exclusão da duração como dimensão de suas análises. Nosso estudo, por outro lado, se apoia na oralidade e busca nas memórias dos indivíduos elementos para construir uma descrição dos festejos do passado e dos processos que os transformaram no que são hoje. Trabalhar com esse tipo de fonte nos parece, na verdade, uma boa possibilidade de entendimento da prática estudada, um entendimento sobre suas estruturas e seus significados que é, inclusive, mais completo. Em nosso caso, portanto, uma descrição dos festejos atuais associada aos processos históricos que as memórias podem revelar é considerado, certamente, mais fiel do que apenas um retrato do momento atual, criado apenas a partir da observação direta.

Sobre a memória como suporte para o estudo do passado, encontramos no pensamento de Maurice Halbwachs (1990) interessantes elementos para pensar as análises que desenvolvemos a partir desse tipo de fonte. Segundo Halbwachs, a memória é, acima de tudo, um fenômeno coletivo e social, e sua constituição se dá a partir da junção de três elementos: os acontecimentos (que podem ser individuais, grupais ou históricos), os personagens e os lugares. Além disso, a memória deve ser considerada um fenômeno construído: a partir da seleção orientada por interesses do indivíduo ou do grupo social, ela opera diretamente na constituição dos sentimentos de identidade. A memória coletiva possui, assim, os papéis de fornecer referências e orientar a formação das memórias individuais, na medida em que estipula eventos, períodos e valores centrais para a construção das narrativas individuais (HALBAWACHS, 1990). Considerando então que a memória coletiva “tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um grupo”, podemos afirmar que a memória individual representa “um ponto de vista sobre a memória coletiva”, uma seleção de pontos de contato (HALBWACHS, 1990, p.51). Por isso ela é um suporte adequado para o estudo de representações e significados sociais.

É importante assinalar que, como indicam Debora Lima e Edna Alencar (2001), na memória coletiva dos moradores das pequenas localidades da região do médio rio Solimões, onde se encontra o lago Amanã, o registro que faz contraponto com o presente geralmente é uma referência a um passado recente: o tempo dos padrões e da consolidação da sociedade rural contemporânea local. Nessa região a busca por assistência e acesso a recursos naturais criou “uma sociabilidade instável”, fortemente marcada pela descontinuidade física nas relações entre os lugares e seus moradores (LIMA e ALENCAR, 2001, p.46). De acordo com estas autoras, a memória coletiva dos grupos da região pode ser caracterizada como composta a partir de memórias geracionais curtas, resultantes da “ausência de heranças materiais sedimentadas” e da grande importância dada às “redes de solidariedade formadas por parentes vivos” (LIMA e ALENCAR, 2001, p.46).

Foi assumindo que nossas etnografias históricas – quer dizer, os relatos que constituímos com o intuito de descrever e interpretar, a partir de memórias, a práticas dessas festas religiosas no passado – seriam, inevitavelmente, condicionadas por essas características da memória coletiva dos grupos ribeirinhos da região que estipulamos nosso recorte temporal para os últimos cinquenta anos. Buscamos privilegiar, assim, por uma questão metodológica, as narrativas de primeiras pessoas, não descartando aquilo que se referisse a passados mais remotos, mas dirigindo nossos esforços, também por uma questão de riqueza de detalhes, para um recorte temporal incluso no tempo de vida da maioria de nossos narradores.

Consideramos, enfim, que as evidências históricas capazes de proporcionar material para as descrições e interpretações que buscamos realizar não estariam em outro lugar senão na memória daqueles que fizeram e fazem parte dos festejos. O emprego de fontes orais para a produção dessas interpretações foi simultaneamente um meio de alcançar momentos passados que não receberam documentação sistemática e uma forma de incluir os sujeitos culturais na elaboração de tais interpretações. E de outro modo, quem saberia contar e explicar melhor gestos e representações do que os seus próprios criadores e praticantes?

Os dados que coletamos tiveram como critério principal de seleção a ocorrência de edições de festejos no ano de 2018. Assim, a despeito da existência de pelo menos um festejo temporariamente inativo, os resultados que apresentamos e as discussões que desenvolvemos a partir deles são referentes apenas aos festejos que foram realizados ao longo deste ano. Esta foi uma condição necessária, principalmente, para que pudemos observar a realização da prática atual. Ao todo, foram observados quatro festejos, dois do modelo de promessa e dois do modelo de padroeiro, em duas comunidades da região da cabeceira do lago Amanã. Da mesma forma, os narradores<sup>4</sup> foram selecionados, com exceção de um notável ancião – um dos mais antigos moradores da região, último cantador de ladainha do lago, catequista e músico de bailes de festejos – de acordo com seu envolvimento em algum dos festejos realizados neste ano. A relativa pluralidade observável entre estes colaboradores – homens e mulheres ente trinta e três e setenta e nove anos – é, entretanto, uma boa forma de controle para a validade de nossa amostra que, de qualquer forma, exigia para a boa qualidade dos dados principalmente a colaboração de agentes envolvidos com as formas e os significados da prática dos festejos.

O primeiro capítulo desta dissertação é um estudo teórico, baseado na exposição de parte dos debates referentes e na definição dos conceitos e tipos ideais envolvidos neste estudo. Este estudo teórico parte das noções que orientam nossas compreensões a respeito dos grupos sociais e do sistema cultural observados na região do lago Amanã para a definição das práticas que tomamos como objeto de estudo: suas festas religiosas e, mais especificamente, os festejos de santos católicos na Amazônia brasileira. Apresentamos, assim, os conceitos de populações ou povos e comunidades tradicionais e ribeirinhos para o esclarecimento da natureza dos grupos residentes nas margens do lago. A seguir, buscamos esclarecer o conceito de popular aplicado a cultura e à religiosidade de populações situadas na periferia de sistemas culturais abrangentes,

---

<sup>4</sup> Como forma de preservar a identidade de nossos narradores, optamos por apresentar, ao invés de seus nomes verdadeiros ou pseudônimos, seus lugares sociais e suas relações com os festejos sobre os quais nos ajudaram a produzir descrições.



esclarecendo que são fenômenos estreitamente ligados aos contextos de seus praticantes – como é o exemplo do catolicismo rústico para os grupos sociais rurais tradicionais. Feitas essas observações sobre tipo de grupo social e tipo de sistema cultural, tratamos de definir as festas religiosas como objeto de pesquisa das ciências humanas com dimensões sociológicas, simbólicas e materiais. O desfecho deste primeiro capítulo se dá com a definição dos festejos de santos católicos por meio de sua aproximação com seus congêneres amazônicos, segundo alguns estudos clássicos e tendências de pesquisa atuais.

Nosso segundo capítulo é constituído por subcapítulos que reúnem, principalmente, as etnografias resultantes de observação direta e de entrevistas realizadas com participantes dos festejos. Em um primeiro momento apresentamos a prática dos festejos de santos no lago Amanã, descrevendo o contexto histórico da região deste o final da década de 1960, bem como as origens das comunidades em que são realizados festejos os observados, Boa Esperança e Bom Jesus do Baré. A seguir, apresentamos nossas descrições e interpretações dos festejos de Nossa Senhora de Fátima, Santo Antônio, São Francisco e Menino Deus. Neste subcapítulo nos dedicamos principalmente a tornar claras as origens, as formas e os significados dos diferentes momentos destas que são festas religiosas de um sistema cultural popular, descrevendo suas etapas e comentando suas motivações. Trata-se, portanto, de um capítulo voltado para a apresentação dos resultados obtidos com o trabalho de campo.

O terceiro capítulo desta dissertação, em diálogo com nosso referencial teórico, apresenta uma série de discussões a respeito dos festejos de santos católicos descritos e interpretados no capítulo anterior. Nele, abordamos assuntos como as transformações ocorridas na prática dos festejos ao longo das últimas cinco décadas e as atualizações de formas e significados. O primeiro subcapítulo é constituído por um apanhado de três ensaios voltados para a compreensão de como se estrutura sua prática, quais os diferentes tipos e significados atribuídos. O segundo subcapítulo reúne três perspectivas sobre a agência dos indivíduos e das coletividades na prática dos festejos: os personagens principais dos festejos, os traços da coletividade observáveis durante esta prática social e a agência coletiva por meio da participação. O desfecho deste terceiro capítulo se dá com análises dos acontecimentos marcantes e as transformações pelas quais passou a prática dos festejos nas últimas décadas. Trata-se este terceiro capítulo, portanto, de um capítulo de natureza ensaística, que busca tratar dos festejos de santos católicos em suas diferentes dimensões (teóricas, coletivas, processuais) a partir das observações e da coleta da história oral dessas práticas.

## 2 CAPÍTULO I

### 2.1 POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Nas margens do lago Amanã vivem comunidades que podemos designar como ribeirinhas. Em nosso entendimento, essas comunidades de ribeirinhos estão inclusas na categoria política e antropológica de “povos e comunidades tradicionais”<sup>5</sup>. Trata-se, estamos cientes, de uma categoria tão controversa quanto útil. Pois se é verdade que a definição de tradicional tem origem exógena ao conjunto de grupos sociais que designa e possui em seu significado forte teor temporal (podendo remeter à imobilidade e atraso, por exemplo) como sugere Henyo Barreto Filho (2006), também é real a visibilidade política que ela confere a grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva, como defendem Calegare, Higuchi e Bruno (2014). Seu emprego em nosso estudo levou em consideração fatores como a situação das comunidades do lago – que reúnem moradores de uma unidade de conservação baseada na promoção do desenvolvimento sustentável das populações residentes – e a sua comparação com o modelo ideal criado por este conceito. Assim, ainda que não se costume ouvir de moradores do lago que eles se considerem, ou considerem suas comunidades, tradicionais, podemos identificar uma série de atividades e outras características socioculturais que colaboram com tal compreensão.

Como observa Philippe Léna (2002), as categorias empregadas para definição das populações rurais amazônicas são um misto de categorias nativas, sociológicas e políticas, o que as torna ambíguas. Um exemplo dessa ambiguidade nas definições é o termo caboclo: um termo empregado coloquialmente em certas regiões da Amazônia como forma de distinguir pejorativamente rurais e mestiços de urbanos e brancos, mas que, a despeito de sua natureza excludente, vem sendo historicamente empregado como categoria antropológica para definir os pequenos proprietários rurais amazônicos (LIMA, 1999). De nossa parte, consideramos que definir é sempre uma atividade arbitrária, e em todos os casos envolve principalmente tomadas

---

<sup>5</sup> Em termos legais, por exemplo, o decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que tem como objetivo geral garantir o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais por meio do reconhecimento, fortalecimento e garantia de seus direitos, define esses grupos sociais como: “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. Também se dedica a definição de territórios tradicionais que são “os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária”.

de perspectiva. Assim, por exemplo, se no caso de caboclo a perspectiva de definição é espaço-racial (rural mestiço), podemos mudar de perspectiva e, empregando o conceito de ribeirinho, definir aquelas que muitas vezes seriam as mesmas populações inclusas em caboclos a partir do meio ambiente que habitam (as ribeiras).

Mas o fato é que se algumas populações – como os seringueiros, os quilombolas e os indígenas – gozam de estatutos bem definidos, outras, não se encaixando em seus exemplos, passam a ser definidas de forma generalizada e imprecisa – como “ribeirinhos”, “agroextrativistas”, “pescadores”, etc. É a essas dificuldades de definição que devemos o advento de expressões mais abrangentes como “povos da floresta” ou “populações tradicionais” que podem chegar a incluir “a totalidade das populações amazônicas chegadas antes do processo de colonização recente, focalizado nas estradas e na propriedade parcelar” (LÉNA, 2002, p.18). O que se pretende com tal abrangência é criar noções que deem conta de agrupar uma ampla gama de populações, incluindo a diversidade de pequenos produtores em categorias que abarquem sua similaridade quanto a processos históricos de formação, características sócio econômicas e direitos sociais.

O debate sobre essas definições não é, portanto, puramente acadêmico: ele implica também a presença ou a ausência de cobertura jurídica a esses grupos sociais (LÉNA, 2002). O que pode ser observado com frequência é que os particularismos são transformados em categorias políticas, e isso não é o mesmo que ter o estatuto de categoria sociológica. Como explica Léna, nesse cenário, em que o pesquisador é chamado a fazer sociologia de uma categoria construída, há duas opções: naturalizá-la ou desconstruí-la, “com o risco de desvalorizar sua existência no campo político” (LÉNA, 2002, p.19). Assim, compreendemos que, pela natureza de nosso trabalho, não nos cabe tanto a desconstrução desses rótulos, mas, estando clara a noção de que não se tratam de categorias naturais – quer dizer, que não necessariamente elas coincidem com as identidades desses grupos – o esforço para torna-los úteis para os nossos fins. Trata-se, portanto, de buscar alinhar o emprego de conceitos como “comunidades tradicionais” e “ribeirinhos”, fortemente marcados por debates políticos, ao conhecimento que procuramos produzir. A tarefa seria, então, conciliar a utilidade que vem sendo construída para esses conceitos com o seu uso científico.

No debate sobre uma definição adequada tanto para a ciência quanto para a política, Manuela da Cunha e Mauro Almeida definem como “populações tradicionais” aqueles “grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade

pública conservacionista” (CUNHA e ALMEIDA, 2009, p.300). Essa identidade inclui o uso de técnicas de baixo impacto ambiental, a existência de formas equitativas de organização social, instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis e “traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados” (CUNHA e ALMEIDA, 2009, p.300). Como assinalam estes autores, não é absurdo, portanto, dizer que grupos sociais são ou tornaram-se “tradicionais”, uma vez que este é um processo de auto constituição que envolve a aceitação de um pacto no qual o comprometimento com uma série de práticas conservacionistas é a contrapartida de algum tipo de benefício, especialmente direitos territoriais (CUNHA e ALMEIDA, 2009).

Pensando em como estes grupos sociais (e suas identidades coletivas) se relacionam com seus territórios, Alfredo Wagner de Almeida (2004) dá importantes contribuições para a compreensão de como o discurso das instituições e órgãos governamentais pode gerar mobilização política. Segundo ele, a categoria “populações tradicionais” atualmente vem sendo acionada para designar agentes sociais que assim passam a se auto definir, manifestando consciência de sua própria condição em relação ao seu entorno social (ALMEIDA, 2004). “Populações tradicionais” designa, assim, sujeitos sociais com existência coletiva e incorpora uma diversidade de situações “correspondentes aos denominados seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros e pescadores que têm se estruturado igualmente em movimentos sociais” (ALMEIDA, 2004, p.12).

É interessante notar, como sugere este autor, que no caso das “terras tradicionalmente ocupadas”, uma noção presente na Constituição de 1988, a territorialidade desses grupos sociais funciona como importante fator de identificação, firmando laços de solidariedade sobre um território considerado comum (ALMEIDA, 2004). E é muitas vezes em torno de questões de território que se originam as mais expressivas mobilizações de sujeitos em prol de causas coletivas. Aí “tradicional”, como assinala Almeida (2004), não quer dizer apenas histórico: incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização.

Povos e comunidades tradicionais são, portanto, grupos sociais que habitam historicamente determinadas regiões ou desenvolvem historicamente determinadas atividades econômicas compatíveis com a manutenção do equilíbrio dos ecossistemas locais. São igualmente grupos cuja identidade coletiva está vinculada ao uso histórico de um território comum, em que baseiam sua reprodução social e na defesa do qual se mobilizam. Também é

de crucial importância para sua caracterização a ideia de que sua designação está atrelada à auto declaração, ou adesão, e à seleção e reafirmação de traços culturais que permitam sua identificação com o modelo ideal construído e empregado pelo poder normativo e administrativo. Em suma, a despeito dos contatos regulares, mais ou menos intensos, com outros grupos sociais esses grupos designados como populações, ou povos e comunidades tradicionais conservam características que resultam de processos que os ligam a esses lugares ou a práticas muito particulares e que são mobilizadas para sua identificação.

Reconhecidas a partir de características como a vida comunitária, a autonomia institucional e o uso tradicional de regiões ou recursos como base de sua reprodução social, com exceção de alguns grupos indígenas isolados, a maioria dessas comunidades têm níveis crescentes de trocas, realçando redes de interdependência, com centros urbanos e seus mercados. De fato, os tradicionais, e seus sistemas culturais por consequência, não são estáticos nem estão isolados. O que precisa estar claro neste cenário é que os diferentes grupos sociais tradicionais se inserem – seja pela visibilidade no campo político, ou pelo grau e forma de sua vinculação aos mercados – de forma muito diversa na Amazônia socioambiental de hoje (LIMA e POZZOBON, 2005). Assim, ainda que se organizem comunitariamente ou habitem regiões distantes dos grandes centros, não há limites reais entre esses grupos sociais incluídos na categoria “tradicionais” e os demais grupos sociais do mundo globalizado, suas formas de agir e de pensar. As comunidades tradicionais ribeirinhas do lago Amanã são exemplos desse fato, reunindo tanto as estreitas ligações com territórios e atividades que caracterizam tradicionalmente sua reprodução quanto a permeabilidade a novas, ou diferentes, maneiras de entender e atuar no mundo.

### 2.1.1 Ribeirinhos

Como já sugerimos, os ribeirinhos estão entre os grupos inclusos em “povos e comunidades tradicionais”. E sua definição não é menos afetada por fatores políticos. Diferente do rótulo “tradicional”, entretanto, a identidade de ribeirinho é mais visível entre os moradores do lago Amanã. Fruto da atuação da igreja católica, essa identificação é difundida e reafirmada por animadores de setor e outras lideranças formadas junto a prelazia de Tefé. Algo que deve estar claro é que tal afirmação não equivale a negar que “ribeirinho” também é uma categoria construída e empregada politicamente. Podemos afirmar, aliás, de acordo com Delma Neves (2009), que na região do médio rio Solimões, “ribeirinho” é principalmente uma categoria política, utilizada pelos próprios pequenos produtores como forma de obter visibilidade e se

inserir em negociações políticas. Fora deste campo, no entanto, as identidades desses agricultores parecem estar mais frequentemente ligadas às suas comunidades de origem ou residência, por exemplo. Ribeirinho seria, assim, mais um caso de definição não natural, tratando-se de uma categoria que é fruto de um processo de “enquadramento mediado pela afiliação religiosa e fundamentado na defesa de um (essencializado) modo de vida” (NEVES, 2009, p.89).

Assim, como observa Neide Esterici (2002), pelo menos no Estado do Amazonas, a origem e a consolidação desta identidade coletiva foram marcadas pela intervenção da Igreja Católica e pela oposição criada em relação aos pescadores profissionais, considerados depredadores da natureza. Aqui merece destaque o fato de ter sido por meio de ações como a criação de Comunidades Eclesiais de Base e do Movimento de Educação de Base, a partir da década de 1970, que a Igreja criou e dotou de algo que podemos entender como corpo burocrático as comunidades cristãs que estão na origem de muitas das comunidades rurais que podemos observar atualmente. Podemos acrescentar ainda que, entre os principais motivos para a formação desses núcleos estava – além da evangelização e da possibilidade de uma vida religiosa ativa e que dispensasse, ao menos parcialmente, a presença de sacerdotes e missionários – o acesso a benefícios de uso comum, como escolas (NEVES, 2009).

Foi também por meio da atuação da igreja que os grupos sociais ribeirinhos, organizados em comunidades, praticando a agricultura e habitando as margens dos rios e lagos do interior, passaram a ser identificados como aliados dos ambientalistas, sendo entendidos como grupos sociais portadores de práticas de baixo impacto ambiental cuja sobrevivência depende da conservação do meio ambiente (ESTERCI, 2002). Este pode ser considerado um caso ilustrativo de como grupos tracionais se aproximam da causa conservacionista. Trata-se de um movimento que envolve a reivindicação de necessidades próprias (como o direito de guardar determinados territórios para uso comunitário, ou o direito de acessar itens básicos de infraestrutura comum, como escolas e postos de saúde, por exemplo), a observação do contexto político e seus atores, e uma consequente tomada de posição nesse contexto. Assim, são criadas alianças que, no caso da conservação, unem esses grupos sociais a grupos ambientalistas. O que não podemos ignorar é a sua agência nesses processos. Ainda que organizados por intervenções da Igreja, como no caso dos ribeirinhos, não é passivamente que os chamados povos e comunidades tradicionais, ingressam nesses pactos, mas visando a manutenção ou a melhoria de seus modos de vida.

Entre os ribeirinhos, como indica Mark Harris (2006), há especial interesse e dedicação à observação do exterior, parte de um processo de negociação composto tanto pela aceitação quanto por tentativas de lidar com as forças que atuam em seu contexto. Assim, a natureza da religiosidade popular da região amazônica, como sugere este autor, pode ser uma evidência da existência de uma maneira cabocla-ribeirinha de ser, que é marcada principalmente por movimentos de aceitação e rearranjo (HARRIS, 2006). Aqui não devemos descartar paralelos e comparações com a ideia de cultura popular como um tipo de apropriação e rearranjo de itens culturais diversos, oriundos dos centros de poder cultural e que circulam na sociedade mais abrangente. No caso da religiosidade ribeirinha, ao qual nos dedicaremos mais adiante, ainda que o catolicismo de missionários e padres tenha se tornado popular de modo relativamente rápido durante a colonização, o processo de apropriação não se deu sem um custo para as doutrinas oficiais, que foram reinterpretadas e empregadas de acordo com os interesses dos grupos de praticantes (HARRIS, 2006).

Portanto, como sugere Harris (2006), os ribeirinhos são especialmente hábeis na combinação da essência com a transformação histórica, e têm obtido sucesso em seus arranjos de continuidades e convergências e descontinuidades e resistência. O resultado dessa forma ribeirinha de estar no mundo é o que este autor chama de “presente ambivalente”: uma forma de ser baseada na hierarquia e na tolerância – ilustradas pelo catolicismo da fidelidade aos santos e pelo processo de colonização através da miscigenação – sem excessivo apego à tradição – como revelam, por exemplo, casos de mudança na data das festas em homenagem a estes santos –, em que “o mundo está ali para ser assumido e negociado” constantemente (HARRIS, 2006, p.106). E esta noção deve ser considerada quando nos dedicamos à análise dos festejos de santos católicos do lago Amanã.

Na região do lago Amanã, como em muitas outras partes da Amazônia, as beiras dos rios, igarapés e lagos não são apenas os lugares das comunidades e das casas dos ribeirinhos, mas também suas principais referências na paisagem. São pontas de terra, ressacas e terras baixas, algumas das referências mais empregadas para sua orientação no espaço. Além disso, a permeabilidade dos indivíduos desses grupos ribeirinhos em seu território está diretamente relacionada ao conhecimento dos corpos hídricos, estando condicionada a esse conhecimento constantemente reelaborado. Diferentes dos habitantes do centro da mata, como alguns indígenas isolados ou os seringueiros, eles expandem seus territórios produtivos tendo em vista, principalmente, a proximidade de cursos d’água que permitam acesso por canoa ou outras embarcações.

Se suas principais referências no espaço em que vivem são as formas do relevo e outras marcas na paisagem das margens dos corpos d'água, sua noção de tempo, o ritmo com que marcam sua passagem, não está menos ligada a questões fluviais. Grandes cheias e grandes secas não podem passar despercebidas, suas marcas estão nas tábuas das paredes de suas casas, nos tocos dos açazeiros ou nas histórias de encalhes de embarcações nas praias. Ademais, como forma de precisar lembranças no ciclo anual, recordações de passados mais distantes frequentemente se apoiam nas imagens que a memória registra da paisagem produzida pelo nível da água no momento do acontecimento. Isso em uma região onde o nível dos rios, entre as estações cheia e seca, pode variar em média até dez metros (AYRES, 2006). O tempo passa e é contado em referência ao subir e descer das águas, os peixes ou frutos raros ou abundantes em cada estação, o momento para colher as roças antes da alagação ou quando os furos, caminhos navegáveis pela mata alagada, se tornarão vantajosos atalhos.

Para os fins visados neste trabalho podemos, mais uma vez em acordo com Delma Neves (2009), compreender esses grupos sociais ribeirinhos como agricultores, pescadores e extratores de recursos da floresta que podem ser distinguidos dos demais, principalmente por operarem em áreas situadas nas margens de rios e lagos, e elaborarem saberes, técnicas, estratégias e alternativas próprias para a convivência com a sazonalidade das inundações periódicas. Habitantes das várzeas ou das terras firmes, estes grupos sociais têm, portanto, sua visão de mundo e seu modo de vida atrelados aos rios, lagos e suas beiras. E é este fato o que se mobiliza para sua definição. Algo que deve estar claro, entretanto, é que tal afirmação não equivale a negar que seja também “ribeirinho” uma categoria construída e empregada politicamente na região do lago Amanã e em outras partes da Amazônia.

## 2.2 CULTURAS POPULARES

A caracterização que empreendemos de práticas culturais, como os festejos de santos católicos, a partir de seu enquadramento no conceito de “cultura popular”, não pode ignorar a natureza do constructo: este conceito também é uma ferramenta, utilizada para compreender um tipo de fenômeno cultural que se origina e se desenvolve fora das academias científicas, portanto, distante de seus nomeadores e estudiosos. Nada muito diferente do que ocorre com outras categorias que temos discutido, como “tradicional” ou “ribeirinho”. Em todo caso, o emprego deste conceito corresponde em nosso estudo, como corresponde geralmente em outras partes, à necessidade de tornar claro, pela alusão a padrões já observados e descritos, a que tipo



de sistema cultural os grupos sociais estudados, aqui os residentes na região do lago Amanã, podem ser identificados.

Podemos começar esclarecendo o fato de que os festejos de santos católicos praticados no lago Amanã são uma manifestação religiosa de uma cultura popular. Em tal afirmação subjazem outras duas: a de que há diversas culturas populares e a de que o sistema cultural praticado pelos ribeirinhos do lago é, ou faz parte de uma dessas variantes. Quanto à pluralidade das chamadas culturas populares podemos dizer que ela reflete a diversidade de contextos e regiões em que se encontram grupos de praticantes. Assim temos, por exemplo, culturas populares urbanas e culturas populares rurais. E não devemos nos enganar: o sistema cultural popular praticado por sítiantes do sudeste do Brasil não é idêntico ao sistema cultural popular de seus congêneres nordestinos, ainda que ambos possam aparecer reunidos sob a noção de cultura popular brasileira<sup>6</sup>. Assim temos, por exemplo, a cultura popular rural, relativamente uniforme, que é praticada no interior dos estados amazônicos e a cultura popular rural, também relativamente uniforme, praticada nas regiões de serra ou de campo do sul do país.

Ainda que hajam elementos comuns a cada uma dessas variáveis de cultura popular, porque boa parte de seus códigos é fruto da apropriação de signos oriundos dos mesmos centros de poder cultural, seria extremamente complicado reuni-las satisfatoriamente sob uma unidade. São diferentes as regiões em suas paisagens naturais e humanas e na disponibilidade de recursos naturais, por exemplo. Também são diferentes os grupos de praticantes em suas origens históricas, suas atividades econômicas e suas formas de organização social. São, portanto, os contextos históricos e regionais os responsáveis, na medida em que oferecem arsenais e sugerem adaptações, pela diversidade das culturas populares. E é nesse sentido que a cultura dos ribeirinhos do lago pode ser compreendida como parte de uma entre outras formas de cultura popular.

Compreendemos, assim, que o sistema cultural – e mais especificamente o catolicismo – praticado na região do lago Amanã é fruto de apropriações e reinterpretações de tipo popular. Os próprios festejos de santos que tomamos como objeto de estudo são práticas culturais que podem ser observadas, com maiores ou menores variações, em diversas partes do Brasil. Caracterizados principalmente por serem formas de celebrar e comemorar a devoção aos santos, estes festejos podem ser definidos, então, como práticas resultantes de apropriações populares

---

<sup>6</sup> Aqui podemos nos remeter à noção de “áreas culturais”, como descrita por Alceu Maynard Araújo (1964, p.63): “área cultural é uma extensão onde há características próprias de uma determinada cultura, onde um elemento (ou conjunto de elementos) a difere de outras (áreas), mesmo de uma vizinha”.

de personagens consagrados pelo catolicismo oficial. E os motivos de sua realização são inspirados por essa leitura popular dos santos católicos, uma leitura que busca na devoção a esses personagens soluções para questões de cunho pessoal e grupal.

A respeito dos significados do conceito “cultura popular”, como sugere Roger Chartier (1995, p.179), podemos dizer que “é possível reduzir as inúmeras definições da cultura popular a dois grandes modelos de descrição e interpretação”. Um deles, como assinala este autor, buscando eliminar o etnocentrismo de sua perspectiva, atribui à cultura popular – e podemos acrescentar, muitas vezes correndo o risco de diferenciar os iguais por suas variações – total independência em relação ao que poderíamos identificar como a cultura dominante. O outro modelo, que dá relevo às relações de dominação presentes na organização do mundo social, define a cultura popular por sua diferença em relação a cultura dominante. Há, portanto, “de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro, uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada” (CHARTIER, 1995, p.179-80).

Aqui aceitamos a sugestão de Denys Cuché (1999, p.149), de que “as culturas populares são, por definição, culturas de grupos sociais subalternos”, quer dizer, sistemas culturais construídos em situações de dominação. Podemos compreender, portanto, que estas são as culturas daqueles grupos que se encontram nas periferias de sistemas abrangentes – como a sociedade nacional, a economia global ou o catolicismo romano, por exemplo. Estes grupos sociais são considerados subalternos, então, por se encontrarem simbolicamente distantes dos centros e dos meios produtores dos padrões definidos como oficiais, porque produzidos por grupos dominantes, que ocupam posições centrais dentro desses sistemas abrangentes. Em nossa perspectiva, associar culturas ao conceito “popular” não equivale, portanto, a indicar uma essência para essas culturas, mas a defini-las por oposição às culturas dominantes, sendo deste modo uma forma de definir as primeiras a partir da desigualdade entre ambas.

O que precisa ficar claro, entretanto, é que o que aqui estamos chamando de “popular” também não é simplesmente uma série de itens culturais típicos de grupos ou classes sociais inclusas em sistemas sociais mais abrangentes. Popular é, mais do que isso, “um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras” por seus grupos de utilizadores (CHARTIER, 1995, p.184). No caso do catolicismo popular, por exemplo, esse fenômeno é melhor caracterizado como um modo de utilizar objetos e práticas culturais – como a devoção

aos santos ou os rituais realizados em seu culto, como procissões e novenas – que muitas vezes têm sua origem em prescrições da igreja, mas que são apropriados e adequados a usos locais.

Assim temos, no âmbito religioso, do catolicismo, por exemplo, formas populares de rezar as mesmas rezas dos padres, mas com significados e empregos diferentes daqueles prescritos pela Igreja, que seriam os significados e os empregos considerados oficiais. Podemos afirmar, com palavras de Michel de Certeau (1998, p.78), que “um uso (‘popular’) da religião modifica-lhe o funcionamento” sem que isso seja sinônimo de corrupção ou ilusão. O exemplo que este autor descreve antes de chegar a essa conclusão é o dos usos que os devotos de um homem santo do sertão nordestino faziam das histórias de seus milagres contra os poderosos do lugar. Em sua perspectiva o uso popular da religiosidade é uma maneira própria de

falar essa linguagem [religiosa] recebida e transformada em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida (CERTEAU, 1998, p.78-9).

Então o popular em “religiosidade popular” é uma tática de uso que permite a produção de novos sentidos para itens impostos pelos poderes econômico e cultural. Como cada grupo subalterno vai criar sentidos próprios para ideias e objetos oriundos do catolicismo oficial é, como sugerimos no início dessa seção, algo que pode ser atribuído a fatores regionais e históricos determinantes em seu contexto. Essa tática popular de uso de itens impostos funciona, portanto, conciliando aquilo que é recebido ao que já se possui em matéria de religiosidade ancestral – como no caso de indígenas e quilombolas, por exemplo, ou outros grupos tradicionais que conservam, não sem alterações, práticas antigas de suas regiões de como os sertanejos nordestinos ou os caipiras, católicos como os colonizadores portugueses de quem predominantemente descendem religiosamente. Os resultados destas conciliações de itens culturais novos e sistemas já consolidados são formas religiosas híbridas, claramente mais voltadas para as realidades dos grupos sociais de seus praticantes do que aquelas formas religiosas oficiais, elaboradas em contextos bastante diferentes dos locais.

Mas como podemos então chegar a uma compreensão sobre o objeto de estudo ‘religião popular’? O caminho apontado por Michel Vovelle (1991) segue entre dois modelos explicativos do popular – nos quais podemos encontrar paralelos com os sugeridos por Roger Chartier (1995) – um identificado como “modelo estático” (que define o fenômeno por sua ligação com as origens), e outro como “modelo dinâmico” (que entende o fenômeno como conjunto de atitudes e valores, uma dinâmica de apropriação da religião e da ordem oficiais). O fato é que mesmo que possamos registrar a aparente inércia de alguns de seus componentes, a

religião popular não pode ser confundida com “uma realidade imóvel e residual” que o mundo rural conserva; ela deve ser compreendida, por outro lado, como uma leitura popular do cristianismo que inclui “todas as formas de assimilação ou de contaminação” com as quais se enriquece (VOVELLE, 1991, p.167).

De volta às culturas populares é importante nos lembrarmos ainda que, além de “um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais de uma nação ou etnia por parte de seus setores subalternos”, elas também são criadoras de outros bens culturais por meio da “compreensão, reprodução e transformação, real e simbólica, das condições gerais e próprias de trabalho e de vida” de seus praticantes (CANCLINI, 1989, p.62). Estaríamos descartando uma importante dimensão sua, a de representar e orientar a ação sobre as condições únicas de vida de seus praticantes, se a tomássemos apenas por sua característica de apropriação diferenciada de itens culturais existentes na sociedade mais abrangente.

É nesse sentido que Denys Cuché (1999, p.156) afirma que “ao darmos demasiada atenção ao que as culturas populares devem ao fato de serem culturas de grupos dominados, correremos o risco de minimizarmos de maneira excessiva sua relativa autonomia”. É muito significativo, portanto, o fato de que essas culturas também contêm formas de pensar e agir originadas no trabalho e na vida de seus praticantes, não ficando reduzidas, então, à apropriação do que é produzido pelos poderes econômicos e culturais. Por esse motivo entendemos que análises mais detalhadas de suas práticas não devem tratar única e exclusivamente de sua dimensão de práticas culturais de grupos sociais dominados, ou subalternos, mas igualmente procurar, alternadamente, por sua autonomia e sua heteronomia (CHARTIER, 1995).

E é também por isso que Néstor Canclini define as festas populares, que são manifestações de arranjos culturais populares, como

movimentos de unificação comunitária para celebrar acontecimentos ou crenças surgidas de sua experiência cotidiana com a natureza e com outros homens (quando nascem da iniciativa popular) ou impostas (pela igreja ou pelo poder cultural) para dirigir a representação de suas condições materiais de vida (CANCLINI, 1989, p.79).

Portanto, não podemos ignorar o fato de que práticas como as festas populares, tenham elas surgido entre seus praticantes ou sido impostas a eles, são momentos para criar e reelaborar coletivamente formas e significados para as auto representações. Nelas há, portanto, como em todos os sistemas culturais e não apenas nos populares, espaço para a novidade e a reprodução. No caso de festas do catolicismo popular, como as que estudamos, essas reuniões são realizadas a partir de leituras populares dos produtos do catolicismo oficial. São, enfim, momentos em que

a criação e a adaptação cultural dão demonstrações da vitalidade dos sistemas simbólicos de seus grupos sociais praticantes. Portanto, ainda que sejam caracterizadas principalmente pelas apropriações e usos que fazem de itens culturais que circulam em sociedades mais abrangentes, as culturas populares possuem práticas voltadas para a elaboração de representações de suas condições de vida.

### 2.2.1 Formas de religiosidade popular: o catolicismo rústico<sup>7</sup>

Antes de iniciarmos a discussão sobre a religiosidade popular, devemos esclarecer alguns pressupostos sociológicos sobre o pensamento religioso. Segundo Emile Durkheim (2008, p.79), por exemplo, as religiões podem ser definidas como sistemas de crenças e práticas “relativas a coisas sagradas” capazes de unir em comunidades todos os que as seguem. Há, portanto, dois elementos constituintes das religiões, ou da religiosidade: a crença, que é formada por “estados da opinião, [...] representações” sobre o sagrado, e a prática, que reúne “modos de ação determinados” dentro dos sistemas religiosos (DURKHEIM, 2008, p.67). Esses elementos constituintes dos sistemas religiosos, a crença e a prática, respectivamente sinônimos de mito e rito, são responsáveis pelas características das relações entre os praticantes do culto e as divindades cultuadas, definindo respostas para questões como por que, o que e como fazer para se aproximar desses seres sagrados.

Além disso, podemos dizer, de acordo com Mircea Eliade (1992), que crenças e práticas religiosas estão baseadas na existência de uma oposição dual: sagrado e profano. Uma primeira explicação sobre o sagrado pode ser sua essencial oposição ao profano: o sagrado se manifesta, se mostra como “algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1992, p.13). Além disso, pode ser entendido como uma “manifestação de algo ‘de ordem diferente’ [...] que não pertence ao nosso mundo [...] em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (ELIADE, 1992, p.13). Quer dizer, o sagrado é fundamentalmente diferente do profano, mas pode manifestar-se em objetos profanos. Assim, uma gruta ou um homem, por exemplo, que em determinada circunstância passam a ser entendidos como sagrados se tornam, ao olhar do religioso, diferentes das demais grutas ou dos demais homens. Importa ainda assinalar que, “manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, contudo,

---

<sup>7</sup> É importante darmos relevo à noção de que o catolicismo rústico é um tipo de catolicismo popular, sendo um arranjo marcadamente rural, que tem em suas formas e significados a originalidade das adaptações historicamente empreendidas por seus praticantes. Além disso, devemos esclarecer que, embora possa ser pejorativamente associado a contrário de refinado, consideramos válida a noção de “rústico” tendo em vista seu significado que remete a rural, campesino, característica patente nos grupos sociais residentes na região do lago Amanã.

continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente” (ELIADE, 1992, p.13). Estes objetos, portanto, se tornam diferentes, mas continuam sendo o que eram e participando do mundo comum que os envolve.

Como explica Eliade (1992), essa visão de mundo também pode ser mobilizada para a classificação e compreensão de fenômenos culturais, de acordo com a caracterização de grupos e indivíduos a partir de sua adesão a dois modos de ser no mundo. Se para os “modernos”, não religiosos, não há possibilidade de mistérios em atos, fenômenos e seres naturais, para os “pré-modernos”, religiosos, os mesmos atos, fenômenos e seres são claras oportunidades de comunhão com o sagrado (ELIADE, 1992). No pensamento do religioso, portanto, atos, fenômenos e seres podem ser oportunidades de encontros com o sagrado, e não apenas isso: lugares e momentos profanos podem se transformar em sagrados, sem deixarem de ser aquilo que eram.

Para a discussão sobre religiosidade popular temos, portanto, que compreender que as religiões são constituídas por crenças e práticas que buscam aproximar devotos e divindades. O que diferencia as formas populares de religiosidade de suas congêneres são crenças e práticas marcadas pela adaptação de grupos sociais subalternos, ou periféricos, nos sistemas religiosos mais abrangentes. Compreender a base do pensamento religioso, a oposição entre sagrado e profano, também esclarece o fato de que o que pode ser observado para a distinção entre as diversas formas religiosas é o que cada uma inclui em seus quadros sagrados. Nesse sentido, as marcas da adaptação popular em itens recebidos dos centros de poder religioso podem ser identificadas, por exemplo, em diferentes formas de entender o equilíbrio entre sagrado e profano. Assim, nos arranjos populares, a reunião em uma mesma prática de etapas sagradas a outras consideradas profanas, por sacerdotes e outros praticantes doutores dos sistemas religiosos abrangentes, pode não causar estranhamento entre seus praticantes.

Isso acontece porque essa mesma classificação de sagrado e profano pode não coincidir entre uns e outros praticantes, quer dizer entre sacerdotes e grupos populares. A questão central aqui é que a religiosidade popular é construída principalmente por seus próprios praticantes, em resposta a questões práticas e simbólicas – quer dizer, em consonância com os modos de vida e os sistemas culturais que praticam – de seus contextos. Trata-se, pois, do que Marshall Sahlins (2007, p.314) chama de “reavaliação pragmática dos signos”: um processo específico da cultura em sua dimensão de ação no qual o “mundo ‘objetivo’”, com suas características e dinâmicas particulares a cada contexto, leva os valores conceituais desses signos a serem

categoricamente redefinidos por seus usuários. As definições populares de sagrado (tempo sagrado, lugar sagrado, gesto sagrado) tendem, assim, a se aproximar dos preceitos do culto oficializado pela igreja apenas na medida em que se adequem a questões destes contextos mundanos locais.

A religiosidade popular, como sugere Mauro Passos (2002, p.176), é sempre “um reflexo da ação das pessoas. Está circunscrita no cotidiano, na repetição, nas permanências e singularidades”. Suas múltiplas formas, suas variantes regionais e históricas, podem ser consideradas expressões das vidas de seus praticantes e de seus grupos. Por isso a religiosidade popular não pode ser confundida com simples acervos histórico-culturais (PASSOS, 2002). Mesmo que, muito comumente, antigas tradições sirvam como modelos para sua reprodução, este fato não elimina o importante papel criativo dos praticantes desses rearranjos religiosos que, por meio das práticas, aproximam a fé de suas vidas diárias. O principal resultado da ação das pessoas sobre essas expressões religiosas é a impressão de marcas contemporâneas, quer dizer, marcas oriundas do contexto histórico de seus praticantes, sobre suas formas.

Além disso, a religiosidade popular também pode ser entendida como uma forma de exprimir emoções e sentimentos cotidianamente silenciados; como meio de fazer valer valores, desejos e utopias populares (CERTEAU, 1998; PASSOS, 2002). Vista desse modo, ela também pode ser uma importante forma de resistência: não apenas contra as imposições clericais – que buscam controlar e corrigir suas adaptações consideradas desviantes dos ritos oficiais – mas igualmente em relação aos demais sistemas abrangentes, suas imposições de perspectivas e de limites para as possibilidades de reestruturação social favoráveis a grupos subalternos. Essas formas religiosas populares – como, por exemplo, o catolicismo popular – são, por conseguinte, possibilidades para “o homem interpretar, criar e recriar sua cultura, conferindo-lhe significado” (PASSOS, 2002, p.189). São, enfim, movimentos que, à luz dos fatos, parecem inevitáveis meios de lidar com os itens recebidos – por tradição ou imposição externa – que os transforma em algo próprio dos grupos de praticantes.

O catolicismo popular é a forma religiosa resultante de apropriações e recriações de produtos culturais recebidos ou impostos pelo catolicismo oficial. Isso quer dizer, como temos sugerido, que as formas e os significados destes produtos culturais que seus praticantes recebem são reelaborados, adaptados por eles ao contexto de seus grupos, para que respondam a questões práticas de seu cotidiano e façam sentido em seus códigos culturais. Trata-se, portanto, em comparação com o catolicismo clerical, de uma religiosidade fundamentalmente mais

espontânea e direta, características que podemos atribuir a seu caráter leigo, familiar, social e festivo (PASSOS, 2002). Nele a devoção expressa nas reuniões ou na fé dos indivíduos busca – mesmo que por meio de fórmulas aprendidas com a Igreja, como procissões, terços e orações – contatos mais diretos com o sagrado, dispensando o intermédio de dogmas e, muitas vezes inclusive, de sacerdotes.

Além disso, o catolicismo popular, “com suas diversas formas de expressão festiva”, é uma promessa de comunidade, uma importante ligação para os membros de um grupo (PASSOS, 2002, p.190). São, pois, especialmente marcantes, como no caso dos festejos, as oportunidades de reunião criadas pelas práticas que o compõem. É em meio a coletividade que se faz e se paga promessas, com o conhecimento dos termos acordados e a participação de parentes e vizinhos nas rezas e repastos oferecidos em agradecimento ao santo benfeitor. Há, além disso, espaço para promessas coletivas, nas quais é a comunidade que assume a responsabilidade de honrar um santo padroeiro de localidade ou de família. Nestas promessas coletivas, mais do que formular pedidos novos a cada ano ou pagar promessas mais específicas, aqueles que se entendem como membros de um mesmo grupo se reúnem no serviço do santo padroeiro para renovar o padroado e a proteção a que ele equivale. Assim, as práticas que compõem essa forma de religiosidade popular estão, em boa parte, orientadas para a construção de laços comunitários, seja por meio do oferecimento por indivíduos de repastos para a comunidade ou no trabalho coletivo com o intuito de reverenciar os santos padroeiros dos grupos.

Como observamos para a noção de culturas populares, essa forma de religiosidade popular também possui variantes regionais de acordo com a diversidade de grupos de praticantes e contextos histórico-culturais em que pode ser observada. O que deve estar claro é o fato de que diferentes contextos de prática resultam em necessidades a serem sanadas e possibilidades distintas a serem desenvolvidas. Portanto, contextos diferentes geram catolicismos populares diferentes. Assim, podemos falar na existência de um catolicismo popular urbano, ou melhor, praticado por grupos sociais urbanos que lhe conferem características particulares de seu contexto – como orações entoadas a partir de leituras na maioria das vezes realizadas individualmente; a participação semanal em missas rezadas por padres; e a ideia de que o padroado dos santos está, principalmente, ligado à prática de determinados ofícios, por exemplo – e um catolicismo popular rural, praticado por grupos sociais de regiões rurais, o que também lhe confere características próprias desse meio – como



orações entoadas geralmente em grupo, a partir da interação com um puxador<sup>8</sup>, dada a menor taxa de alfabetizados; as promessas feitas por auxílio contra pragas e feras que atacam plantações e criações; e a menor participação em celebrações conduzidas por sacerdotes, por exemplo.

Festejar os santos padroeiros, dos muitos modos como se tem feito há séculos nas diversas regiões de nosso país, como deve ficar claro, é uma prática dos arranjos populares feitos a partir do acervo do catolicismo trazido por colonos e sacerdotes. Os grupos rurais praticantes desses arranjos se organizam em sítios e arraiais, ou, na Amazônia, em colocações e comunidades rurais. E as peculiaridades da vida nessas regiões rurais foram decisivas para o desenvolvimento desse arranjo popular, que Maria Isaura de Queiroz (1968) chamou “catolicismo rústico”.

Segundo esta autora, “a forma tomada pelo catolicismo rústico brasileiro sofreu influências fundamentais de dois fatores: do catolicismo popular português e da falta de sacerdotes” (QUEIROZ, 1968, p.109). Esta religiosidade popular rural brasileira tem, portanto, sua forma marcada principalmente pela tradição portuguesa – que se encontra expressa na importância dada aos santos padroeiros de localidades, famílias e indivíduos devotos – e pela escassez de sacerdotes – que resultou em relativa liberdade para criar interpretações e práticas diferentes das pregadas pela Igreja Católica. E é, portanto, no encontro desses dois fatores com o meio rústico brasileiro que podemos identificar a formação do tipo de catolicismo popular que confere sentido aos festejos que temos como objeto de estudo.

Para entender melhor o meio social que ambientou o desenvolvimento desse sistema religioso podemos nos remeter tanto à pequena propriedade rural e a baixa densidade populacional, quanto ao trabalho familiar e a importância da coesão desses grupos para o desempenho, por exemplo, de suas atividades econômicas. É a partir dessas ideias que Queiroz (1968) define a família e a vizinhança como grupos sociais fundamentais para a população rural brasileira de um modo geral, e acreditamos que essa definição é válida também para o contexto amazônico de forma mais específica. Podemos ir ainda além, afirmando que a adaptação do acervo católico, expressa “numa reorganização e reinterpretação” de seus itens, reflete de forma

---

<sup>8</sup> Puxador, comumente também chamado “tirador”, aquele que tira, reza, o terço, aqui é o leigo condutor de ritos religiosos que não exigem formação junto à Igreja. São os contadores de ave-marias nas procissões e nos terços, aqueles que, hoje munidos de livretos e caderninhos de orações, puxam os cânticos, as orações específicas do santo, citam os mistérios celebrados nos terços e dirigem as preces.

contundente essa origem, esse ambiente social rural formado por pequenos proprietários organizados de forma esparsa (QUEIROZ, 1968, p.106).

Os ritos do catolicismo popular praticado nos meios rústicos brasileiros, como assinala esta autora, “dizem respeito ao reforço da solidariedade do grupo de vizinhança, no caso da festa religiosa; das famílias entre si, no caso das novenas familiares; dos indivíduos entre si, no caso de diferentes ritos promovendo o compadrio” (QUEIROZ, 1968, p.117). As principais práticas desse catolicismo rústico constituem, portanto, reforços de solidariedade intragrupal e intrafamiliar (QUEIROZ, 1968). A organização dos festejos, as celebrações coletivas, as orações em grupos familiares, e as festas com repasto e bailes corresponderiam, assim, a finalidade implícita de reunir as vizinhanças e as famílias, dando força ao sentimento de grupo.

A esse respeito é interessante dar atenção ao paralelo traçado por Durkheim (2008) entre as interdependências ‘deuses-fieis’ e ‘sociedade-indivíduos’: se por um lado os deuses não podem dispensar seus fiéis e nem eles podem dispensar os seus deuses, por outro a sociedade depende de seus indivíduos, como estes dependem da sociedade da qual fazem parte. A questão é que por mais simples que seja a prática religiosa, ela mobiliza a comunidade para celebra-la, retirando regularmente os indivíduos de seu cotidiano de interesses privados e os deslocando para o campo da crença comum, dos ideais coletivos, das “coisas sociais”, (DURKHEIM, 2008, p.418). É, em síntese, se reunindo que a sociedade pode “reavivar o sentimento que tem de si mesma” (DURKHEIM, 2008, p.419). Nesse sentido, nas palavras de Maria Isaura Queiroz (1968, p. 110) é a “convergência do grupo todo para a capela, a reunião e a prática comum” que tornam “palpável a noção de que pertencem a um mesmo grupo social”. Assim, o catolicismo das populações rurais brasileiras possuiria, além de uma função religiosa, uma função social, que seria a de reunir os indivíduos e as famílias naqueles contextos onde predominam as habitações esparsas e a unidade familiar é fundamental para o sucesso dos grupos.

O catolicismo popular praticado pelos grupos sociais rurais brasileiros tem ainda outra característica fundamental: ele é utilitário, quer dizer, suas práticas – como festas, novenas e orações – “têm por objetivo assegurar a boa vontade dos seres sobrenaturais e uma retribuição” (QUEIROZ, 1968, p.119). Esta seria a sua finalidade explícita, a utilidade sobrenatural de seus ritos. E é preciso que os santos padroeiros não possam se queixar dos fiéis, de suas condutas pessoais ou faltas no cumprimento de promessas. Do mesmo modo, enquanto grupos, as famílias e as vizinhanças devotas, como em promessas coletivas, também devem se esmerar na

realização dos ritos em homenagem a seus padroeiros, ou estes poderão retirar a proteção ou cessar a intercessão e responder possíveis ofensas com castigos.

Então temos os festejos de santos católicos, festas religiosas populares, que nesse arranjo religioso rústico pode ser definido como um tipo de rito, e se localiza entre a função social de reunir vizinhanças e o sentido de ser útil na obtenção da boa vontade dos santos. É daí, portanto, que vem sua alta importância: “trata-se da maneira tradicional de festejar o patrono local” e aproximar os grupos familiares que residem nas vizinhanças (QUEIROZ, 1968, p.112).

### 2.2.2 O culto dos santos: um importante aspecto do catolicismo rústico amazônico

Em nosso estudo, partimos do princípio de que “a despeito de algumas variações de crenças e práticas de uma área amazônica para outra, existe um substrato comum que permite uma certa generalização” a respeito da religiosidade católica popular da região (MAUÉS, 2005, p.259). Consideramos ser o compartilhamento de processos históricos e características regionais peculiares o fator que proporciona essa relativa unidade. Assumir tal postura, importa assinalar, não equivale, a negar a pluralidade cultural desta imensa região, mas a reconhecer que há diversos traços culturais, que não estão restritos às crenças e práticas religiosas, mobilizáveis para a caracterização de uma grande área cultural amazônica.

Podemos afirmar, nos baseando na análise empreendida por Deborah Lima-Ayres (1992), que a ordem católica regional se encontra dividida em três setores, sendo duas categorias de congregações populares e o clero, ou a Igreja. Nos termos empregados por esta autora, em comparação com as “congregações urbanas”, a “congregação rural”, por conta da distância física em relação ao “clero”, instalado na cidade, goza de maior autonomia. De fato, como observa Lima-Ayres (1992), pelo menos no médio Solimões, a prelazia de Tefé, responsável pela região, esteve, na história recente, mais interessada em dar apoio social e promover a organização das comunidades rurais católicas do que em fiscalizar o culto que elas realizavam. Assim, podemos afirmar que a congregação católica rural

apresenta uma série de características que distinguem sua prática religiosa da ortodoxia católica e da congregação urbana, no entanto, essa especificidade não é absoluta, e os três setores católicos (a Igreja, a congregação rural e as congregações urbanas) fazem parte de uma ordem católica maior, embora heterogênea (LIMA-AYRES, 1992, p.275)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Tradução livre do original em inglês: “presents a number of features which distinguish its religious practice from that of the Catholic orthodoxy and the urban congregation. However, this specificity is not absolute, and the three Catholic sectors (the Church, the rural congregation and the urban congregations) are part of a larger, albeit heterogenous, Catholic order”.

De acordo com Lima-Ayres (1992) a “religiosidade católica cabocla”, que temos chamado de catolicismo rústico amazônico, tem em comum com as demais formas de catolicismo popular praticadas no Brasil fatores como a ênfase no culto dos santos, a rejeição parcial à sacramentos religiosos – com exceção principalmente do batismo, sacramento por meio do qual se formam os importantes laços de compadrio e apadrinhamento – e variáveis níveis de independência em relação ao clero. Por outro lado, podemos apontar, também de acordo com esta autora, a crença em entidades sobrenaturais do reino dos encantados – que compõem a cosmologia cabocla-ribeirinha ao lado de bichos visagentos, visagens, criaturas lendárias e santos católicos – como o principal fator distintivo deste catolicismo caboclo em relação às outras formas de catolicismo popular brasileiras (LIMA-AYRES, 1992).

O arranjo católico praticado pelos grupos rurais amazônicos é, portanto, principalmente o resultado do encontro de crenças ameríndias e católicas (GALVÃO, 1955; LIMA-AYRES, 1992). É como consequência desta forma de hibridação que podemos observar um arranjo religioso baseado, em síntese, na crença de que há dois mundos sobrenaturais interagindo com o mundo humano, estabelecendo diversas relações orientadas pela noção de que a natureza humana é ambígua e impotente (GALVÃO, 1955). Entretanto, é importante dar destaque aos fatos de que neste arranjo religioso híbrido apenas os santos influenciam diretamente o destino humano – porque têm acesso a Deus, meio pelo qual podem intervir nos acontecimentos – e por isso seus praticantes se veem “altamente dependentes da ajuda divina dos santos” (LIMA-AYRES, 1992, p.257).

A questão do sincretismo pode ser apontada “tanto para caracterizar o desenvolvimento da religiosidade cabocla quanto para destacar a particularidade do catolicismo popular caboclo” (LIMA-AYRES 1992, p. 268). Pois, ainda que exista oposição externa, nomeadamente de setores conservadores da Igreja, “o catolicismo popular amazônico inclui práticas xamanísticas e crenças de origem ameríndia como parte integrante da visão de mundo do povo” (LIMA-AYRES, 1992, p.271). Assim, naquilo que diz respeito à oposição entre o povo e o clero, o sincretismo que caracteriza o catolicismo rústico amazônico é simultaneamente um ponto reconhecido de diferença e um objeto de luta popular, características que podemos identificar por meio de sua persistência. Ele passa a constituir, assim, a “identidade religiosa do povo” em contraste, resistindo aos preceitos eclesiásticos (LIMA-AYRES, 1992, p.270).

Então temos o fato de que o catolicismo popular praticado pelas populações rurais da Amazônia centra-se na crença e prática do culto aos santos (MAUÉS, 2005). Nesse sistema

religioso popular os santos ocupam principalmente os papéis de protetores de indivíduos e localidades, quando são chamados de padroeiros, e são procurados, por meio de promessas, para a realização de milagres mais frequentemente ligados à cura doenças próprias ou de familiares dos promesseiros. Há, além dessas, uma série de possibilidades ou motivos para que se busque suas bênçãos, que podem incluir desde obter boas colheitas e proteção para criações de animais até reencontrar pertences perdidos. O que se pede para qual santo geralmente está ligado a dois fatores: os atributos próprios do santo ou a devoção individual de quem faz a promessa. Assim, mesmo que São Pedro tenha entre seus atributos o padroado dos pescadores, não há restrições ou impedimentos quanto a fazer promessas ou se pegar, por exemplo, com São Benedito, como faziam os pescadores da região estudada por Raymundo Maués (2011).

Nesse arranjo popular do catolicismo, ao contrário de muitas interpretações correntes, como assinala este autor, “as pessoas não confundem os santos com suas imagens ou representações materiais” (MAUÉS, 2011, p.16). É razoavelmente compreendido por todos, como esclarece Maués (2011), que há os santos do céu, ou “de verdade” e suas representações na terra. A esse respeito, podemos afirmar que, se por um lado os santos reais seriam pessoas que se santificaram após a morte, indo para a companhia de Deus, por outro lado suas imagens milagrosas são frequentemente associadas a dádivas divinas, quer dizer, deixadas por Deus, contendo, portanto, poderes de origem divina (MAUÉS, 2005; 2011).

De qualquer modo, a forma como são concebidos os santos pelos praticantes desse arranjo religioso popular está fortemente ligada a representações materiais, como as imagens (MAUÉS, 2011, p.17). Algumas dessas imagens podem ser, de acordo com sua história e seu local de culto, consideradas mais milagrosas do que outras. Imagens encontradas por fiéis ao acaso e outras muito antigas, se encaixam nessa categoria. Como explica Maués (2011), estas geralmente são aquelas que levam determinado santo do culto privado, particular de seu dono, para o culto público, tornando-o padroeiro de localidades, vilas, cidades ou regiões inteiras, atraindo até mesmo devotos de lugares distantes com a fama milagreira de sua imagem.

Os santos são, geralmente, tratados com respeito e familiaridade e, não raramente, como se fossem pessoas vivas (MAUÉS, 2011). Nesse sentido considera-se possível, inclusive, que algumas de suas imagens possam se mover, mudando de posição nos altares ou desaparecendo e aparecendo em outros locais, por exemplo. Além disso, na concepção católica popular amazônica, os santos possuem, assim como diferentes atributos, diferenças de caráter. Essa compreensão tem desdobramentos a respeito, por exemplo, das práticas de seus cultos terem

maior ou menor liberdade, ou no caso das festas, mais ou menos diversão (MAUÉS, 2011). Assim, se a ocorrência dos festejos está relacionada a existência do padroado e de promessas atendidas, suas formas são ditadas – entre outros fatores, como o poder econômico do festeiro – pela diversidade de atributos e de caráter dos santos. Nesse sentido, como já observaram Eduardo Galvão (1955) e o próprio Raymundo Maués (2011), São Benedito é considerado um exemplo de santo sério, que castiga severamente aqueles que lhe ofendem ou faltam com promessas feitas, enquanto Santo Antônio seria um exemplo de santo menos grave, associado às festas juninas e aos namoros.

Podemos afirmar, em síntese, que no catolicismo rural praticado na Amazônia existe, “um processo de ‘popularização’ da crença oficial” no qual os praticantes desse arranjo transformam elementos presentes no culto pregado pela Igreja em entes do imaginário mítico local (MAUÉS, 2011, p.22). Os santos – anjos, apóstolos, mártires e beatos – entendidos oficialmente como modelos de vida ou meros intercessores entre os fiéis e Deus, recebem o papel de entidades centrais na vida de cada comunidade, com poderes comparáveis aos de verdadeiras divindades. E, como observa Maués (2005, p.269): “as festas de santos, padroeiros ou não, representam a forma mais conspícua de culto a essas entidades”.

### 2.3 FESTAS RELIGIOSAS

É no pensamento de Léa Freitas Perez (2002) sobre as festas como efervescências coletivas que encontramos a noção de que essas práticas são, fundamentalmente, atos coletivos extra-ordinários, extra-temporais e extra-lógicos. Na definição desta autora, essas práticas resultam da confluência de três elementos:

um grupo em estado de exaltação (leia-se fusão coletiva e efervescência) que consagra sua reunião a alguém ou a uma coisa (toda festa é sacrifício) e que, assim procedendo, liberta-se das amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo (PEREZ, 2002, p.19).

Podemos afirmar, portanto, que as festas têm como elementos constitutivos i) um grupo em estado de exaltação; ii) uma reunião sendo consagrada a algo ou alguém; e iii) um rompimento lógico. Este rompimento é, na verdade, um resultado da reunião e da exaltação do grupo de praticantes. Nas festas encontramos-nos no âmbito do excesso e do dispêndio (PEREZ, 2002). Nessas práticas a lógica da economia e da parcimônia, que preside boa parte das fórmulas de comportamento social, é deixada de lado. O grupo reunido, ou parte de seus indivíduos, não mede esforços, frequentemente excedendo os limites ordinários, na intenção de

honrar o motivo de sua reunião. É por isso, aliás, que as festas podem ser interpretadas como momentos sem paralelos na vida de seus grupos de praticantes. Acreditamos, no entanto, que ainda que seja assim – e estamos de acordo quanto a seu caráter de momento excepcional em comparação com o cotidiano – isolá-las das demais práticas sociais desses grupos pode representar um sério risco de torná-las incompreensíveis.

Feita esta ressalva sobre a natureza geral das festas – que esclareceremos mais adiante, quando tratarmos dos aspectos materiais de seu estudo – podemos nos dedicar novamente à definição destes fenômenos. Entre as muitas formas de festas podemos distinguir duas categorias principais: festas com motivos profanos, ou seculares, e festas com motivos sagrados, ou religiosos. Entre as primeiras encontram-se as comemorações cívicas, as festas em homenagem a pessoas, sejam elas grandes personalidades ou indivíduos comuns, as festas de eventos esportivos e outras que podem ser realizadas por variados motivos, como a celebração de alianças familiares, por exemplo. Entre as segundas, está um grupo mais bem definido porque delimitado por seus motivos religiosos. Entre estas estão, por exemplo, as festas de agradecimento à benevolência divina, de celebração de mitos e de devoção a divindades e outros seres sagrados.

“Festa religiosa” é, portanto, uma categoria sociológica que vem sendo elaborada para dar conta das festas inclusas no segundo grupo descrito acima. Na definição de Paul Claval (2014), essas “festas religiosas” se distinguem das demais por fatores como sua motivação religiosa de aproximar homens e divindades, sua inscrição em tempo e espaço especiais (sagrados) e a reunião de diferentes tipos de manifestação (litúrgicas e para-litúrgicas) em sua prática. Nelas, a confluência dos três elementos fundamentais indicados por Perez (2002) se dá da seguinte maneira: os grupos em exaltação consagram suas reuniões a seres considerados sagrados, ingressando em uma nova ordem – um tempo que se torna sagrado, como sugere Eliade (1992) – regida pela intenção de honrar e agradecer esses seres sagrados.

As festas religiosas se encaixam entre os cultos positivos de diferentes religiosidades. Estes “cultos positivos”, um conceito trabalhado por Emile Durkheim (2008), são práticas religiosas que têm como função regular e organizar as relações com os seres sagrados. É por meio do culto positivo, portanto, que o humano busca garantir a proximidade e a benevolência dos deuses e de outros entes sagrados. Aqui, vale ressaltar que essas relações, como sugere Durkheim (2008), são bilaterais, pois é a crença e a afirmação da crença por meio da prática, que garantem a existência desses seres sagrados, visto que sem o culto eles deixariam de existir.

Assim, o que se lhes oferece, nas mais variadas formas de sacrifícios e oferendas, não é tanto o alimento ou o sangue sobre o altar quanto o pensamento dirigido, a lembrança, a reunião periódica para revivê-los. Em outras palavras, é como se os seres sagrados se alimentassem de devoção e assembleias, sendo esses os elementos que os sustentam.

Nas palavras de Durkheim (2008, p.419) “o que constitui essencialmente o culto é o ciclo das festas que voltam regularmente em épocas determinadas”, pois a sociedade não pode se manter permanentemente em assembleia. A periodicidade das práticas religiosas, que muitas vezes acaba atrelada ao ciclo da natureza, corresponde à alternância regular de tempos sagrados e de tempos profanos (DURKHEIM, 2008). E o valor das reuniões para celebrar o sagrado vai além da oferta de pensamento e tempo para a divindade: o conjunto das práticas religiosas coletivas também reforça os laços entre cada um dos indivíduos e entre os indivíduos e a sociedade, atualizando constantemente as crenças comuns e mobilizando atenções para aquilo que Durkheim chamou de “coisas sociais”.

Sobre a ideia de alternância entre tempos sagrados e tempos profanos podemos recorrer novamente a Mircea Eliade (1992), para verificar que não apenas o tempo, mas também o espaço pode ser considerado sagrado. Um lugar ou um dia, por exemplo, após assistir à primeira manifestação do sagrado se torna um lugar ou um dia sagrado, mas não deixa de ser um lugar ou um dia, em um mapa ou em um calendário, na vastidão do espaço ou do tempo profano. Dessa forma o pré-moderno, quer dizer o religioso, cria, por meio de sua experiência religiosa, referências no espaço e no tempo, como forma de se orientar no mundo conhecido e no tempo sempre renovado, mas já experimentado, do ciclo dos anos (ELIADE, 1992). São os mitos, que podemos identificar com as crenças, que revelam a realidade sagrada ao religioso, fornecem referências, coordenadas para o reencontro com o sagrado. Trata-se, pois, de uma forma de romper com a homogeneidade e a continuidade; de um meio de se orientar entre as coisas profanas.

No caso do tempo é importante ressaltar que há, mesmo entre os religiosos, uma forma da oposição sagrado-profano. Assim temos, para os “pré-modernos”, o tempo profano como “a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso”, e o tempo sagrado, na verdade “intervalos de tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria, festas periódicas)” (ELIADE, 1992, p.38). É tal caráter periódico que torna o tempo sagrado “reversível”, sendo que as festas religiosas representam verdadeiras atualizações dos eventos sagrados revelados pelos mitos. Assim, “participar religiosamente de uma festa implica



a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração no tempo mítico reatualizado pela própria festa” (ELIADE, 1992, p.38). Em outras palavras, a cada festa é possível reencontrar-se regularmente com o mesmo tempo sagrado revelado pelo mito.

Em síntese, “a experiência religiosa da festa [...] permite aos homens viver periodicamente na presença dos deuses [...], ‘sair’ da duração profana para reunir-se a um Tempo ‘imóvel’, à ‘eternidade’” (ELIADE, 1992, p.55). As festas, como outras formas de viver o tempo sagrado, são momentos de aproximação com o poder divino. Para além disso, no entanto, possuem outro valor: como referências distribuídas ao longo do tempo ordinário, homogêneo, que também poderíamos dizer profano, são um meio de orientação no tempo de que os religiosos dispõem. Seus papéis incluiriam, assim, tanto a possibilidade de viver o sagrado quanto de organizar o profano.

As festas religiosas são, então, nas diversas formas de religiosidade, inclusive nos arranjos religiosos populares, parte dos esforços de aproximação com o sagrado e estão baseadas, portanto, na distinção entre sagrado e profano. Elas são, de acordo com Durkheim (2008), meios de reavivar os laços sociais. São também, como sugere Eliade (1992) maneiras de atualizar o tempo sagrado – no caso dos festejos católicos, atualizar o momento sagrado do nascimento ou morte dos santos de devoção de um fiel, uma família ou comunidade. Além disso, seu caráter periódico as transforma em verdadeiros marcos para a orientação temporal de seus praticantes. Mas os interesses suscitados por seu estudo não se esgotam em seu papel social ou em seus simbolismos, pois as festas de um modo geral, e as festas religiosas em especial, são, como veremos a seguir, interessantes indícios das condições de vida e contextos históricos de seus grupos de praticantes.

### **2.3.1 O estudo das dimensões materiais das festas religiosas**

Em ‘As culturas populares no capitalismo’, Néstor Canclini sugere uma visão mais materialista sobre esses fenômenos festivos. Seu estudo de práticas culturais populares, como o artesanato e as festas religiosas, se dá a partir da observação das mudanças ocorridas com a intensificação do avanço do capitalismo entre povos e pequenos vilarejos tradicionais mexicanos. Guiando sua análise, está a noção de que o avanço capitalista não se dá sempre por meio da eliminação das culturas tradicionais, mas também por meio de sua apropriação e reestruturação, “reorganizando o significado e a função de seus objetos, crenças e práticas” (CANCLINI, 1989, p.17).

As transformações que Canclini observou nas festas revelaram, como ele indica, que os fatos culturais podem ter funções variadas. Assim, na perspectiva econômica, esses fatos ligados às festas se apresentam como “instrumentos para a reprodução” social dos grupos, enquanto na perspectiva psicossocial podem ser identificados como meios para “construir o consenso e a identidade, neutralizar ou elaborar simbolicamente as contradições” dessas coletividades (CANCLINI, 1989, p.74). Em suas estruturas as festas sintetizam, portanto, a vida de cada comunidade, das estratégias econômicas à organização dos grupos. E isso não equivale a uma negação categórica da “descontinuidade e excepcionalidade” dos momentos festivos em relação ao cotidiano, mas indica que as festas não devem ser vistas como tempo e lugar contrários ao dia-a-dia de seus praticantes, pois os motivos para sua realização estão vinculados à vida comum do povo (CANCLINI, 1989, p.79).

Outra noção útil é a distinção esquemática entre as festas rurais e os espetáculos urbanos, que Canclini empresta de um teórico mexicano para explicar um processo observado. Por um lado, entre indígenas e camponeses, “as festas são acontecimentos coletivos, (...) celebrações fixadas segundo o ritmo do ciclo agrícola ou o calendário religioso, onde a unidade doméstica de vida e trabalho se reproduz na participação unida da família” (CANCLINI, 1989, p.163). Por outro lado, nas cidades, a maioria das festas são eventos dos quais se participa individualmente, “em datas arbitrárias” que, mesmo quando ligadas ao calendário religioso, seguem uma “lógica mercantil que transforma o motivo religioso em pretexto”; em vez da união e participação comunitária, essas festas urbanas são momentos para espetáculos realizados por profissionais (CANCLINI, 1989, p.164). A questão a tratar nesse contexto, como sugere Canclini, é a de entender como e porque os festejos de tipo rural cada vez mais se transformam seguindo o modelo dos espetáculos urbanos.

Sobre esse processo de transformação das festas populares, devemos ter em mente que mesmo enfraquecidas as crenças, podem subsistir os cerimoniais mudando de função (CANCLINI, 1989). Assim, nos casos observados por esse autor, esse fenômeno parece ilustrar a tendência capitalista de “secularizar os acontecimentos tradicionais, mas resgatando os signos que lhe servem para ampliar o lucro” (CANCLINI, 1989, p.181). Então as crenças ancestrais e suas celebrações se transformam em estratégia de sobrevivência: produtos que proporcionam renda por meio, por exemplo, da incrementação de feiras e da entrada em roteiros turísticos. Mas esta é, como assinala Canclini, uma resposta ambivalente às necessidades, pois além de favorecer os interesses do povo, o subordina a um regime econômico exploratório (CANCLINI, 1989).

As ideias e os fatos que este autor apresenta nos interessam porque demonstram que práticas culturais, como os festejos de santos católicos que estudamos, são melhor compreendidas quando não isoladas dos fatores sociais e econômicos que compõem o seu contexto. Ainda que sejam momentos excepcionais e tenham como finalidade atuar sobre representações da natureza e da sociedade, os festejos religiosos possuem, portanto, fortes relações com a vida ordinária e questões materiais. É por isso que a compreensão dessas práticas culturais pode se tornar mais completa se entendermos que, além de sua face religiosa, os festejos possuem importantes dimensões psicossociais e econômicas, por exemplo. São dimensões que ligam essas práticas culturais ao cotidiano e dizem respeito a processos pelos quais passam as comunidades que os praticam. Suas estruturas estão em transformação, e as funções atribuídas a seus signos estão variando de acordo com as necessidades surgidas de novas situações como, por exemplo, o estreitamento das relações entre os moradores das margens do Amanã e o mercado urbano e a consequente necessidade de criar novas oportunidades para a circulação de moeda e aquisição de bens oriundos desse mercado.

Essas festas também produzem interessantes indícios para o estudo dos momentos históricos. Michel Vovelle, em 'Ideologias e mentalidades' desenvolve, entre outras discussões, algumas considerações a respeito de religião popular. Os estímulos para a produção dessas observações, cabe assinalar, foram questionamentos sobre a religiosidade popular na França e as possibilidades de ressuscitar festas populares em pequenas cidades daquele país. Suas observações são interessantes porque fornecem elementos para a compreensão dos efeitos da passagem do tempo sobre as "formas obstinadas, isto é: as estruturas formais" das festas religiosas populares (VOVELLE, 1991, p.251). Trata-se, pois, da adoção de uma perspectiva de duração no estudo dessas manifestações culturais.

O dinamismo das práticas religiosas, tantas vezes associadas à imobilidade e à resquílios longínquos, se torna mais claro, como sugere Vovelle (1991), quando se insere uma dimensão diacrônica em seu estudo. Trata-se de reconhecer, por meio da apreciação da passagem do tempo, e das consequentes mudanças de contexto em que estão inseridas as "formas obstinadas", a plasticidade da religião popular como uma de suas características constitutivas. É tomando consciência de que "toda festa só pode pertencer ao seu próprio tempo", pois elas são uma representação de mundo, que poderemos perceber o que estamos chamando de dinamismo, ou plasticidade, da religião popular, quer dizer, sua grande capacidade de transformação historicamente condicionada (VOVELLE, 1991, p.245).

Os historiadores das mentalidades, redescobrimo as festas, têm aí um interessante campo de estudos, se considerarmos que são elas “momento de verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e até filtra metaforicamente todas as suas tensões” (VOVELLE, 1991, p.246-7). As mudanças pelas quais passam as festas, o que as define como pertencentes a seus contextos históricos, são importantes evidências dos processos de transformação das representações simbólicas que projetam os seus praticantes sobre o mundo. Ao longo do tempo “a festa cria a herança que lhe é propícia”, por isso o pesquisador deve estar “atento a perceber de que se nutre o imaginário coletivo” de cada época (VOVELLE, 1991, p.251).

Assim, a inserção dessa dimensão diacrônica no estudo da religião popular surge como elemento esclarecedor dos processos de rearranjo pelos quais as manifestações religiosas passam ao longo dos séculos. Seria um equívoco ignorar que, mesmo compostas por estruturas formais mais estáveis, as festas seguem o mesmo modelo de atualização que regula as sociedades e as culturas. Sua observação não pode deixar de “rejeitar [...], o mito cômodo da imobilidade: assim como não há uma História imóvel, também não há uma festa imóvel. A festa [...] não é uma estrutura fixa, mas um continuum de mutações, de transições, de inclusões [...] e afastamentos” (VOVELLE, 1991, p.251).

O estudo dos festejos no lago Amanã, a partir de uma perspectiva de duração, deverá revelar, pois, os efeitos da passagem do tempo sobre suas estruturas formais. A importância disso é comprovar o fato de que não estão, e por definição não são, imóveis ou imutáveis. Principalmente quando compreendidos como formas de representação simbólica de mundo, estes festejos só podem estar em permanente modificação, acompanhando os processos pelos quais passam os moradores do lago. Os esquemas teóricos que podem auxiliar na definição das relações entre as festas religiosas e as sociedades, ou entre estas festas e as representações culturais do tempo, perdem poder de explicação se empregados sem a observação da dimensão diacrônica do objeto de estudo “festa religiosa” ou, nos termos que adotamos, festejos religiosos.

As festas religiosas, como temos defendido, não estão, portanto, restritas a seus significados religiosos. Elas possuem o que poderíamos identificar como finalidades sociais e psicossociais, que seriam o reforço, por meio da reunião excepcional e periódica, da coesão dos grupos. Elas também são signos que assinalam a atualização do tempo sagrado e, por meio de sua inserção em formas cíclicas de pensar a temporalidade, servem como marcos para a

orientação no tempo comum, das tarefas cotidianas. Mas é importante ter em mente que o caráter extraordinário, ressaltado por autores como Durkheim (2008) e Eliade (1992), por exemplo, é apenas parte do fenômeno. A ideia de sua excepcionalidade, que marca a reunião dos grupos e orienta seus membros na passagem do tempo, quando levada ao extremo pode nos conduzir ao erro de imaginá-las como práticas fixadas, com forma e significados definidos e imutáveis.

Por isso afirmamos que a compreensão das festas religiosas perde precisão quando seu estudo ignora os contatos e as influências que elas recebem, por meio de seus praticantes, de seus contextos. É nesse sentido que podemos concordar com Canclini (1989) quando ele sugere que as festas sintetizam a vida das comunidades que as praticam, ou com Vovelle (1991) que as entende como projeção simbólica da visão de mundo dos grupos e demonstrativo do imaginário coletivo de cada época. As festas religiosas não devem, portanto, deixar de ser entendidas como momentos especiais, ligações com o tempo e os entes sagrados de cada grupo. Pelo contrário, é justamente porque são acontecimentos cercados de especificidades e significados, e por serem reeditadas em diferentes momentos das comunidades, que as atuações de seus praticantes podem dizer muito sobre conteúdos exteriores a elas.

Assim, estas festas – e, portanto, os festejos de santos católicos como fenômenos pertencentes a esta categoria – podem ser interessantes objetos de pesquisa quando se busca por elementos do contexto em que são praticadas. Pois, como observa Maria Laura Cavalcanti (2000, p.1020) sobre o Boi-Bumbá de Parintins, a festa se torna “um processo ritual amplo, articulando diferentes níveis e dimensões de cultura e acompanhando no tempo o movimento da sociedade que o promove”. Na condição de práticas sociais, as festas, sejam religiosas ou não, estão envolvidas e são compostas a partir de um conjunto de signos, que é o sistema cultural dos grupos que as praticam, e são alteradas, ou atualizadas, em suas formas e significados, conforme são praticadas.

### **2.3.2 Na Amazônia brasileira: os festejos de santos católicos**

Como já assinalamos, no catolicismo rústico praticado pelos ribeirinhos, e por outras populações rurais amazônicas, os santos ocupam lugares de destaque. Nele, ainda que as figuras de Deus e Jesus Cristo recebam culto e reverência, os maiores protagonistas são os apóstolos, os mártires e os beatos consagrados pelo catolicismo romano. Nesse arranjo popular, em síntese, os santos passam de simples modelos de vida pregados pela Igreja à poderosos agentes, benevolentes quando respeitados e agradados e vingativos quando de alguma forma ofendidos.

Mais próximos e, muitas vezes, compreendidos como presenças reais nas vidas dos devotos, “os santos podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios” diversos (GALVÃO, 1955, p.42).

Como explica Eduardo Galvão (1955), a obtenção de auxílio desses entes sagrados se dá principalmente por meio de rezas, ladainhas e novenas, em uma relação baseada na promessa, uma espécie de contrato mútuo segundo o qual cumprindo o promesseiro sua parte, certamente o santo fará o mesmo. As promessas podem ser entendidas, pois, como maneiras pelas quais os devotos buscam agir sobre sua realidade recorrendo a acordos com entes sobrenaturais tendo como finalidade alcançar milagres por meio de sua intercessão. Assim o caráter pessoal e patronal dos grupos sociais locais se manifesta também em suas relações com o sagrado. E é especialmente nas festas realizadas como pagamento de promessas que a devoção de indivíduos e grupos “se faz sentir sobre os santos, ou mais explicitamente sobre as imagens desses santos” (GALVÃO, 1955, p. 39). A prática dos festejos assume, desta forma, o aspecto de um importante compromisso com o sagrado.

As festas de santos não são uma exclusividade do catolicismo rústico amazônico, podendo também ser observadas entre as práticas católicas populares dos meios urbanos da região. Nas cidades essas festas, chamadas de arraiais, geralmente são promovidas pela Igreja e suas etapas profanas costumam ser mais claramente separadas dos eventos sagrados, refletindo a autoridade clerical sobre a congregação urbana (LIMA-AYRES, 1992). Mas os arraiais urbanos não deixam de receber, principalmente em sua etapa principal – que é a procissão liderada pelo padre no último dia da festa – a participação de grande quantidade de moradores de regiões rurais, em muitos casos, pagadores de promessas feitas ao santo homenageado na cidade. Assim, como sugere Deborah Lima-Ayres (1992, p.273) a ampla adesão de moradores de comunidades rurais às festas de santo urbanas é também uma importante demonstração de que, “embora os caboclos tenham suas próprias tradições religiosas, o setor rural não é um campo religioso totalmente independente”.

Das descrições elaboradas por Galvão (1955) a partir de observações realizadas em um pequeno vilarejo do interior do estado do Pará, podemos deduzir dois modelos principais de festejos de santos católicos tradicionalmente praticados nas regiões rurais amazônicas: as festas de santo e as festas de promessa. Nesse esquema as festas de santo “podem ser consideradas promessas coletivas com o objetivo do bem-estar da comunidade” (GALVÃO, 1955, p.42). Enquanto as festas de promessa, que podem ser inclusive ladainhas de um dia só, “são

realizadas pelo indivíduo em cumprimento a uma promessa, honrar o santo de sua devoção com um festejo” (GALVÃO, 1955. p.82).

Também na região ocidental da Amazônia temos descrições de Napoleão Figueiredo e Anaísa Silva que nos permitem o conhecimento de outros modelos, também identificáveis ao esquema que divide os festejos entre festas de santo e de promessa (FIGUEIREDO e SILVA, 1972). São as novenas e as ladainhas, e as “visitas”. Ambas realizadas sem restrição de data – quer dizer, não necessariamente acontecendo no dia do santo estipulado pela Igreja – com as principais diferenças sendo as proporções e o local das reuniões. Se por um lado as novenas, como as festas de santo, podem durar de nove a onze dias, as ladainhas, que podemos identificar às festas de promessa, são práticas mais simples, de apenas um dia de duração. As visitas, por outro lado, são uma espécie de peregrinação na qual um dono de imagem de santo, pagando promessa, transporta a imagem objeto de devoção pelas residências de seus vizinhos, pernoitando em casas ao longo do rio, onde são rezadas ladainhas. Nesses três tipos de festa, segundo os autores, come-se e dança-se.

Nos festejos de santos católicos, especialmente os realizados por grupos sociais rurais, como assinala Galvão (1955), elementos sagrados e profanos se misturam. As rezas, a procissão e os demais atos do culto são apenas etapas de um momento, geralmente anterior, complementar ao repasto público e ao baile, por exemplo. Assim, podemos afirmar que por meio das festas, “o catolicismo popular apresenta um componente lúdico que lhe é inseparável e que, a despeito das tensões que provoca na sua manifestação, permanece sempre presente” (MAUÉS, 2011, p.7). Nelas podemos considerar, portanto, que o profano é tão esperado quanto o sagrado.

O “sagrado” e o “profano”, se bem que separados na mentalidade popular, não estão em oposição durante a festa religiosa, mas são complementares [...] elementos que seriam vistos como profanos guardam também alguma coisa de “sagrado” no momento em que se integram no contexto da festa de santo (MAUÉS, 2011, p.8).

Por isso os festejos são práticas marcadas pela diferença, especialmente no que diz respeito às relações sagrado-profano, dos ritos e dogmas oficiais. A pureza religiosa da prática e a intencionalidade única do culto ao santo, são elementos que parecem remotos, distantes no horizonte dessas festas religiosas populares, especialmente em sua variedade rural. Como bem observou Raymundo Maués (2011, p.7), no arranjo católico popular amazônico, desde que a devoção venha antes da diversão “o divertimento do devoto fica justificado”. O festejo é, assim, um aguardado momento de recreação, sendo o dia da festa do santo o seu ponto alto. Este é o momento em que os organizadores devem providenciar alimento para todos os participantes, fogos de artifício e músicos para animar o baile em homenagem ao santo festejado. De fato,

“essas festas rurais, conquanto organizadas sob o pretexto de comemorações religiosas em homenagem a um santo, constituem alegres reuniões sociais para toda a família” (WAGLEY, 1957, p.262).

Os festejos podem ser também, como sugere Charles Wagley, a prova de que

a gente na Amazônia deseja ardentemente melhorar sua vida material, mas deseja ainda mais prestígio e consideração dos seus semelhantes, o que encontra quando patrocina uma festa religiosa ou quando são anfitriões numa festa de aniversário em que recebem parentes e amigos (WAGLEY, 1957, p.291).

Ainda segundo Wagley (1957), a devoção por um santo particular no sistema religioso “caboclo” é uma forma de vínculo que une os moradores de determinada localidade. Isso porque a organização e a comemoração das festas em honra a um padroeiro mobilizam os indivíduos e conferem a essa mobilização um sentimento de coletividade que em outros momentos pode ser empregado, por exemplo, para a organização de grupos de trabalho cooperativo na agricultura (WAGLEY, 1957). Assim, os movimentos periódicos de cooperação no serviço para o santo podem originar relações que permitem o desenvolvimento de algo como uma noção de grupo, e com ela a possibilidade de que surjam alianças de colaboração mais duradouras.

Como indica Lima-Ayres (1992), as festas de santo são os rituais religiosos mais importantes nas comunidades rurais católicas da região do médio Solimões. Bem como em boa parte da Amazônia brasileira, aqui também os santos padroeiros são focos de devoção comunitária e, uma vez que cada comunidade escolhe um santo para ser o seu patrono, o seu culto coletivo se torna um atributo da própria comunidade (LIMA-AYRES, 1992). Nesse sentido é interessante ressaltar, como faz esta autora, que a identidade simbólica das comunidades católicas da região não é coletiva, mas fragmentada, geralmente particular para cada grupo comunitário. Assim, cada comunidade, com seu próprio santo padroeiro, passa a se diferenciar das demais também com base no santo que celebra.

Além disso, uma das principais bases das comunidades rurais da região são suas densas redes de parentesco (LIMA-AYRES, 1992). Os santos padroeiros e os rituais realizados em seu culto se tornam, neste contexto, mais uma referência simbólica para grupos que já possuem uma identidade estabelecida a partir de laços de parentesco. Ao mesmo tempo em que reforça esses laços de consanguinidade e afinidade já existentes, o culto aos padroeiros por meio de festas envolve, em sua organização e realização, diferentes famílias cujas relações podem ser caracterizadas por consenso ou conflito (LIMA-AYRES, 1992). Os festejos de santos podem



ser, então, tanto meios para reunir os que se encontram distantes quanto oportunidades para dissolver diferenças ou reafirmar o sentimento de coletividade.

Para Soraia Soares (2006), que realizou sua pesquisa sobre momentos de organização social em uma das comunidades cujo festejo de santo faz parte de nosso estudo, essas festas também podem ser consideradas um “investimento comunitário”. Para a realização destes eventos, segundo ela, são ativadas redes de cooperação que contribuem para a coesão interna nas comunidades, já que “todos os moradores se envolvem na organização do festejo, e se empenham, fazendo todo o possível para que saia tudo da melhor forma” (SOARES, 2006, p.102).

Segundo esta autora, a relação entre festejos e organização comunitária deve sua origem à atuação da Igreja Católica na região que, por meio do Movimento de Educação de Base, incentivou os moradores das comunidades que ajudava a formar a escolher um santo padroeiro para as localidades e a festeja-lo “como uma forma de reforçar sua filiação religiosa” (SOARES, 2006, p.102). Assim, ainda que já existissem festejos de santos antes da formação das comunidades, especialmente no modelo de festas de promessa, foi entre as décadas de 1970 e 1980 que essas festas religiosas passaram a estar mais fortemente relacionadas com a organização dos grupos sociais da região do lago. Essa relação data, portanto, da origem dos agrupamentos de famílias que podemos observar atualmente.

Os festejos também podem ser manipulados de modo a servirem a fins políticos, sendo, em alguns grupos, expressões de diferenciação de status e, em outros, reforços de igualdade (LIMA-AYRES, 1992). Lima-Ayres nos dá demonstrações dos dois casos. Por exemplo, em certa localidade por ela observada, o festejo do Divino Espírito Santo foi iniciado por certo promesseiro e posteriormente passado a diante como responsabilidade de uma família que, por ser uma das pioneiras na ocupação do local, possuía maior status dentro da comunidade. Acontece que a transferência da posse da imagem e da honra de organizar o festejo se tornou uma forma de reforço da diferenciação de status dentro do grupo, já que para ter acesso à imagem, para fazer ou pagar promessas, os demais moradores precisavam sempre da permissão da família pioneira. Por outro lado, em outra comunidade da mesma região, esta autora também observou a prática de escolher o responsável pelo festejo do ano seguinte entre qualquer um de seus moradores, independente de status ou poder econômico. Nesse sistema, em que virtualmente qualquer um pode ter a honra de ser o organizador do festejo do padroeiro do grupo, ela pôde registrar inclusive o fato de que em casos extremos, quando a família não estava

à altura do encargo econômico que representa a organização do festejo, ocorria o envio de filhos para trabalhar na cidade a fim de arrecadar o dinheiro suficiente para o desempenho da função.

Soares (2006) também chama atenção para outra dimensão política dos festejos: o ambiente que eles proporcionam para o acontecimento de contatos entre agentes municipais e moradores das comunidades que os organizam. Como explica esta autora, alguns políticos utilizam os festejos de santos “como forma de obter apoio político dos moradores” das comunidades que os promovem, em uma relação em que o financiamento de parte da alimentação ou dos músicos, por exemplo, “converte-se em dívida, [...] reafirma a autoridade do prefeito (vereador ou comerciante) e a subordinação dos moradores, que deverão pagar a ajuda em voto” (SOARES, 2006, p.105). Outro fato observado é que os próprios moradores ou os visitantes que vão participar das festas de santo aproveitam a oportunidade para “barganhar junto ao prefeito ou seus representantes, melhorias para suas comunidades” (SOARES, 2006, p.105).

Podemos afirmar, de acordo com Lima-Ayres (1992), enfim, que os festejos são rituais complexos: práticas religiosas autônomas em relação à Igreja; referências simbólicas para as comunidades; expressões de conflitos e normas sociais específicas de cada grupo. Eles podem se apresentar, dependendo da perspectiva assumida pelo observador, como expressões centrais da religiosidade popular católica cabocla-ribeirinha, meios de auto identificação e auto afirmação dos grupos sociais que os praticam ou formas de conquistar e afirmar prestígio social. Neles também encontram-se sintetizados disputas e contratos políticos e mais uma diversidade de características que podemos mobilizar para a compreensão da cultura e a sociologia das comunidades de praticantes. Os festejos possuem, portanto, para além dos fins religiosos, outras funções no sistema cultural das populações rurais amazônicas. Por isso neles a divisão entre o sagrado e o profano muitas vezes não é tão clara, fato marcante inclusive em suas estruturas que envolvem bailes e outras etapas recreativas que se desenvolvem a partir da reunião criada pelos rituais religiosos e que passam a estar ligadas a eles.

Mas, como já observava Eduardo Galvão (1955) há seis décadas, os festejos estão mudando. Naquele tempo o que se observava na região amazônica era uma crescente diferenciação entre festas de santos rurais e urbanas. Nas palavras deste autor, processava-se “uma dissociação gradual dos elementos religiosos e seculares, mais acentuada na cidade e naquelas freguesias menos isoladas” (GALVÃO, 1955, p.84). Nos festejos urbanos, como indicou Galvão (1955), os itens considerados sagrados e profanos passavam cada vez mais a se

opor, portanto. Assim, nas cidades aspectos que não eram considerados antagônicos gradualmente passaram a ser dissociados, como se deixassem de fazer parte da mesma prática: a festa do santo.

Para Galvão (1955, p.86), entretanto, essas mudanças dependiam “igualmente de outros fatores que não apenas aqueles que têm origem na difusão ou na influência de padrões culturais dos grandes centros urbanos e de uma ideologia ortodoxa católica”. Mais do que à pressão da Igreja, perdas e transformações de elementos originais dessas festas parecem ser, em grande medida, devidas às mudanças nas condições de vida dos praticantes. Os festivais modificavam-se de acordo com o “processo de mudança de uma sociedade rural em urbana”, não dependendo tanto do “contexto cultural em si, como da nova situação que surge” (GALVÃO 1955, p.86). Uma nova situação social, devemos assinalar, caracterizada por novas formas de relacionamento entre os indivíduos e novas formas de se organizarem os grupos trazidas pela modernização.

E a ideia de orientar as atenções a respeito dos festejos de santos para a corrente urbanização de partes da Amazônia brasileira e sua influência sobre a prática, apresentada por Eduardo Galvão (1955), parece ter sido um acerto. Tanto é assim que boa parte dos estudos têm mesmo se voltado para a observação dos festejos religiosos no contexto urbano amazônico.

Algumas das principais tendências parecem ser a inclusão desses festejos como parte da construção social de uma identidade fenomenologicamente urbana (cf. BAGA, 2004); a sua análise como fator componente da paisagem cultural de cidades da região (cf. HOLANDA, 2010; SARAIVA, 2010; COSTA, 2011); e seu potencial como atrativo turístico (cf. SILVA, SOUSA e TEIXEIRA, 2008; SERRA e TAVARES, 2014). O que podemos compreender a partir disso é que o fenômeno de urbanização da sociedade amazônica indicado por Galvão, apesar das mudanças que imprimiu sobre as formas de organizar e realizar os festejos, não esgotou a importância dessas manifestações religiosas na cultura da região.

Além destas perspectivas, outras abordagens também têm sido frequentes para as festas de santos católicos na Amazônia brasileira. Entre elas podemos apontar aquelas que privilegiam a dimensão espacial dessas práticas, seja analisando a dinâmica espacial que se desenvolve durante elas (cf. SARAIVA e SILVA, 2008) ou as relações entre memórias coletivas e o espaço das festas (cf. COSTA e MACEDO, 2010). Outra abordagem expressiva é ainda a que se dedica ao estudo de suas formas e transformações, com destaque para abordagens históricas de

determinados festejos (cf. KLEIN, 2013; SILVA, 2015) e para as, ainda relativamente raras, observações do fator gênero entre os praticantes (cf. TEIXIERA, 2016).

Nosso estudo, entretanto, seguirá por uma direção diferente da de boa parte dessas linhas de pesquisa. O lago Amanã é uma área distante mais de uma centena de quilômetros fluviais – e pelo menos oito horas de viagem nas embarcações mais comuns na região – do mais próximo centro urbano. Sendo assim, ali estamos relativamente distantes de um contexto tipicamente urbano. Entretanto, as relações com a cidade têm se intensificado nas últimas décadas, as comunidades têm crescido em número de habitantes, também tem aumentado o consumo de itens oriundos de fora do lago, e surgido novos padrões de comportamento, novas ideias sobre os significados já atribuídos a fenômenos naturais e sobrenaturais. A perspectiva da mudança se configura novamente, portanto, como um elemento da maior importância para a compreensão desta prática social.

## 3 CAPÍTULO II

### 3.1 OS FESTEJOS DE SANTOS CATÓLICOS NO LAGO AMANÃ<sup>10</sup>

De acordo com nosso recorte temporal tomamos o lago Amanã há cinco décadas, no final da década de 1960, portanto. Naquele momento histórico, o Amanã era menos populoso, contando menos de um terço das atuais 22 localidades [Figura 2]. Mas a bacia do lago já era ocupada por várias das famílias que hoje a habitam. Em igarapés como o Baré e o Ubim, por exemplo, a duração da presença de algumas das famílias residentes remete a pelo menos quatro gerações. Certas diferenças, no entanto, faziam do lago um lugar socialmente bastante diferente de como pode ser observado hoje em dia. Desde a atividade econômica predominante até a forma de organização social, mudanças como a substituição do extrativismo pela agricultura e dos sítios e colocações pelas comunidades, transformaram de forma rápida e profunda a vida dos ribeirinhos da região.

Como contam alguns dos mais antigos moradores do lago:

A produção naquele tempo ninguém plantava, ninguém criava, só era mesmo no negócio da sorva, seringa. Seringa eu não cortei, mas sorva eu tirei muito. Aí nós passava o inverno todinho. Mês de junho, julho, agosto... Quando começava a secar nós saía pra fora. Aí já ia pescar pirarucu (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).

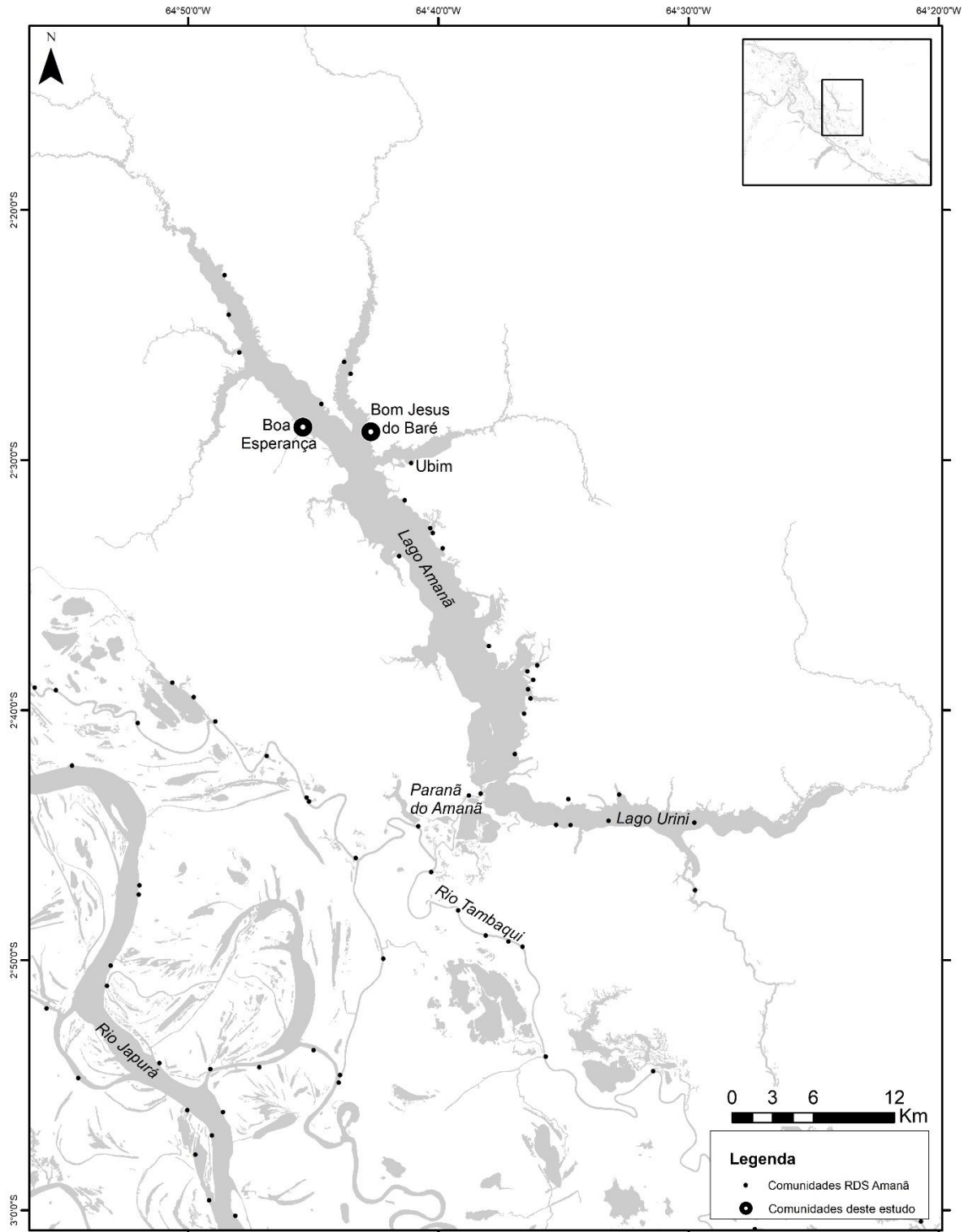
Nós, pelo menos, o meu pai, ele sofria muito com nós, porque a gente era tudo pequeno, né? Era [...] oito filho homem e três mulher. [...]. E aí não plantava roça. O caboclo tem um negócio, um modo de dizer, que “só quer saber de proa de canoa”, né? Era o que acontecia aqui naquela época. Pirarucu era o que mandava né? E era, se fosse, bem baratinho. Não era nem por quilo, era por arroba (Cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, 18/02/2019).

Na descrição deste contexto passado do lago, portanto, o extrativismo desenvolvido em suas margens e seus igarapés afluentes deve receber destaque. Alguns dos resultados desta atividade sobre a forma de ocupação do espaço eram, por exemplo, a dispersão e a sazonalidade. A característica de dispersão, que em boa medida pode ser relacionada à baixa densidade populacional, tinha como fator determinante o acesso controlado à terra. A existência de

---

<sup>10</sup> O lago Amanã conta atualmente com mais de oitocentos moradores em suas margens e de seus igarapés afluentes. Essa população se encontra dividida em 22 localidades, sendo 13 sítios e nove comunidades. Em termos de religião, cinco destas comunidades, entre elas as duas com festejos ativos que fazem parte de nosso estudo, são de maioria católica, como é, aliás, a maioria dos moradores do lago. Já as outras quatro se dividem em duas unanimemente formadas por adeptos da Igreja Assembleia de Deus, mais uma com maioria de adeptos da Igreja Avivamento Bíblico e outra com maioria de adeptos da Igreja Deus é Amor.

Figura 2 – Mapa da região do lago Amanã com indicação das localidades (comunidades e sítios) atuais e destaque para as duas comunidades com festejos de santos em atividade no ano de 2018.



grandes extensões de terra firme mais ou menos guardadas para que cada grupo, seja familiar ou empregado, pudesse procurar os recursos distribuídos esparsamente pela natureza para compor a sua produção era uma das bases do modelo extrativista florestal praticado na região.

Isso se tornava ainda mais importante com a substituição da extração do látex de seringueira (*Hevea brasiliensis*) pela extração do de sorveira (*Couma sp.*), uma árvore derrubada na atividade extrativista. Este também era o tempo em que os barracões dos patrões davam lugar aos comerciantes fluviais itinerantes, o que permitia ainda mais mobilidade para as famílias avidas, que deixavam de ter que se remeter constantemente a um ponto de comércio. Como explica o patriarca da comunidade Ubim, um agricultor de setenta e nove anos de idade, na região do lago, no fim da década de 1960:

[morava todo mundo em] casa isolada. Os moradores pra se encontrar com uma outra pessoa era difícil. Era difícil, porque, como eu disse, só vinham por buscada. A gente não ia lá. Por exemplo, se você morava aqui, eu não vinha de lá para pescar aqui, não. Porque eu sabia que morava gente. Se gostasse ou se não gostasse, mas a gente tinha esse respeito, né? De respeitar aquela área, onde aquela pessoa morava. Era considerado como dele, mesmo que não tivesse documentação (Cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, 18/02/2019).

Na verdade, mesmo para aquelas famílias que possuíam antigos documentos de posse da terra e a utilizavam como seus donos, o lago não era o local de residência fixa. Era, na verdade, a regularidade das estações cheia e seca que indicavam o local de trabalho e moradia. Com a subidas das águas, oportunidade para adentrar mais longe nas matas alagadas, o destino era o centro da floresta; com sua baixa, o destino era os lagos e seus acessos, onde peixes como o pirarucu poderiam ser encontrados. Portanto, era apenas no inverno, estação chuvosa do fabrico do látex e da castanha do Brasil, que as bocas dos igarapés e as pontas de terra subindo em direção as suas cabeceiras recebiam, em barracas meio improvisadas, as famílias que refaziam anualmente a viagem de rios como o Tambaqui e o Paranã do Amanã para suas colocações no lago Amanã. Em outros casos, por exemplo, enquanto a esposa e os filhos menores ficavam nas residências da várzea dos rios de acesso, os pais se deslocavam com os filhos mais velhos e outros camaradas rumo às cabeceiras dos igarapés afluentes do lago, em busca de sorveiras, castanheiras e peles de animais.

Do ponto de vista social, esse momento pode ser descrito como um tempo de predominância das famílias como modelo de unidade social na região. Nele, ainda mais claramente, os pais de família eram as lideranças dos grupos, gerenciando a força de trabalho familiar e falando de forma legítima em nome dos demais. Não havia, neste sentido, qualquer paralelo para a sua figura de condutor e representante, como depois haveria com os presidentes de comunidade. Hierarquicamente superiores a maioria dos pais de família temos os patrões e os regatões, mantenedores e beneficiários do sistema de aviamento desenvolvido na região. Mas

eles não faziam parte dos grupos sociais que habitavam de fato o lago, ocupando-o apenas com suas redes comerciais e deixando o poder no dia a dia para os pais.

De um ponto de vista mais material, como informam os mais velhos, este era um tempo de dificuldades.

Então, a gente vinha, assim, atrás da produção, porque tinha muita fartura, mas também o dinheiro era pouco. A gente trabalhava que só um escravo, produzia muito e ganhava pouco. Porque o que a gente ganhava mesmo era um pacotinho de café e um quilinho de açúcar, quando o patrão chegava (Cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, 18/02/2019).

De um ponto de vista mais material, como informam os mais velhos, este era um tempo de dificuldades. Eram comuns as roupas de crianças feitas de sacos de açúcar e a dificuldade em obter itens básicos como a farinha. Geralmente essas dificuldades aparecem associadas à falta de condições financeiras. Algumas ausências, como a dos motores de polpa, também são bastante relevantes, especialmente quando buscamos compreender os contatos e as trocas com centros urbanos e localidades mais ou menos distantes. Nesta época longos períodos, como um ou dois anos, sem realizar a viagem para a cidade só eram compensados pela passagem, também pouco frequente, dos comerciantes fluviais. Essa situação de complicado acesso às cidades e seus recursos, como hospitais e remédios, é constantemente invocada pelos narradores como uma das motivadoras da antiga devoção aos santos, das promessas e dos festejos:

Eu vou lhe dar um resultado bem certinho pra você saber porque era que existia os festejo. Naquele tempo o conhecimento da gente era pouco. A cidade mais próxima era Tefé, né? E ninguém tinha condições de ir lá. Médico: Não existia! Tinha uns farmacêutico. Às vezes eles passavam, no remo, por aquelas casa isolada, né? Consultando e trazendo alguns medicamento que vendia. Mas muitos da gente não podia comprar. E dado, como hoje, que ainda tem algum remédiozinho que é dado pelo governo, isso não existia na época. Então, era onde a gente tinha o acesso, assim, de médico, né? Era nesses momento assim. Tirando disso, e aí, pela fé, aí o pessoal fazia promessa e comprometia com o santo. [...]. Então aí adoecia: “santo fulano de tal”. Passa assim, durante a minha vida, eu vou pagar uma promessa, rezando, oferecendo sacrifício pra convidar o pessoal, matar um porco, dar pra eles comerem, né? É um sacrifício que eu faço pra Deus. E só oferecia praquele que... né? E isso virou tradição, costume, né? E aí as coisas foram mudando... E aí foi a razão de ter esses festejo, né? (Cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, 18/02/2019).

Assim, era a distância da cidade, a falta de conhecimento, provavelmente técnico sobre doenças, e a inexistência de médicos e remédios dados pelo governo alguns dos principais fatores indiretos para a realização dos antigos festejos de santos. Sua dependência direta era, na verdade, das promessas pagas com reza e festa. Como explica de forma muito clara o cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, naquele tempo as questões de saúde, na ausência de assistência médica, eram resolvidas com o apelo à fé. Os festejos eram, neste arranjo,



“sacrifícios para Deus”, as formas de pagamento dos promesseiros aos santos intercessores. Em sua perspectiva, entretanto, hoje os festejos parecem ter perdido esta antiga motivação, se tornado, podemos dizer, itens mais de tradição do que de utilidade prática.

Nesta época havia apenas um festejo no lago Amanã. Os festejos estavam, de acordo com a ocupação da região do lago, concentrados principalmente nas várzeas dos corpos d’água que lhe dão acesso. Como conta um dos filhos do festeiro de Santo Antônio, naquela época

Rapaz, aqui dentro desse lago aqui, tinha o Natal, que é o Menino Deus, né? O santo que festeja no Natal é o Menino Deus. Era uma promessa que tinha um homem aqui. Ali onde mora o Nonato, aqui dentro. Ele festejava o santo. E o nome dele era Natal. Todos anos ele festejava. Aí tirando daqui, aí nós não morava aqui, não, agente morava ali pra fora. Ali fora tinha o papai, que festejava Santo Antônio. Tinha o Duca Feitosa, [...] festejava Santa Luzia. Aí, aqui abaixo, onde é a Vila Nova, tinha um padrinho que era cunhado do papai, a mulher dele era irmã do papai, eles festejavam também Santa Luzia. Aí lá no Urini, onde é o Comapara, eu tinha um tio que morava lá, e ele festejava São Pedro. Era o papai, padrinho Manduca, tio Duca, tio Pedro. Era quatro que festejava nesse pedaço aí. E lá no Acará festejavam o Divino. Onde hoje é a Nova Jerusalém (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).

Há cinquenta anos tínhamos, portanto, uma lista de seis festejos sendo realizados na região do lago, dos quais apenas um deles em seu interior. Os santos festejados naquela época eram o Divino Espírito Santo, Santo Antônio, São Pedro, Santa Luzia e o Menino Deus. Da boca do lago para seu interior, apenas um antigo festejo de Natal, já no período de enchente. Os outros festejos, realizados em locais como o rio Urini, o rio Tambaqui, e o Paranã do Amanã, estavam distribuídos pelos períodos de vazante e enchente. Entre os santos então festejados se destacava Santa Luzia, geralmente invocada para interceder em problemas relacionados à visão, festejada por dois promesseiros diferentes.

Havia nesta época pelo menos dois tipos de festejo de promessa. Como explica o filho do festeiro de Santo Antônio naquela época, um destes tipos de festejo era o festejo de mastro, no qual

O cara faz uma promessa também. Pode ser alguma doença que ele tem, ou o filho. Então se o filho ficar bom, é a mesma coisa, eu vou pegar a bandeira e embora que não tenha... Vamos supor que vai começar o primeiro ano da promessa de mastro, né? [...]. Aí quando chega naquele dia, manda levantar. Aí enfeita o mastro, bota banana e ajeita tudinho. Aí levanta o mastro, né? Aí ele já cumpriu a promessa dele. Aí pra derribar é ele mesmo, porque foi ele que fez a promessa pra derribar, pra levantar e pra derribar. Só que pra derribar, vamos supor, quando derribar o mastro, se tu se meter na frente pra pegar a bandeira, aí tu já é responsável de levantar o mastro no outro ano. Quem pega a bandeira levanta o mastro no outro ano. [...]. Aí se não tiver um interessado em pegar, aí ele já vai mandar levantar no outro ano. [...]. Aí pegava o mastro e ia pra beira, soltar lá no meio do rio. Aí ficava o toco. Aí quando era na hora da derriba, o que levantava o mastro perguntava: "quem que vai arrancar o toco?", que era outra festa. Aí vamo supor, "não, pode deixar que eu arranco". Aí deixava o toco. Porque se ninguém se responsabilizasse já arrancava tudo logo. Aí

marcava um dia, né? Quando era a festa do arranca toco. Era outra festa. Aí que iam arrancar o toco (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).

Estes antigos festejos também tinham, portanto, como motivações frequentes as promessas para resolver questões de saúde. Estes festejos de certa forma se assemelhavam aos atuais festejos de padroeiro, uma vez que tornavam a organização do festejo do santo algo compartilhado entre diversos devotos. Esse sistema permitia que as pessoas fizessem suas promessas com termos de duração bastante reduzidos, por exemplo, um ou dois anos. Um dos principais papéis do mastro nestes antigos festejos parecia ser, assim, a liberação da responsabilidade vitalícia de dar continuidade a realização do festejo, como ocorria com os promesseiros fora desse sistema. Tudo se dava, então, por meio do revezamento da bandeira do santo que ficava no topo do mastro enfeitado de frutas e folhagens e corria de mão em mão ao longo dos anos. Apesar do caráter mais coletivo próprio da realização deste tipo de festejo, ele não teve continuidade na região do lago.

O outro destes tipos de festejo de promessa é relativamente mais simples. Entre suas principais características estavam a realização motivada por uma promessa, o pagamento feito por meio do oferecimento de reza, repasto e festa, com músicos profissionais, e o fato de que estes festejos se tornavam compromissos vitalícios que também podiam ser passados de pai para filho. Como uma de suas motivações mais frequentes também tínhamos a busca por intercessão para cura de filhos doentes, mas além disso ajuda em partos complicados ou restabelecimento de acidentes e ataques de animais selvagens. Ainda que tenham surgido algumas novidades quanto a sua forma e ao interesse por ele despertado nos participantes, este segundo tipo de festejo de promessa pode ser apontado como o antecessor dos atuais festejos deste modelo no lago.

O festejo de Santo Antônio, o mais antigo dos que compõem o nosso estudo, é um festejo que teve o seu início como um exemplar do modelo de promessa. Pagamento de uma promessa realizada há quatro gerações, ele foi iniciado quando sua família de realizadores ainda era residente do Paranã do Amanã. Depois de herdado pelo filho do promesseiro original ele foi transplantado para a boca do Igarapé do Baré, na região da cabeceira do lago Amanã, onde a família se fixou por volta de quarenta e cinco anos atrás. Como sugerem as memórias coletadas entre participantes mais velhos deste festejo, naquele tempo eram comuns algumas práticas hoje inexistentes, como a arrecadação de contribuições para o repasto, chamadas de esmolos, a duração dos festejos por até duas noites, e o costume de fazer e passar fogueira:

Eu ainda tenho comadre e afilhada de fogueira. Duas comadre. Aí a fogueira tava aí, eu tava aqui, aí ao contrário, eu saía por aqui e ela por ali. Aqui nós se encontrava: "boa noite comadre" [risos] "fogos passamo, na vida e morte, comadre nós samo". Três vezes. Aí ia de novo, dizer a mesma palavra, "fogueira de Santo Antônio, fogos passamo, na vida e na morte, comadre nós samo". Agora nem fogueira fazem mais no festejo. Antigamente, se fosse hoje aqui, o pessoal já tinha partido tudo a lenha, já tava tudo o fogueirão lá. E daí Santo Antônio, esse daí todo ano tinha fogueira (Neta do promesseiro original de Santo Antônio, 26/12/2018).

Como conta a neta do promesseiro original de Santo Antônio, as brincadeiras em volta da fogueira daqueles antigos festejos criavam vínculos – de comadre, mana e afilhada, por exemplo – de duração e valor muito semelhantes aos dos vínculos estabelecidos pelas vias tradicionais – batismos e nascimento, por exemplo. O fato de os festejos fossem o momento de criação destes laços, firmados perante o santo e o grupo reunido, é uma evidência do importante papel de aproximar os membros das famílias que hoje compõem as redes de parentesco que se estendem das margens do lago às várzeas dos rios próximos.

Já em meados da década de 1970 chegam das primeiras famílias vindas do rio Juruá para compor, de forma bastante expressiva, a população do lago. Como explica o primeiro catequista da comunidade Boa Esperança:

Essas terras daqui eram dum rapaz que tinha morado no Juruá e conviveu com esse pessoal que veio pra cá. Ele conhecia todo mundo lá, ele trabalhava também com a borracha, mas ele morava em Coari, na cidade de Coari. E aí, na cidade de Coari, ele começou a negociar, nesses barco, e aí comprou. Diz que vários cantos aqui no lago ele comprou, localidade aqui no lago. Aí conhecia o pessoal de lá, e conhecia o pessoal de lá que trabalhava, né? Muito trabalhador. Aí mandou buscar o pessoal pra vir trabalhar com ele, nos lugar dele. Aí o filho dele foi pegar esse pessoal lá no Juruá. Aí a gente veio e foi direto pra esse igarapé Juá Grande, que fica aqui na cabeceira do lago. Era o lugar dele trabalhar. Aí botou lá pra tirar sorva, seringa, pescado, nessa época pescava na reserva, né? Então faziam várias coisas, o pessoal fazia. Foi como a gente veio do Juruá. [...]. Aí do Juá Grande que a gente se organizou. Trabalhamos acho que uns dez anos por lá, ou mais. E daí que a gente veio morar aqui na Boa Esperança (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Vindos para trabalhar no extrativismo, como antes trabalhavam no rio Juruá, estes migrantes começaram, com pelo menos seis famílias, a história da maior comunidade do lago Amanã e de toda sua região. Como explica o primeiro catequista, a migração foi incentivada e proporcionada por um antigo seringueiro que trabalhava no mesmo seringal dos migrantes. As histórias contadas sobre este ex-seringueiro que se fez comerciante e dono de terras sempre o ilustram como um homem bom, grato, e um patrão generoso. Instaladas por ele no igarapé Juá Grande, as primeiras famílias ainda seguiram se dedicando ao extrativismo por pelo menos mais dez anos antes de se mudarem para a beira do lago, formando a comunidade Boa Esperança e passando a se dedicar à agricultura.

Estas primeiras famílias trouxeram consigo e também criaram novos festejos de promessa para o lago. Como conta o dono do festejo de São Francisco, nesta comunidade, até pelo menos o fim dos anos 1980, havia grande número de festejos deste modelo:

O tio Pedro festejava Nossa Senhora da Conceição, o Luiz são Sebastião, aí lá no Beré era são Lázaro, dia de são Raimundo o sr. Raimundo festejava aqui de manhã, dava o almoço e de manhã e o Joca dava a janta de tarde, tirava o terço né? E dia de são Francisco a Maria também festejava. O Chico doido era dia de Nossa Senhora das Dores, e lá do sr. Quelé era Santa Maria, que é dia trinta e um de maio, né? E a padroeira daqui que é dia treze. E aí a mamãe era Natal (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

Entre outras particularidades, os festejos que serviram de modelo para os novos festejos que passaram a ser praticados no Amanã são frequente lembrados por diferenças na culinária, na forma como era tocada por músicos improvisados a música dos bailes e na frequente ocorrência de incidentes violentos. No lago, entretanto, estes festejos se adaptaram e prosperam junto com a comunidade que crescia economicamente vendendo limão e banana para os comerciantes da região. Neste período a Boa Esperança chegou a contar com pelo menos uma dezena de festejos. Esse foi o período de maior ocorrência desta prática social dentro do lago, o seu apogeu.

Este também é um momento importante pelos impactos causados pela adoção de um novo modelo social nele acontecida.

Nessa época do Juá Grande foi o bispo. [...]. Aí foi o tempo que ele formou no Juá Grande, lá em baixo a Maloca... E foi formando. O Santo Estevão, Belo Monte, São José, mais lá em baixo, Nova Jerusalém, que era Acará, foi formando essas comunidades... Aí deixando, treinando nessas comunidades as pessoas já pra celebrar o culto. [...]. Isso foi pelo ano de 85, por aí... (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

A sociedade dos ribeirinhos da região do lago foi então transformada pelo surgimento das comunidades. Estabelecendo uma nova lógica de ocupação do espaço e um novo modelo de organização social, as Comunidades Eclesiásticas de Base, criadas pela Igreja Católica na região a partir da década de 1980, foram responsáveis por fornecer as bases para o sistema comunitário que hoje podemos observar na região. Surgiram assim os agrupamentos de famílias mais sedentários, formados em função de prédios de infraestrutura comunitária como escolas e igrejas e de sítios e roçados individuais e familiares.

O festejo de Nossa Senhora de Fátima também é iniciado nesse período de formação e organização das primeiras comunidades da região. Trata-se, na verdade, do festejo que inaugurou o modelo de padroeira de comunidade no lago. Os festejos de promessa já não eram os únicos. Os festejos coletivos, como as vezes são chamados, podem ser compreendidos como

o resultado da adequação da ideia de festejo familiar, de promessa individual, para a ideia de comunidade, festejo de padroeiro. Unindo a oferta de comida gratuita à venda de bebida, o novo modelo é uma demonstração dos novos tempos: a cultura tradicional ribeirinha, do extrativismo, do patriarcado, da devoção e da promessa se reproduzindo em agricultura, em organização comunitária, em mobilidade e contato. Conta o primeiro catequista da comunidade que na primeira edição do festejo ninguém sabia bem como fazer um festejo de comunidade, o que resultou num início repleto de improvisos e seguido por um longo processo de experimentação propiciado pelo modelo mais aberto a novidades.

Entrando na década de 1990 temos a formação da comunidade Bom Jesus do Baré a partir do núcleo familiar chefiado pelo dono do festejo de Santo Antônio, sendo este santo escolhido como o padroeiro da nova localidade. O seu festejo ainda continuou por pelo menos mais vinte anos como um festejo de promessa, até ser transformado em festejo de padroeiro de comunidade. Nessa mesma época, por volta de 1990, no médio rio Juruá, era iniciado o festejo de promessa do Menino Deus. Chegado ao lago ainda em suas primeiras edições, este festejo acompanhou sua promesseira em uma segunda leva de pelo menos mais cinco famílias migrantes daquela região. Hoje o festejo de Natal na comunidade Boa Esperança é o festejo de promessa mais antigo em prática no lago Amanã. Bastante centrado na figura da matriarca, especialmente em seus preparativos e seu momento religioso, este festejo é em alguns quesitos, como a criação de animais destinados ao repasto e a oferta de mais de uma refeição, um exemplar fiel aos antigos costumes.

Durante todo esse período existiram festejos mais ou menos regulares em determinados momentos. Por motivos que podem ir do já cumprimento da promessa ao simples abandono, passando, é claro, pela incapacidade de dar continuidade à prática, temos os festejos irregulares e desativados. Podem ser consideradas situações de irregularidade aquelas em que os festejos têm sua repetição periódica comprometida, enquanto situações de desativação correspondem ao abandono da promessa. Na comunidade Boa Esperança, por exemplo, houve a desativação daqueles dez festejos um a um, cada um por seu próprio motivo. Além disso, atualmente no lago há pelo menos um festejo ativo de forma irregular, na comunidade Boa Vista do Calafate. Trata-se do pagamento de uma promessa à São Francisco herdada e levada adiante por uma recentemente falecida matriarca da comunidade. O processo que se desenvolve parece semelhante ao da transformação do festejo de promessa de Santo Antônio em um festejo de padroeiro de comunidade ocorrido por volta de 2010 na comunidade Bom Jesus do Baré, no

qual os filhos e netos do dono buscam, com prejuízos à regularidade, ajustar o festejo herdado ao modelo comunitário.

Na contramão da irregularidade, da desativação e da coletivização dos festejos surgiu já na década atual, o festejo de promessa de São Francisco na comunidade Boa Esperança. Entre suas principais características, há um arranjo especial no termo de duração da promessa e a incorporação de costumes locais à tradição juruaense de seu promesseiro. Entre estes costumes locais incorporados ocorre, por exemplo, a responsabilidade de contratar músicos profissionais para o baile, que segundo o costume relatado para o médio rio Juruá era conduzido por músicos improvisados ou tocadores voluntários, como os sanfoneiros que às vezes apareciam nas festas. Neste jovem festejo de promessa coexiste com as novidades sugeridas pelo contexto histórico, uma forte devoção no santo festejado. Isso sugere que ainda há, a despeito da tendência de desativar ou coletivizar os festejos, vitalidade no modelo de festejos de promessa do lago Amanã.

### 3.2 O FESTEJO DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA NA COMUNIDADE BOA ESPERANÇA<sup>11</sup>

Como anunciava o letreiro sobre a entrada do centro comunitário da Boa Esperança, essa era a vigésima oitava edição do festejo de Nossa Senhora de Fátima [Figura 3]. Um festejo de padroeira iniciado quando a comunidade já passava de seus três anos de fundação. Ele é um exemplo, único no lago Amanã, de festejo surgido como resultado da formação de uma comunidade. Nesse caso, ainda que houvessem devotos da santa entre os comunitários e realização de rezas em sua honra, o seu festejo coletivo não deriva de um festejo de promessa individual. Assim, o festejo de Nossa Senhora de Fátima inaugurou o modelo e permanece sendo na região o único festejo criado pela reunião dos indivíduos em grupos de tipo comunidade eclesialística de base.

---

<sup>11</sup> A comunidade Boa Esperança foi fundada em 1987 a partir da reunião de famílias extrativistas vindas da região do médio rio Juruá a convite de um antigo patrão também oriundo daquela região. De acordo com contagem realizada em 2018, ela possui 300 moradores distribuídos em 71 casas, sendo a maior comunidade não apenas do lago, mas de toda região. Religiosamente ela é formada por uma grande maioria católica e alguns evangélicos de pelo menos três denominações diferentes. Nesta comunidade os principais prédios de uso coletivo, como o centro comunitário, a escola, um posto de saúde inativo e a igreja em construção são de alvenaria, enquanto o casario, com algumas poucas exceções, é de madeira. Nela há quatro pontos de comércio de estivas e bebidas e um gerador comunitário de energia elétrica a diesel funcionando diariamente entre as 18:00 e as 22:00.

Figura 3. Vista da parte da beira da comunidade Boa Esperança em que está localizado o centro comunitário. Fotografia de Luiz Loureiro.



Sua origem remete ao início da década de 1990 quando após a formação da comunidade, que ocorreu em 1987, algumas medidas foram tomadas para a adequação do agrupamento de famílias a quesitos do modelo incentivado pela Igreja e observado em outras regiões próximas dali. Entre essas medidas podemos apontar, por exemplo, a definição de um nome, a indicação de lideranças políticas e religiosas e a escolha de um padroeiro para a localidade. Nas palavras de alguns dos primeiros moradores:

Aí quando todo mundo fez sua casa [...] a gente sentou, não sabia nem o que era liderança de comunidade. A gente sentou e escolheu um presidente pra ser a liderança. E aí a gente disse assim: "como é que vamos botar o nome da comunidade?". Eu digo "vamos botar um nome bonito, bom. Porque é pras pessoa que chegar aqui fique satisfeito, goste da comunidade (Agente ambiental e ex-presidente da comunidade Boa Esperança, 21/09/2018).

como a Igreja Católica tem uma tradição de fazer, cada comunidade tem a sua igreja e a igreja tem um, uma padroeira, né? Da comunidade. Aí a nossa não tinha, era comunidade, mas não tinha padroeira pra dizer que nossa padroeira é essa, né? Aí eu como catequista, a gente reuniu a comunidade na hora do culto e fomos procurar um dos santos para ser a nossa padroeira, aqui da nossa comunidade (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Nesse contexto de adequação do agrupamento Nossa Senhora de Fátima foi escolhida como padroeira da comunidade Boa Esperança. Como revelam as narrativas coletadas, sua escolha se deu especialmente por conta da relação entre seu dia e a possibilidade de realização de um festejo que pudesse contar com a presença do maior número de visitantes possível:

Depois que escolhemo o nome da comunidade, aí nós fomos escolher: "bora escolher uma padroeira ou um padroeiro". Como aqui tem época que seca... Por que tinha vários festejo, né? São Raimundo, São Sebastião, São Lázaro, São Francisco, acho que tinha outro... [...]. E aí essas época era seco o lago, e nós queria uma época, assim uma data que tivesse cheio que é pra que as pessoa pudesse vir pro festejo da padroeira. Aí é Nossa Senhora de Fátima, que é em maio, que é o mês que tá mais cheio [risos] (Agente ambiental e ex-presidente da comunidade Boa Esperança, 21/09/2018).

E daí a gente foi, na reunião foi discutindo qual o santo que... “ah santo fulano de tal”, “mas tá seco, vamos pensar numa estratégia que dê pras comunidade participarem”. [...] só o único santo que tá cheio, que dá pra todo mundo, as comunidade virem lá de fora participar, é em maio, Nossa Senhora de Fátima. Então vamos colocar a padroeira Nossa Senhora de Fátima. Aí foi como foi escolhido a padroeira. Nossa Senhora de Fátima é dia 13 de maio (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Por causa das condições em que se realizaria o seu festejo, portanto, o dia da santa foi o fator determinante para sua escolha como padroeira da comunidade. Como relatam os moradores mais antigos, por volta do fim da década de 1980, aconteceram algumas secas muito drásticas. Naquela época para atravessar a entrada do lago, onde ele se encontra com o paranã que lhe dá acesso, chegou a ser preciso carregar nas costas a produção e as mercadorias, isso porque de tão baixo que ficou o nível da água na região nem as pequenas canoas podiam passar. Aquele também foi um momento histórico caracterizado por menor densidade populacional no lago e pela ocupação, principalmente sazonal, de suas margens e dos igarapés afluentes durante a cheia, época da coleta da castanha, e do fabrico da seringa e da sorva. A escolha da padroeira da Boa Esperança levou em consideração, assim, a época do ano em que as águas estão altas o suficiente para que as pessoas residentes fora do lago também pudessem acessá-lo para participar da comemoração. Seria, pois, o tempo da cheia, quando a alagação se aproxima do ápice, o melhor tempo para reunir os vizinhos para festejar sua padroeira.

Isso parece indicar uma busca da comunidade por estabelecer vínculos, harmonizar-se com a região do lago, pois a Boa Esperança é formada principalmente por seringueiros vindos do médio rio Juruá, uma região diferente da de origem da maioria dos demais residentes do lago, oriundos principalmente do baixo rio Japurá e regiões de várzea adjacentes. Entre outras implicações esse fato resultava na não participação de seus membros nas redes de parentesco existentes na região do lago. Ainda que não apareça explicitamente nas narrativas dos comunitários da Boa Esperança, essa pode ter sido uma estratégia de aproximação com a vizinhança, quer dizer, uma via de quebrar seu relativo isolamento social e estabelecer contato com as comunidades próximas. Assim, a escolha de uma padroeira que possibilitasse um festejo em uma época propícia para a visita e a confraternização com os demais moradores da região parece servir também como uma estratégia de aproximação com os grupos já estabelecidos no lago e nos corpos d'água a ele relacionados. Em outras palavras, o festejo de Nossa Senhora de Fátima, padroeira escolhida pela comunidade com a intenção expressa por alguns dos moradores mais antigos, é uma oportunidade para criar laços de amizade e parentesco com os indivíduos desses grupos vizinhos.



Em sua primeira edição, em 1990, como contou o catequista da época, ninguém sabia bem ainda como organizar um festejo de comunidade. Foi, por exemplo, por meio de contatos políticos que se deu o empréstimo de um motor de luz e de um aparelho de som para a realização do baile:

tinha um menino que tava se candidatando lá da outra comunidade de fora, era um vereador, e doido pra ter os votos, né? E aí o candidato a prefeito, ninguém tinha luz, era poucas casas, só umas dez casas e pouca gente também, e não tinha energia como tem hoje, né? Aí esse candidato a prefeito prometeu que ele ia trazer o motor. Aí a gente colocou o aviso convidando as comunidades, que naquele tempo era a festa. Aí esse menino que era candidato a vereador se prontificou, porque ele tinha um aparelho de som bonito, com as caixas, a trazer o aparelho dele. E aí não tinha o local pra fazer, aí o que fazer? Fazer no terreiro mesmo. Aí ali na frente do colégio, era maior aquela área, a gente fez de palha, coberto de palha aquela área, cercamos de palha... Não era grande demais, mas já dava pra aconchegar (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Naquela época haviam antigos festejos de promessa sendo realizados por indivíduos da comunidade, mas a ruptura que o modelo do festejo de padroeira representou foi decisiva e pode ser verificada em certos aspectos evidentes já neste pequeno trecho de narrativa. Um exemplo é a atração da atenção de políticos interessados no eleitorado mobilizado pela ocasião. Outro exemplo é a necessidade de criação de itens de infraestrutura comum, como a construção da ramada coberta de palha, nesse caso um antecessor improvisado do centro comunitário. Portanto, em relação ao modelo dos festejos de organização individual, a festa de Nossa Senhora de Fátima, de organização coletiva, trouxe consigo uma série de novidades. Incluiu novas categorias de sujeitos exteriores ao grupo, como políticos e maior número de visitantes, e gerou para os festeiros anfitriões novas exigências para uma realização satisfatória da prática. Mas, como explica o antigo catequista, em suas primeiras edições, as dimensões dessas exigências ainda eram relativamente modestas quando comparadas às de hoje em dia. Por exemplo,

Não precisava de polícia. Fazia a festa, mas não precisava de polícia. Esses problemas ninguém tinha, de ir na cidade atrás da banda, da polícia pra trazer, tal... E aí o trabalho todo que a gente ia ter não teve, né? E o pessoal todo se envolveu. Aí era o tempo que a gente criava porco, aí a comida não foi comprada, foi matado um porco e feita a comida aqui mesmo. E aí todo mundo se envolveu. Foi bacana porque foi o primeiro, a gente não tinha experiência de fazer o festejo e saiu bem [risos] (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Passadas quase três décadas encontramos o mesmo festejo bastante transformado. Tanto em suas dimensões, inicialmente bastante ligadas ao improviso e à doação, que são características que também podemos identificar nos antigos festejos de promessas individuais, quanto em sua estrutura formal. Naquele tempo, por exemplo, como explica o antigo catequista, suas etapas religiosas se resumiam a realização de uma novena rezada durante nove noites, cada

uma delas em uma casa diferente, e só na última noite, que era o dia do festejo, todos se reuniam na igreja antes da festa. Hoje, por outro lado, podemos observar uma série ritual mais curta em sua duração e mais diversa em suas etapas, que deixando de lado a novena, passou a incluir em apenas um dia uma procissão, uma celebração conduzida pelo catequista e uma cerimônia de coroação da padroeira.

Na história da estrutura formal deste festejo há tanto exemplos de novidades que experimentadas por certo período acabaram abandonadas quanto exemplos de novidades que foram bem assimiladas e incluídas pelo grupo de praticantes na prática. Este fato é uma demonstração de que o seu processo de reprodução, que compreende repetição e mudança, não é linear e envolve, na verdade, experimentos, incorporações e descartes de etapas ao longo do tempo.

Podemos apontar, por exemplo, como amostra de novidade que não durou como parte do festejo da padroeira a brincadeira da boneca viva, uma etapa do momento recreativo cuja origem e duração é explicada da seguinte forma:

eu lembro que teve um ano que a gente colocou boneca viva, chamava. Porque a gente ouvia pela rádio, aquela rádio de Coari, que pra lá o pessoal fazia isso, dia de festejo. Escolhia duas meninas ou mais e os caras se viravam pra vender o bilhetezinho, arrecadando dinheiro. Aquela que arrecadasse mais dinheiro era coroada a rainha, a boneca viva, rainha do festejo. Teve um ano que aconteceu isso, mas não deu muito certo não. Esse negócio não deu muito certo não, porque teve... Ser humano já viu, quando tem um negócio desse assim não quer perder [risos] cada uma quer ser a rainha. Aí não deu muito certo, ninguém fez mais (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Por outro lado, é uma amostra de novidade que foi incorporada ao modelo do festejo de Nossa Senhora de Fátima a cerimônia de coroação da padroeira, uma etapa do momento religioso cuja origem é assim explicada:

isso aí acho que tá com uns dez anos acho, que começou assim, com esse costume. Acho que nem tem dez anos, não. É que foi chegando o tempo que a comunidade foi desenvolvendo mais, aí foi tendo escola e foi chegando professor de fora, que estudava pela cidade. E além de estudar na cidade eles tinham acesso lá na igreja da cidade, onde faziam isso. [...]. Aí teve essa ideia de fazer essa coroação e perguntou da comunidade se a comunidade aceitava fazer isso com as crianças e tal. Aí todo mundo concordou, as mães também concordaram. Aí foi que começou e todos os anos tá tendo a coroação (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Boa parte das transformações no festejo de Nossa Senhora de Fátima da Boa Esperança são atribuídas, entre os seus moradores, ao desenvolvimento da comunidade. Nesse cenário o seu processo de reprodução pode ser compreendido como um reflexo dos demais processos – crescimento, abertura, contato e apropriação de itens culturais de outros grupos – em curso na história do grupo. Na verdade, o festejo, como uma amostra da cultura do grupo que o pratica,

é reconhecidamente transformado pelo crescimento da comunidade e pela maior circulação “dos próprios comunitários, que vão pra cidade, ou vão participar de outro festejo em outra comunidade e vê como é que funciona, daí vão aperfeiçoando. Cada ano vai mudando alguma coisa” (primeiro catequista da comunidade, 19/09/2018).

Assim, portanto, a mudança é uma característica principal deste modelo de festejo de santo católico. A ideia de transformação, de aperfeiçoamento do festejo, ou sua adequação, e o aprendizado com outros modelos é, como explica o primeiro catequista da comunidade, parte do festejo da padroeira. Desse modo, as transformações ocorridas na estrutura formal do festejo de Nossa Senhora de Fátima indicam, a exemplo da incorporação da cerimônia de coroação da padroeira, que não se trata de uma prática fixada na tradição. Isso porque o fato de ter sido um festejo criado pela reunião das famílias, e em nenhum momento um pagamento de promessa individual, o torna mais claramente um patrimônio coletivo, sobre o qual as mais diversas influências têm o direito reconhecido de serem exercidas. Assim, por meio do envolvimento de maior número de sujeitos, inclusive de moradores temporários e outros membros exteriores ao grupo residente, ele é mais permeável à dinâmica dos contextos do que outros modelos de festejo.

Podemos afirmar, enfim, que o festejo de Nossa Senhora de Fátima vem sendo reproduzido por meio de um processo aberto. Este fato parece estar diretamente ligado à sua característica de ampla participação de indivíduos – externos, temporários, sazonais, ou internos em relação ao grupo que forma a comunidade – e a consequente influência dos significados atribuídos ao festejo ou a etapas dele pela diversidade de participantes. É, provavelmente, esta característica a responsável pela maior propensão deste modelo de festejo a assimilar, mais do que barrar, novidades. O processo binomial por meio do qual isso se concretiza pode ser explicado da seguinte forma: se por um lado, no eixo da dimensão, o festejo se afasta das rezas de pagamento de promessa sendo adequado ao crescimento do número de participantes, por outro lado, no eixo da forma, ele é alterado por esse maior número de participantes, não apenas aqueles que atuam diretamente, como o professor que sugeriu a etapa da coroação, mas pela assembleia de interesses reunidos em sua realização. Recebendo cada vez mais participantes e seus interesses, por exemplo, seu momento religioso foi revisto – reduzidas em tempo e aumentadas em diversidade – e a importância do momento recreativo foi ampliada. Em síntese, as mudanças de dimensão e forma não ocorreram em eixos isolados. Pelo contrário, o seu desenvolvimento conjunto é que criou o resultado que podemos observar hoje.

### 3.2.1 A vigem de barco até Boa Esperança

Partimos de Tefé na noite de sexta-feira, 11 de maio de 2018, com nossa partida atrasada em mais de cinco horas pela equipe de seguranças profissionais que, após combinar data e horário, não compareceu no momento do embarque. Como o mesmo barco que levava participantes também estava encarregado do transporte de equipamentos, músicos e seguranças, não pudemos zarpar antes das 23:30, quando uma nova equipe de segurança foi organizada pelo ex-presidente da comunidade responsável pela viagem, com a ajuda de comunitários residentes na cidade de Tefé e vereadores do município de Maraã, também originais da Boa Esperança. O esforço para criar às pressas uma nova equipe, revelava o intuito de que o festejo não se passasse sem policiais ou seguranças profissionais.

Há, entre os mais diferentes participantes, grande preocupação com as brigas que podem acontecer durante os festejos atuais. Entre os passageiros do barco, por exemplo, eram recorrentes os comentários sobre como no passado era desnecessária a presença de policiamento em qualquer festejo. Esses comentários vinham geralmente acompanhados de sugestões de comportamentos considerados positivos (como brincar sem perder o respeito pelos outros ou não misturar ao álcool outras drogas) e negativos (como perder o controle sobre o consumo de bebidas e outras drogas entre os jovens e o ato de ir armado, especialmente de armas brancas, para o festejo, o que seria uma demonstração de que o indivíduo não vai bem-intencionado). É interessante assinalar que, nessa circunstância, esses sinais eram emitidos em um barco carregado de visitantes.

O barco finalmente zarpou do porto de Tefé por volta das 23:30. Éramos, ao todo, 35 pessoas em uma embarcação de aproximadamente 20x4m, cujo proprietário era um vereador de Maraã. No porão iam as grandes caixas de som. Sobre o convés, outros equipamentos menores, instrumentos musicais, malas, caixas de isopor, e pessoas, deitadas em redes ou recostadas aos parapeitos da embarcação de um andar. O clima de alegria era evidente, mas risos e vozes altas, eram abafados pelo som do motor da embarcação. No centro do barco, redes com crianças e suas mães quase dormindo. Na proa e na polpa, grupos de jovens, especialmente rapazes, bebendo uísque e vodca com energético. Até que às 02:00 do dia 12 de maio, quando passamos pela cidade de Alvarães, onde mais participantes embarcaram, o entusiasmo já dava lugar à busca por repouso. Apesar das dimensões relativamente grandes da embarcação, havia tão grande número de redes que algumas pessoas se acomodaram no convés, dormindo

embrulhados por suas redes. No leme, o vereador e o ex-presidente responsável pela organização dos detalhes da viagem se revezaram madrugada a dentro.

Pela manhã, o movimento dentro do barco se restabelecia lentamente quando foram ligadas algumas das caixas de som ao gerador e acesos os primeiros fogos de artifício. Após a entrada na área da reserva, na região do rio Cubuá, esse foi um procedimento cumprido pelo organizador da viagem a cada comunidade: ao avistarmos as moradias, ele sacava das caixas de papelão um foguete e o acendia para que estourasse mais ou menos em frente ao meio do conjunto de casas cercado de mata na beira do rio, com isso sendo repetido a cada nova comunidade por que passava o barco. Era evidentemente uma espécie de convite, pois à passagem do barco com suas caixas de som tocando forró, bregas e arrochas e os fogos de artifício, o silêncio do redor das comunidades se rompia e surgiam pessoas nas janelas e nas beiras dos flutuantes, para quem, com as mãos e os braços, da proa se gesticulava saudações e convites que apontavam na direção do lago e da comunidade.

A chegada, por volta de 13:40, não foi menos alegre, com os mesmos foguetes e o som sendo entrecortado por um dos técnicos da aparelhagem que atuava como animador, agradecendo a políticos e empresários pelo patrocínio ao festejo e fazendo rir com gracejos os viajantes já excitados com a conclusão da viagem. Alguns dos moradores, entre eles o atual presidente, logo que o barco encostou na beira da comunidade, como quem já esperava pelo momento, se meteram na água até a cintura para desembarcar as grandes caixas de som e os demais equipamentos. Em menos de meia hora a aparelhagem, os músicos e seus instrumentos, os seguranças e os demais viajantes já se encontravam desembarcados, restando a bordo apenas o vereador proprietário do barco e seu único ajudante.

### **3.2.2 A tarde na comunidade**

Na comunidade algo que poderia ser definido como clima de festa já estava instalado. Jovens e idosos, ao redor do centro comunitário ou sentados nos compridos bancos de madeira dispostos junto às muretas – que delimitam próximo à altura de um metro o espaço coberto do local – conversavam em pequenos grupos [Figura 4]. Pelo que eu pude escutar, tratavam de assuntos como a política do município, o futebol nacional e o torneio que estava prestes a começar, o desaparecimento de um homem que acontecera recentemente no paranã do Amanã, a organização do festejo e assuntos pessoais. No campo de futebol do lado esquerdo do centro comunitário; no terreiro que, ao seu lado direito, liga este prédio ao refeitório e às barracas de venda comunitárias, assim como no centro do retângulo formado por bancos e muretas, corriam

crianças de várias idades. Nas sombras das árvores próximas, nos alpendres das casas de madeira, em frente aos pequenos comércios, por meio das portas abertas: em toda parte verificava-se uma grande disposição para a socialização, para a conversa amigável e risonha. Não faltavam abraços. Encontravam-se compadres. Afilhados e padrinhos pedindo e dando bênçãos.

Figura 4 – Vista frontal do centro comunitário. À esquerda parede da casa para recepção de visitantes e o campo de bola, à direita, ao fundo, estão o refeitório comunitário, as barracas de venda de bebida e o terreiro que os liga. Fotografia de Luiz Loureiro.



As mulheres adultas se revezavam no preparo da refeição que seria oferecida após a procissão. Como explicou uma das coordenadoras do preparo da janta da santa, seu trabalho era organizado da seguinte forma:

Antes a gente forma os grupo de mulher. Aí quando é sete hora da manhã vai um grupo de mulher. Chega lá elas cortam, de sete hora até onze hora. O mesmo grupo de sete, se terminar, uma já vai fazendo o fogo, umas já vão escaudando, outras já vão lavando, outras já vão temperando... Aí quando chega o horário aquele grupo sai e já entra outro grupo de mulher. Daí já vão terminar de fazer o que elas tavam fazendo. Lavar, escaudar, cozinhar... Aí, quando já é umas duas horas, aquele grupo já sai e já entra outro grupo. Aí esse grupo já arremata as coisa tudo. Aí termina de fazer a janta, o arroz. [...]. Quando é quatro hora termina tudinho, já deixa tudo lá. [...]. Cozinha tudinho e deixa nas panela lá. Quando é cinco hora, esse ano foi cinco hora que começou a janta, aí vem já outro grupo pra servir, entra outro grupo. E entra mais outro, que é pra ir lavando as coisa (Coordenadora do cozimento na comunidade Boa Esperança, 21/09/2018).

Assim, em turnos que iam de duas a quatro horas, esses grupos que chegaram a ter dez mulheres prepararam arroz e a carne guisada de um boi comprado de um criador local com contribuições dos comunitários. O preparo do repasto é uma importante demonstração da divisão de trabalho e do engajamento dos comunitários na organização do festejo. O seu engajamento pode ser verificado por meio de narrativas e de observação direta. Enquanto temos declarações, como a da coordenadora da atividade acima citada, que dão conta da mobilização de dezenas de mulheres para a realização desta tarefa, também podemos comprovar esse engajamento na observação da cozinha do refeitório comunitário durante a tarde do festejo. O espaço não é grande, sendo mais um quente puxado coberto de zinco, com paredes de madeira

e piso de cimento. Ali o centro das atividades é um grande fogão a lenha com espaço para quatro caldeirões ao redor do qual jovens mães e senhoras com mais idade conversam risonhamente.

Durante boa parte do tempo de preparo da refeição pelas mulheres, os homens cuidavam dos preparativos para o torneio masculino de futebol. Esta disposição de tempo e funções também pode ser observada na realização de outros eventos, como festas de aniversário e dias festivos como, por exemplo, rodadas de campeonatos. Em síntese, enquanto os homens preparam e realizam seus jogos como atração para os visitantes, as mulheres trabalham principalmente cozinhando. Os jogos nem sempre são atividades exclusivas dos homens. Entretanto, mesmo quando há campeonatos femininos, a participação das mulheres não lhes confere liberação das demais funções, com as jogadoras sendo cozinheiras e serventes, ao mesmo tempo em que desempenham uma série de outras funções comumente delegadas à mulher, como cuidar dos filhos pequenos ou limpar e lavar.

Depois de uma breve chuva, às 15:00, teve início o torneio de futebol. No campo adjacente ao centro comunitário, dez times formados por moradores da própria comunidade Boa Esperança e de outras comunidades da região se enfrentaram em jogos de dez minutos buscando o prêmio de R\$600,00 dado à equipe vencedora. Também foram premiados o segundo e o terceiro colocados, respectivamente com R\$300,00 e R\$100,00. O futebol é claramente o jogo mais popular na região, mobilizando sempre, como ocorreu nesta oportunidade, grande quantidade dos presentes onde quer que aconteçam as partidas. Ao redor do campo principalmente homens de todas as idades, mas também mães de família com filhos pequenos, moças jovens em pequenos grupos e crianças brincando de correr e rolar na grama.

Apesar de prática valorizada e aguardada por jogadores e observadores, alguns rapazes jovens afirmavam que em dia de festa não valia a pena participar de torneios. A principal justificativa é a de que “o cara fica todo quebrado”, quer dizer, além das possibilidades de contusão, aqueles que se dispõem ao jogo correm grande risco de não aguentarem participar do baile a contento (com ânimo para dançar, sem o sono trazido pelo cansaço). Na final deste torneio, dois times locais se enfrentaram. Sem qualquer tipo de confusão ou desentendimento, acontecimentos comuns a disputas finais em campeonatos locais, o torneio se encerrou com brincadeiras e abraços após um confronto entre amigos, primos e irmãos.

### 3.2.3 As etapas sagradas do festejo de Nossa Senhora de Fátima

As etapas religiosas do festejo de padroeira da Boa Esperança são responsabilidade do catequista da comunidade. Atualmente o catequista também é o presidente da comunidade, e quando questionado sobre quais seriam as suas funções específicas de catequista no festejo ele assim as enumerou e descreveu:

Organizar a novena, já pensar se a comunidade quiser que o padre venha, eu sou o responsável de conversar com ele, ajeitar transporte, tudinho essas coisas é o catequista. E se ele não vier eu sou o responsável de fazer a novena, organizar tudo aqui. Pegar oferta pra no outro dia quando for prestar conta tá tudo certinho [...]. Organizar a igreja... eu não, mas chama o pessoal, eu chamo os professores pra ornamentar a igreja... vai ajeitando essas coisas. [...] Aí eu que divido o pessoal. Um vai ajeitar a coroação, uma vai organizar a meninada pra fazer a coroação. Aí tem o responsável por fazer os cântico, uns que vai me ajudar na hora da novena... [...]. Tem a procissão a tarde, geralmente faz a procissão. Aí como eu jogo bola, eu já deixo tudo certo: "pessoal fulano vai ser responsável de fazer a procissão, fulano vai cantar, fulano vai..." já deixo tudo organizado. [...]. Aí chega a noite, eu vou-me embora pra casa, não posso tomar nenhuma latinha antes da novena [risos] aí vou pra casa tomo um banho. Sete e meia para tudo o negócio do som, essas coisas para tudo pra novena (Catequista e presidente da comunidade Boa Esperança, 20/09/2018).

É importante assinalar o uso difuso do termo novena, que em algumas circunstâncias pode significar tanto nove dias de reza quanto uma única reza do terço, ou, como é utilizado aqui, um ritual coletivo e de caráter principal. Assim, o catequista é o responsável pela organização da celebração em honra à padroeira, ou pela vinda do pároco para a realização desta etapa. É ele também o encarregado por dividir tarefas e designar outras responsabilidades como quem ensaiará as crianças para a coroação, quem puxará o terço e as músicas na procissão e quem tocará os cânticos da celebração. Sua participação está voltada, portanto, para o bom desempenho das etapas religiosas do festejo, para que o motivo sagrado da reunião seja respeitado e para que a padroeira seja honrada da melhor forma possível. Como explica o atual catequista:

como catequista eu me preocupo muito na questão da celebração. No festejo é o que eu mais me preocupo, pra falar a verdade. Eu me preocupo, claro, com a organização da festa, da comida, transporte... Eu me preocupo. Mas é a hora da celebração que... Me preparar, preparar as pessoas que vão me ajudar... Acho que a minha maior preocupação é a celebração (Catequista e presidente da comunidade Boa Esperança, 20/09/2018).

Como sugere sua declaração, o papel de conduzir a celebração, é uma importante função do catequista. Trata-se de um ritual principal, etapa religiosa aguardada e mobilizadora de grande número de participantes. Na região estudada sua realização é uma particularidade dos festejos de padroeira. É a própria estrutura das comunidades eclesiais de base que insere, assim, entre as principais características deste tipo de festejo a centralidade de um agente



treinado pela Igreja. Isso porque o caráter comunitário destes festejos permite que a autoridade religiosa da comunidade assuma a organização das etapas sagradas e a realização da etapa principal deste momento. Nos festejos de promessa, antigos e atuais, de modo diferente, essas responsabilidades são divididas entre o promesseiro e um puxador. Em todo caso, não podemos descartar o fato de que, ainda que haja essa espécie de protagonismo do catequista, a realização do momento religioso do festejo depende muito do engajamento dos demais praticantes e da adesão dos participantes.

Terminado o torneio, por volta das 17:00, tiveram início, com um cortejo com a imagem da santa, as etapas sagradas do festejo em honra a padroeira da comunidade. A procissão partiu da ponta esquerda da rua que margeia a frente da comunidade e coincide com a divisa do bairro central com o bairro Bom Jardim. O percurso se estendeu desde a frente das casas construídas próximas ao campo de futebol, com as costas para o lago, passando pelo centro comunitário, a igreja em construção e a escola, e indo mais algumas casas adiante, depois fazendo o mesmo caminho de volta até o altar improvisado no centro comunitário. Durante a caminhada juntaram-se ao grupo visitantes vindos de canoas e batelões parados na beira da comunidade. Rapazes espocaram grande quantidade de foguetes. Diante do cortejo, a imagem de Nossa Senhora de Fátima, entre flores artificiais brancas e cor-de-rosa, foi conduzida em um andor de madeira pintado de azul.

O que identificamos como a estrutura da procissão seguiu o modelo da reza do terço: por seis estações, incluído o altar de destino, rezaram-se ave-marias e pais-nossos, contados no rosário de um puxador. O cortejo cantou, de velas na mão, uma canção chamada “Maria, mãe dos caminhantes”, com estrofes que celebram os mistérios rezados no rosário, enfatizando a caminhada humilde e dolorosa, mas também vitoriosa de santa Maria ao lado de seu filho, Jesus Cristo. O refrão era uma espécie de convite, ou melhor, um pedido de sabedoria à Santa Mãe para aceitar a condição de peregrinos por meio da qual os fiéis se entendem, semelhantes à santa: “Maria, mãe dos caminhantes/ Ensina-nos a caminhar/ Nós somos todos viajantes/ Mas não é fácil sempre andar”. Entre as intenções formuladas em cada estação, estavam a atenção da santa Mãe para o que pediram seus filhos, a saúde das crianças da comunidade, a paz entre os vizinhos e entre as demais comunidades da região e a inspiração e a proteção para que as lideranças desempenhem bem suas funções.

A procissão contou com a adesão de menos de sessenta pessoas. Entre os participantes predominavam as mulheres, mães com os filhos no colo e seguros pela mão e, principalmente,

outras mais velhas do que cinquenta anos. É notável, portanto, o fato de que ainda que tenha havido devotos do sexo masculino compondo a procissão, e nesse caso também predominavam os que aparentavam ter mais de cinquenta anos, como o puxador do terço, por exemplo, a composição da procissão era predominantemente feminina. Além disso, por meio das puxadoras do canto que compassava o caminhar entre as estações, a voz do cortejo também era feminina. Assim, esta etapa religiosa do festejo de Nossa Senhora de Fátima na Boa Esperança é a que possui um grupo praticantes relativamente mais bem delimitado, e também menor, tendo como um dos principais traços a formação de um grupo cuja característica principal parece ser a maternidade, um importante atributo da santa festejada. Não será demais registrar que algumas vezes, entre os participantes, o festejo também era lembrado como a festa das mães.

Durante e após a procissão que conduziu a imagem de Nossa Senhora de Fátima ao altar no centro comunitário, foi servido o jantar. No refeitório, uma casa de madeira com o jirau alto e duas portas (uma a entrada, outra a passagem para as cozinheiras e as lavadoras de pratos), localizada no terreiro adjacente ao centro comunitário, de frente para o lago. Em seu interior, no centro, uma mesa retangular de madeira. Nas paredes, mesas fixas, estreitas e contínuas por toda extensão, formavam com o balcão que separava os comensais das serventes e das grandes panelas, o contorno de um retângulo de aproximadamente  $\frac{3}{4}$  da área interna do prédio. Na mesa central eram postos os pratos de plástico servidos com carne bovina, arroz e farinha d'água. Nas mesas fixas das paredes, os participantes fizeram sua refeição, uns em pé com o prato sobre elas ou nas mãos, outros sentados sobre essas mesas que tinham pouco mais de um metro de altura. Entre os participantes, comensais e serventes, o clima era sempre o mesmo de sociabilidade alegre. Conversava-se através do balcão, nos cantos formaram-se rodas de conversa que se dispersavam após a refeição. Estes grupos também se constituíam de famílias, mães e seus filhos, casais, compadres e grupos de amigos que vieram juntos para o festejo, nestes casos provavelmente permaneceriam reunidos por toda a festa.

A celebração, mobilizando mais participantes do que a procissão, começou por volta das 19:00. Este ano, como geralmente acontece, a realização da celebração foi responsabilidade do catequista que descalço sobre o tecido verde que delimitava o altar conduziu o culto vestido com uma casula branca e azul. Sobre o simples altar improvisado, apenas o florido andor de Nossa Senhora de Fátima e a mesa cerimonial sem ornamentação, com um crucifixo de metal e uma bíblia em seu centro. Ao lado do catequista, os músicos da comunidade: duas jovens cantoras e um senhor as acompanhando com uma guitarra. O ritual seguiu um modelo parecido com o que podemos observar nas missas, inclusive com a leitura de um trecho do evangelho e

um sermão correspondente, que na ocasião disseram respeito ao compromisso que os cristãos têm de anunciar a vinda de Jesus e propagar a sua fé. Como no modelo de celebração conduzida por catequistas da região, não aconteceram partes do ritual cuja realização depende da participação de um sacerdote, como a eucaristia, por exemplo. As mães falecidas recentemente foram lembradas. Houve tempo reservado para a entrega de doações em dinheiro, quando uma moça trajando a camisa do grupo de jovens local segurou em pé, na frente do altar, uma pequena cesta em que grande número de participantes depositou sua contribuição. Ao término da celebração, o catequista pediu que os presentes esperassem pela cerimônia de coroação da padroeira.

A etapa seguinte, a coroação de Nossa Senhora de Fátima, ocorreu logo após ao culto. Com apenas a imagem da santa entre flores artificiais sobre o andor repousado no centro do altar já sem mesa cerimonial, vieram cantando meninas aparentando ter entre cinco e dez anos, vestidas como anjos – com túnicas, coroas de flores nas cabeças e asas pregadas nas costas – compor a corte de coroação. Primeiro seis, as mais novas, entraram em passo bem cadenciado e se puseram de joelhos em dois grupos de três, um de frente para o outro e de mãos postas em gesto de oração, perfiladas perante a imagem. Depois outras seis, um pouco maiores, repetiram os gestos, se posicionando logo atrás das primeiras. A seguir, outras quatro, divididas em um trio e mais uma, trouxeram oferendas simbólicas a santa. A primeira delas trazia nas mãos um coração de pelúcia que pôs aos pés da imagem, como quem lhe oferecia os corações dos fiéis. A seguinte, trazia três flores vermelhas, também postas em a seus pés, sugerindo oferta singela e reverente. A terceira destas trazia um rosário, um importante símbolo da devoção a Virgem Maria, e o pôs ao redor das pequenas mãos da imagem. A quarta menina tinha nas mãos uma pequena coroa dourada. Estas quatro meninas cantaram, cada uma na sua vez, uma estrofe de uma música sobre a pureza e o amor da Virgem Mãe depositando cada uma sua oferenda aos pés da santa, finalmente coroando-a sob aplausos. Em tudo foram lembradas as mães como símbolos de amor. E a santa como representação máxima da doação e do carinho maternos. Algumas mães parecendo orgulhosas da atuação de suas filhas, fotografavam e filmavam com seus celulares as meninas durante e após a cerimônia. Após a coroação alguns integrantes do grupo de jovens local ainda apresentaram uma coreografia para uma música em homenagem à padroeira.

### 3.2.4 As etapas profanas do festejo de Nossa Senhora de Fátima

O momento recreativo do festejo de Nossa Senhora de Fátima é caracterizado por maiores taxas de adesão em comparação com as etapas do momento religioso. Suas etapas possuem como marca principal a descontração e a irreverência, em boa parte resultantes do consumo de bebidas alcoólicas, principalmente por homens e rapazes. Neste momento, entretanto, mesmo aqueles que não bebem, inclusive as pessoas de mais idade, também se divertem, seja rindo das graças feitas pelo leiloeiro ou dançando no baile. Este é provavelmente o momento mais esperado pela maioria dos participantes, especialmente os mais jovens, que pouco presentes nas etapas sagradas se fazem maciçamente presentes nos arredores e no interior do centro comunitário. Este fato pode ser ilustrado por declarações como a seguinte, do atual catequista da comunidade:

na parte religiosa a gente vê sempre as mesmas pessoas, as família mais antiga, o pessoal mais antigo. E aí a juventude é mais o grupo de jovens mesmo, o pessoal que tá sempre na igreja. Mas acho que a festa é onde o pessoal tá mais. A participação na novena é mais reduzida (Catequista e presidente da comunidade Boa Esperança, 20/09/2018).

A organização das etapas que compõem este momento é, a exemplo da responsabilidade do catequista sobre o momento religioso, atribuída ao presidente, que da mesma forma que o catequista faz para as etapas sagradas do festejo, indica outros responsáveis por desempenhar tarefas importantes para a realização da festa. Como explica o catequista presidente da comunidade, sua principal preocupação como presidente é

ter gente responsável pela questão do transporte, segurança, essas coisas... Como a gente não pode tá em tudo, se pudesse tá lá todo tempo... Mas a gente tem que ver gente quem a gente sabe que vai dar de conta. [...] Então é a questão da viagem do barco, essas coisas. Cerveja, né? Conversar, acertar com os músicos... E aí aqui na comunidade, não. Porque aqui o pessoal aqui, na questão da comida, pegar a comida e botar na cozinha e a mulherada fazer... Isso aí é de boa. Agora lá em Tefé, tá organizando, tá ajeitando as coisa lá é que é mais complicado. A gente vai ajustando tudinho, "o fulano e o fulano fica responsável por embarcar a cerveja, fulano vai ficar responsável da segurança, fulano e fulano é que vão dar conta do pessoal da música". Mas aí mesmo assim a gente tem que tá dando jeito, né? A preocupação é essa (Catequista e presidente da comunidade Boa Esperança, 20/09/2018).

No festejo de padroeira, mais uma vez por conta da estrutura do grupo organizado no modelo de comunidade, temos alterados os papéis dos responsáveis pelos festejos de promessa. Neste caso o papel do festeiro é desempenhado pelo presidente da comunidade, que distribui funções e deve garantir a execução dos planos. A relação de distância - mais de cem quilômetros - entre o lago Amanã e a cidade de Tefé, que é a maior da região e uma das mais próximas, é o que parece ditar a necessidade de divisão de responsabilidades. E não apenas isso, pois como já explicava o antigo catequista, em comparação com algumas décadas atrás, hoje há muito

mais trabalho na organização do festejo, isso por conta principalmente das mudanças de dimensão e estrutura formal nele ocorridas. Nesse contexto, são itens de responsabilidade delegada pelo presidente especialmente as tarefas externas, como o transporte entre a cidade e a comunidade, a consignação de cerveja para ser vendida na festa, a contratação de seguranças e o acerto com os músicos.

Assim como o repasto, que é uma etapa do festejo sem fins lucrativos, estas etapas foram financiadas pela arrecadação da quantia de R\$160,00 em dinheiro junto aos comunitários. Como conta o presidente, com a soma arrecadada

Nós compramos o boi do [um criador local], compramos arroz, foguete, o tempero, tudinho... Aí eu não sei com esse dinheiro, não tô lembrado... Mas foi pra comprar a alimentação, pagar a música, pagar o transporte, pra vir o barco fretado, e a segurança. O dinheiro arrecadado foi pra isso. Aí a cerveja nós compramos com o dinheiro do [um comerciante local], e também no outro dia devolvemos o dinheiro dele, aí ficamos só com o que sobrou (Catequista e presidente da comunidade Boa Esperança, 20/09/2018).

Ficar com o que sobrou, devemos assinalar, é ficar com o lucro da festa para a construção da igreja, que tem sido levada adiante por meio do dinheiro arrecadado em pequenos arraiais e no festejo da padroeira. Como explicou a esse respeito o catequista presidente da comunidade “nós pega todo o arrecadado do festejo e esse dinheiro é da comunidade. Só que não vai pra associação, vai pra igreja” (catequista e presidente da comunidade, 21/09/2018). Assim, ainda que estejamos, para fins explicativos, realçando as diferenças entre os momentos religioso e recreativo, é importante ter em mente que como parte do festejo da padroeira ambos são voltados para o seu serviço. E o fato de a renda levantada com as etapas profanas do festejo ter como destino a construção da igreja local é um reforço desse vínculo entre as etapas festivas e o culto da santa.

Encerrados os rituais religiosos celebrando Nossa Senhora de Fátima, o clima de descontração retornou e teve início o leilão para arrecadar fundos para a construção da igreja. No mesmo centro comunitário onde ocorreu o culto e a coroação, aconteceram os lances para arrematar cinco frangos assados e um pato. Partindo sempre do valor de R\$50,00, o leilão contou com arremates entre R\$160,00 e R\$300,00, tendo este último lance sido dado por um vereador local. Os valores claramente são incondizentes com o que se costuma pagar por essas aves na região e o leilão acaba sendo uma forma de doação pública, em que, em meio a brincadeiras e risos, os doadores dão sua contribuição em forma de gordos arremates. E são reconhecidos pela comunidade e pelos visitantes por isso, já que os valores dos arremates são assunto frequente em muitas rodas de conversa, inclusive dias depois do festejo.

O baile ocupa a maior parte do tempo da mobilização do grupo reunido pelo festejo, estendendo-se das 22:00 até, muitas vezes, o amanhecer. Nesta oportunidade músicas gravadas começaram a tocar logo que foi encerrado o leilão. Um pouco mais tarde, foi o momento de os músicos contratados tocarem forrós, arrochas, xotes, boleros, cúmbias, e outros ritmos dançantes para pares. No início, quando a música tocada ainda era a gravada, as crianças dançaram pelo salão praticamente sozinhas, os pais assistindo de longe, meninos e, principalmente, meninas a partir de idades como os cinco anos formaram os seus pares e com entusiasmo dançaram entre os colegas da mesma idade que corriam ao redor. A seguir, com o passar das horas, os casais de adultos e os pares formados apenas por mulheres lentamente ocuparam o espaço enquanto as crianças se retiravam do salão. No momento em que a banda começou a sua apresentação, os adultos já tinham o centro comunitário todo para si. As crianças ainda corriam as vezes por ali, mas passaram a ser desencorajadas e repreendidas. E mesmo quando os músicos contratados faziam intervalos em sua apresentação, os participantes continuavam a dançar ao som de gravações. Assim o baile se estendeu continuamente madrugada a dentro.

Vestidos de boas roupas e perfumados, os participantes ingressaram neste que é, especialmente para os mais jovens, o momento mais esperado do festejo. Especialmente alguns rapazes da comunidade vestiam-se com distinção, usando camisas e sapatos sociais. Entre estes, alguns usavam também gravata. Seus padrões a esse respeito os diferenciavam da maioria dos visitantes, também vestidos com boas roupas novas, mas camisetas e tênis, principalmente. É durante o baile que, além de dançar, eles podem conhecer e ter contato mais livre com pretendentes e namorados. Além disso, a ingestão de álcool também se torna menos complicada pelo controle dos pais. Mas a participação nessa etapa da comemoração não estava restrita à juventude. Alguns velhos assistiam dos bancos postos ao redor do salão, dentro do centro comunitário, outros dançavam com o mesmo entusiasmo de seus filhos e netos. No terreiro adjacente ao centro comunitário, entre este prédio, o refeitório e as barracas que vendem produtos (como refrigerantes e cervejas em lata, pacotes de salgadinho e doces) cuja renda seria revertida para o festejo, mais um local de encontro e confraternização. Em pé, vários grupos, principalmente formados por homens, bebiam e conversavam de forma animada e efusiva.

Na verdade, a importância do momento recreativo para a maioria dos participantes, em especial a etapa do baile, é bastante clara. Como conta o catequista e presidente da comunidade “tem gente que é o ano todinho preocupado em chegar a festa. Preocupado em comprar a roupa e tal (riso). Mas isso é mesmo. Aí esses mais idosos não, já tão mais preocupado com a novena

e tal” (catequista e presidente da comunidade, 21/09/2018). Por meio de declarações como esta podemos perceber uma mudança no significado deste festejo. Assim, se no passado, ou para os mais velhos, ele era principalmente um evento de celebração religiosa da padroeira, hoje é reconhecido que os mais jovens, que formam a maioria dos participantes, esperam o dia da santa especialmente para a vivência do momento recreativo. A direção da mudança de significado do festejo pode ser reconhecida por meio da relação de interesse que os participantes têm com os diferentes momentos da prática. Nesse contexto, portanto, ao longo de seu processo de reprodução, a festa da padroeira se torna cada vez mais um evento recreativo, enquanto seu caráter religioso deixa de atrair o interesse da maioria, permanecendo como central apenas para os mais idosos.

### 3.3 O FESTEJO DE SANTO ANTÔNIO NA COMUNIDADE BOM JESUS DO BARÉ<sup>12</sup>

O festejo de Santo Antônio na comunidade Bom Jesus do Baré [Figura 5] é o festejo mais antigo em prática no lago Amanã. Iniciado há três gerações como um festejo de promessa, ele acompanhou, com a formação da comunidade e a escolha deste santo como padroeiro da localidade, a mudança do modo de organização social ocorrida na região do lago e se converteu em um festejo de organização coletiva. Seu exemplo é, portanto, importante para ilustrar algumas das transformações que fazem parte do processo de adaptação dos moradores da região aos novos tempos e aos novos modelos surgidos desde a consolidação das comunidades. Os contrastes expostos a seguir são demonstrações de como os festejos podem ser amostras de seu tempo e o estudo de seu processo de reprodução pode permitir o conhecimento da dinâmica histórica de seus grupos de praticantes.

O motivo e as circunstâncias de origem deste festejo não são muito claros. Mesmo entre os moradores mais velhos da comunidade, netos do promesseiro que o iniciou, o que podemos apurar são deduções baseadas no conhecimento dos costumes antigos. Por exemplo, como explica um destes netos, um agricultor e pequeno comerciante de sessenta anos de idade:

---

<sup>12</sup> A comunidade Bom Jesus do Baré, estabelecida na boca do igarapé do Baré, na região da cabeceira do lago Amanã, foi fundada em 1990, a partir da reunião de filhos e netos do dono do festejo de Santo Antônio. De acordo com contagem realizada em 2018, ela possui 80 moradores, divididos em 13 casas, sendo a terceira maior do lago. Entre os seus moradores há uma maioria católica e alguns evangélicos adeptos da Igreja Assembleia de Deus. Nesta comunidade, com exceção do centro comunitário e dos fornos de torrar farinha, as construções de uso coletivo, como escola e igreja, são de madeira. Nela há um ponto de comércio de estivas e bebidas e um gerador comunitário de energia elétrica a diesel funcionando diariamente entre as 18:00 e as 22:00.

Foi uma promessa. Com certeza tinha algum filho doente, aí o cara faz uma promessa, né? Quando ele fica bom, se ele estiver pra morrer, se escapar, aí eu mando rezar pra Santo Antônio, e todos anos fico rezando no dia do santo. Aí eu acho que foi daí que... Naquele tempo o pessoal também quando falava uma coisa assumia, né? [...]. E aí foi passando assim, o pai do papai morreu, aí já passou pros filho, né? Aí eles eram três irmão [...], e enquanto eles tavam vivo, reunido, todos participavam, todos ajudavam. Mas o chefe era o papai, porque ele que se responsabilizou com a promessa, pra continuar, né? Todos os anos. Aí as coisa foi ficando mais difícil, daí ele já não fazia assim, como era de primeiro, dar comida essas coisa. Quando tinha, ele dava, quando não tinha, pelo menos a reza ele mandava fazer (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).

Assim, ainda que já não se conheça a sua motivação exata, a condição inicial de festejo de promessa permite que se imagine como teve início este festejo de Santo Antônio. O trecho transcrito acima é demonstra como surgiam os festejos daquele tipo: a partir da realização de uma promessa em busca da intercessão de determinado santo principalmente para a obtenção de uma cura, sendo o pagamento da graça obtida uma homenagem anual ao intercessor. Além disso, como indica o fato de o festejo ter continuado após o desaparecimento do promesseiro original, o pagamento destas promessas é uma responsabilidade que pode ser passada de pai para filho, especialmente em casos em que o pedido formulado diz respeito a saúde de crianças. Nestes casos a responsabilidade de continuar com as homenagens ao santo benfeitor pode ser, por exemplo, determinada unilateralmente pelo pai ao oferecer o pagamento com o maior valor possível, quer dizer estendido para além de sua própria vida. Mas ela também pode estar relacionada a um vínculo que costuma se criar entre a criança curada e o santo intercessor que, muitas vezes, passa a ser considerado uma espécie de padrinho, dando origem a uma relação de devoção pessoal.

Outro fato revelado pelo trecho transcrito acima é algo que pode ser identificado como uma preponderância da reza sobre as demais etapas dos festejos de promessa, como era naquela época este festejo de Santo Antônio. É o que sugere, por exemplo, a explicação de que mesmo quando não era possível realizar o repasto e, podemos acrescentar, a festa, o herdeiro da promessa mantinha fielmente a prática de mandar rezar para o santo. Esta e outras declarações semelhantes coletadas entre os envolvidos com este festejo indicam a noção praticamente consensual de que desde que seja realizada a reza no dia do santo, a festa pode até ser cancelada sem que isso cause grandes prejuízos para a relação entre o devoto e o santo. E, para além do passado em que o pai deste narrador se esforçava para manter a regularidade da realização da reza no dia de Santo Antônio, a validade desta ideia também pode ser verificada para o presente, na ocorrência do argumento de que mesmo após a morte do herdeiro da promessa e até nos últimos anos, a despeito da irregularidade do festejo, a reza no dia 13 de junho nunca deixou de acontecer. O destaque para essa noção é importante porque esclarece, por exemplo, o fato de



nesta edição o momento religioso e o momento sagrado deste festejo terem ocorrido em dias separados mais de um mês.

Figura 5 – Vista da parte da beira da comunidade Bom Jesus do Baré onde está localizado o centro comunitário. Fotografia de Luiz Loureiro.



Mas o caso do festejo de Santo Antônio na comunidade Bom Jesus do Baré também é especial por conta de sua transformação de um festejo de promessa em um festejo de padroeiro. Neste processo de transformação podemos identificar pelo menos dois fatores centrais: a formação da comunidade no início dos anos 1990, que teve como consequência a escolha de um padroeiro, e o interesse dos comunitários, em sua maioria filhos e netos do herdeiro da promessa, em dar continuidade ao costume de festejar Santo Antônio. Neste contexto, como explica a catequista da comunidade, uma agricultora de quarenta e oito anos de idade, casada com um dos netos do promesseiro original, a escolha de Santo Antônio como padroeiro se deu logo após a construção de uma pequena igreja na localidade:

O padre passou por aqui pedindo pra juntar as casa, pra fazer uma comunidade e celebrar todos os domingo a palavra. Aí foi quando o pessoal se juntou mais, né? E aí a gente fez uma igreja, uma casinha era a igreja. "Ah essa igreja aqui a gente vai fazer...". E também [o meu sogro] dia de Menino Deus ele fazia, não sei é dia 6 de janeiro, ou é Natal mesmo, eu sei que era Menino Deus que ele também rezava. Aí a igreja era pra ser do Menino Deus, né? Aí ele falou "rapaz, mas vocês vão festejar Santo Antônio, então faz a igreja de Santo Antônio". E ficou Santo Antônio (Catequista da comunidade Bom Jesus do Baré, 13/11/2018).

Assim, a determinação da continuidade do festejo de Santo Antônio, por parte do herdeiro da promessa para seus filhos e netos, foi decisiva para a definição de a qual santo seria dedicada a igreja da comunidade. Portanto, foi por consequência desta decisão, incentivada pelo patriarca

interessado no prosseguimento de seu compromisso, que Santo Antônio foi escolhido como padroeiro da comunidade Bom Jesus do Baré. Mas o fato de ter se tornado patrono da localidade não é suficiente para explicar a mudança de modelo ocorrida em seu festejo. São fatores como a relativa popularização do modelo de festejo de padroeiro de comunidade na região do lago – que inclusive já contava há quase duas décadas com um exemplar na vizinha comunidade Boa Esperança – e o fato de nenhum dos filhos ter assumido expressamente a herança da promessa, os que parecem ter sido decisivos para a transformação de categoria do festejo de Santo Antônio.

Como esclarece o presidente da comunidade, um agricultor de quarenta e oito anos de idade e bisneto do promesseiro original, esta é a terceira edição, em seis anos, do festejo de Santo Antônio como um festejo de organização coletiva. A respeito, explicando como se deu essa mudança, ele contou que

Foi os filho que resolveram continuar aquilo que meu avô fazia, né? Aí, como já era comunidade, a gente já resolveu fazer o festejo de Santo Antônio, porque era pra Santo Antônio que ele rezava, a promessa que ele pagava era pra Santo Antônio. E aí faz uns seis anos que gente resolveu fazer o festejo da comunidade. Tá com três festejo que a gente faz, mas antes os filho não deixaram, né? Sempre tinha a reza, todo tempo teve. Aí o festejo mesmo tá com três que a gente tá fazendo na comunidade. O último festejo que a gente fez já ia pra três ano. Porque não deu pra fazer por causa da enchente, e do transporte também, a gente tava sem transporte. Aí teve por bem não fazer na época. Aí a gente passou dois ano sem fazer o festejo. Aí já teve esse ano de novo (Presidente da comunidade Bom Jesus do Baré, 07/01/2019).

O fato de seus tios terem dado continuidade à prática de realizar a reza para o santo pode ser compreendido como uma evidência de que esta herança continuou, mesmo que de uma forma diferente, sendo transmitida. Como explicou o presidente da comunidade, o interesse em darem juntos continuidade à prática desenvolvida por seu avô foi, assim, determinante para a transformação do festejo, que agora sim se tornava em um festejo de padroeiro de comunidade. Desta forma, a despeito de obstáculos como o nível da água no mês de junho, que é a época do dia do santo, e a dificuldade em conseguir o transporte necessário para trazer da cidade, por exemplo, os músicos, a aparelhagem e os seguranças, o costume de festejar Santo Antônio continua vivo nesta família. Mas a transformação do festejo de promessa em um festejo de padroeiro de comunidade trouxe consigo, inevitavelmente, uma série de alterações a este festejo. Mudanças que podemos atribuir a diferenças nas estruturas formais e simbólicas próprias dos dois modelos, mas também as influências presentes nos contextos históricos de sua realização.

Essa transformação, e por si só o próprio advento do modelo de organização coletiva, costuma gerar algumas controvérsias entre os praticantes mais velhos dos festejos. Por exemplo, uma neta do promesseiro original de Santo Antônio, agricultora de sessenta e sete anos de idade, quando indagada sobre quais seriam as principais diferenças entre o festejo de promessa e os festejos de padroeiro de comunidade, explicou que

A maior mudança que teve é porque a pessoa que faz o festejo. Não é só mais um que faz o festejo, é todos. É todos porque todos cooperam. Não é mais só aquela pessoa que se responsabiliza por aquela festa, aquele festejo, né? Agora na comunidade é todos, todo mundo fica empenhado nesse negócio aí, o tanto que tu dá, se tu der cem reais todos têm que dar, se tu dá dez quilos de açúcar todos têm que dar, é assim, né? A mudança que teve, que foi muito diferente é essa. Porque noutros tempos só era um responsável, e agora todo mundo é responsável. E eu digo que ainda não sai nada que preste [risos]. É verdade! (Neta do promesseiro original de Santo Antônio, 26/12/2018).

Para ela, portanto, a diferença mais relevante ocorrida com a transformação do festejo seria sua mudança de uma responsabilidade individual para uma questão comunitária. Ainda que exposto de forma bem-humorada, em sua explicação pode ser percebido certo descontentamento com o novo modelo. Isso porque ele, a despeito da maior quantidade de pessoas envolvidas, possui importantes diferenças quando comparado em certos quesitos aos antigos festejos de promessa. A própria inclusão de novos atores no processo de organização, como as dezenas de comunitários, por exemplo, é algo que parece incomodar a neta do promesseiro original pelo fato de tornar mais complicado o planejamento e a realização dos festejos, que passam a depender da aprovação e da participação da maioria. Essas declarações sugerem que para muitos, especialmente para os mais velhos, a referência continua sendo, portanto, os antigos festejos de promessa, de responsabilidade individual. Uma ideia que pode ser verificada, por exemplo, na continuação do raciocínio da neta do promesseiro original:

Hoje em dia pra fazer um festejo aqui na comunidade, todo mundo, se tiver cem ou duzentos, vai pedir de todas essas pessoas pra fazer um festejo. Aí tem que ir no prefeito pedir músico, ir atrás de músico, tudo isso, né? E nunca sai como os festejo que era de primeiro. Antigamente, olha, os festejo, se a gente ia festejar, a gente mesmo criava porco, pato galinha, essas coisa. E a música também era paga pelo festeiro mesmo. A janta, o almoço tudo dava, e hoje mal dão a janta. [...] E você não precisava de polícia. Era Jesus que guardava, né? Não tinha nada dessas coisa. E você brincava, meu amigo, duas noite de festa, dançava a primeira noite, o dia e a outra noite. E você não encontrava briga (Neta do promesseiro original de Santo Antônio, 26/12/2018).

Desta forma, por meio da enumeração de algumas características do processo de organização dos festejos do presente e de sua comparação com a organização e o desenvolvimento de festejos do passado, podemos compreender melhor algumas de suas perspectivas desta narradora sobre a transformação ocorrida neste festejo. Assim, se no presente

é necessário consultar a todos os comunitários e esperar suas contribuições, no passado o fato de criar seus próprios animais domésticos para ofertar no festejo dava ao promesseiro completa autonomia de ação.

A respeito da enumeração destas características contrastantes é interessante notar que se deve provavelmente à característica de transformação do festejo de Santo Antônio, um processo acompanhado pela narradora, o fato de que estas diferenças sejam descritas por ela em termos de presente e passado, e não em termos tipológicos. Isso sugere, por exemplo, que a observação do impacto dessas mudanças sobre a prática dos festejos deve levar em consideração o fato de que o modelo de festejo de organização coletiva é relativamente novo na região do lago. Ter isso em mente ajuda a tornar compreensível o fato de que os participantes mais velhos, cuja referência são os festejos de promessas individuais, estranhem a dinâmica de realização dos atuais festejos de padroeiro de comunidade, bem como a outros processos próprios do modelo comunitário, baseado nas decisões compartilhadas e na participação da maioria.

Mas estas não são únicas diferenças observadas com o advento do novo modelo e a transformação de festejos de promessa em festejos de padroeiros de comunidade. O neto do promesseiro original explica da seguinte forma uma importante mudança ocorrida nas taxas de adesão ao momento religioso:

Agora tem festejo de comunidade, né? Aí escolhe o santo, e fica mantendo por causa do dinheiro. Quando festeja numa comunidade, é no nome do santo, né? Mas aí o cara pode contar, se contar umas vinte, trinta pessoa dentro da igreja, é muito, é muita gente. Tudo só querem saber de vender, de beber, de ganhar dinheiro, né? E o que tá lá dentro é bem pouco. De primeira, no tempo dos antigo, que mantinham suas promessa em dia, quando era na hora da reza, podia tá o som que tivesse, o que tivesse parava tudo, e todo mundo ia rezar. (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).

Há, portanto, como sugere este narrador, uma relação entre o modelo de festejo de padroeiro e certa diminuição da atenção dispensada pelos participantes às atividades religiosas desenvolvidas durante os festejos. Entre os principais fatores desta mudança está, em primeiro lugar, a monetarização dos festejos. No passado, e mesmo nos festejos de promessa do presente, a oferta de refeições e bebidas aos participantes era parte de um acordo com o santo festejado. Desta forma, a comercialização destes itens era inexistente, pois, na verdade, todo o alimento já fazia parte de um pagamento. Hoje, por outro lado, ainda que em casos como o deste festejo de Santo Antônio uma das etapas ainda seja oferta de um repasto gratuito em nome do santo festejado, as bebidas e inclusive a comida, se tornaram itens comercializáveis. Assim, podemos dizer, em síntese, que os festejos de comunidade possuem um caráter mais comercial e

recreativo, quando comparados aos antigos festejos de promessa. O que não significa que o seu momento religioso deva ser desconsiderado, mas que em comparação com o modelo de festejo de promessa eles se destacam por serem ocasiões especiais para participantes interessados em suas etapas profanas. Como veremos mais adiante, esta é uma característica importante para as próprias comunidades que os realizam, na medida em que os lucros obtidos podem ser revertidos para o autofinanciamento da prática.

Além da ocorrência de trocas comerciais temos, de acordo com o neto do promesseiro original, como características dos festejos de padroeiro atuais os baixos níveis de participação no momento religioso, algo que colabora com a percepção de uma tendência mais recreativa neste modelo. Nesse sentido, a baixa taxa de adesão se soma ao que pode ser considerado um desrespeito – representado pela realização simultânea de atividades profanas como o consumo de bebidas alcoólicas e o prosseguimento do baile – ao sagrado presente no desenvolvimento das etapas de seu momento religioso. É interessante atentar para o fato de que a ênfase dada ao momento recreativo pode se tornar decisivo sobre a própria estrutura formal destes festejos que, moldados pelo interesse dos participantes, tendem a ter as etapas profanas expandidas em detrimento etapas sagradas. Assim, o investimento em etapas profanas mais longas e de maior impacto, deve atrair maior número de participantes interessados nestas etapas e, geralmente, pouco atentos ao momento religioso dos festejos. Guardadas as proporções, esse processo de secularização pode observado, por exemplo, em festas de santo realizadas em centros urbanos da região. Uma delas é a festa do Divino Espírito Santo na cidade de Alvarães, a mais próxima do lago Amanã, que anualmente mobiliza algumas centenas de fiéis para a procissão e a missa do santo e milhares de visitantes vindos de diferentes cidades do médio rio Solimões para assistir a grandes shows promovidos pela prefeitura local.

Na condição de festejo de padroeiro de comunidade Bom Jesus do Baré, o festejo de Santo Antônio recebeu, para além da continuidade do costume de festejar este santo, novas motivações. Assim, por exemplo, como explica o presidente da comunidade

Uma importância do festejo pra gente é arrecadar alguma coisa pra que no próximo ano a gente já tenha condições melhor e já não tenha que correr atrás de certas pessoas, que nem as vezes um cara da prefeitura... Porque se não for assim, talvez não adianta a gente fazer festejo, porque no próximo ano a gente vai ficar naquela mesma pisada, né? [...]. Cada coisa a gente faz pensando já num lucrinho a mais, né? Vamos dizer, se a gente bota um prêmio de mil reais, a gente quer tirar pelo menos uns mil e duzentos, mil e quinhentos, né? Para que dê pra cobrir aquela despesa. Bebida também a gente compra... Que nem esse ano, eu comprei quinhentas caixas de cerveja. Então a gente pensa em vender e ter aquele lucro também, né? (Presidente da comunidade Bom Jesus do Baré, 07/01/2019).

Entre as novas motivações para a realização deste festejo, encontramos, portanto, algo que se podemos utilizar para a compreensão do modelo, um escopo para a tendência comercial dos festejos de padroeiro de comunidade: o seu autofinanciamento. Estes festejos se diferenciam dos de promessa principalmente pelo fato de não estarem diretamente ligados ao pagamento de promessas e não incluírem o compromisso do sacrifício em nome do santo festejado. Por isso podem permitir que, bem incorporada à lógica do lucro, cada vez se exija menores esforços financeiros por parte dos comunitários e junto a patrocinadores e órgãos municipais. A tendência pretendida seria, portanto, a da substituição da arrecadação, atualmente em uso, pelo autofinanciamento.

Desta forma, ainda que isso cause estranhamento para aqueles que possuem os festejos de promessa do passado como referência – orientados pela lógica da doação espontânea, do sacrifício e da esmola –, o sucesso destes festejos comunitários parece ter entre seus principais indicativos a sua capacidade de gerar lucros. Na verdade, como sugere a explicação transcrita acima, talvez a própria continuidade dos festejos deste modelo dependa dessa capacidade, uma vez que, estando ausente a necessidade de sacrifício, parece pouco provável que as comunidades insistam na realização de um evento que lhes dá repetidamente prejuízos. E, além do autofinanciamento, devemos registrar que há casos em que o destino do lucro arrecado durante o festejo são questões de infraestrutura, especialmente religiosa, da comunidade. Um bom exemplo disso é o festejo da padroeira da Boa Esperança, que neste ano teve o seu lucro destinado para a construção da igreja local. Temos entre as motivações para a realização dos festejos de padroeiro de comunidade, portanto, a arrecadação de fundos para a manutenção da própria prática e para melhorias relacionadas a religiosidade das comunidades.

Outra destas novas motivações referentes a transformação ocorrida neste festejo pode ser definida como reanimação comunitária. É a catequista da comunidade quem explica que:

É bom fazer festejo em comunidade, porque a sua comunidade você vai vendo que ela vai tendo recurso e incentiva as pessoa na comunidade. Porque quando você vai num festejo na outra comunidade você vê a organização, aí todo mundo procura arrumar sua casa, limpar a comunidade, né? Fazer o melhor. Então isso é uma coisa que é bom, né? Porque só acontece alguma mudança na comunidade quando tem os festejo. É um motivo pro pessoal reanimar (Catequista da comunidade Bom Jesus do Baré, 13/11/2018).

Com o estabelecimento do modelo de organização coletiva os festejos se tornam mais de forma mais evidente um elemento identitário. Momentos de visitar e receber visitas, como assinala a catequista, os festejos são, além de ocasiões para observar e aprender novidades, uma das principais oportunidades para demonstrar a capacidade de organização e a hospitalidade

das comunidades. É, portanto, por meio da identificação dos participantes locais com o espaço da própria comunidade que os festejos de padroeiro podem se tornar momentos de reanimação comunitária, de mobilização em favor da imagem coletiva. Daí a noção de que “só acontece alguma mudança na comunidade quando tem festejo”. No caso desta edição do festejo de Santo Antônio na Comunidade Bom Jesus do Baré, por exemplo, além dos mutirões para roçar e recolher lixo na comunidade, podemos destacar a construção de um novo refeitório como melhorias impulsionadas pelo evento. Assim, a mobilização periódica dos membros da comunidade para o trabalho comunitário pode ser apontada como uma nova motivação para a realização dos festejos deste modelo.

### 3.3.1 O momento religioso do festejo de Santo Antônio

O dia de santo Antônio, 13 de junho, amanheceu ensolarado. Logo pela manhã, sob a liderança da catequista, alguns jovens e crianças capinaram a frente da igreja e começaram a pintá-la de verde [Figura 6]. Um prédio de madeira, localizado próximo à beira do campo de futebol, portanto relativamente distante do centro da comunidade, de fachada simples – com duas grandes janelas e uma porta central, à qual se ascende por uma escada de sua largura –, suspenso pelo menos um metro e meio do solo, ao redor do qual há um pequeno jardim, com plantas e flores ornamentais, bananeiras e açaizeiros. As atividades ali se estenderam até às 15:30, pouco antes do momento da procissão. Enquanto isso os outros moradores adultos seguiram com suas atividades diárias normalmente, comparecendo apenas ao cortejo e à celebração.

Figura 6 – Igreja de Santo Antônio, padroeiro da comunidade Bom Jesus do Baré. Fotografia de Luiz Loureiro.





Às 17:00 um grupo de indivíduos se reuniu para levar em cortejo, de uma ponta a outra da comunidade, a imagem do padroeiro. À frente da procissão, algumas crianças distribuídas irregularmente levavam velas nas mãos, seguidas pela imagem de santo Antônio que ia também nas mãos, junto ao corpo de um participante adulto. Vezes ao lado, vezes logo atrás, a catequista, como puxadora do terço, ia com um pequeno livro de orações na mão, que consultava de parada em parada. A cada dez ave-marias rezadas em lenta caminhada, rezava-se também uma glória ao pai, lembrava-se um mistério e fazia-se um pedido seguido de um pai nosso. Tudo isso os participantes faziam parando em estações que não estavam marcadas por sinais: a marcha da procissão era ritmada apenas pelas ave-marias puxadas pela catequista.

Já dentro da capela os adultos e as crianças participaram de uma breve celebração conduzida pela mesma mulher. O interior da capela foi, na verdade, a última estação da procissão. Depois, encerrado o terço, com o santo sobre a mesa cerimonial foram feitos pedidos de sua atenção, entoou-se um cântico escrito no pequeno livro de orações da catequista e deram-se vivas a Jesus Cristo e a santo Antônio. O grupo dispersou-se logo em seguida ao fim da celebração. Sem perder de vista que um e outro momento deste festejo tenham acontecido em dias diferentes, é interessante notar que os participantes presentes nas etapas da procissão e da celebração não somavam a metade dos moradores da comunidade.

Comparando as taxas de adesão do momento religioso dos festejos no passado e atualmente, a catequista da comunidade explicou que

A diferença maior é que nesses tempo, o pessoal, eles se dedicava mais, né? Eles eram mais religioso, né? Era mais dedicado as orações, as coisa de Deus. Hoje em dia o povo não dá mais muito valor, né? Eles davam valor, muito valor mesmo, até se "eu vou tirar um terço, ou a dona fulana vai tirar um terço" todos que tivesse ao redor lá tudo ia. Todo mundo fazia junto. Hoje não existe mais isso. Você faz um festejo, aí as vezes pra muita da gente já é assim, pra ganhar renda. Naquele tempo não existia isso não. (Catequista da comunidade Bom Jesus do Baré, 13/11/2018).

Temos entre as explicações para a baixa adesão ao momento religioso na atualidade algo que pode ser identificado como uma diminuição da religiosidade e da dedicação às coisas de Deus. Assim, se por um lado qualquer terço era um motivo para se reunir, hoje nem mesmo os festejos, que reúnem grandes quantidades de participantes, são capazes de mobilizar altas taxas de adesão para suas etapas sagradas. O momento religioso desta edição do festejo de Santo Antônio na comunidade Bom Jesus do Baré foi bastante sintomático neste sentido.



### 3.3.2 Sobre a separação dos momentos do festejo

Foi na manhã de domingo, 10 de junho, ao final do culto católico conduzido pela catequista, que os dezoito participantes presentes foram avisados de como se daria o festejo do padroeiro da comunidade neste ano: no dia de santo Antônio, 13 de junho, aconteceria a procissão que, rezando um terço, conduziria a imagem do santo ao altar de sua capela, onde em seguida aconteceria uma celebração. A festa do santo seria adiada, devido à falta de condições financeiras e de um barco que servisse para transportar músicos, equipamentos e seguranças vindos da cidade, para o dia 4 de agosto, um sábado.

Explicando o fato ocorrido, o presidente, que também é neto do herdeiro da promessa de Santo Antônio, explicou que

É uma coisa da tradição que a gente não segue, é que a gente fez fora da data, né? E o meu avô só fazia na data, sempre naquela data, dia doze pra treze de junho. Era essa data aí, podia fazer sol, podia fazer chuva, era nessa data. E a gente tem as vezes um modo assim, de adiar, né? Porque as vezes, que nem é a água né? O espaço, que nem o campo, fica pequeno. Aí também teve anos que não teve festejo por alguma situação dessa aí. Por causa da água que cresceu muito e não deu pra gente realizar. Então tem muitas vezes que a gente não faz por causa disso, né? Outras vezes não. Outras vezes é porque a condição não tá muito boa. E por causa do transporte, esse ano a gente adiou já por causa disso. Porque meu barco tava na carreira e o pessoal sempre conta muito com a gente, né? (Presidente da comunidade Bom Jesus do Baré, 07/01/2019).

Além da comparação com o costume antigo de manter de forma rigorosa unidos os momentos religioso e recreativo, temos aqui as causas práticas para o adiamento de algumas das etapas dos festejos. Se neste ano a separação dos momentos pode ser atribuída a falta de transporte entre a comunidade e a cidade no dia do santo, em situações passadas esse recurso já foi utilizado por falta de condições financeiras e falta de espaço por conta de grandes alagações. É interessante assinalar que, ainda que esta não seja a primeira vez que esta separação acontece, não há um consenso entre os participantes do festejo sobre ela. Segundo a catequista da comunidade, por exemplo:

Então, é assim, foi mais porque a gente tava sem condições, né? Pra fazer o festejo. E aí, pra fazer a oração, pra mim que é importante fazer no dia do santo. No dia do santo, se não fizer, no outro dia já não tem mais graça. Festa a gente faz qualquer tempo, né? Então isso que eu acho importante: não passar aquela data. E assim, eu acho, tinha um padre que aconselhava as comunidade, que quando fosse o dia do festejo da comunidade, tem torneio, festa, essas coisa assim, que marcasse a data fora do dia do padroeiro. Pra não misturar. Porque no dia do festejo da comunidade, aí é o futebol, chega na hora da celebração, tão tudo na bola, né? Um bocado bêbado... Então é difícil. Ou bem você faz uma coisa, ou bem faz outra (Catequista da comunidade Bom Jesus do Baré, 13/11/2018).

Na explicação da catequista da comunidade podemos encontrar interessantes elementos para a compreensão desta separação de dias entre o momento religioso e o momento recreativo

do festejo de Santo Antônio. Um deles é a noção de que o que tem dia certo, e deve, sem faltas, ser realizado no dia do santo é a reza em sua homenagem. Por outro lado, qualquer dia pode ser transformado em um dia festivo, por isso a festa não exige tal zelo com datas. Como embasamento para a sua perspectiva encontramos o aconselhamento de um antigo padre sugerindo que o momento recreativo do festejo de Santo Antônio fosse transferido para fora do dia do santo e desvinculando do festejo do santo. Isso equivaleria, na prática, à criação, de um festejo secular da comunidade. A chave para compreensão de seu argumento é, portanto, a ideia de que “ou bem você faz uma coisa, ou bem faz outra”. É importante atentar para a relação entre a narradora, uma catequista formada pela Igreja, e sua opinião, podemos dizer, separatista sobre os elementos sagrados e profanos dos festejos. Isso pode nos indicar quais os subgrupos, ou categorias, de praticantes compartilham esta perspectiva separatista.

Já para um dos netos do promesseiro original, por exemplo, a noção é outra:

De primeiro, quando chegava no dia, mandava rezar, e tinha a festa, né? Aí já teve uns ano que não aconteceu porque todos os ano, dia de Santo Antônio, tava alagado. A enchente era grande e tava alagado. Aí já não tinha, adiava pra outra data, né? Aí já pra mim... Eu tenho pra mim assim, tudo tem que ser no dia. Porque depois que passa fica muito... Aí, as vezes marcava pra outro mês. Chegava naquele mês, ia reunir a comunidade pra fazer o festejo, aí já puxava pra frente, e o negócio não ia dando certo mais, né? (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).

Em sua declaração podemos encontrar uma outra perspectiva, que podemos definir como mais tradicionalista, sobre a questão da separação dos momentos sagrado e profano dos festejos. Desta vez, como sugere a explicação fornecida do neto do promesseiro original, o embasamento vem dos costumes antigos, segundo os quais a reza e a festa integram juntas os festejos, sem qualquer prejuízo ao cumprimento de sua finalidade. Além de romper com uma das principais características dos festejos de santos, a complementaridade entre o sagrado e o profano, a divisão de momentos e datas pode ser compreendida como uma oportunidade para o desinteresse da comunidade em realizar o festejo. Mais uma vez é importante atentarmos para o perfil do narrador e de sua declaração como meio para reconhecer os atores com ela envolvidos. Trata-se de um dos moradores mais antigos da comunidade, um dos filhos do herdeiro da promessa de Santo Antônio, explicando sua perspectiva sobre uma alteração em uma das características primordiais dos antigos festejos de santos católicos.

Assim temos entre os praticantes do festejo de Santo Antônio pelo menos duas correntes de pensamento bastante distintas sobre a separação dos momentos do festejo em datas diferentes. Tomando as observações sobre os narradores e suas declarações como exemplos da

argumentação destas perspectivas, podemos identifica-las como separatista, ou purificadora, e tradicionalista, respectivamente ligadas à formação junto a Igreja e à fidelidade ao modelo antigo. A observação deste fato pode ser útil ao nos revelar a possibilidade de que hajam disputas sobre formas e valores simbólicos nos festejos de padroeiro de comunidade. Ainda mais em casos em que a escolha do padroeiro tenha sido orientada pela existência prévia de um festejo de promessa em seu nome, quando determinado grupo permanece como detentor da memória de como este festejo era tradicionalmente realizado. Isso porque nos festejos de padroeiro de comunidade a atuação como liderança religiosa dos catequistas permite que eles incluam as perspectivas do catolicismo oficial aprendidas junto à Igreja durante sua formação, perspectivas que podem não coincidir com as tradicionais.

### **3.3.3 Os preparativos para a continuação do festejo de Santo Antônio**

No dia 03 de agosto, por volta das 08:00 a comunidade estava toda em movimento. Finalmente, após cinquenta dias destinados à arrecadação de doações e apoio de patrocinadores, eram iniciados os preparativos para a continuação do festejo de Santo Antônio. As crianças, brincando, recolhiam latinhas de alumínio e lixo plástico das áreas comuns e dos quintais das casas. As mulheres, que desde o amanhecer cuidavam de seus afazeres domésticos, puseram-se a varrer conjuntamente a comunidade. Enquanto isso os homens jovens e adultos, envolvidos em menor número, cuidavam de roçar a beira do campo de futebol e reparar o gerador comunitário de energia elétrica movido a óleo diesel.

Sob a sombra de uma mangueira e quase à beira do campo de bola, o dono do único comércio da comunidade trabalhava na construção de uma barraca, feita de madeira e coberta com folhas de alumínio, para a venda de espetinhos de carne de frango e linguiça calabresa. Enquanto isso, em outra parte da comunidade, a catequista começava a construir, com a ajuda de uma comadre, uma mesa de madeira fixa no solo, bem em frente ao refeitório comunitário, cuja finalidade era para que ali comessem aqueles que não tinham filhos pequenos, ficando o espaço do pequeno prédio reservado especialmente para as mães e suas crianças.

A catequista da comunidade era uma das mais engajadas no serviço do santo. A tarde os trabalhos em conjunto cessaram quase totalmente, mas a catequista, ainda se dedicava a costurar em sua máquina algumas roupas para a quadrilha que se apresentaria no dia seguinte. Depois disso, ainda foi para a casa de farinha da comunidade preparar bolos doces, também chamados de pés-de-moleque: uma receita tradicional na região, feita a base de mandioca, com a massa utilizada para a feitura da farinha d'água. Essa atividade se estendeu até as 18:00, sendo que ela

e sua comadre produziram juntas quatorze desses bolos. Por alguns de seus comentários ficou evidente o descontentamento em serem as únicas a se dedicarem a tal tarefa.

O dia seguinte, 4 de agosto, amanheceu novamente agitado. Os principais focos de mobilização comunitária naquela manhã de sábado se desenvolveram em torno do preparo da janta do santo, iniciado com o trato dos frangos, e a ornamentação do centro comunitário, lugar onde aconteceriam a apresentação da quadrilha, o leilão de frangos assados e o baile.

O cozimento dos frangos para a janta do santo, que seriam servidos com arroz, macarrão e farinha, começou ainda pela manhã, por volta das 08:00. Grupos de quatro a seis mulheres se revezariam, dali em diante, em turnos que iam de três a quatro horas, lavando, picando, cozinhando e servindo a refeição gratuita oferecida aos participantes da festa. O local do preparo era um pequeno anexo ao lado do refeitório, cercado e coberto, com chão de terra e um baixo fogão de tijolos construído no dia anterior, onde grandes panelas ferviam por horas seguidas sobre fogo alimentado com lenha. Ali estavam principalmente mulheres, se bem que a presença de homens capazes de mover e remover as panelas foi reclamada e atendida por alguns jovens e um pai de família.

A ornamentação do centro comunitário foi realizada por alguns jovens rapazes e o professor da escola local. Em clima de brincadeira e zombaria mútua, folhas de buritizeiro e feixes de outras plantas retiradas das matas próximas à comunidade foram amarrados com fitilhos às vigas de maneira que sustentam a cobertura do prédio que também conta com piso de cimento e muretas de alvenaria. Localizado próximo à beira da comunidade, ao refeitório e ao colégio, o centro comunitário foi o lugar de desenvolvimento da maior parte das etapas da festa [Figura 7]. Ao seu lado, distantes mais ou menos vinte metros, também foram instaladas as barracas de venda de bebidas.

#### **3.3.4 O momento recreativo do festejo de Santo Antônio**

Por volta das 09:00 da manhã apontou na boca do igarapé do Baré o barco trazendo os músicos e seus instrumentos, a aparelhagem de som, os seguranças e mais participantes, vindos da cidade de Tefé. Com eles vinha também o presidente da comunidade, que ficara responsável pelos detalhes de organização a serem resolvidos na cidade. Na atracagem, grande quantidade de fogos de artifício foi estourada. Parte dos comunitários suspendeu suas atividades e as crianças correram de toda parte para a frente do centro comunitário, para receber os esperados visitantes. Familiares e amigos se reencontravam e se abraçavam, caminhando alegremente até

as casas que já contavam com sua chegada. Ao mesmo tempo, os músicos e os seguranças eram conduzidos para a escola onde ficariam instalados e poderiam se recompor da longa viagem.

Por volta das 11:00 teve início um jogo amistoso de futebol, vencido pelo placar de 5 x 2 pela equipe local. Em seguida, foi a vez de um torneio que se estendeu até o fim da tarde, em que times de comunidades da região se enfrentaram em busca do prêmio principal. Os jogos se desenrolaram sob o olhar atento de um público relativamente grande em que predominava a presença de homens que, divididos em pequenos grupos, conversavam descontraidamente e compartilhavam suas latas de cerveja. Desta vez a vencedora não foi uma equipe local. Paralelamente aos jogos masculinos, num campo de dimensões bastante reduzidas, jogavam, também em menor número, equipes femininas. Ali, por outro lado, a equipe de moças e mães de família consagrada campeã era formada por moradoras da comunidade.

Ainda aconteciam os últimos jogos dos torneios quando foi servida a janta do santo. A temperatura da tarde já arrefecia quando o cheiro do frango guisado vindo das panelas destampadas começou a atrair aqueles que passavam pela região do refeitório. Em fila, comunitários e visitantes recebiam pratos de plástico servidos com generosidade e se juntavam ao animado grupo formado ao redor da mesa que a catequista e sua comadre haviam construído no dia anterior. Além do frango guisado foram servidos como acompanhamento arroz e farinha d'água.

Figura 7 – Visão frontal do centro comunitário da Bom Jesus do Baré. À direita, ao fundo, o pequeno refeitório e as barracas de venda de bebida. Fotografia de Luiz Loureiro.



Quando a quadrilha se pôs em frente à entrada do centro comunitário já passava das 19:00. Antes de sua apresentação, ainda houve uma apresentação do que foi chamado de “histórico da

quadrilha”: um texto breve, lido por um jovem rapaz, que indicava como origem da prática desta dança pela comunidade a chegada, na década de 1940, do fundador e pai dos mais velhos moradores à região da boca do igarapé do Baré, onde hoje até hoje se encontra a comunidade.

Após esta apresentação foi a vez da neta do promesseiro original, que se apresentou como a matriarca da comunidade, cantar uma antiga cantiga de quadrilha, ato em que foi, bastante atrapalhada pelo tecladista, que a acompanhava muito apressadamente, e pelos controladores de som, que sobrepuseram ao som de seu microfone o som do teclado. A pouca atenção dada para a forte mulher de sessenta e seis anos pela equipe de som não destoou, em essência, do comportamento dos jovens reunidos ao redor das muretas do centro comunitário, que riam zombando da animada senhora e seu esforço para apresentar sua antiga cantiga.

Depois, sob o som de fogos de artifício, foi a vez da entrada da rainha da quadrilha: em uma espécie de biombo com armação de madeira recoberta por tecido não-tecido branco e carregado rente ao chão por quatro rapazes, veio oculta a jovem coroada. Além da tiara em forma de coroa, distinguia-se também por ser a única vestida de branco e por estar coberta de um brilho prateado que lhe era conferido pelos adereços e pela purpurina sobre sua pele. Chamada pelo narrador, ela saltou por uma fenda em um dos lados do biombo e se pôs a dançar no ritmo da quadrilha apresentando-se para os quatro lados do retangular centro comunitário com graciosas reverências ao público.

Em seguida vieram os casais trajados de roupas coloridas, principalmente amarelas e roxas. Os rapazes e os meninos vinham vestidos com um casaco com franjas ao redor das mangas e as raparigas e as meninas com um conjunto de saia e colete curtos. Sem que a música parasse por nenhum instante, também se apresentaram e dançaram por quase meia hora em ritmo acelerado, fazendo grande quantidade de evoluções como rodopios, trocas de pares, túneis e caracóis, ao comando do apito da dançarina mais experiente do grupo. A adesão a esta etapa do festejo foi bastante grande e ao seu término rapidamente formaram-se grupos de conversa nas proximidades das barracas de venda de bebidas e espetinhos.

A próxima etapa foi o leilão de três frangos assados. Novamente no centro comunitário, com o presidente da comunidade como pregoeiro e animador, os três frangos foram leiloados com arremates de até R\$150,00. Cada um dos frangos arrematados foi comido ali mesmo, apoiados sobre a mureta do centro comunitário, não apenas pelos arrematadores, mas por todos que se dispusessem a disputar um pedaço das aves entre os muitos braços e mãos que se esticavam para tomar o seu quinhão. O fato de serem assim divididos os resultados do leilão

parece ser um interessante indício do caráter beneficente, espécie de doação, que os gordos arremates representam.

Terminada esta etapa, teve início o esperado baile. Os músicos contratados na cidade de Tefé cantaram e tocaram ritmos como forró, arrocha, brega, cúmbia e salsa, das 22:00 até o amanhecer do dia seguinte. Como em outros festejos, o baile foi a etapa do festejo com maior adesão: em seu ponto alto, entre as 23:00 e as 02:00, contou com a presença e a participação de velhos e jovens somando aproximadamente trezentas pessoas, como estimou depois o presidente da comunidade. Depois de um intervalo de mais ou menos trinta minutos, no qual foram tocadas gravações de músicas eletrônicas, os mais velhos se afastaram do centro comunitário. Deste momento em diante, ainda que a música ao vivo tenha voltado, o baile passou a perder, progressivamente, adesão. Alguns participantes se retiravam, indo para suas casas ou para os barcos e canoas atracados na beira da comunidade. Muitos outros formavam rodas de conversa nas proximidades do centro comunitário e das barracas de venda de bebida. A essa altura era grande a quantidade de pessoas embriagadas.

A embriaguez foi na verdade um fator constante ao longo de todo o dia. Desde a manhã, ao redor do campo de futebol, havia grupos de camaradas compartilhando suas latinhas de cerveja. Antes disso, inclusive, desde a noite anterior, havia pelo menos um grupo de rapazes reunido para amanhecer o dia do festejo tomando cachaça. Assim, durante o torneio de futebol já era possível observar alguns homens adultos, especialmente visitantes, escorados ou cambaleando pela comunidade.

Como explica a catequista da comunidade, esta é uma situação bastante diferente do que se podia observar no tempo em que o seu sogro, o herdeiro da promessa de Santo Antônio, ainda era o festeiro, quando

Até as bebida que bebiam, cada um trazia a sua, arranjava e ficava tudo junto e compartilhava tudo. E naquele tempo eram só os adulto mesmo que bebia bebida alcoólica, e não tinha cerveja, né? Só era cachaça mesmo. Aí todo mundo bebia junto, comia junto, rezava junto, tudo era junto. E hoje é diferente. Hoje esses festejo são mais assim pra arrecadar renda (Catequista da comunidade Bom Jesus do Baré, 13/11/2018).

Assim, temos duas situações bastante contrastantes: por um lado no passado, o reduzido consumo de bebidas alcoólicas, controlado pela baixa oferta e pelos hábitos de compartilhamento, por outro lado atualmente existe, ainda que o costume ainda seja dividir as bebidas entre os membros das rodas, o consumo desenfreado pela disponibilidade de compra ao longo do dia inteiro. Além disso, a relativamente grande quantidade de pessoas,

especialmente do sexo masculino, visivelmente embriagadas antes e durante o baile é algo que pode ser atribuído também ao fato de não ter havido qualquer compromisso religioso naquele dia, que foi dedicado apenas ao momento profano do festejo. Assim, o rearranjo dos momentos sagrado e profano pode ter sido decisivo para o que os mais velhos geralmente designam como “falta de respeito”. Seria, portanto, por conta da extensão do momento profano por um dia todo, o que propiciou maior consumo de bebidas alcoólicas, e que comportamentos considerados negativos, como as brigas, encontraram ocasião para acontecer.

As brigas são claramente repudiadas pela maioria dos participantes dos festejos. Nesta edição do festejo de Santo Antônio, por exemplo, houve inclusive o estabelecimento prévio, anunciado ao microfone antes do início do baile, da pena para aqueles que se atrevessem a desrespeitar a regra de não brigar: passar o resto da festa amarrado a um tronco de uma mungubeira, na beira da comunidade. Além de dois desentendimentos prontamente apartados – um por motivo de ciúme e outro devido ao derramamento de cerveja sobre um jovem – o caso de maior repercussão foi protagonizado por um morador de uma comunidade vizinha que, por insistir em dirigir insultos a moradores locais e aos seguranças contratados, recebeu, como havia sido avisado, a pena de amanhecer algemado à mungubeira. A punição exemplar foi aplicada ainda antes da meia noite, sendo, até onde pude verificar, aprovada por todos.

A pena de ser atado ao tronco da mungubeira aplicada nesta ocasião parece ser uma forma de punição exemplar amplamente aceita pelo grupo de praticantes do festejo. As mungubeiras são árvores que chegam aos 25m de altura, com troncos grossos e roliços, naturalmente encontradas nas margens dos corpos d’água e plantadas nas beiras das comunidades. Sua localização favorece, como os antigos pelourinhos, a exposição do indivíduo punido como exemplo para os demais. A justiça desta pena encontrou amparo, como sugeriram declarações ouvidas em conversas durante a festa, no aviso prévio. Como ressaltou uma senhora minutos após o ocorrido, todos sabiam desde o início do baile que este seria o destino daqueles que brigassem. O tom preventivo da punição aplicada àquele jovem com histórico de confusões foi reforçado pelo fato de que nenhum dos outros focos de desentendimento chegou a receber a mesma punição, principalmente porque antes da chegada dos seguranças os inícios de brigas eram rapidamente apartados por amigos e familiares dos envolvidos.

Em uma breve conversa com um senhor de 67 e um pai de família de 50 anos, moradores de diferentes comunidades do lago, ficou claro que, ao menos para eles, esses problemas ocorridos nos festejos atuais são devidos a mudanças na forma como os pais educam seus filhos.



Ambos falaram sobre como, desde meninos, participaram com prazer de muitos festejos sem nunca terem se envolvido em brigas. Especialmente para o mais velho deles o panorama é negativo, pois lhe parece que a cada geração os filhos têm sido mais mal-educados. Para o outro isso também tem a ver, diretamente, com os pais que não dão bons exemplos a seus filhos, não dependendo, portanto, da sucessão das gerações, mas de famílias específicas que tendem a criar os filhos com maus modos. Nos dois casos temos a mesma noção: há uma forma aceitável de educação e, conseqüentemente, de socializar e participar dos festejos, e ela exclui o a violência, especialmente na medida em que ela põe em risco o funcionamento dos grupos e a realização da própria festa.

### 3.4 O FESTEJO DE SÃO FRANCISCO NA COMUNIDADE BOA ESPERANÇA

O festejo de São Francisco na comunidade Boa Esperança é um exemplar do modelo de festejos de promessa. É interessante dar destaque ao fato de que este não é o único festejo de promessa realizado nesta comunidade: a mãe do dono do festejo de São Francisco também paga rigorosamente, há quase três décadas, uma promessa ao Menino Deus com a realização de um repasto e uma reza na véspera do dia de Natal. Ainda que haja algumas diferenças – por exemplo, na motivação e na assunção de responsabilidade sobre etapas da prática – os dois festejos guardam bastantes semelhanças – como a formulação dos pedidos, a forma de condução das etapas religiosas e a observação das regras que estruturam o acordo com os santos – permitindo que sejam classificados como festejos deste modelo. O fato de que nesta comunidade, e até mesmo em todo o lago, estes sejam os dois únicos exemplares atualmente em atividade parece indicar que esta prática social é aprendida e reproduzida, especialmente, a partir de contextos familiares. Seria, assim, por meio do aprendizado doméstico das formas e significados e da valorização desta prática como método eficaz para solucionar problemas de diferentes naturezas, que pais e avós, dando exemplos a seus descendentes, ajudariam a formar potenciais promesseiros, capazes e inclinados a perpetuar as práticas culturais das promessas e dos festejos.

Como explica o dono deste festejo, um agricultor e criador de gado de 40 anos de idade, no arranjo simbólico do catolicismo rústico praticado no lago existe uma interessante noção sobre a mediação realizada pelos santos entre os devotos e Deus:

os santo eles pode ser que nem tipo um vereador, né? Porque assim, nem todo mundo tem a capacidade de chegar na prefeitura e "ah eu quero falar com o prefeito". Aí,

"quem é você?", "eu sou o fulano de tal". Aí o vereador vai chegar lá e, vamos supor, "pera lá que eu vou ver se o camarada quer falar contigo". Aí vai pro prefeito, "prefeito, tem um fulano de tal aqui assim, assim, assim...", "não, não vou falar com ele não, eu nem conheço", né? Aí quem vai atender ele vai ser quem? Vai ser um vereador, outra pessoa. Quando não é o prefeito que atendeu, mas o vereador conhece o camarada, "não, prefeito, atende ele porque ele é da comunidade fulano de tal, eu conheço, ele é bacana, isso e aquilo outro", né? Aí o prefeito vai lá e atende. O santo não é diferente disso. Quem somos nós pra ter o merecimento de qualquer coisa que nós pedir de Deus receber? Porque quantas vezes nós não viremos as costas pra ele, né? (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018, 13/11/2018).

Esta ideia sobre os santos, e sobre as suas relações com Deus e os devotos, revela uma interessante compreensão sobre os esquemas hierárquicos vigentes sobre o mundo dos ribeirinhos da região. No sistema simbólico destes grupos sociais, como demonstra a explicação do promesseiro, os esquemas de poder podem ser organizados por analogia. Assim, a comparação dos santos com vereadores, ambos próximos dos indivíduos e capazes de intervir junto a alguém mais poderoso, indica uma noção de correspondência entre a organização do poder mundano e a organização do poder espiritual. Desta forma, os dois esquemas conferem legitimidade um ao outro. Se os vereadores são reconhecidos e respeitados pelos eleitores como aqueles que têm acesso ao poder executivo, então os santos devem ser reconhecidos e respeitados pelos devotos como aqueles que têm acesso ao poder divino. Além disso, a intermediação destas duas categorias equivalentes é importante porque ao fato de o indivíduo ser desconhecido pelo chefe do poder executivo municipal equivale o fato de que muitas vezes já pode ter "virado as costas" para Deus. Por meio desta analogia podemos compreender também que se considere natural que as relações com o poder organizado nessas estruturas, especialmente entre os indivíduos e os intermediários dos poderes, sejam entremeadas por pedidos e dívidas de favores.

Neste arranjo os festejos de promessa são formas de contrapartida em acordos firmados com os santos com a finalidade de obter curas para enfermidades ou outras formas de auxílio divino. Este tipo de festejo é bastante tradicional especialmente entre os moradores da comunidade Boa Esperança, onde, como informou o promesseiro, já se contaram até dez festas de promessa. Entre os santos festejados destacavam-se São Francisco e São Raimundo, com dois promesseiros cada um. Nos dias destes santos era comum que um promesseiro desse o almoço e o outro a janta. Outros santos ali festejados no passado eram São Lázaro, São Sebastião, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Dores, Santa Maria e o Menino Deus. Sobre os motivos para a diminuição no número de festejos realizados na comunidade, e no lago de uma forma mais geral, o dono do festejo de São Francisco explicou da seguinte forma o fenômeno:

Eu acredito que foi a fé das pessoa que acabou mais. [...]. Hoje tem muita agente que nem em negócio de rezador não quer mais ir. E de primeiro quando adoecia uma pessoa, uma criança, alguma coisa, sabia que tinha alguém que sabia rezar pra doença de criança. O camarada pulava numa canoa podia ser a distância que fosse, ia com aquela fé de que se chegasse lá com a criança ainda viva, sabia que ia ficar bom. Aí hoje não, hoje qualquer pessoa já pula numa voadeira ou num batelão e vai pra cidade. E quando pensa que não, a criança morre, às vezes precisando de reza, né? E as pessoa aqui, eles rezavam pros santo porque eles tinham fé. [...] Tinha aquelas festinha, o cara dançava também. As coisa era, sabe? Tirava o terço, almoçava... Era bem divertido. Hoje não, hoje o festejo que tem aqui só mesmo o da comunidade, e o Natal na mamãe e São Francisco que eu faço. Tirando aí não tem mais nenhum. Então vê que a fé dos pessoal morreu muito, né? (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

A explicação do promesseiro para este fenômeno nos remete, portanto, à noção de diminuição, ou morte, da fé dos moradores locais. Em suas palavras fica evidente, por exemplo, a noção de que há problemas cotidianos, como o adoecimento de crianças, que não apenas tinham na fé sua única forma de solução como ainda continuam, a despeito de novidades como o surgimento de meios de transporte mais eficientes e o acesso à medicina profissional urbana, tendo nela sua melhor solução. Na mesma lógica encontramos a fé nos santos católicos e suas manifestações. Assim como no caso do crescente desprestígio das rezas como forma de tratamento tradicional, seria a diminuição da fé da população local a responsável pelo abandono do costume de realizar, a despeito de sua faceta descontraída e divertida, os festejos. Portanto, festejar é uma prática que, assim como a devoção aos santos, parece ter arrefecido entre os moradores da região. Ainda de acordo com a interpretação do promesseiro sobre este fato,

antigamente os pessoal tinham uma devoção muito com santo, né? E as pessoa faziam um pedido pros santo e era valido. E aí quando a gente ouvia falar "rapaz, dia de fulano de tal, é São Francisco, São Raimundo, o camarada vai mandar tirar um terço e dar um negócio dum almoço". Aí as pessoa ia, né? E gostava de reza. Aí o pessoal rezava junto com a gente, aquilo chamava mais atenção, o pessoal sentia mais unido. E hoje não. Hoje já tá mais diferente. O pessoal parece que não acredita mais tanto nos santo. [...]. Hoje em dia tem muita gente, eles tão deixando de valorizar aquela tradição que vinha, que era vinte anos atrás, trinta anos atrás. Muitas coisa que hoje a televisão tá mostrando, as vezes outro tipo de religião, os pastor fica difamando os santo, que é isso e aquilo outro... E é quando as pessoas tão, eu acredito que eles tão, deixando os hábito que tinham antigamente pelas coisa que as pessoa hoje tão falando que o mundo oferece. E eles tão perdendo. Porque muita gente aqui que festejava, quando nós chegemo [eu e minha família] em noventa e três, as pessoa festejava e a gente via que eles achava aquilo tudo uma facilidade. E quando nós chegemo aqui não existia negócio de bolsa família, bolsa floresta, não existia negócio dum auxílio doente, gente aposentada. [...]. E as pessoa faziam com a maior facilidade seus festejinho. E todo mundo vivia feliz, né? (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

O processo descrito pelo promesseiro pode ser compreendido por meio do destaque a alguns termos e as relações existentes entre eles no contexto narrado. Por exemplo, se a fé, ou a devoção pelos santos, diminuiu com o passar do tempo, isso pode ser entendido como a causa da diminuição da adesão às rezas e do enfraquecimento da ideia de união entre os participantes. Concomitantemente, o aumento da influência da televisão e o aparecimento de outras religiões,

que podemos identificar como seitas evangélicas, e a expressão de suas ideias sobre os santos, levaram à diminuição do valor dado a certas tradições, como os festejos de promessa. Tudo isso em contraste com a noção de que no passado, mesmo sem o acesso a programas de transferência de renda, benefícios por incapacidade ou aposentadorias, os festejos eram realizados com relativa facilidade. O festejo de São Francisco é, portanto, um interessante contraponto à tendência expressa pelos fatos descritos por seu promesseiro, podendo ser entendido como uma solução tradicional para um problema antigo.

O pedido que lhe deu origem ao festejo de promessa de São Francisco foi formulado seguindo o costume de criadores de animais da região de entregarem a proteção de seus rebanhos a determinado santo. Como explicou o promesseiro “muita gente, talvez a maioria dos criadores, tem a devoção com um santo. Pra cuidar do seu animal, né?” (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018). No contexto do lago Amanã, como provavelmente na maior parte da Amazônia, este tipo de auxílio divino é especialmente importante porque a presença de predadores selvagens, como onças e jacarés, é uma preocupação constante para os criadores. Ali, especialmente os grandes felinos, devido à sua mobilidade em terra, representam um sério risco para as criações. Há inúmeros relatos de fracasso de varas de porcos, rebanhos de ovelhas e pequenas boiadas devido a predação por onças pintadas e suçuaranas, localmente conhecidas como onças vermelhas. E se estes animais não se intimidam com a presença humana, atacando galinheiros e pequenas criações mesmo nas comunidades, o risco que representam aumenta significativamente quando se trata de chiqueiros e campos de gado, geralmente mais afastados dos agrupamentos de casas. Assim, a invocação deste tipo de auxílio divino parece estar diretamente ligada ao reconhecimento de um limite na capacidade de atuação dos criadores sobre a natureza da região.

Neste sentido, como explicou o promesseiro, a origem deste festejo está estreitamente ligada à atividade pecuária:

eu comecei a criar umas galinha, aí depois das galinha eu comecei a criar uns porco. Aí quando eu tava criando os porco a onça começou a atacar lá. Mas inclusive os porco nem era meu, os que ela tava atacando. Mas ia sobrar pro meu, não tinha jeito. Porque a onça é danada, né? Aí eu fiz assim um pedido pra são Francisco. Foi mais um pedido, não foi assim uma promessa. Que *se ele ajudasse que a onça não mexesse no meus porco, quando fosse dia de são Francisco*, eu tinha um barrão lá que era grande, e dia de são Francisco eu matava aquele barrão e dava pros pessoal comer o negócio duma churrascada e mandava tirar um terço. Aí ela comeu ainda três ou quatro porco desse cara lá, mas o meu ela não mexeu, não (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

É interessante ressaltar os termos, em itálico na citação, em que foi formulado este acordo com o santo. O que este exemplo revela é o modelo de pedido frequentemente empregado nas promessas que originam os festejos, uma espécie de contrato – baseado geralmente na razão de uma graça para duas formas de pagamento – segundo o qual o santo intercedendo, ou ajudando, fica o promesseiro obrigado a dar uma boa refeição coletiva, geralmente a melhor e maior possível, e a promover uma reza no dia do santo. Esta relação tem geralmente sua duração estipulada no ato de seu estabelecimento, podendo ser para o resto da vida do promesseiro ou podendo incluir, ainda, continuação após sua morte, algo mais comum quando se trata de promessas de pais pela saúde de seus filhos. No caso deste festejo, entretanto, como revelou o promesseiro, o termo de duração da promessa possui outra característica:

Qual foi o meu pedido pra ele: enquanto eu criar, todos os anos eu vou cumprir com o meu pedido. Entendeu? Enquanto eu criar, todos os anos vou... Enquanto eu tiver qualquer uma criação eu vou cumprir com o meu pedido. Porque, assim, ele tem me ajudado bastante. Graças a Deus! Eu deixo meus bicho lá, passo de mês, e nem me preocupo (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

A estreita ligação com a atividade pecuária deste festejo vai, pois, além da escolha de São Francisco, reconhecido também na região do lago como protetor dos animais, enquanto protetor daquela criação. Como fica evidente na formulação do pedido, a própria validade da promessa está relacionada com a prática desta atividade. Assim, no caso do festejo de São Francisco na comunidade Boa Esperança, ainda que atualmente aquela criação de porcos do promesseiro tenha dado lugar a uma pequena boiada, a responsabilidade de continuar com o pagamento da promessa persiste. O santo pode ser compreendido, portanto, como mais do que o protetor da vara ou da boiada em questão, o protetor das criações do promesseiro que se põe como um devoto seu ou, entendido de outra forma, um criador afilhado de São Francisco.

A juventude deste festejo de promessa, que está em sua quinta edição, em relação a seu congênere praticado nesta mesma comunidade parece ser o principal fator causador de uma importante diferença em sua forma. Quando observamos as promessas realizadas por migrantes vindos do rio Juruá, como a família do promesseiro e boa parte dos comunitários da Boa Esperança, os acordos com os santos frequentemente incluíam apenas a reza e o repasto, sendo tradicionalmente o momento recreativo uma consequência da reunião dos participantes e raramente uma responsabilidade do promesseiro. No exemplo deste festejo, por outro lado, a contratação de músicos e a organização do baile também é tomada como responsabilidade pelo promesseiro, que em determinada hora do dia do santo se transforma em festeiro. Algo que se assemelha aos relatos de antigos festejos praticados nas regiões vizinhas do úparaná do Amanã

e do baixo rio Japurá. É interessante assinalar também que nos casos que podem ser observados por meio da literatura (cf. GALVÃO, 1955 e WAGLEY, 1957), a figura do festeiro estava geralmente relacionada a festejos de santos de organização coletiva, nos quais o festeiro, também denominado mordomo ou delegado, era o indivíduo responsável pela organização e realização das etapas do momento recreativo destes festejos.

Para além da promessa a ser paga, podemos encontrar na explicação do promesseiro outras motivações, menos explícitas, para a realização do festejo:

eu faço isso pra ver se traz mais união pra dentro da comunidade. Porque hoje a união dentro da comunidade a gente vê que tá o mínimo. A celebração dá muito pouca gente. E hoje a gente manda rezar um terço e é da mesma forma: as pessoas tão trocando a palavra de deus por uma bola, por uma pesca, ou qualquer outra coisa. Então deixou de dar valor. E hoje muitas vezes as pessoa não passa bem é por causa disso. E aquilo ali eu faço é com muito amor, com muito prazer, pra ver se eu consigo animar os pessoal. [...]. Mas mesmo assim tem quem às vezes não dá valor. Acha que a gente tá fazendo aquilo pra se mostrar... Não, eu tô fazendo aquilo através da união, pra ver se as pessoa se sente mais feliz, né? E acredita que acima de nós tem gente mais poderoso (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

Como sugere o trecho acima, entre as outras motivações para a realização do festejo de São Francisco estão, portanto, o estímulo à união e o ânimo da fé na comunidade. O festejo é, na percepção do promesseiro, uma oportunidade para reunir as pessoas, mobilizando-as em torno da fé nos santos católicos. E aqui podemos descobrir um provável motivo para o seu empenho em realizar, por conta própria, o momento recreativo que não faz parte de sua responsabilidade com o santo. Além disso, em sua explicação fica evidente o intuito de animar a fé das pessoas em um contexto de baixa adesão às celebrações dominicais e à outras reuniões religiosas, reflexo, em sua opinião, da diminuição da crença no poder divino, raiz dos males de que muitos padecem atualmente e, por consequência, a própria comunidade. É interessante notar também que, em sua perspectiva, os festejos possuem a capacidade de ampliar o espírito coletivo em seus participantes, algo especialmente importante se considerarmos o modelo de gestão comunitária adotado na reserva que abrange toda a região do lago. Entretanto, a noção resultante da realização da prática, quando destacadas estas motivações implícitas, parece ser a de uma espécie insatisfação, ou frustração, gerada pela desvalorização dos esforços do promesseiro, confundidos com exibicionismo em um contexto que podemos associar ao aprofundamento de sentimentos individualistas.

Já quando questionado sobre as principais mudanças na prática dos festejos, o promesseiro resumiu desta forma as transformações ocorridas recentemente nesta prática social:

aquelas pessoa que festejava deixou de festejar. Aí não tem mais aquele comentado das pessoa do festejo. No Natal, não. No Natal dá bastante gente aqui, você sabe. É um festejo que já é falado, é tradição. O papai aí com a mamãe dá muita comida. [...]. Rapaz, os pessoal vem mesmo, entendeu? Então já é uma tradição, as pessoa já fica se preparando o ano todo. [...] Então as pessoa já fica sabendo que é uma tradição e é um festejo bom, é um festejo falado. [...] só que vamos supor: parou de festejar um ano... Aqui a Boa Esperança é da mesma forma, aconteceu de um ano não festejar por motivo de morte, e aí não teve o festejo [da padroeira]. Aí quando é pro outro ano o camarada pergunta: "e aí, vai ter o festejo lá do outro ano?" [...]. O que deixou mais diferente hoje é por esse motivo. As pessoa largaram de cumprir com suas promessa, aí as pessoa também não vêm, porque não tem mesmo. Mas quando tem, vem. [...]. Eles vêm porque a gente convida e sabe que é uma tradição, tem um almoçozinho, uma brincadeira aí pro cara se divertir, entendeu? Aí é isso que eu vejo a diferença. Porque quando as pessoa festejava isso aí era falado. Todos ano, ia chegando o mês fulano de tal, "o fulano vai festejar", então isso aí ia se espalhando. Hoje não... (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

Assim, algumas das principais ideias do promesseiro sobre as mudanças na prática nos remetem especialmente à noção de continuidade de cada um dos festejos. Neste sentido, é a descontinuidade da realização, em sua opinião, a causa da principal mudança nos festejos: a diminuição de sua qualidade de divulgação boca a boca, outrora, desde antes dos anúncios em rádio, responsável por atrair participantes de diversas regiões. Ilustrativo desta noção é sua afirmação de que o festejo do Menino Deus na comunidade Boa Esperança, realizado por seus pais há vinte e sete anos, “é uma tradição e é um festejo bom, é um festejo falado”. É interessante ressaltar, portanto, que é o festejo que perdura sem falhas por muitos anos que recebe o título de “tradição” se tornando comentado na região, o que se assemelha a um reconhecimento de sua boa qualidade. Desta forma se estabelece uma espécie de relação de sinonímia, baseada em um julgamento positivo sobre a continuação e a periodicidade da prática, entre os três termos – tradição, bom e falado – utilizados para descrever o caso específico daquele festejo.

A descontinuidade, seja por abandono ou por falta de regularidade na realização da prática, pode ser identificada, portanto, como uma mudança negativa nos festejos. A ideia de tradição possui, então um lugar de destaque na avaliação desta prática social. Aqui, como deve ficar claro, o emprego do termo não diz respeito tanto a alterações em sua forma, mas sim a falhas na manutenção do costume. Por trás desta noção podemos encontrar a valorização, presente tanto em declarações deste promesseiro quanto em comentários realizados por outros moradores da região, do pagamento rigoroso das promessas feitas. Por meio destas ideias sobre as mudanças ocorridas na prática dos festejos, podemos extrair, ainda, noções mais gerais sobre a religiosidade dos ribeirinhos da região. A inobservância dos termos em que foram elaborados os pedidos é algo que gera não apenas o descontentamento dos santos, resultando em castigos enviados por eles, mas também censuras mais ou menos veladas à conduta do promesseiro

faltoso, que passa a ter os mais diversos infortúnios vividos relacionados pelos demais membros do grupo social à falta cometida. Neste sentido, como podemos deduzir, as formas de descontinuidade dos festejos são, mais do que sinais de sua baixa qualidade, indicativos de falhas ou de descompromisso de seus realizadores.

### 3.4.1 A morte da novilha na véspera do festejo

Neste contexto de transformação e aparente enfraquecimento do costume, como explicou o dono do festejo de São Francisco, esta era a quinta edição deste festejo:

tá com cinco ano que eu festejo, porque tá com três ano que é porco e dois que é boi. E aí o que aconteceu esse ano foi aquilo que eu te falei... Tava programado pra matar um porco, porco e frango. Mas aí como eu tinha uma novilha que ela tinha sumido na mata e eu tava pensando que o bicho tinha comido ela também. Aí eu digo, pra nem eu e nem o bicho comer... Aí eu fiz o pedido pra São Francisco: se ela aparecesse, no dia de São Francisco eu matava ela. E a bicha com dois dia apareceu, sozinha (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

A escolha do animal ofertado nesta edição, ação que naturalmente envolve uma série de critérios, levou em consideração, portanto, certos fatos ocorridos recentemente na criação do promesseiro. A lógica mais frequente entre os promesseiros é a de ofertar em pagamento o maior e melhor animal possível, algo que pode significar – além de uma forma de honrar da melhor maneira possível o benfeitor – a liberação da necessidade de matar mais de um animal para conseguir, como manda a tradição, saciar todos os participantes. Porém, como demonstra a declaração do promesseiro, a escolha da novilha que seria dada como almoço no dia de São Francisco seguiu também uma lógica de minimização de riscos. Isso porque o animal já era reconhecido como fujão e arredio. Nesse sentido, somou-se, assim, ao fato de que a despesa com a oferenda era algo certo, o fato de que dar tal novilha como pagamento ao santo que a trouxera de volta seria uma forma de diminuir as chances de ter prejuízos futuros com ela. Além disso, como não houve especificação do tipo de animal a ser abatido para o repasto do santo na elaboração do pedido, a troca entre as espécies não representaria uma falta. Ao mesmo tempo, tratava-se de um tipo de bônus para o santo, já que a morte de um bovino tem custos muito maiores para o criador do que a morte de um porco e alguns frangos. Neste caso específico, portanto, a escolha da novilha acabou representando uma vantagem para ambos os lados.

Na véspera do festejo, às duas da tarde, saímos de barco rumo ao campo de gado do promesseiro, distante mais ou menos trinta minutos da comunidade. Era um acontecimento importante, que mobilizava mais participantes do que o necessário para a realização das tarefas a serem desenvolvidas. Éramos, ao todo, 10 homens em um grupo formado por familiares próximos – irmãos, filhos, sobrinhos e um tio – e amigos do promesseiro. Curiosamente, o



principal assunto neste momento era um peixe-boi que fora avistado próximo à comunidade alguns dias antes.

Já na pequena casa localizada próximo à boca do igarapé Juá Grande, bem à frente do lugar onde pasta a pequena boiada de uma dúzia de cabeças, formada por animais do promesseiro e de familiares seus, descontraidamente o grupo se dirigiu a árvores próximas para colher e comer mangas verdes com sal e beber cachaça com limão. Enquanto isso o promesseiro chamava, oferecendo sal, os animais para um curral circular feito com grossas ripas de madeira. Diferente dos demais, sua expressão era de grande concentração, demonstrando que estava cumprindo um importante dever. Seu modo um pouco tenso, em contraste com sua descontração rotineira, foi notado e comentado pelos outros participantes presentes.

Passava das 15:30 quando a novilha prometida, que se recusara a entrar no curral, foi morta a uma distância de mais ou menos cinquenta metros com um tiro certo na testa, dado por um dos irmãos do promesseiro. Sucedeu-se rapidamente o sangramento do animal, que pouco estrebuchou. A seguir, arrastada para a sombra de um baixo arvoredado localizado próximo ao local do abate, entre mais goles de água ardente e brincadeiras de conotação sexual, a novilha foi eviscerada e partida ao meio. Com exceção do promesseiro, que afastara os outros bois curiosos e se dirigira para o interior da casa, todos continuavam bastante descontraídos. A distribuição das tarefas pareceu ter ocorrido de acordo com as aptidões. Assim, enquanto alguns, mais jovens, apenas seguravam abertas as quatro patas do animal morto, um dos irmãos do promesseiro o abriu com cuidado da cabeça ao ventre e arrancou-lhe o feto. Depois disso foi ainda outro o responsável por partir com um machado os ossos da coluna da novilha. As duas bandas foram carregadas em travessões até a beira do igarapé Juá Grande, onde as peças foram fracionadas em quartos e embarcadas no barco da família. O esfolamento destes quartos se deu em poucos minutos, durante a volta para a comunidade.

Ainda no caminho de volta do campo de gado, enquanto pilotava o barco, o promesseiro fez vários comentários sobre sua criação de animais, o risco representado por feras como as onças e sua devoção por São Francisco. As histórias que ele contou deixaram evidentes suas noções sobre o poder deste e de outros santos e das promessas feitas com fé. Além disso, e talvez principalmente, do sério compromisso que é sempre cumprir com o prometido à risca. A esse respeito ele narrou dois casos ilustrativos que demonstravam os riscos corridos por aqueles que cometem faltas no cumprimento dos acordos com os santos. O tom humilde com que

pronunciava as palavras naquele momento parecia camuflar o valor de ensinamento que possuíam aqueles casos e certo tom de censura que transparecia nas conclusões das narrativas.

O primeiro dos casos ilustrativos foi o de uma criadora de gado que prometeu matar certa vaca para o Divino Espírito Santo. Chegado o dia do santo, entretanto, a mulher acabou ordenando o abate de outro animal, também grande e bonito, por conta de estar aquele prometido prenhe. Ainda que o motivo da substituição fosse nobre aos olhos de todos, o Divino cobrou a vaca prometida, que morreu de parto junto com o bezerrinho que dava à luz. E assim, ao invés de um ou dois animais, a criadora teve a despesa de três. Aquilo significava, como explicou o dono do festejo de São Francisco, que não se pode enganar os santos. O outro caso narrado foi o de um criador de porcos que, tendo a criação estagnada, prometeu a São Sebastião um certo porco belo e gordo caso sua criação aumentasse e se desenvolvesse bem. E seu pedido foi atendido. Chegado o dia do santo, entretanto, possivelmente por ter pena de abater um de seus melhores animais, o criador falhou com o prometido e nem sequer reza ou festa fez para pagar a graça que o santo lhe havia concedido. A consequência disso foi que seus porcos definharam, sobrando apenas aquele que havia sido prometido. Como mesmo com este sinal o criador não cumpriu a promessa, uma onça matou o porco restante, dando fim à vara, que ainda passou por tentativas de recomposição sem sucesso, com os bichos não engordando e sofrendo com graves bicheiras. O fato de que nenhuma criação daquele homem tenha sido bem-sucedida daí em diante, significava como explicou o promesseiro, que não se pode, especialmente por apego, faltar com o prometido aos santos.

Um terceiro caso interessante contado pelo promesseiro nesta oportunidade, e que também circulava entre seus familiares, foi o de uma velha estampa emoldurada de São Francisco das Chagas – trazida de Canindé, no Ceará, como consta em inscrição na própria estampa – cujo antigo dono, um morador da comunidade convertido ao protestantismo, lançara à água. Passados quatro dias, a pesada estampa, que no momento do descarte havia ido ao fundo, reapareceu boiando próximo à comunidade, foi encontrada e entregue ao promesseiro, reconhecido pelo fervor de sua devoção ao santo. Hoje essa estampa fica em sua casa, junto da pequena imagem para a qual ele já vinha rezando nos últimos quatro anos. A noção que transpareceu nessa narrativa, visivelmente compartilhada pelos demais participantes reunidos na proa do barco naquele momento, era a de que São Francisco é um santo forte, pois se não fosse assim “como um quadro de vidro como aquele poderia boiar?”, questionou um dos presentes.

Como contou o promesseiro em outra oportunidade, o próprio caso da onça que andava recentemente rondando seu campo de gado e fora a primeira suspeita pelo sumiço da novilha também era envolto em mistério. Enquanto ele e um de seus irmãos, que já havia perdido um bezerro para o grande felino, procuravam por vestígios do animal desaparecido, se depararam, um pouco além dos limites do campo, com a seguinte cena:

Aí quando chegemo lá num igarapé lá que tem lá estreito, era aquela catanga de podre. Aí pensamo que era a novilha que a onça tinha pegado. Aí eu vi aquele negócio branco jogado, eu disse "ah, que negócio é esse?" cheguei pra perto, era uma onça morta. [...]. Era um igarapé bem estreitinho, que dava até pra onça pular dum lado pro outro, estreitinho, estreitinho. Se tivesse, era umas duas braça... Ela resolveu meter o peito pra atravessar pra... Aí nós tiramo nossas dúvida que foi o poder do santo, né? O poder de São Francisco que fez com que... Porque ela ia do rumo de dentro da mata pra atravessar pro lado do campo. E de lá do igarapé pro campo é bem pertinho. Ela ia pra lá! Pois ela foi atravessar, na hora que foi atravessando o jacaré pá! Aí isso aí ficou na história, né? Chegamo aqui falando, "rapaz, como o santo tem poder!". E aí tem muita gente que duvida ainda, mas muitos acreditaram. Porque nunca viram uma história que um jacaré pegasse a onça. Porque a gente vê falar que a onça come o jacaré, mas o jacaré pegar a onça, não. Aí eu digo: "rapaz, isso aí é porque o santo tem poder". Ela já tinha comido um e queria vir pegar os outro. Aí o santo ajudou que o jacaré pegasse essa bicha pra ela não comer mais (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

O que transparece em todos estes casos narrados, e que fica evidente especialmente no trecho citado acima, é a noção de poder que, a despeito das mudanças anteriormente descritas pelo promesseiro, ainda recobre a figura dos santos e anima a prática dos festejos. Uma noção que vai além do simbolismo de compor a corte celestial que assessora Deus. Esse poder se faz palpável por meio de graças, como no caso inusitado da onça abatida por um jacaré, e milagres, como no caso da imagem que flutuou depois de passar dias em baixo d'água. Mas se mostra também por meio de castigos, que podem ser compreendidos como consequências "porque a pessoa enganou o santo e ele tá mostrando que ele tem poder" (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018). Ao mesmo tempo, como sugerem estes quatro casos, é a fé na materialidade deste poder, capaz de agraciar e punir os indivíduos que com ele se envolvem, a força que move os devotos agradecidos e temerosos a dar continuidade ao pagamento de suas promessas.

Novamente na comunidade, o grupo comeu pirarucu desfiado e farinha d'água de um prato compartilhado e secou aos goles uma garrafa de cachaça. Então falou-se de características físicas da novilha abatida, do tiro que a matou – dizendo em tom de deboche que o atirador, apesar do tiro certo, tremia e precisou se escorar na parede da casa para atirar – e do festejo do dia seguinte. Houve quem lamentasse o fato de que haveria um almoço dado por um cunhado fora da comunidade como agradecimento ao mesmo São Francisco, motivo pelo qual algumas

peessoas não poderiam estar presentes na hora do repasto e queriam ser lembradas na partilha. Juntos relembrou os horários do terço e do almoço do santo, e depois estimaram quando começaria o baile. Ao escurecer o grupo composto por homens e mulheres, principalmente familiares do promesseiro, e que oscilou entre quinze e vinte pessoas adultas, dispersou-se.

### 3.4.2 O momento religioso do festejo de São Francisco

O dia 4 de outubro amanheceu animado. A vizinhança do promesseiro, composta principalmente por familiares seus, parecia eufórica, conversando através das janelas e formando pequenos grupos nas varandas das casas de madeira. O terço rezado para São Francisco fora marcado logo para as oito horas da manhã, e todos, especialmente aqueles mais próximos do promesseiro, estavam empolgados, especulando sobre a festa que se seguiria à reza. No terreiro em frente à sua casa [Figura 8], logo começaram a chegar outros participantes, e um menino foi mandado buscar junto a outro comunitário uma das caixas de foguetes que sobrara do festejo de Nossa Senhora de Fátima. O grupo formado para rezar contou com mais ou menos vinte pessoas e incluía adultos e crianças, sendo principalmente formado por mulheres idosas, mães com crianças pequenas, e apenas alguns homens.

A importância dessa etapa do festejo é constituída por aspectos tanto práticos quanto simbólicos. Como explicou o promesseiro, por um lado, no que podemos identificar como o campo prático, ela dá exemplos para que se mantenha a fé, funcionando como formas de propagar notícias da força que possuem os santos, fazendo com que as pessoas vão “acreditando mais” (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018). Por outro lado, no campo simbólico, também como explicou o promesseiro, “o terço vem da palavra de deus” (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018), fato que por si só parece representar um bom motivo para a sua realização. Naturalmente, ambas as motivações, de explicitamente celebrar as palavras divinas e implicitamente fazer com que se acredite mais nelas e nos santos, se confundem na realização desta etapa. O que precisamos fixar a seu respeito, em síntese, é que o valor da reza praticada em festejos como o analisado está associado simultaneamente à manutenção da crença e à celebração do poder dos santos e da palavra de Deus.

Figura 8 – Terreiro e varanda frontais da casa do promesseiro de São Francisco em um dia de chuva. Fotografia de Luiz Loureiro.



Na sala da casa de madeira rezou-se em frente a um altar improvisado sobre um tapete colorido, sobre o qual foram postas uma pequena imagem em resina de São Francisco rodeado por animais, a estampa resgatada das águas e algumas velas brancas acesas dentro de um prato. O clima de reverência se instalou rapidamente, com as feições subitamente ficando sérias e as mães fazendo com que as crianças se calassem. A puxadora do terço, uma senhora de aproximadamente sessenta anos, sentada de um dos lados do altar e voltada para os outros participantes, com muita serenidade conduziu a reza sem qualquer abalo no tom de voz, mesmo sob o barulho dos foguetes que as vezes espocavam e dos galos que cantavam estridentes do lado de fora, bem próximos da casa. Do outro lado, de frente para o altar, rezou o promesseiro. Seu tom era novamente grave, e muito clara a sua recitação das ave-marias e pais-nossos. Mais ou menos em forma de meia lua as mães se espalhavam sentadas no chão de madeira com suas crianças, enquanto senhoras de mais idade ocupavam cadeiras de plástico. À despeito dos convites para entrar na sala, os poucos homens presentes se conservaram do lado de fora, o que conferiu à reza uma voz predominantemente feminina.

Sobre a existência e o uso de imagens de santos o promesseiro explicou, em outra oportunidade, que, em sua opinião

as foto que fica hoje dos santo, que as pessoa fazem, é como se fosse uma foto nossa. Porque aqui na comunidade tem várias pessoa que já morreu, né? Mas as pessoa tem as foto na parede. A gente chega na casa da pessoa, sabe que foi um cara que morava aqui, uma pessoa de bem. Hoje tem a lembrança dele aí. Mas foi um cara que passou. O santo é o mesmo jeito. Agora não é porque tem a imagem do santo lá que o camarada vai ser obrigado a se ajoelhar e tá beijando ele todo dia, né? Apenas tá representando que ele existe. Já viveu e hoje tá no céu, né? Qualquer santo. (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

Longe, portanto, da idolatria e possivelmente um resultado da visão divulgada pela Igreja em resposta às críticas feitas por seitas protestantes, o que se verifica nesta declaração, e em muitas outras ouvidas junto aos ribeirinhos da região, é uma visão bastante cética sobre o valor das imagens dos santos. Ainda que provavelmente não seja uma unanimidade, a ideia de que se tratam de meras representações da existência de determinado santo é bastante divulgada e aceita, especialmente entre os mais jovens e aqueles que tiveram algum tipo de formação junto à prelazia, como o promesseiro, ou mesmo a catequese. Entretanto esta noção, como sugere o comentário citado, não descarta certo tom de reverência conferido pela ideia de que aqueles que são objeto destas representações, como os mortos ilustres nas paredes das casas das famílias, possuem méritos que levam suas lembranças a serem mantidas em locais de destaque. Rezar diante daquelas imagens era, assim, uma forma de remeter as intenções a São Francisco que, ao menos na perspectiva do promesseiro, não se tornava presente por meio daquelas representações postas sobre o altar, mas que podia ser acessado por meio delas.

Depois de rezado o terço foi servido um café da manhã com pães, bolachas doces e salgadas, leite com achocolatado e café preto. Duas rodas imediatamente se formaram, uma na mesma sala, composta principalmente pelos mais idosos, e outra no chão da cozinha, formada por mulheres mais jovens e suas crianças, para dividir o regalo dado pelo promesseiro como parte do agradecimento a São Francisco pela proteção concedida. Agora todos conversavam novamente animados e as crianças brincavam com bolachas nas mãos. Cumprida a parte religiosa por excelência da promessa, o promesseiro também passou a falar e agir mais descontraidamente, assumindo seu segundo papel, o de festeiro, ainda responsável pelo repasto, mas passando a se dedicar, em adição, à realização do baile que o seguiria. A transformação podia ser verificada em seu rosto e na retomada de seu costumeiro tom brincalhão e risonho. O que esta mudança pareceu sugerir é que o cumprimento da promessa não é algo corriqueiro e exige que os promesseiros assumam um comportamento específico perante o santo e a assembleia que se forma para celebrá-lo.

A reza do terço, ainda que seja um ritual relativamente simples quando comparado às celebrações conduzidas por catequistas, é um dos principais eventos do festejo, carregado de simbolismo. Como já indicamos acima, trata-se de uma etapa que envolve motivações de diferentes naturezas, indo da manutenção da fé nestas figuras à celebração do poder divino. Nesta etapa, o promesseiro é, ao lado da imagem que ilustra a existência de seu benfeitor, o centro das atenções. E, como sugerem os comentários sobre o pagamento ou o abandono de promessas por outros promesseiros, a forma como ele se comporta é objeto de avaliação pelos demais comunitários. Assim, parece tão natural quanto necessário que o promesseiro assuma uma espécie de papel, para a representação do qual deve, em tom devoto, se dedicar da melhor maneira possível ao serviço do santo. Não podemos descartar também o fato de que as ocasiões e a intensidade desta postura possam variar de acordo com as interpretações simbólicas de cada promesseiro sobre as tarefas que desempenha. No caso específico do festejo de São Francisco na comunidade Boa Esperança, mais do que durante o repasto, por exemplo, a morte do animal ofertado e a etapa sagrada da reza pareceram ser os eventos que mais exigiram esta concentração.

Após quase uma hora de café da manhã, quando já passava das 09:30, ainda havia participantes reunidos na sala onde se rezara o terço. O grupo agora formado principalmente por adultos e idosos conversava sobre festejos do passado e sobre a perigosa viagem que alguns fariam “até a urna eletrônica” para o primeiro turno da eleição que se aproximava. Algum tempo depois, quando já havia se dispersado boa parte do grupo que participara da reza, a chegada de visitantes, vindos da comunidade em que residem os músicos contratados – localizada no igarapé do Ubim<sup>13</sup>, do outro lado do lago – animou o festeiro com a notícia de que a banda se atrasaria por conta do banzeiro, quer dizer da agitação que tomava conta do lago, mas que viria com certeza, assim que pudesse. Recepcionadas estas visitas e chegada a família do músico, o festeiro se deslocou para os dois prédios vizinhos do centro e do refeitório comunitários, localizados mais no centro da comunidade, distante quase dez minutos de caminhada, onde seus irmãos e outros amigos já haviam iniciado, deste mais cedo, o preparo da carne para o almoço do santo.

---

<sup>13</sup> A comunidade do Ubim, estabelecida próximo à boca do igarapé do Ubim, foi fundada nos anos 2000 a partir da reunião dos filhos de uma herdeira dos antigos donos da região. De acordo com contagem realizada em 2018, ela possui 35 moradores distribuídos em sete casas. Entre seus moradores encontramos uma maioria católica e somente um morador evangélico. Nesta comunidade apenas a cozinha de forno, onde se torra a farinha de mandioca, é de alvenaria, sendo todos os outros prédios, inclusive o centro comunitário, de madeira. Nela há um gerador comunitário de energia elétrica a diesel funcionando algumas horas por noite, mas não há pontos de comércio de estivas e bebidas.

Diferente de outros festejos, especialmente os de organização coletiva, não havia mulheres cozinhando. Sempre em tom de zombaria mútua, e com pouquíssimas exceções, todos os membros do grupo, que oscilou entre doze e oito homens, estavam engajados em alguma tarefa. Na cozinha, de quando em quando, bebia-se cachaça aos goles de uma garrafa compartilhada e em copos com limão e sal. Às vezes alguém surgia com uma tigela ou um copo com caldo tirado das panelas e compartilhava com os demais. Além de carne bovina, este ano também seria oferecida a carne de algumas pacas, por isso um grupo de homens também se ocupava de despelar, eviscerar e fracionar, próximo dali os animais comprados de uma caçada realizada na noite anterior. Sob a sombra das árvores contíguas à cozinha, rapazes se refugiavam do sol forte também dando pequenos goles de cachaça. Ainda que fosse quarta-feira, o clima na comunidade, especialmente para os presentes naquelas imediações, sugeria que fosse um domingo.

No centro comunitário visitantes e moradores locais conversavam sentados em grandes bancos de madeira enquanto crianças corriam e gritavam brincando ao redor. Indo e voltando frequentemente, o músico, membros de sua família e o festeiro, trabalhavam na ligação da aparelhagem à energia elétrica do gerador à diesel. Além de algumas grandes caixas de som, esta tarefa envolvia a instalação de uma guitarra elétrica, um teclado e um microfone para cantar. Sem grandes complicações, estes preparativos já estavam completos por volta das 11:00. Houve, assim, bastante tempo para a afinação da guitarra e o ensaio de algumas músicas, o que transformou o fim daquela animada manhã em um momento musical, no qual velhos compadres relembravam antigas canções e grupos mistos de moços e moças se formavam para conversar risonhamente sob as sombras das árvores próximas.

O repasto, ou o almoço do santo, começou a ser servido à uma hora da tarde. Com fartura, dezenas de pratos foram enchidos com carne bovina ou de paca guisadas, arroz branco e farinha d'água. Não foram negadas a ninguém porções servidas em vasilhas ou panelas cujo destino era o consumo privado, em casa. Como depois explicou o festeiro, a única condição era que a carne da novilha abatida para o almoço em honra do santo fosse cozinhada antes de ser distribuída para a comunidade. O repasto foi servido por mais de uma hora até que o refeitório se esvaziasse. Sobre o fogão à lenha, ainda restaria parte do conteúdo de uma grande panela de um caldo feito com ossos parcialmente envoltos em carne.



### 3.4.3 O momento recreativo do festejo de São Francisco

Depois do almoço os músicos iniciaram de fato sua apresentação. Durante as horas mais quentes da tarde poucas pessoas se dispuseram a dançar no centro do retângulo de muretas, que é o centro comunitário da comunidade Boa Esperança. Havia, entretanto, agrupamentos em diversas partes da comunidade. Ao redor do mesmo centro comunitário reuniram-se principalmente jovens e homens adultos. Na frente deste prédio, mães embalavam em redes suas crianças na pequena casa de hospedagem comunitária construída, de costas para o lago e de frente para o centro comunitário, sem a parede frontal precisamente para ocasiões como esta. Outros, na sombra das mangueiras ou nos terreiros das casas, nas varandas ou nas salas de porta aberta, formavam grupos de conversa das mais distintas composições. No campo de bola ao lado do centro comunitário meninos e jovens rapazes ensaiavam as primeiras partidas de futebol da tarde, enquanto homens adultos continuavam bebendo aos goles garrafas de cachaça quase escondidas atrás de pilares, tocos ou moitas.

Apenas com o entardecer o baile ganhou maior adesão. As mulheres, que se orgulham de ser as únicas realmente dispostas a dançar nas festas de hoje em dia, como algumas delas disseram mais de uma vez sempre sendo aprovadas pelas demais presentes, foram as primeiras a entrar no salão. Formaram-se inicialmente duplas de meninas e jovens moças, depois ainda de mulheres dançando juntas para que só então os primeiros homens, entre eles o festeiro, tomassem parte no baile. Ainda antes de se pôr o sol, a maioria das famílias visitantes, vindas de outras comunidades, se retiraram para garantir a travessia do lago com iluminação suficiente para sua segurança. A partir do anoitecer a dança tornou-se mais animada, mas contando, com as exceções de alguns familiares do músico, quase exclusivamente com comunitários locais. Aumentou também, sem grandes problemas, o número de embriagados ao redor do centro comunitário.

O baile continuou sem parar até por volta das oito e meia da noite, quando esta etapa do festejo começou a perder adesão de forma relativamente rápida. A tarde fora bastante quente e agora o anoitecer, não muito menos quente, fazia com que os participantes tivessem as camisas molhadas de suor. Próximo de seu término a maioria dos presentes já formava rodas de conversa em locais marginais, inclusive de costas para o salão, e apenas um pequeno grupo, que oscilava entre oito e dez pessoas, se revezava em dois, às vezes três casais ainda dançando no centro comunitário. O festejo de promessa de São Francisco terminou de fato pouco após às nove da

noite, quando o festeiro liberou os músicos e alguns dos homens presentes os ajudaram a carregar a aparelhagem até sua canoa.

### 3.5 O FESTEJO DO MENINO DEUS NA COMUNIDADE BOA ESPERANÇA

O festejo do Menino Deus, também conhecido como festejo de Natal, é um festejo vindo de muito longe para o lago Amanã. Iniciado quando seus organizadores ainda residiam na região do médio rio Juruá, ele foi trazido para o lago há vinte e três anos, quando estava em sua terceira edição. Trata-se, portanto, de um festejo de promessa transplantado com a migração realizada por seus responsáveis para uma nova região. Como atores principais deste festejo temos a promesseira, uma matriarca de sessenta e seis anos de idade, e seu esposo, um patriarca com setenta anos de idade. Ambos dividem a responsabilidade e o reconhecimento pela realização deste festejo que, devido a regularidade e o longo tempo de continuidade, goza do status de tradição na região do lago e disputa com o festejo da padroeira a posição de evento mais importante do calendário da comunidade. É provavelmente à capacidade de mobilização deste casal sobre seus filhos e filhas, noras, genros e netos que podemos atribuir o sucesso e as grandes dimensões deste festejo de promessa.

A motivação para o seu início, como em outros casos, não é muito clara, mas como a maioria dos festejos deste modelo ele parece ter sua origem relacionada a questões de saúde. Sob esta denominação podemos encontrar desde problemas relacionados a partos, a ataques de animais peçonhentos, passando, como no caso da promessa que originou este festejo, por doenças de criança. Não é, entretanto, a sua promesseira quem o conta. Esta informação pode ser apurada entre terceiros, membros da família, amigos antigos e outros comunitários, mas não foi dada pela responsável do festejo. Quando indagada sobre o porquê de ela festejar todos os anos o Menino Deus, a promesseira explicou que

Desde o tempo que eu comecei a festejar mesmo, assim, eu festejei mesmo da minha livre vontade, porque eu queria festejar o Natal. E daí pra cá, graças a Deus, nunca faltou a comida pra comerem, o café pra tomar, o bolo, farinha de tapioca, tudo tinha, o nescau pro pessoal tomar com café. Até hoje, graças a Deus, ainda não faltou, e eu tenho fé em Deus que não falta. Até enquanto eu for viva, eu tenho fé em Deus que eu pago a minha promessa como é pra ser. E é bom a gente ser boa pessoa pros outros. Todo mundo come, todo mundo sai satisfeito. É o maior prazer de dar. Todos os anos tem comida que sobra, aí quando é de manhã a gente sai repartindo aqui na comunidade, pros pessoal. É muito bom, colega. (Promesseira do Menino Deus, 05/10/2018).

Em sua explicação podemos encontrar, portanto, dois elementos principais: a livre vontade de festejar e a valorização da generosidade. Assim, temos, no lugar da realização de

uma promessa, a afirmação de uma vontade espontânea de festejar o Natal que, com o desencadear dos argumentos, aparece ligada ao fato de nunca, desde esse momento, ter faltado comida para ofertar aos participantes do festejo. O tempo de realização deste festejo recebe, assim, o sinal de tempo de fartura. É a fé, de que como nunca faltou, nunca faltará, que parece sustentar a prática, ao lado, é claro, do compromisso, que mesmo omitido surge na declaração, de pagar a promessa “como é pra ser”. Desta forma, fartura e compromisso se misturam na explicação da origem deste festejo. Mas não é apenas isso. Ao lado da livre vontade de festejar e do período de fartura inaugurado com o festejo, temos a valorização da generosidade, do prazer de dar. Por meio desta noção a promesseira agrega à explicação para o início de seu festejo o valor moral da bondade de repartir com os demais aquilo que Deus lhe propiciou. Temos como origem declarada para este festejo, portanto, um compromisso com a generosidade.

Sobre o fato de que esta origem declarada pela promesseira não coincide com a motivação apontada por terceiros, devemos atentar para uma série de implicações envolvidas nas relações entre pesquisadores e participantes das práticas estudadas. Entre elas está a possibilidade, que pode ser pressentida pelos praticantes, de que o interlocutor não seja capaz de entender em seus termos o significado de partes da prática. Neste sentido temos casos de promessas e formas de etapas de festejos antigos omitidas pelos narradores, sejam eles os próprios responsáveis pelo festejo ou familiares seus, devido à possibilidade de estranhamento ou reprovação. São exemplos deste fato o não detalhamento, por parte de um familiar, do fato que em certo festejo antigo, como parte da promessa, o repasto era realizada junto aos cães, e a não declaração, por parte de um promesseiro faltoso, de seu festejo extinto antes de ter se cumprido o termo de duração. O que estes exemplos sugerem é que há questões nos festejos que podem gerar desconforto aos envolvidos. Ao observador, nestes casos, cabe a sensibilidade de reconhecê-las e respeitá-las.

O festejo do Menino Deus é um exemplo de festejo transplantado com a migração de seus realizadores. Iniciado em um seringal localizado no município de Carauari/AM, região do médio rio Juruá. Suas origens, assim como as origens de seus organizadores, remetem, portanto, àquele contexto, e seus modelos foram os festejos praticados naquela região. Festejos que, como conta o esposo da promesseira, possuíam algumas características importantes.

Não existia negócio de aparelhagem, primeira coisa, não existia aparelhagem. Quando eu me criei era na base do violão, cantando... Eu assisti um negócio um dia desses aí e me lembrei da minha infância. Passava o cara só batendo no violão, cantando, outros acompanhando nas colher, outros batendo noutro negócio, né? Ô, mas aquilo era mais

melhor. Que aparelhagem, colega! [risos]. E o cara: "rapaz eu não aguento mais meu dedo", "bota o outro!" e botava outro. Ah, era demais animado. Aí quando é fé, aparecia um sanfoneiro... Aí agitava, mais que no violão ainda! [...]. Era uma animação, era muito bom. Não existia, o pessoal diz: "ah, de primeiro o pessoal não brigava", brigavam. Sempre a gente ia na festa e tinha confusão. Aqui é bom, graças a Deus, quando dá confusão, você só vê falar em zoadas. Ninguém anda matando os outros. E lá, mano, lá não alisava, não. Quando tinha confusão, quando não saía morto, mas furado saía. [...]. Eu ainda vi muito sangue em festa, de morte (Esposo da promessa, 05/10/2018).

Como indica o trecho transcrito, entre suas características estes festejos juruaenses do passado possuíam, a grande animação e as confusões, ambas características ligadas ao momento recreativo dos festejos. Por animação podemos compreender aqui uma grande adesão, em número e intensidade, dos participantes a etapas profanas, como o baile, por exemplo. Este é, devemos assinalar, um dos principais quesitos empregados no julgamento dos festejos por seus participantes. É interessante notar que, na explicação do esposo da promessa, a ideia sobre a animação daqueles antigos festejos é realçada pelo fato de que não existia qualquer tipo de aparelhagem sonora. Assim, ainda que se improvisasse tanto nos instrumentos quanto nos tocadores, o caráter improvisado dos bailes dos festejos estava longe de representar um obstáculo para a diversão dos participantes. Neste sentido, além da ausência de aparelhagem, outros fatores, como as longas distâncias percorridas até as casas dos festeiros e a maior duração dos bailes, são frequentemente mobilizados para ilustrar a noção de que a prática dos festejos inspirava mais animação em tempos passados.

As confusões são, no entanto, um tema controverso. Pois, se por um lado elas causam indignação em muitos participantes mais idosos que se dizem impressionados com a sua ocorrência no presente, por outro lado não são raras histórias sobre brigas formadas nos salões ou indivíduos famosos por serem encrenqueiros. Independentemente disso, as confusões figuram muito claramente entre as maiores preocupações dos organizadores de festejos hoje em dia, especialmente os maiores, como os festejos de padroeiro. A declaração do esposo da promessa transcrita acima pode ser esclarecedora sobre este assunto, mas apenas se nos lembrarmos de que ele se refere a um passado vivido no médio rio Juruá. Mesmo na região do lago Amanã são comuns os comentários sobre a braveza, como costumam definir os narradores, dos seringueiros daquele rio. Já que são relativamente raros os incidentes violentos em festejos da comunidade Boa Esperança, esta é uma fama que parece ser, em boa medida, resultado das histórias de brigas e emboscadas que os próprios migrantes compartilharam com os moradores mais antigos do lago. No trecho transcrito acima encontramos uma espécie de confirmação daquelas histórias de braveza e violência, e a esta confirmação se soma a ideia de que na região do Amanã, mesmo que às vezes houvessem brigas, havia maior tranquilidade quanto a este

assunto. Os festejos juruaenses do passado descrito seriam, portanto, na condição de momentos de reunião de vizinhanças e embriaguez, oportunidades para a ocorrência de confusões causadas por antigas desavenças, intrigas amorosas ou demonstrações gratuitas de destemor. Mas esta é apenas mais umas das características que caracterizam e diferenciariam os festejos praticados nas duas regiões.

Sobre as diferenças entre os festejos praticados na sua região de origem e a região do lago, o esposo da promessa, mais uma vez ressaltando a característica violenta dos festejos do médio rio Juruá, explicou que:

O costume que tinha lá que aqui teve diferença, é que aqui vinha pra uma festa assim e não tinha aquela preocupação com negócio de armamento. O pessoal pra cá não tinha esse costume de andarem armado. E pra lá, não. Era assim como eu tava dizendo, tudo armado. Agora, assim, da bebida, todo mundo bebia. E aqui o que tem mudado mais, de certo tempo pra cá, é as droga. Pra lá não existia isso. [...]. Sobre a comida, a diferença de lá e aqui, é que aqui não existe bicho de casco e lá todo festejo tinha bicho de casco. Tracajá, tartaruga, tracajá, tartaruga, às vezes porco. E aqui não, aqui ou é o porco ou é o boi, porque tracajá não apreço, não [risos]. Aí tem essas diferença. (Esposo da promessa, 05/10/2018).

Neste trecho encontramos, portanto, mais uma importante informação sobre as confusões que ocorriam naqueles festejos antigos do rio Juruá: o difundido costume de ir armado para os festejos, em contraste com os costumes encontrados no lago. Este devia ser, provavelmente, um dos principais fatores que confluíam para a ocorrência de incidentes violentos naquela região. Em contrapartida, se em sua percepção não havia diferença no consumo de bebidas alcoólicas, a existência de outras drogas, se bem que um fenômeno mais recente, seria um ponto de distinção entre os festejos das duas regiões comparadas.

É interessante dar atenção também à relevância que algumas características regionais têm sobre a forma das etapas dos festejos, sendo responsáveis, entre outras coisas, pela diferença de alimentos oferecidos nos repastos. Assim, por exemplo, como explicou em outro momento o esposo da promessa, como o rio Juruá contava com grande abundância de quelônios, era comum que estes animais de carne bastante apreciada em toda a região amazônica fossem capturados, em números como seis ou oito, e criados, em currais cavados no chão e cercados de varas, até serem servidos no dia do santo. Na região do lago, por outro lado, à baixa abundância destes animais se somava a maior possibilidade de os promesseiros criarem os próprios animais domésticos.

Além destas, ainda outras diferenças na prática dos festejos podem ser elencadas entre as duas regiões comparadas. Como esclareceu bem-humorado o esposo da promessa quando indagado sobre rezas e os tipos de festejo:

Pra lá o pessoal tirava o terço, cantava a ladainha, rezava muita coisa. E era grandão o terço, que era uma coisa horrível [risos]. Eu ficava era puto de raiva! [...]. Porque de primeiro muitos rezavam antes da festa. Depois que o padre foi proibindo, porque só pode rezar depois da festa, porque fazia mal rezar pra dançar por cima... Aí o padre inventou isso. Mas antes era assim. [...] Aí quando eu cheguei aqui, comecei a andar pra Tefé, aí nos festejo tava, assim, aqueles pau tudo cheio de fruta, "mas que diacho é isso?", "é o mastro, que eles enfeitam assim". Aí tinha o negócio da derriba, da arrancação do toco, tanta da coisa, né? [risos]. Aí eu disse: "ah, onde eu me criei não existia isso, não". (Esposo da promessa, 05/10/2018).

À lista de distinções podemos acrescentar, portanto, a ocorrência de terços e ladainhas. Entretanto, a declaração de que se tirava terço e se cantava ladainha não deve ser confundida com a ideia de que se rezassem na mesma oportunidade as duas rezas. É preciso esclarecer que cada uma delas ocorria separadamente, em situações diferentes. E isso por uma razão bastante prática: se por um lado o terço, mais comum e difundido, pode ser rezado simplesmente com o auxílio de um terço ou a partir de outra forma de contar a sucessão de ave-marias e pais-nossos, por outro lado, cantar a ladainha exigia o aprendizado da reza em latim que geralmente acontecia entre gerações da mesma família, limitando a difusão do conhecimento e, portanto, da prática. A reza de terços ou ladainhas dependeria, portanto, da disponibilidade de alguém capaz de conduzi-la. É importante esclarecer que enquanto no médio Juruá cantava-se a ladainha e tirava-se o terço, na região do lago Amanã, na época da chegada da família a promessa, as ladainhas eram as rezas mais comuns nos festejos. Este fato pode ser atribuído à existência de pelo menos quatro residentes conhecedores desta reza, e que os terços provavelmente não faziam, como faziam no Juruá, parte da etapa da reza nos festejos.

Outros fatores relevantes para a diferenciação das duas regiões informados pelo esposo da promessa no trecho acima são a alteração da etapa da reza no médio rio Juruá, e a existência dos festejos de mastro na região do lago Amanã. A alteração do momento de realizar a reza, definida como uma “invenção do padre”, é um fato interessante, pois dá demonstrações da interferência da Igreja sobre a realização dos festejos de santos naquele contexto. Além disso, temos aqui mais uma importante diferença entre as duas regiões, pois na região do lago – a despeito de recomendações eclesiais que sugeriam que a festa fosse transferida para um dia que não fosse o dia do santo – a etapa da reza era e continua sendo realizada antes do momento recreativo dos festejos. E soma-se à lista de distinções entre as duas regiões a inexistência de festejos de mastro no médio rio Juruá na época em que a família da promessa lá residia. Estes

festejos, cada vez mais raros na região do lago, eram caracterizados pela erguida, no início das festividades, de um mastro coberto de frutas e enfeites com a bandeira do santo festejado no topo e sua derribada no final do festejo, quando também se conhecia o festeiro responsável pela próxima edição do festejo. Como sugere o narrador, não havia modalidade equivalente aos festejos de mastro nos seringais do médio rio Juruá.

As mudanças ocorridas na prática dos festejos com o passar dos anos também são notadas e qualificadas pelo esposo da promessa do Menino Deus. Sobre as transformações ocorridas nesta prática, ele explicou que

A mudança mais é a violência, eu acho. Porque de primeiro, a gente já ouvia comentário falando que brigaram e tudo, mas era difícil. Hoje o cara começa a beber, aí quando é fé não sabe mais beber, já querendo discutir com o outro, irmão com irmão, primo com primo, tio com sobrinho, e aí dá aquela confusão. [...]. E de primeiro, a gente fazia uma festa, da hora que a festa começava até de manhã, não tinha negócio de dizer assim, "ah, não tem mais dama pra dançar, não tem mais ninguém, a festa acabou por que não tem ninguém", não. Podia amanhecer mesmo, quando arrojava mesmo, ia até de manhã, tinha vez que ia até alto dia... E aqui, faz uma festona dessa na comunidade, quando é dia treze, dia doze [de maio], ainda amanhece o dia com um pouco de gente. E sem ser do dia doze, quando dá duas hora, três hora em diante a festa começa a se acabar, quando é fé tem quatro, cinco pessoa. [...]. É por isso que eu já não vou em festa. Porque eu fui acostumado a amanhecer o dia, se eu entrar, eu gosto de amanhecer o dia. (Esposo da promessa, 05/10/2018).

Entre estas mudanças está, assim, a diminuição da duração dos festejos. Como duração dos festejos, devemos compreender aqui, a partir da declaração transcrita, a duração das festas, ou bailes, que caracterizam o momento recreativo desta prática social. Trata-se de um item que está estreitamente relacionado com a ideia de animação dos festejos tratada anteriormente. A explicação fornecida pelo esposo da promessa para esta mudança se baseia na comparação do passado, em que amanhecer o dia era o que se esperava de um festejo, com o presente, em que, apesar da realização de grandes festas, a adesão dos participantes mesmo às etapas profanas é pouco duradoura. Aqui torna-se difícil ignorar o fato de que há significativas diferenças também na juventude, subgrupo sempre interessado no momento recreativo dos festejos, do passado recordado pelo narrador e a atual. Se naquele tempo, há mais ou menos cinco décadas, os festejos eram uma das poucas oportunidades para ter contato com amigos e pretendentes e se divertir, hoje, além do advento dos motores rabeta que facilitou significativamente a circulação das pessoas na região, outras oportunidades de encontro, como viagens mensais para a cidade e os frequentes torneios de futebol intercomunitários, parecem ter diminuído a importância dos festejos de santos para essas finalidades. Poderíamos falar, portanto, em uma transformação do interesse dos indivíduos sobre esta prática social no decorrer das gerações. Além disso, outro exemplo de mudança associada a esta é o fato de que, como contam os mais

velhos, naquela época ouvir uma música ser tocada era um evento raro, que atraía indivíduos de diferentes idades para o redor de músicos ou vitrolas, algo bastante diferente do contexto atual, no qual celulares e pendrives conectados a caixas de som particulares enchem as tardes e os dias de descanso nas comunidades de diferentes ritmos.

Além da duração das festas, temos novamente em pauta o tema da violência. A mudança neste caso aconteceu no sentido de que mesmo que sempre tenham existido brigas e confusões nos festejos, hoje o quadro é de grande desordem, fato ilustrado pela ocorrência de brigas inclusive entre familiares próximos. Indagado sobre o fato de que sempre teriam havido confusões, mas que, atualmente haveria mais violência, o esposo da promessa esclareceu que:

Tudo mudou, primeiramente, pelo respeito. Pelo respeito e pela vergonha. Porque de primeiro existia respeito e existia vergonha. De primeiro, se você tinha uma namorada, você sentava aqui, e ela aqui do lado. [...]. Você não podia tá agarrado com ela se lambendo, chupando ela. Isso não acontecia. Nem beijar na frente de todo mundo, você não podia fazer. Você não podia dançar na sede sem blusa, só de calção... Você não dançava numa festa só de calção, porque era falta de respeito. Sem blusa, pior. [...]. Sobre a violência assim, de confusão, não, porque existia também. Mas hoje é mais, porque não existe o respeito, não existe a vergonha. [...]. O cara vai dançando com a sua mulher, as vezes tá com uma dança imunda com a sua mulher, e de primeiro não existia isso, mano. Aí, por ali, quando é fé, forma uma confusão. Porque o cara vai falar, o que tava com aquela imoralidade ainda quer se meter a duro, lá vai uma confusão, né? (Esposo da promessa, 05/10/2018).

Na avaliação do esposo da promessa sobre o assunto, o principal fator para a mudança ocorrida no quesito violência diz respeito a questões de ordem moral. Seriam, pois, a diminuição, ou a inexistência, de respeito e vergonha a principal motivação para a escalada na ocorrência de incidentes violentos nos festejos. A partir de exemplos do código de comportamento em vigor em sua juventude ele explicou que há diversas mudanças, que vão além dos festejos e demonstram como esta prática pode ser um mostruário da cultura que a inclui, que resultariam em confusões por conta do desrespeito que representam. Assim, mais do que o simples aumento no número de ocorrências, parece ser a inobservância destes valores que agrava a noção de que a violência nos festejos teria aumentado.

Outra importante noção compartilhada pelo esposo da promessa é uma explicação sobre o compromisso de pagar as promessas feitas. Em suas palavras:

Vamos dizer, comparar assim: tem um objeto, você vem comprar aquele objeto, vamos dizer à prestação, pra todos os anos você dar aquela prestação. Aí você dá duas, três prestação e não dá mais. Aí pronto, se esquece. Eu fico reclamando: “porra, ele me comprou isso, ficou de me pagar, e nada de pagar”. Aí você se esquece, mas daqui pra acolá eu tô relatando, né? “Rapaz, eu disse assim, assim, assim, pra ele, ele só pagou a metade e não pagou mais”. Mesmo assim é o santo. Acho que ele “pô, mas o



cara não cumpriu, não tá me pagando", né? [risos]. Não é que é? Eu acho que é assim também. (Esposo da promesseira, 05/10/2018).

O compromisso representado pelo pagamento das promessas pode ser entendido, portanto, por meio de uma analogia com as compras a prazo. No caso das promessas, a graça pela qual a intercessão do santo foi invocada poderia ser compreendida como um objeto desejado. Assim, se ter a promessa atendida equivale a obter o objeto desejado, o seu pagamento seriam as rezas e os repastos oferecidos no dia do santo. As promessas a serem pagas com festejos são, entretanto, sempre como compras a prazo, que devem ser pagas por todo o período acordado com o santo no ato da promessa, seja por um tempo determinado, pela vida toda, como é mais comum, ou até para além da própria existência, quando um ou mais filhos se tornam responsáveis por continuar o pagamento da promessa. A inadimplência com as promessas equivaleria nessa analogia ao não pagamento das prestações da dívida contraída junto ao vendedor do objeto desejado, que resultaria no descontentamento do santo e no descrédito do promesseiro faltoso. Esta comparação é interessante na medida em que revela uma importante noção presente no catolicismo popular praticado na região: a de que as promessas feitas são como dívidas contraídas.

Sobre a continuidade de sua promessa, e o abandono de outras que antigamente existiam em sua comunidade, a devota promesseira explica:

Porque eu, antes de eu me aposentar, tudo pra nós, pra fazer o Natal, Graças a Deus, tudo já era fácil. Nunca teve dificuldade. A gente dava um jeito de comprar. Aí nós ia pra Tefé, comprava aquele rancho pro Natal, comprava tudo que ia precisar e, graças a Deus, nós não passava um festejo, todos esses anos, que não tivesse dinheiro pro festejo. Todos os anos. E é por isso que eu digo que é muito bom. E outros que já são aposentado, dá pra eles fazerem, né? Dá pra dar o almoço, ou dar a janta, o café... Dá pra fazer, né? (Promesseira do Menino Deus, 05/10/2018).

Nas palavras da promesseira do Menino Deus, encontramos as ideias de gratidão e facilidade do sacrifício, ambas ligadas ao fato de que nunca houve dificuldade na realização do festejo, quer dizer, do pagamento da promessa. A disposição com que comanda os preparativos para o festejo é uma demonstração de como movida por essas ideias ela se mantém fielmente a serviço do santo que festeja. Por isso inclusive parece desentender os motivos pelos quais depois de aposentados, quer dizer com uma renda mensal fixa, os antigos promesseiros não continuem com o cumprimento de suas promessas. Se o tempo do festejo do Menino Deus é um tempo de fartura, porque não o levar a diante?

### 3.5.1 Os preparativos na véspera do festejo do Menino Deus na comunidade Boa Esperança

Na véspera do festejo, dia 23 de dezembro, pela manhã bem cedo, começou em frente à casa da promessa a movimentação de preparação para o festejo. Uma casa de madeira coberta com telhas de zinco, com uma espaçosa varanda cercada e vasos de plantas, construída entre limoeiros e açazeiros, localizada já próxima de uma das extremidades da comunidade. Ao som de uma potente caixa de som que tocava forró e bregas um grupo crescente de homens formado por seus filhos e netos e outros comunitários se reuniu sob a sombra de um limoeiro no terreiro em frente para ter os cabelos cortados por um morador local. Ao mesmo tempo, nas varandas de outras casas, grupos menores de mulheres se reuniram para descolorir pelos e pintar unhas, cabelos e sobrancelhas. Ficava evidente, assim, que as preparações para o festejo incluem também um momento de autopreparação dos participantes que, além destes cuidados estéticos, já haviam comprado na cidade itens como roupas novas e garrafas de bebidas – como, por exemplo, a vodca – que não são comumente vendidas na comunidade.

Figura 9 – Visão lateral da casa da promessa do Menino Deus com destaque para a varanda e a mesa de madeira e cobertura de zinco onde acontecem várias etapas do preparo e onde é servido o repasto na noite do dia 24 de dezembro. Fotografia de Luiz Loureiro.



Já passava das 13:00 quando embarcamos no barco da família rumo ao campo de gado, distante aproximadamente meia hora, em busca do boi cuja carne seria oferecida na janta do dia seguinte. Antes disso cinco homens já haviam se dirigido para o local com o intuito de atrair

e agrupar a pequena boiada no curral, tarefa melhor realizada quando há menos pessoas ou distúrbios capazes de amedrontar o gado. Chegado o reforço de mais doze indivíduos que vinham no barco, o garrote de dois anos e aproximadamente dez arrobas, como calcularam visualmente os mais experientes, foi laçado e separado do rebanho. Explicada de forma simples, a tarefa consistiu em amarra-lo a um açazeiro enquanto a porteira do curral era aberta e os outros animais eram, não sem resistência, enxotados dali com gritos, palmas e cutucões. O processo que envolveu laçar o garrote prometido, separá-lo do rebanho e evacuar o curral foi especialmente tenso em certos momentos porque a boiada acuda se lançava contra a cerca circular de madeira e os homens que se dedicavam à tarefa, rendendo posteriormente muitas brincadeiras e comentários sobre o risco que alguns deles correram. Finalmente separado o garrote, sucederam-se algumas dezenas de minutos de luta em que ele deu saltos e se debateu amarrado pelo pescoço. No fim das contas tudo isso serviu para cansa-lo antes que fosse arrastado tombado sobre o capim até a beira, onde foi imobilizado com as patas atadas por cordas e embarcado no bote em que seria transportado para a comunidade.

Assim que desembarcado em um porto próximo à casa da promessa, por volta das 15:00, o garrote, ainda imobilizado, foi morto com um tiro certo na testa. A notícia de sua chegada atraía um grupo ainda maior de pessoas, inclusive grande número de crianças que brincavam naturalmente ao redor e pouco se abalaram com a cena da morte do animal e as que se seguiram. Virado com a cabeça para baixo no suave declive do lugar, o garrote foi sangrado pela garganta enquanto o grupo de observadores continuava aumentando. O comportamento dos envolvidos na tarefa e do grupo de curiosos formado por homens e crianças sugeria que os eventos de morte e tratamento de animais destinados à alimentação não envolvem tabus especiais. O clima era de descontração e as garrafas de bebida circulavam de mão em mão. Entretanto, logo o anúncio de uma chuva que se aproximava inverteu essa tendência de aglomeração e aqueles que não estavam envolvidos no processo se retiraram, restando apenas um grupo formado principalmente por aqueles que já estavam envolvidos deste o início da tarefa e que agora apressavam o seu desfecho.

Ainda enquanto o boi era eviscerado e esquartejado pelos filhos da promessa, foi morto o primeiro dos porcos também destinados à janta que seria oferecida no dia seguinte. Transportadas as quatro frações do garrote para uma grande mesa de madeira sob uma cobertura de telhas de zinco, localizada no terreiro ao lado da casa da promessa, as atenções se voltaram para a despela do primeiro porco já morto e a busca de um segundo na casa de seu criador. Neste momento as atividades se dividiam entre esta mesa e uma pequena construção, também

coberta de zinco e localizada um pouco além dos fundos da casa, próxima à mata. Ali havia um fogão de chão e uma pilha de lenha e ouriços de castanha do Brasil destinada ao fogo sobre o qual seria fervida a água para a despela dos porcos e, no dia seguinte, o cozimento da janta do santo. Depois, sob a chuva fina que se instalara, o grupo de homens que até então permanecia entre estes dois locais se dividiu em três: uns transportando para um porto na beira da comunidade, estripando e partindo em bandas o porco já despelado, outros esfolando junto à mesa do terreiro o boi esquartejado, enquanto um terceiro grupo, menor, despelava o segundo porco repetindo posteriormente o processo de evisceração e fracionamento na beira.

O dia terminou com alguns dos homens mobilizados para essas tarefas assando algumas tiras menos nobres de carne nas brasas do fogão onde foram fervidas as latas de água para a despela dos porcos. Esse fato foi observado e repreendido, se bem que com pouca veemência, pelo patriarca da família, esposo da promessa. Sua alegação era de que a promessa era dar a carne, junto com toda a comida, cozida no dia seguinte, e não a assar na véspera. De forma implícita, uma tal antecipação do consumo da oferta do santo, ainda que de uma fração diminuta, poderia significar um desrespeito no cumprimento da promessa, algo que deve ser evitado de todas as maneiras possíveis. Mas foi talvez entendendo que os envolvidos no processo provavelmente estavam famintos por não comerem desde cedo que sua repreensão não foi severa, e também não teve um destinatário, sendo proferida sem direção, enquanto olhava para o cigarro que enrolava. De qualquer forma, aqueles pedaços tomados furtivamente da cozinha da promessa não deixaram de ser contados, e a observação realizada pelo respeitado patriarca uma inibição para a repetição do ato.

Os dois porcos que faziam parte da janta foram comprados de diferentes criadores locais pela promessa. Já o boi morto, é interessante registrar, não foi comprado e nem era propriedade dela, mas de seu filho mais novo. Foi também ele o responsável por lançá-lo e por dar-lhe o tiro fatal. O garrote, como contara em outra oportunidade o jovem pai de família, foi dado como agradecimento ao Menino Deus pela cura de uma pneumonia que contraíra seu filho pequeno quando mesmo os médicos da cidade pareciam ter esgotado seus recursos para a resolução do caso. Tal fato pode indicar que a prática de fazer pedidos para santos em situações complicadas de doenças se mantém bastante viva, especialmente entre os membros desta família. Este é, pelo menos dentro do lago, o único caso de promessa realizada por um indivíduo jovem para essa finalidade de que tivemos notícia. Em todo caso é também importante notar que, diferente da forma tradicional de pedido – na qual o promesseiro se dispõe a festejar o santo cujo auxílio é solicitado por tempo indeterminado, geralmente o resto de sua vida ou até

mesmo para além dela, passando a promessa para o filho curado – neste caso o acordo com o santo envolveu a morte e a oferta de um garrote específico, sem o compromisso de continuidade. Isto pode representar, mesmo com a manutenção da prática de fazer promessas, uma mudança no modo de retribuir a graça alcançada. Trata-se este fato, portanto, de um indício de que a forma dos pagamentos prometidos, a despeito da continuação do significado atribuído ao poder dos santos, pode estar se alterando.

### 3.5.2 Os trabalhos no dia do festejo

No dia do festejo, pouco antes das 06:00, espocaram dois foguetes convocando o grupo que picaria a grande quantidade de carnes. Ainda que formado principalmente por mulheres – filhas, netas e noras da promessa – havia neste grupo, de mais ou menos quinze pessoas, também alguns homens que se encarregaram de desossar as peças e partir alguns dos ossos que, por serem mais difíceis de descarnar, seriam cozinhados separadamente. O trabalho ao redor da mesa de madeira construída no terreiro ao lado da casa da família foi comandado e supervisionado pela promessa que, apesar de constantemente requisitada para tirar dúvidas e a despeito da idade já avançada, puxou a tarefa de partir com golpes de terçado e machadinho, sobre uma mesa menor, construída ao lado daquela, os grossos ossos do garrote. O clima era de bastante descontração, com todos trocando chacotas e risos regados a doses de café e pequenas goladas de vodca. Já passava das 09:00 quando estas tarefas foram completadas. A carne picada e já temperada foi então posta dentro de grandes bacias de plástico e coberta com uma lona para evitar a água do chuveiro que caía e as inevitáveis moscas. Então houve uma pequena pausa nas atividades e alguns espetos de carne de porco e toucinho foram assados antes que os homens fossem jogar uma partida de futebol.

Mesmo com o intervalo, boa parte das mulheres, especialmente as filhas da promessa, permaneceram mobilizadas enquanto chegavam outros reforços também femininos. Então, por volta das 11:00, no mesmo fogão externo em que fora fervida no dia anterior a água para a despela dos porcos, o fogo foi novamente aceso. Sob a pequena cobertura de zinco, junto de mais dois fogareiros e a pilha de lenha e ouriços de castanha do Brasil, este fogão era uma baixa construção de alvenaria que consistia em duas linhas paralelas com aproximadamente trinta centímetros de altura e um metro e meio de comprimento. Nele, entre essas linhas, a lenha e os ouriços, potentes formadores de chamas, queimavam sob uma pesada grelha de vergalhões, sobre a qual foram depositados as panelas e os caldeirões em que seria cozinhada a janta do santo. A primeira a ser posta sobre o fogo foi uma grande panela com feijão e toucinho. Em

seguida outras três panelas, também de grandes proporções, com as carnes do boi e dos porcos foram distribuídas uma sobre esse mesmo fogão, ao lado do feijão, e nos dois fogareiros.

Ainda que o grupo de mulheres conservasse o número médio de cinco indivíduos, o revezamento era constante. Presentes durante todo o cozimento estiveram apenas três filhas da promessa. Foram elas, inclusive, as responsáveis por partir tábuas de madeira seca, já que consideravam que a lenha úmida estava atrasando o cozimento, e pela instalação de um novo local, improvisado fora da cobertura de zinco, para que mais uma grande panela fosse posta no fogo e uma daquelas sobre o fogão de chão desse espaço para os caldeirões de arroz. Enquanto as panelas levantavam fervura, os homens – filhos e netos da promessa e outros comunitários – voltaram do campo de bola contando que a partida havia terminado empatada e o prêmio, levantado por meio de uma espécie de taxa de inscrição, fora dividido entre os dois times. Neste momento pedaços de carne picada e porções de caldo com pedaços de osso foram retirados das panelas pelos recém-chegados para serem consumidos prontamente em pratos coletivos que circularam de mão em mão. A promessa, que ia e vinha dando instruções entre sua casa e a pequena construção onde se localizava o fogão de chão, fez pouca questão a respeito disso. No mesmo clima de brincadeira e riso o cozimento continuou enquanto as primeiras panelas eram tiradas do fogo antes da chuva que se aproximava.

O que ficou patente durante a observação do mutirão para os preparativos do repasto é que mesmo que o cumprimento da promessa seja uma responsabilidade assumida por aquele ou aquela que faz o pedido ao santo, o trabalho para esse fim, como não poderia deixar de ser dada a dimensão da tarefa, depende da participação de grande número de voluntários. Geralmente entre os mais dispostos, como sugeriu o engajamento dos filhos da promessa, estão os familiares de quem faz a promessa ao santo, mas não apenas eles. Neste caso específico houve participantes que, a despeito de não possuírem vínculos familiares com a promessa, desempenharam papéis essenciais e se mantiveram ativos durante todo o período dos preparativos da janta do santo. Se nos casos dos familiares e de compadres e comadres a participação nas atividades preparatórias do festejo parece estar relacionada ao sentimento de dever e reciprocidade direta, da parte dos voluntários podem ser outras as motivações para o engajamento na realização das tarefas. Entre elas estão tanto uma inclinação ao trabalho cooperativo presente em certos indivíduos, bem como em sistemas sociais rurais como o que ambienta estas observações, quanto o fato de que mutirões como este são eventos em que a reunião, mesmo que para trabalhar, rompe a rotina atraindo aqueles que desejam se distrair.

Especialmente neste sentido é importante ressaltar, mais uma vez, o clima alegre em que foram desenvolvidas as tarefas.

O cozimento do último caldeirão de arroz terminou por volta das 15:00. Nesse momento o grupo já havia perdido significativamente adesão, restando apenas alguns membros da família da promessa e outros poucos comunitários ao redor da mesa onde a carne fora picada mais cedo e na varanda de sua casa. Em um ritmo bem mais lento ainda se bebia vodka aos goles ou dentro de abacaxis despoldados, enquanto se conversava sobre os trabalhos desenvolvidos ao longo do dia e as expectativas a respeito do baile que aconteceria mais tarde.

### **3.5.3 As etapas sagradas do festejo do Menino Deus**

A janta foi servida às 17:00, na mesa de madeira com cobertura de zinco construída no terreiro ao lado da casa da promessa. Nessa hora foram espocados foguetes anunciando para a comunidade o início desta etapa. Minutos antes foram distribuídos sobre a mesa duas dezenas de pratos de vidro, tigelas com farinha d'água, pequenas garrafas de plástico com tucupi e uma dúzia de limões partidos em quatro partes. De um dos lados da mesa, sobre a mesa menor onde mais cedo haviam sido partidos os ossos, foi posta uma grande garrafa térmica com vinte litros de água para beber. Do outro lado, sobre um tamborete, foi deixada uma bacia com água e um pedaço de sabão para que os participantes lavassem as mãos, os pratos e as colheres que utilizassem. Em uma corda atada à dois dos pilares de madeira que sustentavam a cobertura da mesa principal, guardanapos de pano para enxugar as mãos. O sistema estava montado para que, depois que a janta começasse a ser servida, o papel das filhas que continuavam a ajudar a promessa fosse apenas o de repor, a partir da varanda da casa, as tigelas de farinha e as travessas com arroz, feijão com toucinho e carnes.

Grande quantidade de pessoas de diferentes famílias da comunidade compareceu para comer do repasto oferecido em nome do Menino Deus. Houve quem repetisse e também quem trouxesse vasilhas ou pequenas panelas para levar frações de comida para suas casas. Dentre estes, todos foram servidos da forma como desejavam, quer pedissem apenas porções de determinada carne, quer pedissem bocados de tudo. A noção que transpareceu em comentários de alguns dos mais próximos, que comiam na varanda da casa, junto da promessa, era a de que cozinhada a comida e chegado o horário estipulado para a janta, não importava a forma do consumo, quer dizer, não havia o compromisso de que o alimento fosse consumido ali no terreiro, em meio aos comensais que participavam do repasto do santo. Tanto porque o compromisso exigia principalmente que a comida fosse dada pronta e na forma de janta, quanto

porque a possibilidade de que as sobras estragassem era um risco real e um fato muito lamentável. E assim a promessa mais uma vez, como nos últimos vinte e sete anos, estava sendo paga com uma farta oferta de comida. Mas esta promessa não é paga apenas com o repasto.

A reza teve início às 20:00. Diferente de quando iniciado, o festejo do Menino Deus, ou de Natal como é frequentemente referido na comunidade, não conta mais com um terço na casa da promesseira como parte de seu momento religioso. Nesta, como vem acontecendo há algumas edições, por incentivo de uma das filhas da promesseira, a etapa sagrada por excelência deste festejo foi uma celebração. Conduzida pelo catequista no centro comunitário e envolvendo leituras do velho e do novo testamento, além dos cânticos comuns a esses rituais, a celebração foi logo de início associada a uma vigília à espera do nascimento do menino Jesus. O fato é que, ainda que não tenha se desenvolvido em meio a um processo de substituição conflituoso, esta é uma mudança originada no encontro da modalidade popular do catolicismo praticada na região com os preceitos da ordem católica oficial. Assim, nesta etapa do momento religioso do festejo do Menino Deus podemos encontrar um efeito da atuação da Igreja que expandiu a sua influência por meio da formação de catequistas e de sua atuação na região. Pelo menos neste caso, o resultado mais evidente foi uma alteração na forma do festejo que, pelo fato de haver a recomendação de que se celebre liturgicamente a noite da véspera do Natal, teve substituído o terço de um puxador pela celebração do catequista, provavelmente em busca de adesão.

A celebração reuniu aproximadamente uma centena de pessoas entre adultos e crianças. O altar a partir do qual foi desenvolvida era basicamente constituído por uma mesa de madeira, posicionada em frente a um corredor central que dividia as duas fileiras de bancos e coberta por um pano branco sobre o qual fora posto um crucifixo dourado e uma bíblia aberta. Nele permaneceu apenas o catequista vestido com uma casula branca com um livreto nas mãos. Do lado direito, um pouco afastada do altar, a promesseira sentada segurava em um dos braços um quadro da Sagrada Família envolto por uma fita vermelha e com o outro abraçava seu neto curado da pneumonia pelo pedido do pai ao Menino Deus. Ainda do mesmo lado do altar, mas mais ao canto, os músicos locais e um pequeno coral formado pelo grupo de jovens da comunidade, que ficaram encarregados de puxar os cânticos. Do início ao fim da celebração, do lado de fora, rapazes espocaram sem regularidade foguetes em frente ao centro comunitário anunciando o início da reza e se divertindo enquanto provocavam nuvens de fumaça que cheiravam à pólvora.



Acompanhando o tempo litúrgico católico, as leituras e o sermão proferido pelo catequista trataram da vinda do Messias à Terra. Especialmente baseado na leitura do Evangelho de São Lucas, este sermão foi focado na explicação do fato de Jesus ter nascido pobre e em uma situação adversa, a despeito de sua grande importância para o mundo. Bastante relevância foi dada ao fato de que os primeiros a receberem a notícia de seu nascimento tenham sido simples pastores. Também foi estabelecida uma nítida relação entre a condição daqueles que foram os primeiros a contemplá-lo e a assembleia de agricultores ali reunida para ouvir aquelas palavras de salvação. Uma das ideias mais reforçadas era a de que mesmo pecadores, os mais humildes são os mais próximos e devem ser os mais abertos a Jesus. Em resumo, a conclusão a que o sermão parecia pretender conduzir os participantes ali reunidos era a de que seus corações deveriam ser como aquela estrebaria em que nascera o Menino Deus: se por um lado rude e a muitos olhos pouco hospitaleira, por outro precisava estar pronta para receber a vinda do Salvador.

#### **3.5.4 O baile de Natal da comunidade Boa Esperança**

Após a celebração, houve um pequeno intervalo em que a maioria dos participantes mobilizados se retirou, já que o baile estava previsto para começar apenas às 22:00. Pouco antes deste horário as pessoas começaram a ressurgir e se agrupar no terreiro que fica entre o centro comunitário e a barraca de bebidas. Até mesmo a promessa, que se retirara para levar para casa um neto que estava sob sua responsabilidade regressou. É importante dar relevo ao fato de o baile, diferente do caso de outros festejos, não era uma responsabilidade da promessa. Agora todos vinham com vestidos de boas roupas novas, muitas delas compradas exatamente para essa ocasião. Os grupos que se formaram eram constituídos principalmente por pessoas do mesmo sexo que conversavam e brincavam enquanto, principalmente nos grupos masculinos, dividiam latas de cerveja e garrafas de cachaça ou vodka enquanto o tempo passava. Alguns pareciam inibidos, e houve quem reclamasse das músicas tocadas pelos músicos vindos da cidade de Alvarães.

Ainda com as luzes do centro comunitário acesas, apenas as crianças circulavam livremente no local. Até que finalmente alguns rapazes, como que se dando conta do motivo do desânimo, improvisaram uma base elevada colocando um banco sobre uma mesa e retiraram algumas das lâmpadas que iluminavam o salão. Lentamente, como de costume, começaram a se formar pares de dançarinos. Primeiro esses pares eram compostos apenas por crianças e meninas mais novas, a seguir mulheres com mulheres e só depois casais mistos. Em uma das

rodas de conversa alguns homens contaram rindo que só mesmo diminuindo a luz e aumentando a bebida o baile poderia se animar, porque assim as pessoas perderiam a vergonha. Quando o relógio marcava as 23:30 já se podia contar no salão grande número de casais formados tanto por parceiros casados ou namorados quanto por irmãos, primos, cunhados, tios e sobrinhos, vizinhos e outros níveis de relação mais distantes.

Ao se dar conta de que chegara a meia noite todos passaram a se abraçar uns aos outros desejando felicidades. Finalmente chegara o Natal. O clima era de alegria efusiva e grandes demonstrações de afeto que iam além das relações diretas de parentesco entre aquelas pessoas que cresceram e convivem na mesma comunidade. E o baile continuou parecendo ainda mais animado. É interessante registrar que, diferente de boa parte dos festejos organizados atualmente, esta edição do festejo de Natal na comunidade Boa Esperança não contou com a presença de seguranças. E eles nem foram necessários pois, a despeito do largo consumo de bebidas alcoólicas, não houve qualquer incidente violento, nem se quer desentendimentos que tenham sido tornados públicos. Por volta das 02:30, quando o baile pareceu atingir seu auge em adesão e animação, podiam ser contados vinte e dois casais no salão, com este número oscilando para baixo e finalmente decaindo depois das 04:00. Quando o dia raiou restavam no salão apenas homens brincando e poucas mulheres que, conversando sentadas em bancos ao redor, só vez ou outra eram tiradas para dançar.

O baile se estendeu até quase as 07:00, quando o café da manhã foi servido na casa da promessa. Além de biscoitos, bolos de goma, tapioca e café, também foram esquentados os restos da janta dada no dia anterior. Participaram dessa etapa final tanto aqueles que ainda estavam presentes no baile quanto outras pessoas que vinham de suas casas para tomar o desjejum oferecido pela promessa. Aos poucos os participantes foram se afastando e retomando sua vida comum. Ainda houve quem chegasse atrasado com vasilhas nas mãos com o intuito de conseguir porções de carne e feijão. Enquanto havia o dar, todos foram atendidos. Até que por volta das 09:00 a mesa de madeira no terreiro ao lado da casa da família foi limpa e as panelas e os pratos usados recolhidos e lavados. Assim chegou ao fim o festejo de promessa do Menino Deus na comunidade Boa Esperança.

## 4 CAPÍTULO III

### 4.1 TEORIA DOS FESTEJOS DE SANTOS CATÓLICOS DO LAGO AMANÃ

#### 4.1.1 Estrutura da prática dos festejos

Iniciamos o exercício de compreender melhor os festejos de santos católicos praticados no lago Amanã com a elaboração de um esboço, a partir da observação de seus exemplares, da estrutura desta prática social. Como sugere Marshall Sahlins (2003), as estruturas, que são autênticos objetos históricos, podem ser compreendidas como ordenações culturais baseadas em esquemas de significação das coisas. As estruturas são, neste sentido, as formas pelas quais os sistemas se arranjam a partir do emprego prático, condicionado pelo referencial simbólico e renovador dos significados, que os indivíduos fazem das coisas culturais. No nível das práticas sociais, isso pode ser entendido como a organização interna de seus sistemas simbólicos formados pelos significados atribuídos às diferentes etapas de suas realizações.

Analisando a estrutura dos festejos de santos católicos, encontramos o reflexo da natureza dual desta prática, que é ao mesmo tempo sagrada e profana. Podemos afirmar, portanto, que coexistem em conformidade nos festejos dois campos simbólicos distintos, que orientam os participantes em diferentes aspectos de suas vidas sociais. De um lado, o santo, a devoção, a promessa, o terço, a vida espiritual. Do outro, o grupo, a diversão, a bebida, o baile, a vida material. Os festejos são, portanto, ocasiões nas quais se manipula, em uma só prática, dois códigos. A divisão simbólica entre sagrado e profano faz parte desta prática. Ao longo dos festejos são desenvolvidas atividades tão distintas quanto a procissão e o baile, o terço e o leilão. Mas as grandes diferenças, de forma e motivação, existentes entre as atividades realizadas em cada festejo não impedem que eles sejam pensados e realizados como unidades que são intrinsecamente duais.

Entre os participantes destes festejos esta natureza se revela por meio da concorrência das noções de reza e festa, representações dos dois momentos que constituem a unidade de cada festejo de santo. Os trechos a seguir ilustram a coexistência destas duas noções e as relações que se devolvem entre elas na prática dos festejos:

Se a reza era antes ou depois? Era antes. Antes, porque era pra tudo mundo participar. Aí aprontava tudinho, "pronto, tá pronto a reza", "pessoal é hora da reza". Soltava foguete, todo mundo rezava. [...]. Primeiro tinha que ter a reza. Que pra cá era ladainha, lá pra nós [no Juruá] rezava era o terço. [...]. Aí, depois da reza, o dono da casa anunciava: "hoje aqui é o dia da minha reza e da minha festa, peço pra vocês que, por favor, brinquem direito. Quem veio pra brincar, brinque direito, quem não veio

pra brincar, por favor, se retire". (Agente ambiental e ex-presidente da comunidade Boa Esperança, 21/09/2018).

Aí quando terminava a janta era a reza, né? Ia rezar. Aí quando terminava a reza, porque tudo aquilo ia ser despachado pelo dono do festejo, né? O músico não podia soprar enquanto o festeiro não dava a permissão. Aí quando terminava tudinho de rezar, ele mandava o músico tocar, né? E quando já era umas hora da noite corria um café com biscoito, tapioca, né? Pra todo mundo. (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).

Aqui temos, além de demonstrações da aplicação das noções de reza e festa, esclarecimentos sobre sua distinção. O que devemos assinalar é que, entre uma noção e outra, há, em síntese, um limite demarcado dentro dos festejos. No passado, como sugerem os trechos transcritos para ilustração, este limite era definido de forma muito clara pelos donos dos festejos, quer dizer, os promesseiros pagando promessas. Assim, como reza podemos definir o momento das atividades sagradas, procissões, terços e ladainhas, por exemplo. Esta categoria é, portanto, a representação da dimensão religiosa essencial dos festejos, do compromisso com o santo benfeitor. A outra categoria, festa, é a representação da dimensão recreativa desta prática social, da diversão do grupo reunido, e se refere mais diretamente aos bailes, mas pode incluir outras atividades profanas, como torneios, leilões e apresentações de quadrilhas. Entre as duas categorias temos o repasto, atividade que pode ser considerada profana, portanto parte da festa, pelo fato não ser exatamente uma prática religiosa, mas também, e este é o caso aqui, sagrada, porque, especialmente em festejos de promessa, faz parte do compromisso com o santo, sendo, portanto, parte da reza.

Mas a demarcação destas duas noções, na prática cada vez mais permeável com o passar do tempo, não ofende a compreensão de unidade dos festejos. Vem provavelmente do significado composto desta prática social, por exemplo, o estranhamento dos mais velhos quando a maioria dos participantes não adere às etapas sagradas: a não participação no momento religioso seria o mesmo que não participar integralmente do festejo. É também a esse significado dual que podemos atribuir a resistência de participantes mais tradicionalistas à ideia de separar, como costumam sugerir os agentes ligados à Igreja, em dias diferentes os dois momentos dos festejos: a separação permanente da reza e da festa equivaleria à simples realização de um terço no dia do santo e à criação de uma nova festa profana. Além disso, devemos assinalar, como sugerem declarações coletadas sobre a importância de pagar as promessas rezando, quando a realização dos festejos se torna impossível, “mandar rezar” para um santo não é sinônimo de o festejar. Os festejos de santos são consensualmente os eventos culturais em que a reza e a festa, religiosidade e recreação, acontecem juntas na vida social dos ribeirinhos.

Para a observação e a compreensão da estrutura dos festejos de santos católicos, podemos nos basear, portanto, na divisão esquemática desta prática em um momento religioso e um momento recreativo. Neste esquema, os momentos são as duas frações que correspondem ao todo chamado festejo. Enquanto o momento religioso se caracteriza pelo fato de nele o foco do grupo reunido estar voltado para o cumprimento do compromisso com o santo festejado, o momento recreativo é aquele em que as atenções do grupo estão voltadas para a diversão dos participantes. Outro fato importante a ser destacado é o de que estes momentos não se distinguem por acontecerem antes ou depois um do outro: a base de sua distinção é a natureza quase oposta das motivações e das atividades realizadas em cada um destes momentos.

Para além desta divisão dual, a prática dos festejos ainda pode ser subdividida em etapas do processo de concretização destes dois momentos. Assim, as etapas são frações interligadas dos momentos. A noção de que estas frações são etapas de processos vem da compreensão de que as atividades desenvolvidas durante os momentos dos festejos se encadeiam para produzir nos participantes os estados de devoção e descontração. Os dois momentos possuem, portanto, lógicas internas encarregadas de conduzir o grupo reunido por processos que levam a resultados tão diferentes quanto a contemplação do poder divino e a embriaguez. As etapas dos momentos religioso e recreativo dos festejos de santos podem ser designadas respectivamente como etapas sagradas, das quais são exemplos a procissão e a reza, e etapas profanas, como o leilão e o baile [Tabela 1].

Tabela 1. Esquema demonstrativo da estrutura dos festejos de santos observados, incluindo todas as etapas dos momentos religioso e recreativo em cada um dos dois modelos.

<i>Festejos de santos</i>	
Momento religioso (reza)	Momento recreativo (festa)
Procissão	Torneios de futebol
Celebração ou terço	Quadrilha
Repasto	Leilão
	Baile

É importante ressaltar também que os momentos dos festejos não estão rigidamente alocados separadamente no tempo. Como sugerem a coleta de evidências orais e a observação da prática, especialmente no presente, eles podem ter etapas praticadas simultaneamente ou intercaladamente. A esse respeito, se por um lado a ocorrência simultânea de etapas sagradas e etapas profanas – como quando há jogos ou dança enquanto se reza – costuma ser mal vista,

por outro lado a ocorrência intercalada das etapas de um e outro momento – como quando há torneio pela tarde, procissão e celebração no início da noite e depois leilão e baile noite a dentro – é uma prática bastante comum e aceita. Aqui temos o motivo pelo qual os momentos dos festejos não devem ser pensados em termos de antes e depois.

Além do mais, a forma como são temporalmente desenvolvidos os momentos dos festejos não é única, podendo variar bastante de um para outro festejo. Desta forma, no festejo da padroeira da Boa Esperança os dois momentos chegaram a ser desenvolvidos simultaneamente. Neste caso, o momento religioso, iniciado com a procissão e encerrado com a coroação, durou das 17:30 às 21:00, enquanto o momento recreativo pode ser considerado iniciado com o torneio de futebol no meio da tarde e encerrado com o fim do baile ao amanhecer do dia seguinte. Por outro lado, exemplos como o desta edição do festejo do padroeiro da comunidade Bom Jesus do Baré revelam que os dois momentos desta prática social também podem ser completamente separados. Neste caso, o momento religioso foi realizado na tarde do dia do santo, 13 de junho, enquanto o recreativo foi transferido para o primeiro sábado do mês de agosto.

Outro fato relevante é o de que durante os dois momentos que compõem os festejos de santos podem haver intervalos entre uma etapa e outra. Em outras palavras, esses momentos não são necessariamente realizados de forma contínua. Durante esses intervalos entre as etapas, a mobilização para determinado momento geralmente é suspensa, sendo posteriormente retomada, com a participação dos mesmos participantes ou não. No festejo da padroeira da comunidade Boa Esperança, por exemplo, entre a suspensão dos rituais após a procissão e a celebração, o grupo de participantes sofreu consideráveis alterações, resultando na formação de um grupo construído por maior número de indivíduos e com características mais variadas no lugar das mães que davam voz ao cortejo. Essas descontinuidades parecem ser, na verdade, consequências da relação entre os indivíduos e as etapas em realização, quer dizer, do papel e do interesse dos indivíduos nestas etapas.

A estrutura que descrevemos, composta por dois momentos e suas etapas, pode ser observada tanto em festejos do modelo de promessa quanto em festejos do modelo de padroeiro de comunidade. Essa semelhança estrutural é, inclusive, um dos fatores que podemos mobilizar para sustentar a reunião dos dois modelos, tão diferentes em alguns quesitos, sob a denominação de festejos de santo. Como principais distinções relacionadas a questões estruturais entre os festejos de promessa e os festejos de padroeiro podemos apontar, por exemplo, variações na etapa principal dos momentos religiosos: terços e ladainhas são a culminância das rezas de

festejos de promessa, enquanto a celebração ocupa esse lugar na estrutura dos festejos de padroeiro. Temos também o fato de que nos festejos de promessa costuma-se realizar duas etapas sagradas, contando o repasto prometido ao santo, e uma profana, e já nos festejos de padroeiro de comunidade podemos observar até três etapas sagradas, incluindo as procissões, e quatro profanas, contando, além do baile, etapas como torneio, quadrilha e leilão. Além disso, se o momento religioso costuma ter, nos dois modelos, uma duração mais curta, em média de duas a quatro horas, o momento recreativo dos festejos tem, devido principalmente aos bailes, uma duração média bem mais longa, entre sete e dez horas. Entretanto, à despeito destas diferenças de quantidade e duração dos dois momentos, a estrutura em que se desenvolvem as suas etapas é a mesma.

A estrutura da prática dos festejos de santos católicos pode ser interpretada, em síntese, como uma unidade constituída por duas dimensões distintas e complementares. Na teoria e na prática, os festejos de santos católicos podem ser explicados como signo que inclui o sagrado e o profano como partes de seu significado. Na verdade, a estrutura que este signo representa parece pensada para permitir a transcendência da vida ordinária pelos participantes por caminhos contraditórios e complementares. As etapas são, nesse esquema, as atividades sagradas que levam ao estado devoto e as atividades profanas que levam à descontração.

#### **4.1.2 Tipologia dos festejos de santos**

A compreensão sobre festejos de santos católicos em que trabalhamos continua com o estabelecimento de uma tipologia de suas variações, tarefa que exige, primeiro, a elaboração de uma definição para esta prática social. Neste sentido, a partir das observações e das entrevistas realizadas, podemos afirmar que os festejos são, em resumo, festas realizadas em nome de um santo que incluem um momento religioso e um momento recreativo. O limite desta definição é ditado, portanto, pela ocorrência destas duas dimensões em uma festa. Como elementos complementares para esta definição podemos acrescentar ainda outras informações, como quando e onde a prática é realizada, uma vez que atualmente o termo festejo de santo, ou simplesmente festejo, parece ser empregado especialmente em contextos amazônicos onde estas festas conservam o formato descrito. Iniciar nossa tarefa com uma definição, ainda que simples como esta, é importante porque possibilita que entendamos o que são os festejos, ou em outras palavras, quais são as práticas sociais que podem ser categorizadas como festejos.

Um ponto importante para a compreensão da noção de festejos de santos católicos em que estamos trabalhando é o de que não há apenas um modelo destas festas. Na verdade, como

já classificava Eduardo Galvão (1955) há algumas décadas, pelo menos dois tipos desta prática social podem ser encontrados entre as populações católicas da Amazônia brasileira: as festas de promessa e as festas de santo. Neste esquema pioneiro, enquanto as primeiras eram realizações de indivíduos pagando promessas, as segundas eram de reponsabilidade coletiva, por exemplo, de irmandades. Feitos os devidos ajustes contextuais, a classificação proposta por Galvão não apenas continua sendo válida como pode ser uma chave para a elaboração da tipologia dos festejos praticados pelos ribeirinhos do lago Amanã.

Em nossa tipologia dos festejos, às festas de promessa, correspondem os festejos de promessa. O mais antigo dos modelos de festejo em prática na região do lago. Como explica o primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, há algumas décadas

O festejo que tinha era individual. Era de pessoas que, chamavam "pagar promessa", fazia promessa pro santo e aí naquele dia fazia o festejo dele. Mas era só ele mesmo, não era como hoje que é de comunidade, que a comunidade toda se reúne pra fazer o festejo. Então era individual, em vários canto tinha, mas era individual. [...] Era vários santo que o cara pagava promessa. Matava porco, matava boi e vazia a festa, e tirava ladainha. (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Na base dos festejos de promessa encontramos o sentimento de gratidão devota e doação, além da a valorização do sacrifício como forma de agradecer a Deus e os santos intercessores. Os exemplares deste modelo, como sugere o nome, têm em comum o fato de terem suas origens na realização de promessas cujo pagamento envolve, geralmente, a reza de um terço ou ladainha, a oferta de repasto e, ao menos, o espaço para a realização de um baile. Há também nestes festejos certa preponderância das etapas sagradas sobre as profanas. Nos festejos de promessa podemos observar também maior rigidez na forma da prática, algo atribuível à antiguidade do modelo e à certa fixação de seu formato e dos significados atribuídos a suas etapas. Como indica o trecho transcrito, é importante para o entendimento deste modelo a observação do fato de que seus exemplares são festejos de responsabilidade e organização individuais. Além disso, os festejos de promessa, especialmente por conta da oferta do repasto, costumam mobilizar para o trabalho os núcleos familiares dos promesseiros e seus agregados, fato que permite que sejam entendidos como festejos de realização familiar.

Entre os exemplares deste modelo, a despeito das semelhanças essenciais, também podemos observar algumas variações interessantes. Um exemplo é a assunção de compromisso com os bailes, um termo de contraste entre os antigos festejos da região do lago e os antigos festejos do médio Juruá, de onde vieram boa parte dos moradores da comunidade Boa Esperança e o festejo do Menino Deus. Se na região do Amanã a contratação de músicos profissionais sempre esteve à cargo do promesseiro dono do festejo, nos antigos festejos de



promessa juruaenses a música era geralmente improvisada pelos próprios participantes. Além disso temos, com o passar dos anos, uma mudança no tipo de reza realizado nestes festejos: se no passado a reza característica dos festejos de promessa na região do lago era a ladainha, hoje temos, como etapas principais do momento religioso dos exemplares ativos, o terço ou a celebração realizada pelo catequista.

Os festejos de promessa contam atualmente com dois exemplares no lago: o festejo de São Francisco, no dia 4 de outubro, e o festejo do Menino Deus, ou de Natal, entre os dias 24 e 25 de dezembro. Entre a primeira edição de um e outro há pelo menos vinte e dois anos de diferença. E embora sejam oriundos de promessas feitas por dois membros da mesma família, estes dois festejos possuem motivações bem distintas. Enquanto o festejo de São Francisco, do filho, é resultado de uma promessa feita para obter proteção para animais de criação, o festejo do Menino Deus, da mãe, é o pagamento pela cura de um filho doente. São diferentes também os termos de duração das promessas que lhes deram origem: se o festejo da mãe tem por compromisso durar toda a vida da promesqueira, o festejo do filho, por outro lado, deve durar apenas enquanto o promesheiro estiver ligado à atividade pecuária. Outra diferença importante entre estes dois festejos do mesmo modelo é o fato de que no festejo do Menino Deus, como nos antigos festejos do médio Juruá que lhe serviram de exemplo, o baile não é uma reponsabilidade assumida pela promesqueira, sendo encargo de toda a comunidade, enquanto no festejo de São Francisco esta etapa é integralmente assumida pelo promesheiro, que inclusive passa por uma significativa transformação de comportamento acompanhando, ao longo do festejo, a transição entre reza e festa.

Ao segundo modelo classificado por Galvão, as festas de santo, correspondem, no contexto amanãense, os festejos de padroeiro de comunidade, ou festejos comunitários. Iniciados na região após a consolidação das primeiras comunidades eclesiais de base, estes festejos são originados em um processo que envolve a fundação de uma igreja e a escolha de um padroeiro:

Nossa Senhora de Fátima, dia 13 de maio. Então é a padroeira, foi escolhida. Aí essas outras comunidades não tinha padroeira, não tinha esse festejo... Aí foram copiando da Boa Esperança. [...]. As outras comunidades não tinha padroeiro. (Agente ambiental e ex-presidente da comunidade Boa Esperança, 21/09/2018).

Hoje em dia pra fazer um festejo aqui na comunidade, todo mundo, se tiver cem ou duzentos, vai pedir de todas essas pessoas pra fazer um festejo. Aí tem que ir no prefeito pedir músico, ir atrás de músico, tudo isso, né? E nunca sai como os festejo que era de primeiro. (Neta do promesheiro original de Santo Antônio, 26/12/2018).

As bases deste modelo mais jovem estão na ideia de união dos grupos sob um padroeiro e de divisão igualitária de ônus e tarefas. Os festejos deste modelo têm entre suas principais características em comum o fato de serem festas dadas pelas comunidades com o intuito de celebrar os padroeiros escolhidos para representa-las. Sua organização é, por definição, coletiva, o que lhe confere um caráter mais plástico, mais aberto, porque envolve mais interesses individuais. Outras importantes características dos festejos deste modelo são a ênfase dada às etapas recreativas, geralmente em detrimento das etapas religiosas, como forma de atrair participantes, e sua tendência comercial, voltada para o autofinanciamento ou o investimento em questões de interesse religioso para as comunidades. Além disso, porque mobiliza os membros das comunidades para a arrecadação de recursos e o desenvolvimento de preparativos e etapas próprias da prática, este modelo de festejo também pode ser entendido como de realização comunitária.

Quando comparados, os exemplares do modelo de festejo de padroeiro de comunidade também possuem algumas distinções [Tabela 2]. Entre elas podemos apontar especialmente aquelas atribuídas ao fato de, devido a organização coletiva, estes festejos possuírem mais espaços para experimentação de novidades trazidas por seus múltiplos organizadores. Um exemplo disso é a realização de etapas sugeridas por professores e catequistas de cada comunidade, como apresentações de dança de grupos de jovens. Outro bom exemplo de ponto contrastante entre exemplares deste modelo nos remete aos limites para a lógica do lucro existentes em cada um. Assim, se hoje no lago o comum é que mesmo nestes festejos o repasto seja gratuito, há relatos de que no passado de um dos dois exemplares ativos, e mesmo em festejos de outras regiões, já tenha havido edições nas quais todo o alimento disponível durante a prática foi posto à venda.

Os festejos de padroeiro de comunidade hoje ativos no lago são dois: o de Nossa Senhora de Fátima, da comunidade Boa Esperança, no fim de semana mais próximo ao dia 13 de maio, e o de Santo Antônio, da comunidade Bom Jesus do Baré, no fim de semana mais próximo ao dia 13 de junho, mas podendo ter a festa transferida para quando abaixar o nível da água. É interessante assinalar que estes dois festejos ocorrem durante o período da cheia, fato que, por conta da geografia das duas comunidades, privilegia a Boa Esperança, mais alta, e prejudica, já que inunda parte da comunidade, a Bom Jesus do Baré. O primeiro destes festejos é do início da década de 1990 podendo ser considerado um pioneiro do modelo na região, resultado direto da formação de uma das primeiras comunidades do lago. Já o segundo tem uma história bem diferente, na qual, por meio do interesse em manter vivo um velho costume de família, se

encontra ligado aos antigos festejos de promessa, se tornando apenas na última década o festejo comunitário que é hoje. Além disso, outras divergências entre estes dois exemplares do modelo de festejo de padroeiro podem ser encontradas na composição de seus dois momentos. Neste sentido, enquanto no momento sagrado do festejo de Nossa Senhora de Fátima podemos contar a mais a etapa da coroação da santa, no momento recreativo do festejo de Santo Antônio além das etapas observadas na Boa Esperança tivemos a apresentação de uma quadrilha.

Tabela 2. Esquema comparativo dos conceitos envolvidos pelos dois modelos de festejos de santos.

	<i>Festejo de promessa</i>	<i>Festejo de padroeiro</i>
Momento predominante	Reza	Festa
Motivação explícita	Pagamento	Celebração da unidade
Forma de realização	Doação	Divisão da responsabilidade
Objetivo	Sacrifício	Lucro, renda
Responsabilidade organização	Indivíduo	Coletivo
Responsabilidade realização	Família	Comunidade

As relações entre os festejos de promessa e de padroeiro existentes no lago vão da ideia de simples paralelo festivo-religioso entre grupos familiares e comunidades à ideia de continuidade e transformação de um festejo do primeiro modelo em um festejo do modelo de padroeiro. É notável, entretanto, que pareça haver em curso uma tendência de comunitarização desta prática social expressa na diminuição de importância do modelo de promessa, impulsionada por uma queda no número de promessas originais realizadas e pela transformação de velhos festejos deste tipo em festejos de padroeiro, consequência da substituição do costume de herdar a promessa pela prática de dividir a responsabilidade entre filhos e netos.

Em síntese, estes dois tipos de festejo de santo guardam tanto diferenças que propiciam sua distinção, quanto semelhanças que permitem seu agrupamento como formas diversas da mesma prática social. São elementos como: diferentes compreensões sobre os acertos com os santos, diferentes famílias e diferentes comunidades, e diferentes interesses sobre a prática, que se somam para formar a diversidade de formas de cada um dos dois modelos de festejos de santos. O fato de não haver observação muito restrita de formatos ideais na realização dos festejos, especialmente no caso dos festejos de padroeiro, sugere que devemos compreendê-los como resultados da relação entre modelos e contexto que eles são.

#### 4.1.3 Significação dos festejos de santos

Uma importante dimensão para a compreensão da prática dos festejos de santos católicos é a simbólica. Para facilitar a tarefa de analisar esta variável podemos, por exemplo, estabelecer uma analogia entre esta prática social e a ideia de signo trabalhada em estudos de semiótica e linguística. Nesta analogia, os festejos equivaleriam a signos – dotados de duas dimensões: índice, ou forma, e significado, ou valor conceitual – do código representado pelo sistema cultural dos ribeirinhos do lago Amanã. Devemos ter em mente também o fato de que estes códigos de signos, no caso a cultura da região, são sistemas de significação abertos, nos quais ideias, práticas e estruturas se reproduzem e se adaptam a novos contextos. Nestes processos adaptativos, como indica Marshall Sahlins (2008), os signos podem passar por alterações em seu significado denominadas como transformações de valores conceituais.

É importante registrar que os signos, como podem ser entendidos os festejos, possuem entre suas qualidades algo que poderíamos definir como polissemia, ou a existência de significados particulares. Neste sentido, o valor conceitual atribuído aos festejos, ainda que culturalmente estabelecido, pode não ser igual para todos os participantes, variando de acordo com fatores como, por exemplo, idade ou nível de envolvimento na prática. Podemos dizer, entretanto, que a polissemia, como meio de garantia de inteligibilidade do signo dentro do código, é controlada pelos grupos de usuários: como resultado da continuidade da reprodução os grupos instituem seus modelos ideais – de forma e significado – que serão apropriados e compartilhados nas comunidades de usuários do código. Além disso, como deve ficar evidente mais a diante, os argumentos mobilizados no discurso dos usuários para elaborar suas próprias definições podem fornecer importantes informações sobre a diversidade de sentidos atribuídos aos signos. Desta forma tornam-se válidas, portanto, análises, como a que empreenderemos, de definições fornecidas por usuários como meios de conhecer os valores atribuídos aos signos. No caso estudado, isso se traduz na análise de uma definição simbólica da prática proferida por um praticante dos festejos de santo.

O patriarca da comunidade Ubim, um agricultor de 79 anos, é um velho conhecedor dos festejos, reconhecido por ser um dos últimos “padres”, como às vezes eram localmente chamados os cantadores de ladainhas, da região do lago Amanã. Filho de músico, aprendeu a cantar ladainha com o sogro e até hoje toca saxofone para acompanhar a banda da família em bailes de festejos no lago. Além disso, ele também esteve envolvido ativamente na mobilização

para a formação das primeiras comunidades eclesiais de base na região, chegando a se formar catequista. É deste experiente músico e catequista a definição que nos orientará.

Indagado sobre como explicaria para um visitante recém-chegado pela primeira vez à região do lago o que é um festejo, ele nos forneceu a seguinte resposta:

Dentro da nossa religião é uma preparação para um encontro com Deus, vamos dizer, né? Porque é ali que a gente vai prestar uma homenagem pro nosso Deus. Mesmo que esteja uma imagem diferente, né? Mas que a intenção é o encontro com Deus. [...]. Como é um festejo de promessa, né? É um encontro com Deus. Assim como um culto, uma celebração de um culto, uma missa, é um encontro com Deus. Como ninguém não faz isso aqui, a gente tem isso, né? A nossa ladainha é se encontrar com Deus. É por isso que, às vezes, a gente não quer bagunça. O pessoal bota, assim, uns convite, dizendo que não quer bagunça, que a festa é de paz e amor. Mas ele não diz que serviço de bar, restaurante e coisa e tal, nunca é de fora. É da comunidade. Visando o dinheiro. E lá ele vende pro outro, né? Porque ele sabe que vai vender tudo e embriagar todo mundo, né? É ele é quem puxa, o festeiro, né? Mas que eu considero, o festejo mesmo é isso, né? É um encontro, e esse encontro... A gente escuta: “mas como? Vocês veem?”, vão lhe perguntar. Não. Mas quando não existiu briga, não existiu nada lá, Deus estava no meio. Deus. Eu vi a presença de Deus, em quem teve lá, se divertiu, brincou e coisa e tal, e saiu sem deixar mágoa para ninguém, e nem levou, né? É quando Deus tava presente em você. Então é isso, na minha opinião. (Cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, 18/02/2019).

Como sugere a declaração transcrita, entre os ribeirinhos da região do lago os festejos podem ser definidos como encontros com Deus. Os festejos são, portanto, no arranjo simbólico destes grupos sociais, nada menos que oportunidades para rendição de homenagens à principal figura de sua cosmologia. E de fato, ainda que os festejos sejam nominalmente dedicados a santos intercessores, os terços e as ladainhas são, além de invocações da doçura materna da Virgem Maria, principalmente proclamações da grandeza e da bondade do deus cristão em suas três pessoas. Assim, independentemente da imagem exposta sobre o altar da reza, geralmente a de um seguidor notável, por meio da intenção, quer dizer, do direcionamento do pensamento, e até das palavras declamadas ou cantadas, os festejos podem ser considerados um signo cujo valor conceitual é o de encontro com Deus.

É por conta de seu momento religioso que os festejos de santos podem ser simbolicamente equiparados à outras formas de encontros com Deus. A compreensão deste argumento parece estar diretamente ligada à noção declarada pelo narrador de que há uma forma de religião específica, “nossa”, dos moradores da região do lago. É, neste sentido, a ideia de que existe uma religiosidade específica, sugerida pela expressão “dentro da *nossa* religião”, que parece amparar a noção sobre festejos como signos de encontro com Deus. Em outras palavras, a prática dos festejos encontra-se legitimada pela existência desta religião local, que podemos identificar como o catolicismo rústico amazônico. Tal como outras religiões, esta religiosidade

ribeirinha também tem seus rituais para propiciar este encontro: a ladainha ou o terço. A relação se concretiza com a declaração de que “a *nossa* ladainha é encontrar com Deus”. Assim, como sugere a explicação do cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, em outros sistemas religiosos as práticas sociais paralelas aos momentos religiosos dos festejos seriam no protestantismo, os cultos, e no catolicismo oficial praticado nas cidades, as missas. É interessante assinalar que no catolicismo popular ribeirinho pós-Movimento Eclesiástico de Base as celebrações conduzidas por catequistas são outra forma de prática social propiciatória deste encontro com Deus.

E a festa, como parte do festejo, não é excluída da ideia de encontro com Deus. Em completa coerência com a noção de que a unidade dos festejos é composta por devoção e diversão, temos o argumento de que Deus se faz presente não apenas entre, mas também naqueles que se divertem durante a prática sem criar problemas. Isso nos remete a um velho ditado de origem bíblica: “Deus está onde há reunião em seu nome”. Assim, desde que não haja máculas na prática desenvolvida pela assembleia de participantes, não há porque Ele não estar também presente nas demais etapas dos festejos. Essa noção indica, inclusive, certa sacralização do momento recreativo, uma vez que, como sugere Mircea Eliade (1992), estando o sagrado se faz presente a coisa em que se manifesta deixa sua condição de profana. Em todo caso, o significado de encontrar com Deus nos festejos inclui, portanto, o que poderíamos chamar de “diversão pura”, desfrutada por pessoas portadoras da presença de Deus adquirida com a reza da ladainha ou do terço.

Há, entretanto, uma espécie de ameaça para a sacralidade do momento recreativo, e por consequência, dos festejos de santos como um todo. Ela se manifesta, podemos compreender, na crescente tendência de tornar os festejos eventos geradores de lucros, motivação que se revela bastante alheia ao valor conceitual descrito acima. Um valor, devemos assinalar, de caráter mais tradicional, inspirado no modelo de promessa, no qual este narrador se criou e ao qual ainda se remete mais diretamente. Essa nova lógica é, na verdade, responsável por criar uma importante contradição na prática dos festejos. Pois se eles são encontros com Deus que dependem da pureza da reunião, e se “bagunça”, aqui associada à embriaguez, pode ser entendida como uma mácula no festejo, como pode a busca pelo lucro adquirido com grandes vendas de bebidas alcoólicas ser incorporada à esta noção sobre o signo festejo?

O fato é que os valores conceituais atribuídos aos signos e suas partes, como os festejos e seus momentos, não são estáticos. Como sugere Marshall Sahlins (2008), o mundo em que os

signos são empregados possui características próprias, independentes dos códigos que lhes dão sentido, o que os torna sempre vulneráveis à reavaliação categórica. A contradição entre presença de Deus e obtenção de lucro, exatamente nestes termos, provavelmente era uma contradição difícil de ser imaginada há cinquenta anos. Isso porque é uma contradição própria de um novo momento histórico. Assim, este valor conceitual dos festejos, o de encontro com Deus, parece encontrar, no emprego do signo em um contexto de obtenção de lucros por meio do comércio, um limite.

A contradição entre Deus e o lucro é, na verdade, frequentemente assinalada por participantes dos festejos observados. Ela está presente, por exemplo, na opinião de que “ou bem você faz uma coisa, ou bem faz outra” (Catequista da comunidade Bom Jesus do Baré, 13/11/2018) emitida certa vez sobre a realização do momento religioso e do momento recreativo em dias diferentes por conta da venda de bebidas na festa. Neste sentido, a sentença parece ser a de que ou bem os festejos proporcionam o encontro com Deus, ou bem dão lucro. O que se encontra em risco, entretanto, não é tanto a prática dos festejos, mas o seu valor conceitual de encontro com Deus. Dito em outras palavras, não é o signo, mas seu significado, digamos tradicional, que parece estar em jogo.

Pelo menos na prática, atualmente estas duas noções, a de encontro com Deus e a de oportunidade de lucro, parecem se dividir como tendência em cada um dos dois modelos, respectivamente o de promessa e o de padroeiro de comunidade. Mas é importante ressaltar, como fica implícito na explicação do cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, que não há uma diferenciação simbólica entre os modelos de festejo. Quer dizer, os dois modelos representam o mesmo signo. Não há indícios de que haja, consolidada no código cultural local, uma divisão como festejos de promessa significando encontro com Deus e festejos de padroeiro significando oportunidade de lucro. A contradição entre as duas noções parece, neste cenário, parte de um processo de mudança que podemos atribuir às transformações acontecidas no contexto do lago nas últimas décadas.

O que a definição fornecida por este narrador nos demonstra é, em síntese, uma contradição entre o sagrado e o profano nos festejos de santos. Neste sentido, entre a ideia de que seja uma prática social propiciatória do encontro com Deus e a ideia de que possa ser apenas mais uma festa para gerar renda. A despeito da estrutura dual desta prática social, especificamente nos termos descritos, este é um fato que parece ser novo. Pois não é, como já pode ter acontecido em outros contextos, o momento recreativo o causador da contradição, mas

a obtenção de lucro, especialmente aquele oriundo da venda de bebidas alcoólicas a potenciais causadores de “bagunça”. Trata-se, ao que tudo indica, de um momento importante na significação da prática dos festejos. Agora, entretanto, o que temos é uma prática social cujo valor conceitual, como manifestação da polissemia do signo, inclui o tanto o encontro com Deus quanto a oportunidade de obter lucro, expressões dos dois campos simbólicos que a constituem.

Na significação tradicional da prática dos festejos de santos pelos ribeirinhos do lago Amanã temos, portanto, a equiparação da culminância de seu momento religioso com outras práticas sociais propiciatórias de encontros com Deus. Por meio de características como a reza e a diversão em comunhão harmoniosa dos participantes, os festejos são o próprio encontro com Deus. Mas o cruzamento deste valor conceitual com o contexto da busca pelo lucro causou uma importante contradição que deu relevo à dualidade presente em sua estrutura. A prática dos festejos, especialmente com o surgimento dos festejos de padroeiro, passa pelo que pode ser um processo de reavaliação categórica cujo desenlace, dependendo da prevalência de uma das duas noções, pode levar a uma mudança de significado.

## 4.2 COLETIVIDADE E AGÊNCIA NOS FESTEJOS DE SANTOS CATÓLICOS DO LAGO AMANÃ

### 4.2.1 Promesseiros e festeiros nos dois modelos de festejo de santo

Nossa próxima tarefa na elaboração de uma compreensão sobre os festejos de santos católicos no lago Amanã é uma análise dos principais personagens representados pelos participantes durante esta prática social. De um modo geral, todos os indivíduos reunidos desempenham um papel nos festejos. Ele pode ser, entre outros, o de visitante, o de músico, o de puxador e o de encarregado de fazer as compras na cidade. Além disso é notável o fato de que um mesmo participante pode acabar desempenhando mais de um papel: o de cozinheiro e o de puxador, por exemplo, ou o de carregador do andor com a imagem do santo e arrematador de item do leilão. Assim, podemos dizer que o simples fato de estar de alguma forma mobilizado para a prática já atribui algum papel para cada participante do festejo. Devido principalmente a questões como a maior responsabilidade assumida sobre os rumos da realização da prática, alguns dos papéis desempenhados nos festejos estão em maior evidência do que os outros. Estes são os personagens de que estamos falando, e a sua existência na prática dos festejos pode ser interpretada como um claro sintoma de hierarquia entre os seus participantes. É importante



salientar que o acesso a esses papéis mais evidentes se dá por meio, por exemplo, de compromisso assumido com o santo festejado e posição ou cargo social desempenhado pelo indivíduo.

Como descritas por Eduardo Galvão (1955), as festas de santos, antigos festejos de organização coletiva do baixo rio Amazonas, possuíam uma extensa lista de personagens envolvidos. Nelas havia, como responsáveis mais diretos pelo festejo, os juízes e os mordomos: aos primeiros, divididos entre juízes de mastro e juízes da festa, era atribuída a realização das duas noites principais, a de levantação do mastro votivo e a do dia do santo, dez dias depois; os mordomos, também chamados de noitários, eram, nestes antigos festivais, os responsáveis pelas noites de novena entre o primeiro e o último dia de festa. Além destes personagens, naqueles festejos organizados por irmandades religiosas, havia também os empregados do santo: a zeladeira, responsável pelo altar; o andador ou mantenedor, comandante da folia itinerante arrecadadora de donativos para o santo; o mestre sala, uma espécie de delegado disciplinador da festa; o alabardeiro, auxiliar do mestre sala; o protetor, geralmente o proprietário da imagem do santo; e o porta-bandeira, encarregado de carregar uma bandeira branca com as iniciais do santo. Somavam-se ainda à esta lista de organizadores e empregados, em números entre seis e doze, os músicos da folia, percussionistas responsáveis pela música da procissão e dos cânticos de acompanhamento das ladainhas cantadas nas casas dos mordomos.

Há cinquenta anos os festejos de santos da região do lago Amanã, como revelam declarações dos participantes mais velhos, também tinham como uma de suas características a mobilização direta de grande número de personagens. Alguns dos mais evidentes eram os promesseiros-festeiros e os mordomos:

*Aí quando já tava perto do dia do santo, assim uns três mês antes, aí ele mandava, o festeiro. Vamo supor, era nove noite, né? Aí cada qual tinha compromisso cada noite, né? De mandar rezar. Aí naquele tempo era pouca gente, era só numa casa mesmo. Hoje não, que já tem a comunidade, já pode ir numa casa até o final, né? Aí naquele tempo só era num canto. Aí aqueles nove mordomo que chamava, saía na beirada, né? Aí já era assim, vamo supor que aqui era um morador, ali no Ubim era outro, na Maloca era outro, lá no Calafate era outro. Aí sai daqui. [...] Até completar as nove noites. Quando chegava de volta, colega, era muita coisa, olha. Era farinha, era polvilho, era porco, era pato, tudo trazia. E de muito, de muito. Ai o festeiro já tava preparado, tinha quatro, cinco capado pra matar pro pessoal, aí com aquela ajuda o negócio aumentava. E aí quando era na hora da janta, aí eu cansei de ver o meu pai, ele saía pela beirada chamando de um por um, "você já jantou? Depois da janta nós vamo rezar". (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).*

É interessante destacar o fato de que no papel desempenhado pelos juízes, e mesmo em festejos coletivos como os de mastro, tínhamos o promesseiro, chamado de festeiro ou dono da

festa. Assim, mais ou menos em conformidade com a lista fornecida por Galvão, haviam papéis principais responsáveis por cada dia de festa. Como pudemos apurar em conversas fora das entrevistas, além destes personagens também havia, num passado remoto dos festejos amanãenses, o papel de delegado da festa, similar ao de mestre sala, encarregado de manter a ordem nas festas. Além disso, a lista daqueles que poderiam ser identificados aos empregados do santo nos antigos festejos da região do lago Amanã continua demonstrando outras semelhanças e importantes diferenças:

Aí formava uma comissão de peregrinação, né? Aí, era acompanhando com pandeiro, coisa e tal, né? Aquela comissão era composta de, vamos dizer, se eu me lembro tinha seis, seis folião. Que era aqueles que pegava as bandeira, né? Aí tinha o caixeiro, que era o que cantava e batia a caixa. Tinha o rapaz que recebia as oferta da peregrinação, né? Esse era o mantenedor. Chamava pra ele, mantenedor. E na canoa, tinha um remeiro e tinha o piloto [risos]. No todo, era uma comissão assim, completa, de autoridade, né? Tudo era autoridade, ali. Tudo com responsabilidade. [...] E era muita gente! A gente era umas dez pessoas né? Seis da Bandeira e dois caixeiro, são oito. O piloto e o remeiro, e o mantenedor. Era de dez pra frente mesmo. Era uma canoa grande assim, cheinha de gente! Mas tinha também de mais pouco né? Às vezes o grupo era menor, ia só três bandeira... (Cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, 18/02/2019).

A lista de personagens destes festejos antigos é especialmente grande, portanto, devido à mobilização para a folia arrecadadora de esmolos, ou donativos, para o santo festejado. Mobilizando entre oito e onze participantes, entre os quais o remeiro e o piloto, essa peregrinação, além da atuação de um mantenedor análogo ao andador, também guardava importantes distinções em relação à sua equivalente observada por Galvão. Podemos apontar como exemplos destas diferenças a existência de foliões carregadores de bandeiras, o menor número de percussionistas, apenas dois, e a ausência das figuras como o alabardeiro, ou auxiliar de mestre sala, e o porta-bandeira do santo. Além disso, na descrição apresentada por este narrador, não está registrada a existência de um dono de santo, papel desempenhado no exemplo exposto por Galvão, pelo proprietário da imagem do santo.

Podemos dizer que estas diferenças dizem respeito, devido ao recorte de cinquenta anos por nós adotado, mais a questões regionais do que temporais. São, portanto, distinções locais as responsáveis pelas formas particulares que os festejos de santos possuíam nas duas regiões que comparamos. Não obstante, a mobilização de grande número de atores para papéis mais evidentes pode ser um fato empregado para uma caracterização destas festas religiosas no passado. Como indica a apreciação dos festejos descritos, mesmo os antigos festejos de promessa realizados nesta região compartilhavam esta característica. Foi especialmente com o abandono dos costumes de realizar peregrinações arrecadadoras de esmolos e novenas antes do

dia do santo festejado que os festejos de santos perderam significativamente personagens envolvidos em sua realização.

A observação dos festejos de santos praticados no lago permite a compreensão de que atualmente há duas personagens centrais nesta prática social: o promesseiro e o festeiro, categorias elaboradas para nossa abstração. O termo promesseiro, ainda que diretamente associado à existência de uma promessa, pode ter em sua definição mais do que este significado. O papel que este personagem representa é, na verdade, o de responsável pelas atividades religiosas, dividindo com o puxador a sua condução. No modelo de promessa, por exemplo, é ele quem acompanha, ao lado do altar, a reza, e promove o repasto em honra ao santo. Por outro lado, o festeiro é, neste arranjo, o personagem responsável pelo bom andamento do momento recreativo, distribuindo funções e coordenando o desenvolvimento das etapas profanas dos festejos. É interessante notar que, nos discursos dos participantes, frequentemente essas duas noções se fundem em dono do festejo ou mesmo em apenas festeiro, fato que podemos atribuir à valorização da festa como característica definidora desta prática social.

Esta divisão de papéis parece estar, portanto, diretamente associada à natureza dual da estrutura dos festejos de santos. Mais do que simplesmente a promessa e a festa, essas personagens são, de certa forma, representações dos dois momentos da prática. Neste sentido, além de responsáveis pela organização dos dois momentos dos festejos, os agentes, e por que não dizer atores, que desempenham estes dois papéis se tornam, durante o festejo, símbolos, referências. Algo que fica evidente no fato de que promesseiros e festeiros são constantemente procurados pelos demais participantes para instruções. Seus atributos vão, entretanto, além da distribuição e fiscalização de tarefas. Promesseiros e festeiros, por conta de sua evidência durante o desenvolvimento das etapas das quais são os responsáveis, são referências para o comportamento, exemplos de atitudes cabíveis a cada um dos dois momentos. Essa função parece especialmente importante devido ao fato de os festejos serem uma prática social caracterizada pela coexistência de dois campos simbólicos tão distintos quanto o sagrado e o profano.

Nos festejos de padroeiro de comunidade esses papéis são divididos entre catequistas e presidentes. Este arranjo – mais evidente no festejo de Santo Antônio, já que no caso do festejo de Nossa Senhora de Fátima o catequista é o presidente da comunidade – é, na verdade, também um reflexo dos campos de atuação destes dois líderes dentro das comunidades: a mobilização religiosa e a mobilização social e, devemos acrescentar, representação política. Assim,

enquanto os catequistas, lideranças religiosas legitimadas pela Igreja, articulam visitas do pároco, marcam e conduzem as etapas sagradas e zelam pelo respeito à motivação sagrada destes festejos, os presidentes de comunidade procuram apoio junto às instituições e entidades privadas, organizam a arrecadação das contribuições doadas pelos comunitários e, pelo menos nos dois casos observados, conduzem etapas como o torneio e o leilão. Como ficou evidente no caso do brigão atado à mungubeira no festejo de Santo Antônio, ainda que haja seguranças, é dos presidentes também a responsabilidade sobre o papel disciplinador antigamente desempenhado pelo delegado, ou mestre-sala, como definiu Galvão. Como em outras circunstâncias, o repasto é também neste arranjo uma etapa entre dois momentos, que a despeito de sua natureza religiosa, de doação, costuma ficar sob a responsabilidade do presidente festeiro.

Nos festejos de promessa nos quais há, por definição, apenas um responsável, o indivíduo pagando promessa ao santo intercessor, a mudança de personagem também acontece. Pelo menos é o que pudemos verificar durante o festejo de São Francisco na comunidade Boa Esperança. Explicado de forma resumida, o festejo começou com o promesseiro demonstrando concentração e grande fervor durante a reza conduzida pela puxadora, algo que já podia ser verificado inclusive no dia anterior, durante o abate do animal prometido, e terminou com o mesmo homem transformado, mais ou menos desde após o repasto, em um alegre festeiro, que dançava e incentivava a animação dos demais participantes durante o baile. O que este fato sugere, é que o próprio desempenho das funções de condutor e referência dos dois momentos dos festejos exige uma adequação de comportamento, espécie de atuação ou performance necessária para o sucesso da prática. Esta é, entretanto, uma característica histórica dos promesseiros, forçosamente indivíduos responsáveis pelos dois momentos dos festejos. O outro caso de festejo de promessa, o festejo do Menino Jesus na mesma comunidade, revela outra nuance desta divisão de papéis: sua promesseira, em consonância com um antigo costume do médio rio Juruá, assume como sua responsabilidade apenas o momento religioso deste festejo, ficando a festa a cargo da comunidade. Isso parece reforçar, de forma ainda mais explícita, a validade da noção de que há uma divisão de papéis bastante marcada na prática dos festejos de santos.

A importância da existência desses dois personagens nos festejos de santos parece ser a de manter as referências em uma prática em transformação. Com a drástica redução de papéis em evidência fica, portanto, sob a responsabilidade de promesseiros e festeiros o uso do poder hierárquico a eles atribuído para a realização de cada edição e, em consequência, a reprodução

desta prática social. Na verdade, por meio da maior relevância dada às interpretações de menor número de indivíduos, a concentração do poder de referência em tão reduzido número de personagens centrais pode ser um fator facilitador para a ocorrência de mudanças mais profundas na prática dos festejos. Neste sentido, a tendência indica, especialmente nos festejos do modelo de padroeiro de comunidade, a polarização entre o cargo religioso e o cargo político de seus atores, com catequistas cuidando da fé e presidentes cuidando da festa.

Em síntese, promesseiros e festeiros são personagens centrais na atual prática dos festejos de santos. Seus papéis correspondem à dualidade presente na estrutura desta prática. Em seu desempenho os indivíduos, além de receberem responsabilidades sobre a realização dos dois momentos dos festejos, são alçados à condição de referências para o grupo de participantes. Nos festejos de promessa, estes dois personagens são representados pelo promesseiro-festeiro pagador da promessa. Já nos festejos de padroeiro de comunidade, o papel de promesseiro é desempenhado pelo catequista e o de festeiro pelo presidente da comunidade. A prevalência desta divisão de papéis mesmo para os casos em que um mesmo indivíduo os vai representar é um indicativo de sua importância como balizas para a prática dos festejos.

#### **4.2.2 O coletivo nos festejos de santos**

Outra importante dimensão para a compreensão dos festejos de santos católicos é o entendimento do elemento coletivo nesta prática. As festas religiosas, como são os festejos que estudamos, são, como indicava Emile Durkheim (2008), importantes acontecimentos coletivos de manutenção da crença nos mitos comuns e de convite aos indivíduos de uma sociedade para as coisas sociais. Esses eventos costumam criar uma ordem momentânea e isolar o grupo de participantes em lugares e períodos de tempo especiais, nos quais o sagrado e o profano, a reza e a festa, dão origem a circunstâncias extraordinárias. Os festejos guardam, neste sentido, importantes características como ocasião de reunião dos indivíduos. Eles permitem a observação de relações políticas, do estabelecimento de acordos entre famílias, de definições de papéis sociais e, ao mesmo tempo, de rupturas com a ordem estabelecida.

No passado, os festejos de santos tinham entre seus atributos o importante papel de reunir a população esparsa da região do lago Amanã. Antes das comunidades, as famílias, principais agrupamentos sociais da região, já estavam ligadas pelo parentesco e o compadrio, formando uma rede dotada de coesão que poríamos chamar de sociedade da região do Amanã. Os festejos eram, neste tempo, alguns dos principais momentos de reunião desse grupo social formado sobretudo pelas famílias extrativistas. Estas festas religiosas eram, portanto, momentos de fusão

do grande grupo que vivia dividido em grupos familiares. Seu papel era o de integrar estas famílias, proporcionar, por meio da reunião para a reza, ocasiões para o encontro de pais e mães de família, padrinhos e afilhados, jovens em idade de namoro. Como sugerem nossas observações, essa função não mudou em essência, especialmente porque, ainda que agora estejam organizados em comunidades, os ribeirinhos da região do lago continuam ligados pelas mesmas redes familiares que formam o grande grupo. O papel de reunir os membros da sociedade da região continua sendo, assim, um de seus principais atributos.

As festas observadas se revelaram, como já indicava Soraia Soares (2006), importantes momentos para o estabelecimento de relações políticas. Nos dois festejos de padroeiro observados, por exemplo, foram políticos de diferentes instâncias, vereador e candidata a deputada, os responsáveis pelo transporte de visitantes e equipamentos entre a cidade de Tefé e as comunidades. No festejo de Nossa Senhora de Fátima, o próprio vereador, dono do barco utilizado, serviu como piloto da viagem, recebendo elogios que aludiam a sua humildade e, na hora da festa, tendo seu nome citado entre os apoiadores do evento. Nesta oportunidade, como outros vereadores em outros festejos, ele transitou entre rodas de conversa sempre recebendo tratamento distintivo por parte dos pais de família reunidos. Como intermediário do poder municipal, suas relações com os demais participantes nestas rodas de conversa sempre pareciam consolidar relações políticas. Um pedido de ajuda em combustível e uma cobrança de acordo envolvendo telhas de zinco foram algumas das pautas de conversas que pudemos observar. Outra importante dimensão destes eventos de encontro é a possibilidade que proporcionam de externar e conseqüentemente reforçar, por meio de declarações e pequenas reuniões com outros membros, filiações à grupos que atuam na política municipal e estadual.

Além disso é notável que nos festejos de santos as lideranças locais também se encontrem, estabelecendo importantes relações em outro nível político. No festejo de São Francisco, por exemplo, a certa altura da tarde, em um banco à sombra de uma mangueira, os presidentes de três comunidades do lago conversaram descontraidamente por quase uma hora. Por mais que não se conheça o conteúdo da conversa que tiveram, é certo pelo menos que sua reunião pública já é, por si só, uma demonstração de boas relações entre as lideranças, o que pode se refletir nas relações dos próprios grupos que lideram e representam. Assim, como eventos de fusão da sociedade da região do lago, os festejos podem proporcionar importantes demonstrativos das relações travadas entre as comunidades e as lideranças locais, sendo proporcionadores do tipo de relações necessárias para a gestão compartilhada da unidade de conservação que abrange o lago.

Como eventos de grande importância no calendário dos moradores da região, os festejos também são ocasiões para o estabelecimento de laços e acordos entre as famílias e as comunidades da região. O encontro por meio da frequência mútua, quer dizer da troca de visitas aos festejos, pode ser considerado uma demonstração de boas relações entre os moradores da região. Nos festejos, como pudemos observar, a despeito de discordâncias, por exemplo, territoriais, os membros de famílias e comunidades envolvidas em conflitos geralmente se comportam como se deixassem seus problemas de lado, valorizando, além da própria motivação sagrada do encontro, como se antecedessem em importância, os vínculos de parentesco e compadrio existentes entre eles. Além disso estas festas também propiciam circunstâncias para o estabelecimento de acordos de cooperação de trabalho e combinação de viagens conjuntas entre cunhados e vizinhos.

Os festejos de santos também são mobilizadores no nível das comunidades, servindo como reforço para os laços coletivos que as sustentam. Esta característica fica evidente especialmente nos festejos de padroeiro, de reponsabilidade coletiva. Como explica o presidente da comunidade Bom Jesus do Baré, a realização comunitária dos festejos exige providências que promovam a participação da maioria e estabeleçam as responsabilidades individuais:

Bom, sempre a gente vinha já fazendo reunião, acho que uns cinco mês antes a gente já vinha fazendo reunião. Sempre a gente fazia reunião pra dar a tarefa de cada um, a parte de cada um contribuir também, né? Sempre funciona assim. Tem uns que não dão, né? Isso a gente sabe. Mas a maioria dão, sempre a maioria dá... Aí a gente senta e "bom, a gente vai querer o festejo esse ano? A comunidade vai quer fazer o festejo esse ano?", então todo mundo fala o que quer. Aí "beleza, vamo fazer". Então vamo ver o que que a gente precisa, o que que vai tocar a parte da comunidade, o que que vai tocar a parte de alguma entidade que vai ajudar, pra gente correr atrás, né? A gente vai dividindo as tarefa: "fulano vai fazer isso, fulano coopera com tanto". Na hora da cooperação sempre dá tanto pra cada um, né? Aí tem a parte da comida, a parte da bebida, que tem que comprar porque festa sem bebida não pode ter, né? E aí tem a parte do som, que esse também é um que não pode ficar sem ele. Aí vem o transporte, né? Tudo isso. Fora o negócio do trabalho no dia do festejo, manual mesmo como a gente fala, né? E cada um tem que fazer a sua parte, carregar água, tirar lenha... (Presidente da comunidade Bom Jesus do Baré, 07/01/2019).

Como sugere a explicação fornecida por este narrador, temos nas reuniões prévias importantes momentos para a participação da coletividade na organização dos festejos. Essas reuniões, iniciadas com certa antecedência, na comunidade Bom Jesus do Baré costumam acontecer durante as reuniões comunitárias, após a celebração conduzida pela catequista nas manhãs de domingo. Nelas, além da consulta sobre a possibilidade e o interesse em realizar o evento, são combinadas as cotas de contribuição financeira, geralmente familiares ou "por casa", e a divisão de tarefas entre os comunitários. Além das reuniões, outra forma de

participação dos indivíduos na organização dos festejos é a realização de tarefas pré-festa. São os contatos com possíveis patrocinadores e os acordos com comerciantes, donos de barco de transporte, músicos e equipes de segurança algumas destas tarefas de grande importância para a realização dos festejos de padroeiro que, devido à grande responsabilidade que inspiram, costumam ser divididas entre o presidente e outras lideranças comunitárias. Depois, na véspera e no dia do festejo, em escalas previamente combinadas, os indivíduos se mobilizam para desenvolver os preparativos necessários para a realização do evento e assumir seus papéis, de servente da janta do santo à vendedor na barraca de bebida, na realização da prática. Assim os festejos de padroeiro se destacam pela instituição de um modelo baseado na responsabilidade coletiva, expressão da organização comunitária.

O envolvimento da coletividade é, na verdade, uma constante nos dois modelos de festejos de santos. Diferente entre eles é o grupo mobilizado: família e agregados ou comunidade. A natureza do evento, que inclui o abate e fracionamento de animais e o cozimento de grandes quantidades de alimento para o repasto, não permitiria outra solução. As unidades sociais forçosamente deveriam ser mobilizadas. Além disso, como já sugeria Charles Wagley (1957), o trabalho lado a lado a serviço do santo na organização e na realização dos festejos também é um fator para a intensificação da coesão grupal. Isso porque reunidos para colaborar em nome da fé comum, os indivíduos destes grupos trabalham em prol do que os mantém unidos, acordos coletivos de cooperação e reciprocidade e identidade compartilhada, por exemplo.

Outro papel dos festejos de santos é o de manifestar definições de papéis sociais e fornecer modelos comportamentais. Assim, por meio da reunião dos membros dos grupos, esses eventos são ocasiões para a difusão, especialmente entre os mais jovens, de novos comportamentos e sua apreciação, nem sempre positiva, pelos mais velhos. São exemplos deste fato as novas formas de dançar, de se vestir e de se relacionar entre jovens de sexos diferentes que, a despeito da desaprovação e até mesmo censura de pais e avós, vem se estabelecendo entre os participantes das festas. Os festejos são, neste sentido, vitrines de comportamentos para membros dos grupos da região. Por outro lado, estes eventos também apresentam sintomas da definição dos papéis sociais por faixa etária e sexo dos participantes. A divisão destas atividades, é importante registrar, não é específica dos festejos, ela reflete a definição de papéis que pode ser observada no cotidiano das comunidades e grupos familiares da região. Assim, temos, no que diz respeito ao trabalho, por exemplo, as atividades de crianças – como carregar a lenha já fracionada, buscar utensílios e levar recados – as atividades de adultos – que



envolvem, além das tarefas realizadas na cidade, os trabalhos de força e resistência, como construir e fazer manutenção de prédios e cuidar dos preparativos para o repasto – e as atividades de velhos – geralmente, a coordenação e a participação parcial nas atividades de adultos e cuidar das crianças menores enquanto seus pais trabalham para o santo.

Outra importante dimensão da definição de papéis sociais presente nos festejos de santos é a que permite neles a distinção dos indivíduos por gênero. No campo do comportamento, por exemplo, podemos assinalar o consumo de grandes quantidades de bebidas alcoólicas, praticamente restrito a homens, como um elemento diferenciador entre gêneros. As mulheres, por outro lado, são geralmente os primeiros adultos a entrar no salão de baile, enquanto os homens na maioria das vezes são os últimos a deixarem os locais de festa. Outra diferença notável é a maior adesão ao momento religioso por parte das mulheres, enquanto os homens, mesmo presentes nestas etapas, como pudemos observar no festejo de São Francisco, são minoria entre os membros da assembleia reunida para rezar, ficando às vezes até do lado de fora do recinto.

E se a divisão sexual do trabalho na realização dos festejos é correspondente a divisão de trabalho observável no cotidiano – com homens realizando principalmente tarefas externas como reparos em prédios e abate e fracionamento de grandes animais, e mulheres desenvolvendo tarefas internas como cozinhar e servir o repasto – é notável que, por exemplo, nos torneios de futebol dos festejos de padroeiro haja visivelmente uma maior valorização da desta prática quando realizada pelos homens. Na verdade, mesmo que as mulheres se mostrem tão interessadas em jogar quanto eles, os turnos de trabalho feminino geralmente acabam afastando algumas delas dos campos de bola. Quer dizer que, enquanto os homens jogam futebol e bebem ao redor do campo, costuma haver equipes de mulheres prosseguindo com os trabalhos, como cozinhar a janto do santo. A evidência dada aos torneios masculinos, alçados à condição de atração principal das tardes dos festejos, se torna evidente na adesão do público e nas, significativamente maiores, premiações dadas aos vencedores do sexo masculino. Muitas vezes, como no festejo de Nossa Senhora de Fátima, por exemplo, nem se quer há um torneio feminino.

Mas os festejos não são apenas ocasiões para materialização das definições de papéis sociais. Especialmente por meio da etapa de culminância de seu momento recreativo, a prática dos festejos também é uma forma de liberação momentânea da ordem estabelecida. Como reflexo do estado de descontração criado pelas etapas profanas, os comportamentos dos

participantes se tornam menos censurados. O resultado é a criação de um espaço e um tempo, a própria coordenada em que a prática é realizada, no qual, animada pelo consumo de bebidas alcoólicas, a rigidez da ordem observável no cotidiano dá lugar à lógica da diversão. Em outras palavras, as coisas passam a ser feitas mais por prazer do que por imperativo da ordem estabelecida. Os casais de pais e mães de família se separam pelo salão de dança, formam-se pares de dançarinos do mesmo sexo, os adultos brincam e riem como crianças e quantias relativamente grandes são gastas em poucas horas de embriaguez.

Podemos entender, neste contexto, os incidentes violentos como uma das expressões desta breve ruptura com a lógica que ordena o cotidiano. Especialmente durante o auge do momento recreativo, a etapa do baile, mas também durante todo o dia, o álcool está presente nos festejos de santos atuais, promovendo a descontração nos indivíduos e o afrouxamento nas regras que materializam a ordem estabelecida. Nem todos os indivíduos, entretanto, experienciam a prática da mesma forma. A lembrança de antigas desavenças, o descontentamento com o comportamento dos outros e a incompreensão de limites que persistem a despeito da descontração, são alguns dos motivos para a ocorrência destes incidentes. As brigas, ou “bagunças”, podem ser definidas, em síntese, como incongruências causadas pela mesma descontração que leva boa parte do grupo de participantes à uma alegre comunhão festiva. As dificuldades em isolar do cotidiano a duração dos festejos e em se adequar à lógica libertadora e complacente de sua principal etapa profana pelos indivíduos são, portanto, as raízes destes acontecimentos entendidos como problemas pela maioria dos participantes.

Assim, podemos dizer que uma das principais características dos festejos é a mobilização das coletividades. Nesta condição, eles são oportunidades para estabelecimento de contatos dentro e fora do grande grupo que chamamos de sociedade da região do lago Amanã. A um só tempo, os festejos são expressões sintomáticas da ordem estabelecida e, especialmente por meio do auge de seu momento recreativo, momentos para a liberação dos comportamentos. É importante ressaltar que nem todos os participantes compreendem e agem da mesma forma a respeito desta faceta libertadora da prática dos festejos. Ainda que sejam eventos em que o coletivo tem tanta importância, os festejos como os vemos são resultado de muitas perspectivas sobre eles.

#### 4.2.3 Interesse e adesão como agência coletiva nos festejos de santos

Para além da atuação em papéis evidentes e da participação nos processos coletivos de realização de cada edição dos festejos, os indivíduos têm outra forma de se tornarem agentes na reprodução desta prática social. A participação em qualquer prática social não é isolada dos contextos históricos, quer dizer, do resto das vidas pessoas. Pelo contrário: a cada edição os indivíduos trazem para as práticas sociais suas novas expectativas. É assim, alterando a significação do signo-para-eles e reproduzindo a prática a partir de suas perspectivas pessoais, que eles agem sobre as práticas sociais. Se suas alterações forem reflexos de tendências do contexto histórico elas provavelmente serão materializações de uma transformação em curso. Assim podemos dizer que transformações ocorridas nas práticas sociais possuem mecanismos que permitem, se não a reconstituição perfeita, a recriação lógica dos movimentos que constituem seus processos de repetição e mudança.

Para compreender a importância da participação como forma de agência sobre a reprodução e a transformação dos festejos, dois conceitos são centrais: interesse e adesão. Os fatos por trás destes dois conceitos se articulam para que, através da reprodução, a estrutura dos festejos, e por que não dizer das práticas sociais como signos de um modo mais geral, seja gradualmente alterada pelos participantes. Como explica Marshall Sahlins (2008, p.127), “na ação, os signos estão sujeitos a arranjos e rearranjos contingentes, relações instrumentais que também afetam potencialmente os seus valores semânticos”. É essa possível alteração dos valores semânticos do signo que permite a noção de agência dos indivíduos sobre as estruturas. Assim, se entendermos cada etapa dos dois momentos da prática dos festejos de santos como um signo para os indivíduos, às possíveis alterações de significado das etapas como signos podem se seguir mudanças na estrutura da prática.

Neste esquema, o interesse é o sentido atribuído ao signo, ou a prática e suas etapas, por cada indivíduo. O fato é que as inflexões de significado ocorridas no processo de emprego “dependem do modo como o ator experiencia o signo como um interesse: o lugar do signo num esquema orientado de meios e fins” (SAHLINS, 2008, p.127). Assim, a diferença que determinado signo faz para os seus usuários o realoca para subcódigos particulares cuja lógica é ditada pelos planos de cada indivíduo. A importância deste conceito no estudo dos signos, e das práticas e suas etapas como signos, é, portanto, a de demonstrar que, além de não possuírem os mesmos valores conceituais para todos os participantes mobilizados, a significação interessada das práticas como signos pode criar novas noções sobre a prática. Além disso, é

importante registrar que partir de simples observações podemos captar apenas ocorrência de interesse, que ficam registradas pela adesão ou não-adesão à uma ou outra etapa.

Nos festejos, o interesse pode ser, deste modo, a motivação individual para a participação, seja ela ativa ou simples dedicação de atenção à uma etapa em desenvolvimento. Por exemplo, o interesse dos rapazes pelos bailes dos festejos é derivado do valor que eles atribuem à esta etapa do festejo, o motivo para que eles participem dela. Acontece que o interesse dos indivíduos pela prática dos festejos, ou por diferentes etapas contidas neles, é condicionado pelo valor conceitual, ou significado, social atribuído à esta prática ou suas etapas. Os interesses de cada um dos mesmos rapazes pela festa são constituídos, portanto, a partir dos significados já atribuídos à esta etapa do festejo por seus familiares e seus amigos, por exemplo. Isso não exclui a possibilidade de que indivíduos criem significados ou valorizem de forma única determinadas práticas e suas etapas, mas indica que, ao fazê-lo, eles partem de significados pré-existentes.

O outro dos dois conceitos, adesão, pode ser compreendido como a participação motivada em cada etapa da prática. Desta forma, quando falamos de adesão à determinada etapa, estamos falando do nível de interesse coletivo nesta etapa. Trata-se de uma métrica relativa à quantidade de interessados, e não de graus de interesse. Adesão é, em resumo, uma medida do interesse coletivo realizada a partir da comparação entre a quantidade de mobilizados em geral e de aderentes à etapa sendo realizada. Portanto, a ideia de adesão pode ser entendida com a taxa de participação que as diferentes etapas dos festejos reúnem. Em conformidade com esta ideia, a diferença de adesão entre as etapas do festejo é um fato que podemos atribuir aos interesses individuais dos participantes reunidos.

Nos festejos de padroeiros de comunidade observados, por exemplo, a adesão às procissões sempre foi muito menor do que a adesão a etapas como o torneio ou o baile destes festejos. E não é apenas na etapa da procissão que podemos observar essa menor adesão, mas em todas as rezas realizadas nos diferentes modelos de festejo. Este é um fato que parece indicar, principalmente, que costuma haver mais interessados em etapas do momento recreativo do que em etapas do momento religioso nessas festas religiosas. Isso em proporções como: duas dezenas, incluindo crianças, na procissão do festejo de Santo António, para mais de duas centenas, aí inclusos a quase totalidade dos moradores adultos da comunidade Bom Jesus do Baré e grande número de visitantes vindos de diversas partes do lago, no baile deste festejo.

Assim, enquanto adesão indica a aderência de indivíduos a práticas ou a etapas de práticas, interesse faz referência a motivação dessa aderência. Por isso esses dois conceitos podem ser úteis para o entendimento das relações que os participantes desenvolvem com a prática dos festejos de santos. É importante ressaltar que é o contexto histórico, interferindo nos significados socialmente atribuídos, que também influencia no interesse e, conseqüentemente, nas taxas de adesão a cada etapa dos festejos. Assim, em um contexto marcado pela religiosidade, os níveis de adesão a ladainhas e terços devem ser mais elevados, enquanto noutro contexto histórico, caracterizado principalmente pela irreverência e pela grande valorização da embriaguez, as etapas que constituem o momento profano dos festejos devem atrair mais participantes.

É por meio da adesão motivada pelo interesse que os indivíduos se tornam agentes no processo de reprodução e podem interferir na prática dos festejos. A baixa adesão à uma etapa é, assim, uma demonstração de baixo interesse entre o total de participantes, mobilizados para o festejo, por ela, bem como é válido o inverso: alta adesão é sinônimo de alto interesse, ou pelo menos alto nível de interesse coletivo. A prática dos festejos de santos permite que várias etapas sejam realizadas mesmo com baixa adesão, e isso contribui para que, a despeito do número de participantes, todas elas sejam desenvolvidas. Mas o reduzido ou o elevado número de aderentes pode levar a alterações na forma destas etapas, e conseqüentemente dos próprios festejos ao longo do tempo. Isso porque a participação em determinadas etapas, combinada com a não participação em outras, leva à sua supervalorização, quer dizer, ao aumento de sua importância para a prática social. Este fato se reflete no investimento de tempo e recursos em algumas etapas dos festejos e tende a amplificar os resultados dessas taxas de adesão, diferenciando festejos nos quais, por exemplo, a reza é mais reconhecida ou pelo contrário, a festa é mais valorizada.

Nos festejos de santos observados existem diferentes níveis de adesão entre as etapas de concretização dos momentos que os compõem. Neles a tendência expressa pelo interesse dos praticantes atuais é a de prevalência das etapas do momento recreativo:

De primeira, no tempo dos antigos, quando era na hora da reza, podia tá o som que tivesse, o que tivesse parava tudo. Aí todo mundo ia rezar. E todo mundo ia pra dentro da casa, porque naquele tempo não tinha sede, né? Mas aquilo ficava lotado de gente. [...]. E hoje, não. Hoje é diferente. Hoje anuncia o festejo na comunidade, e vai chegando a hora da novena, enquanto vai na procissão que às vezes fazem, né? Ainda vai um pouco de gente, depois que entra pra igreja aí o cara conta as pessoa que tem lá dentro. É, já não tão mais ligando pra essas coisa, não. (Neto do promesseiro original de Santo Antônio, 13/11/2018).

Na parte religiosa a gente vê sempre as mesmas pessoas, as família mais antiga, o pessoal mais antigo. E aí a juventude é mais o grupo de jovens mesmo, o pessoal tá sempre na igreja. Mas acho que a festa é onde o pessoal tá mais. A participação na novena é mais reduzida. [...]. Tem gente é o ano todinho preocupado em chegar a festa [riso]. Preocupado em comprar a roupa e tal... Mas é mesmo. Aí esses mais idosos não, tão mais preocupado com a novena e tal. (Catequista e presidente da comunidade Boa Esperança, 20/09/2018).

A mudança de comportamento observada por estes dois narradores de faixas etárias diferentes, o primeiro com sessenta e o segundo com trinta e três anos de idade, pode ser entendida como um indício da mudança na participação nos momentos e nas etapas dos festejos de santos. Temos assim, nesta prática social, uma diminuição histórica da adesão ao momento religioso acompanhada pelo aumento de adesão às etapas do momento recreativo. Era, neste cenário, o interesse em rezar o responsável pela ampla mobilização dos indivíduos, independente do que pudesse estar acontecendo no instante em que as etapas sagradas tivessem início. Da mesma forma, a adesão ao momento religioso parece estar, na atualidade, sendo sustentada pelos participantes mais velhos e pelos membros do grupo de jovens, enquanto os demais indivíduos, em sua maioria, passam o ano esperando pela etapa de culminância do momento recreativo dos festejos.

Como sugerem declarações de alguns participantes, isso provavelmente tem a ver com uma mudança no valor atribuído às questões de fé, não apenas nos festejos de santos, mas no próprio cotidiano dos ribeirinhos da região do lago Amanã:

Porque hoje a união dentro da comunidade a gente vê tá o mínimo. A celebração dá muito pouca gente. E hoje a gente manda rezar um terço da mesma forma: as pessoas tão trocando a palavra de Deus por uma bola, por uma pesca, ou qualquer outras coisa. Então deixou de dar valor. E hoje as pessoa muitas vezes as pessoa não passa bem é por causa disso. (Dono do festejo de São Francisco, 13/11/2018).

Essa mudança mais geral no valor atribuído à religiosidade, que pode ser uma mudança de interesse sobre a fé, parece ser o principal fator da diferença histórica nos níveis de adesão às etapas sagradas da prática dos festejos. Devemos nos lembrar aqui das alterações no contexto ocorridas no período de nosso recorte. Nele encontramos fatos como o surgimento de meios mais eficientes de transporte e soluções mais modernas do que as promessas e os rezadores para a cura de enfermidades, enquanto que no início de nosso recorte os ribeirinhos da região tinham principalmente na fé seus métodos de cura. Assim, a religiosidade dos antigos, um dos sustentáculos da estrutura dual dos festejos e base dos maiores níveis de adesão à reza no passado, parece dar lugar a novos modos de pensar e agir nos quais os costumes de fazer promessas e participar de rezas nos festejos têm seu valor reduzido.

A comparação dos níveis de adesão às etapas dos momentos religioso e recreativo dos festejos sugere a possibilidade de importantes mudanças nos festejos de santos da região do lago. O crescimento do valor atribuído pelo coletivo às etapas profanas, aliado ao interesse pelo lucro especialmente evidente nos festejos de padroeiro, indica uma tendência de secularização desta prática. Isto pode ser observado também por meio da expansão temporal das etapas profanas, cada vez mais complexas e mobilizando mais recursos e mais participantes. Portanto, a prática que podemos visualizar para o futuro, caso se confirme a tendência observada, é uma prática mais recreativa do que religiosa, na qual as etapas profanas, hoje já maiores em duração, também deverão ocupar mais espaço na significação dos festejos de santos.

Em síntese, temos, além da atuação em papéis centrais e na organização coletiva, na participação uma das principais formas de agência dos indivíduos sobre os festejos. O interesse na prática, ou em suas etapas, é uma forma de significação particular para o signo festejos de santo, enquanto a adesão é a materialização deste interesse. É por meio da adesão desigual a diferentes etapas que os indivíduos, a cada edição, ajudam a moldar a prática dos festejos. Analisando os níveis de adesão a diferentes etapas nos festejos observados e as declarações de seus participantes chegamos a noção de que há uma tendência de secularização na reprodução desta prática social.

### 4.3 A REPRODUÇÃO DA PRÁTICA DOS FESTEJOS DE SANTOS CATÓLICOS DO LAGO AMANÃ

#### 4.3.1 **Eventos influentes na prática atual dos festejos de santos**

Nossa compreensão dos festejos de santos depende ainda do entendimento de seu processo de reprodução. Essa tarefa também pode ser definida como o entendimento da relação entre repetição e mudança neste processo. A análise desta dimensão dos festejos é especialmente importante porque pode nos permitir uma noção sobre como esta prática social se transformou no que podemos observar hoje. Neste sentido, o que pretendemos neste tópico é aprofundar nosso conhecimento sobre a história do signo cultural festejos de santos e sobre a evolução de seu papel na estrutura da cultura dos ribeirinhos do lago Amanã. Trata-se, portanto, de um esforço para entender como estas festas religiosas se tornaram o que são e o que representam atualmente para seus praticantes.

Uma boa maneira de conhecer melhor a história desta prática como um signo cultural é partir da indicação de eventos influentes sobre sua forma e seu valor simbólico. Estes eventos, que podem ser compreendidos como fatos marcantes, podem incluir acontecimentos ou, como veremos a seguir, processos aos quais podemos atribuir significação específica na história do objeto de estudo. Em nosso caso, a análise destes eventos é útil porque pode nos indicar os momentos de ruptura existentes no processo de reprodução do signo festejo de santo. Assim, os acontecimentos que elencamos podem ser entendidos, em síntese, como marcos representativos das descontinuidades observáveis no longo jogo de repetição e mudança que caracteriza a reprodução dos signos e, por analogia, das práticas sociais. O seu estudo serve, portanto, como um importante subsídio para a compreensão dos momentos de mudança, de forma ou significado, nos festejos de santos.

No caso dos festejos de santos da região do lago Amanã podemos identificar, entre as muitas mudanças existentes no processo de sua reprodução, dois fatos marcantes sobre esta prática social. Se a reprodução dos signos pode ser compreendida como um caminho de repetição no qual surgem, de acordo com os contextos de uso, pontos de mudança, então estes acontecimentos, ambos inclusos em nosso recorte temporal, foram determinantes para os festejos na medida em que proporcionaram algumas das alterações mais claras na história recente dos festejos. Consideramos, enfim, que são estes dois acontecimentos as causas mais diretas das novidades observáveis no presente da prática dos festejos de santos. Resta assinalar, entretanto, que não são os eventos, mas os indivíduos praticantes os verdadeiros responsáveis por como estes fatos originados no contexto histórico da região seriam influentes sobre os festejos.

O primeiro destes eventos é, na verdade, mais um processo do que um evento determinado e está relacionado com novidades advindas do aumento da mobilidade na região. Como explica o cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, o acesso mais fácil ao conhecimento e à medicina urbana pode ser entendido como um importante fator para a mudança observável na história dos festejos de santos:

Pois é, então isso aí foi uma das coisas, né? Por causa de não existir médico, também né? E por a gente ter pouco conhecimento, era pra nossa função criar algum jeito, né? [...]. Hoje, é muito diferente. [...]. Por causa de quê? Do conhecimento! A evolução do tempo foi mostrando, e foi aumentando a população... Pra lá existia isso, pra cá não, né? [...]. Então, olha aí, aí tem que existir essas diferença! Mas, pelo costume, ainda acontece. Não todos, mas muitos vai enfraquecendo aquilo, né? Vai cansando (Cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim, 18/02/2019).



Assim, podemos apontar como acontecimento significativo sobre a prática dos festejos de santos algo como uma progressiva substituição da fé por medidas técnicas, como o maior conhecimento sobre as doenças e o acesso à médicos, frutos na compreensão deste narrador da “evolução do tempo”. Podemos dizer, entretanto, que o aumento de conhecimento pode ser associado ao acesso a informações por meio de meios de comunicação, como rádio e televisão, e do contato com novos tipos de indivíduos, como agentes de saúde e, mais recentemente, pesquisadores desenvolvendo seus trabalhos na região. Por outro lado, a facilitação do acesso à medicina urbana se deu principalmente por meio da popularização dos motores de popa para canoas, substitutos dos remadores no longo trajeto entre a região do lago e os centros urbanos mais próximos. É importante assinalar também que neste momento histórico o papel dos comerciantes fluviais também perdia importância. Surgia a possibilidade de fazer compras na cidade e crescia a necessidade de dinheiro para realizar os festejos. Em resumo, estes fatores estão inclusos em um processo de abertura da região e aumento de contatos de seus moradores com as cidades.

Uma ideia ilustrativa dos resultados deste acontecimento-processo sobre a prática dos festejos se encontra na parte final do trecho transcrito acima. A noção de que os festejos se têm se enfraquecido, se cansado, no novo contexto é uma boa demonstração de como os participantes mais velhos, detentores de maior experiência e maior amostra para análises históricas, avaliam o quadro atual desta prática social. Trata-se de uma demonstração, devemos destacar, ligada à noção de festejo de santo na perspectiva deste subgrupo, que costuma ter como referência os antigos festejos de promessa, principais exemplos identificados ao valor conceitual de encontro com Deus. Neste sentido podemos afirmar que se trata do enfraquecimento de um tipo de festejo específico, com referências demarcadas. Como algumas das materializações deste enfraquecimento teríamos, assim, a mercantilização dos festejos de santos, seguindo a lógica da obtenção de lucro, e a diminuição da ocorrência dos festejos do modelo de promessa.

Podemos dizer que o impacto da diminuição, ou fim, do relativo isolamento dos ribeirinhos da região do lago Amanã, incidiu mais exatamente sobre a significação das promessas que originavam os antigos festejos de santos. Como explica o cantador de ladainha, o fato de ter mais acesso a médicos e conhecer melhor as doenças, apesar de não ter acabado com a prática, diminuiu, ou relativizou, seu valor como solução para questões de saúde, principais motivações para a realização destas promessas originais. Abria-se, assim, um vácuo de significação que precisava ser preenchido com um novo, ou com novos, valores. O que se

observa a partir disso é o enfraquecimento, ou cansaço, do costume de festejar à moda antiga, verificado na diminuição da ocorrência e na relativização do valor conceitual tradicional. O espaço aberto na significação dos festejos já estava, entretanto, sendo preenchido por uma importante novidade.

O segundo acontecimento que podemos identificar como decisivo sobre a atual prática dos festejos é o advento do modelo de organização social comunitária. Como conta o primeiro catequista da Boa Esperança, uma das mais antigas comunidades do lago:

Isso foi pelo ano de 85, por aí... 82 foi quando o bispo foi no Juá Grande. Aí 82, 83, 84, 85 foi que surgiu mesmo as comunidades, os setores. [...]. Essa época eu era o catequista da comunidade. Aí como a Igreja Católica tem uma tradição de fazer, cada comunidade tem a sua igreja e a igreja tem um, uma padroeira, né? Da comunidade. Aí a nossa não tinha, era comunidade, mas não tinha padroeira pra dizer que nossa padroeira é essa, né? Aí eu como catequista, a gente reuniu a comunidade na hora do culto e fomos procurar um dos santos para ser a nossa padroeira, aqui da nossa comunidade (Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, 19/09/2018).

Podemos entender o surgimento das comunidades, e a consequente escolha de padroeiros, como um marco mais preciso do que o que acabamos de analisar, mas também não se trata de um evento isolado. Como conta o primeiro catequista da comunidade Boa Esperança, a consolidação dos primeiros exemplares deste novo modelo de organização social foi um processo que durou por toda a primeira metade da década de 1980. E mesmo assim, nem todas as comunidades que podemos observar hoje no lago são deste período, tendo sido fundadas nos anos que se seguiram como expressão do sucesso do modelo na região. Além disso, especialmente com a criação, no fim da década de 1990, da unidade de conservação que abrange a região do lago Amanã, esse modelo de organização social também passou a ser reconhecido por outras instituições atuantes na região, além da Igreja, universidades e institutos de pesquisa, fundações que promovem a distribuição de renda. Podemos dizer, em síntese, que o estabelecimento das primeiras comunidades contribuiu com a transformação da prática dos festejos de santos na região por meio, principalmente, da ideia de escolher um santo para apadrear esses grupos de famílias recém-formados.

Surgia assim, uma nova motivação para a realização destas festas religiosas. No espaço de significação criado pelo enfraquecimento do costume de fazer festejos como pagamento de promessas individuais em busca de cura, agora estava sendo desenvolvida a ideia de realizar festejos coletivos, em celebração aos padroeiros, também símbolos identitários, das comunidades. A ruptura trazida por esta novidade foi o início do que temos chamado de comunitarização dos festejos, um processo que tem causado impactos tanto na significação

quanto na forma desta prática. Abria-se, assim, com a relativização do compromisso de sacrifício próprio dos festejos do, anteriormente único, modelo de promessa, a brecha para a noção dos festejos como oportunidades para obtenção de lucro. A predominância das etapas do momento recreativo, por exemplo, observada no novo modelo de festejos de santos, é uma consequência direta desta novidade.

Em síntese, o modelo de organização social comunitária proporcionou o surgimento de um novo modelo de festejo de santo. Depois deste acontecimento, conforme foram aperfeiçoadas as noções e formulados os interesses, a prática dos festejos passou a incluir uma nova significação: a obtenção de lucro. Além disso, em comparação com o modelo mais antigo, os festejos de padroeiro de comunidade possuem além de diferenças como sua organização coletiva e sua realização comunitária, incluíram na prática novidades como a plasticidade para incorporar e abandonar etapas nos momentos religioso e recreativo, e a possibilidade de venda de itens de alimentação e bebidas alcoólicas. Por meio do surgimento deste novo modelo os festejos de santos, aparentemente bem estabelecidos em sua forma mais tradicional, se abriram para as mudanças, em um exercício de adaptação a um novo contexto histórico. A abertura, no novo modelo, para o protagonismo de catequistas e presidentes também foi decisiva. O novo arranjo, baseado nos personagens do promesseiro e do festeiro divididos entre as lideranças religiosa e política comunitárias, criou um importante canal para a ocorrência de transformações mais rápidas e de profundo alcance sobre a prática dos festejos.

Estes dois acontecimentos, a abertura, ou conexão, da região do lago e o surgimento das comunidades, de fato merecem a classificação de principais eventos causadores de mudanças na prática dos festejos de santos. O processo de abertura da região do lago, materializado em sua conexão mais próxima com os centros urbanos e o acesso a informação por parte de seus moradores, foi decisivo para diminuir a força do modelo dos festejos de promessa. Mais ou menos no mesmo momento histórico, a formação das comunidades permitiu o surgimento de um modelo que, como manifestação de motivações próprias de um novo contexto social e econômico, tem se revelado em muitos quesitos contrário aos antigos festejos. O seu resultado principal foi conferir a esta prática social uma nova motivação, alterando parcialmente seu valor conceitual e sua forma.

#### **4.3.2 Como mudaram os festejos de santos do lago Amanã**

Nossa compreensão sobre os festejos não poderia chegar a um termo sem a elaboração de uma noção mais conclusiva a respeito de seu processo de reprodução. Como buscamos

demonstrar no tópico anterior, os festejos de santos são uma prática social que teve sua história recente marcada por duas rupturas de grande importância. No contexto histórico dos últimos cinquenta anos, enquanto o que estamos denominando de abertura e conexão da região foi responsável pelo enfraquecimento do modelo mais antigo, a formação das comunidades deu origem a um novo modelo de festejo. O resultado destas duas novidades foi uma prática única em sua estrutura, mas dividida entre duas lógicas: a da fé e do sacrifício religioso e a da diversão e da obtenção de lucros. Podemos definir, assim, nosso recorte temporal como um período de mudanças de grande impacto sobre o processo de reprodução da prática dos festejos de santos católicos no lago Amanã.

Essas rupturas se expressam em alterações de significação e de forma no signo cultural festejos de santos. Por um lado, a motivação originada pela ideia de que estas festas religiosas poderiam se tornar oportunidades de comercializar itens alimentares e bebidas alcoólicas para o autofinanciamento, ou o financiamento de obras de infraestrutura religiosa para as comunidades, representou um novo valor conceitual para esta prática. Por outro lado, esta mesma ideia trouxe consigo mudanças de forma, como a maior ênfase dada nas etapas profanas, responsáveis por atrair e envolver participantes mais distantes e promover uma maior circulação de moeda nas comunidades realizadoras. Neste sentido, os festejos passaram a ter uma nova escala de alcance geográfico, envolvendo, para além da região do lago, os centros urbanos próximos. Diferente de algumas décadas atrás, agora há visitantes vindos de regiões mais distantes, e até mesmo das cidades mais próximas, músicos, equipamentos, seguranças, mercadorias. Uma grande quantidade de pessoas, serviços, objetos e dinheiro circulando ligados por sua mobilização para a realização e a participação em cada festejo.

A despeito destas transformações, devemos assinalar, não houve uma mudança na estrutura da prática e, ao que tudo indica, em seu papel no sistema cultural da região. Assim, a estrutura dos festejos, mesmo a estrutura dos novos festejos de padroeiro de comunidade, continuou baseada na dualidade entre sagrado e profano, e o seu papel no sistema cultural dos ribeirinhos do Amanã continuou a ser o de reunir, para fins explicitamente religiosos, os membros da sociedade da região deste lago. O que a tendência observada indica é mais a troca de festas religiosas de responsabilidade individual por festas religiosas de responsabilidade coletiva. A noção de que os novos festejos de santos, do modelo de padroeiro de comunidade, são uma variação interna e não outro tipo de festa encontra-se amparada, inclusive na compreensão local, por essas e outras continuidades importantes.

Assim, temos como resultados mais expressivos dos dois eventos apontados, portanto, a formação de um contexto propício para a transformação da prática dos festejos. Em outras palavras, essa transformação encontrou na conjunção destes dois eventos – o processo de abertura da região do lago e a criação das comunidades – a oportunidade para acontecer. Assim, se por volta de cinquenta anos atrás tínhamos uma prática social marcada de forma mais clara pelo elemento religioso, baseada diretamente na fé dos realizadores, após esses acontecimentos temos um perfil mais dividido, inclusive pendendo para o lado recreativo, baseado na representação da unidade das comunidades. Entretanto, esta noção não deve ser entendida como expressão de uma fatalidade, mas como um indício de vitalidade cultural. Isso porque, como explica Marshall Sahlins (2003, p. 174), “a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução” em um mundo no qual as ações simbólicas dos indivíduos sempre se desenvolvem como sínteses do presente irreduzível, ou a força do contexto atual, e do passado inescapável, ou a força dos costumes.

Os antigos festejos de santos da região do lago tinham entre suas principais características o fato de serem reuniões religiosas. Há mais ou menos cinquenta anos, como indicam as declarações de seus participantes mais velhos, a sua principal motivação era promover um encontro com Deus, propiciado pela realização de um sacrifício religioso. Nestes antigos festejos os dois momentos da prática tinham uma relação menos conflituosa: reza e festa eram partes de uma prática destinada ao encontro com Deus por meio da comunhão. Devemos nos lembrar também de sua forma, que no período do início de nosso recorte temporal incluía etapas como as nove noites de reza, as novenas, e a arrecadação de esmolas para o santo festejado, as folias. O efeito do tempo, por meio de acontecimentos como os que destacamos, foi a diminuição do momento religioso desta prática social, hoje contido em algumas horas, e do número de personagens envolvidos na realização da prática. Além disso o nível de adesão às etapas deste momento dos festejos também sofreu, como indicam os participantes mais velhos, um significativo decréscimo. Estes fatores se combinaram para a formação de uma prática social que, não obstante sua motivação explicitamente religiosa, se torna, cada vez menos, uma oportunidade de encontro com Deus equivalente àquelas práticas propiciatórias realizadas em outras formas de religiosidade.

Já os novos festejos de santos da região do lago, especialmente os do modelo de padroeiro, se destacam pelo fato de terem a recreação como parte preponderante de sua realização. Sem negar a motivação de promover um encontro com Deus, hoje se admite como uma motivação para a realização da prática a obtenção de lucros. Em alguns, inclusive, já se pratica a divisão

dos dois momentos dos festejos em diferentes dias como forma de contornar adversidades ambientais ou isolar os campos sagrado e profano. Como podemos observar nas práticas atuais, esta dimensão é privilegiada tanto por organizadores quanto por participantes. Os dois acontecimentos que consideramos centrais para a compreensão da reprodução desta prática social, vêm moldando, a partir da diminuição da importância da fé e do aumento da abertura para novidades antes inimagináveis, como a obtenção de lucro, a significação e a forma dos festejos. Atualmente, o resultado destes termos é uma prática social cada vez mais festiva, implicitamente motivada pela noção de os festejos de santos serem oportunidades para a obtenção de lucros. Sua forma, a inclusão de novas etapas profanas e o alargamento da duração destas etapas podem ser entendidas como indícios desta tendência. Esses são os elementos que o novo modelo acrescentou à prática dos festejos.

Os ribeirinhos da região do lago estão adaptando a prática dos festejos de santos ao novo contexto histórico caracterizado pela conjunção da abertura e conexão da região do lago com o surgimento e consolidação das comunidades. Os moradores da região do lago passaram a ir para as cidades com mais frequência e tiveram facilitado o acesso a meios de comunicação. Com isso, eles aprenderam novidades. De volta ao lago, eles tinham, assim como um novo modelo de organização social, um novo modelo de festejo de santo para formular e significar. Aos elementos do antigo modelo de festejos de promessa, passaram a se misturar novas ideias de coletivização da responsabilidade, de oportunidade para arrecadação de fundos, de espetáculos mais atrativos. As ideias comunitárias, as lideranças legitimadas pelo voto e pela Igreja, os primeiros motores de popa e o maior contato com os mercados urbanos por meio da agricultura: as novidades da década de oitenta na região do lago se encontraram na tarefa de manter viva, ou melhor, de atualizar a prática dos festejos de santos em um contexto de enfraquecimento da motivação tradicional.

É neste sentido que os festejos que podemos observar na atualidade podem ser definidos como a síntese entre o velho modelo e o novo contexto. Neles encontram-se sintetizadas as mudanças ocorridas no lago nas últimas décadas. Isso porque essas mudanças, deixando marcas no sistema cultural dos ribeirinhos do lago Amanã, interferindo nos processos de reprodução deixaram marcas sobre suas principais práticas sociais. Tanto a aproximação com os mercados urbanos e maior circulação de dinheiro, quanto a reorganização social em comunidades, com a instituição de padroeiros e catequistas, estão na raiz de um processo ainda em curso de transformação da prática dos festejos de santos.

Portanto, a continuidade dos festejos de santos católicos que analisamos ao longo deste terceiro capítulo não está ligada a fixação de características suas ou da cultura de seus praticantes. Não é estabelecendo modelos para estas festas ou padrões para os seus praticantes que alcançaremos este intento. Para a continuidade destas práticas sociais tão caras para os sistemas culturais da Amazônia rural é preciso que se assegure, em primeiro lugar, o que podemos chamar de seu ambiente social. A manutenção de práticas que, como os festejos de santos dos ribeirinhos do lago Amanã, podem ser consideradas patrimônios imateriais produzidos por comunidades tradicionais depende, essencialmente, do aperfeiçoamento de políticas voltadas para a garantia de reprodução social e autonomia de seus praticantes. Trata-se, pois, como recomenda Néstor Canclini (1989), de proteger os artesãos, e não os artesanatos. Em nosso caso, diríamos proteger os festejadores, e não os festejos: garantir os meios para a reprodução de seus modos de vida, para o fortalecimento de suas instituições e de seus espaços de fala perante o Estado e a sociedade abrangente são alguns dos imperativos desta tarefa.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os festejos de santos católicos do lago Amanã são uma prática social marcada pela dualidade. Nesta prática social podemos encontrar, da estrutura da prática à sua significação, uma série de características que remetem à sua natureza, quase simultaneamente, sagrada e profana. Nos festejos de santos, esses dois campos simbólicos se encontram e se complementam na tarefa de apartar, mesmo que momentaneamente, os participantes de seu cotidiano. O que não quer dizer isolá-los de seu contexto histórico. Nestas festas religiosas, portanto, a religiosidade e a diversão se encontram com data e local marcados, os dias de santo nas casas dos promesseiros e nas comunidades apadroadas, na vida dos ribeirinhos da região do lago.

Assim, eles possuem entre suas principais características a dualidade da estrutura de sua prática. Uma expressão da própria natureza desta prática, a sua estrutura dual pode ser melhor compreendida a partir da noção de que nela há dois momentos. O primeiro deles, o momento religioso, está voltado para a condução dos participantes a um estado de contemplação espiritual, enquanto o segundo, o momento recreativo, parece ter como finalidade principal o rompimento momentâneo com a rigidez da ordem social estabelecida. Se o momento religioso tem seu objetivo atingido por meio da sucessão de etapas, que podemos definir como etapas sagradas, que culminam na reza, o momento recreativo se concretiza por meio de etapas profanas que levam, na festa ou baile, à máxima descontração dos participantes.

Outra dualidade que podemos apontar como característica da atual prática dos festejos é a sua divisão em dois modelos. Um deles, mais antigo, é o modelo de festejos de promessa. Tratam-se de festejos em que a religiosidade é a dimensão privilegiada: sua origem é atribuída a promessas feitas a santos intercessores e a reponsabilidade sobre sua organização é individual, quer dizer, do indivíduo promesseiro, enquanto a sua realização geralmente fica a cargo de familiares e amigos próximos destes indivíduos. O outro destes modelos, surgido mais recentemente, é o modelo de festejos de padroeiro de comunidade. Estes festejos possuem como sua dimensão preponderante a diversão dos participantes. Sua origem está relacionada à escolha de santos protetores das comunidades e, como consequência, as responsabilidades sobre sua organização e realização são distribuídas entre os indivíduos membros destas unidades sociais.

Além disso, atualmente, esta prática social encontra-se dividida entre dois valores conceituais. Podemos falar, neste sentido, também de uma significação tradicional e uma nova



significação. Aqui, as somatórias dos interesses sobre os festejos são responsáveis por configurar a divisão entre os participantes: aqueles que a entendem como uma oportunidade de encontro com Deus, e outros que a entendem como uma oportunidade para obtenção de lucro. Na primeira perspectiva, temos a ideia de que os festejos são uma espécie de prática social propiciatória de contatos com o sagrado, enquanto na segunda eles são, como outras festas, ocasiões para a realização de comércio de alimentos e bebidas. Estas são as duas motivações mais evidentes da prática dos festejos, materializações de um conflito entre interesses, uma disputa pela valoração conceitual desta prática social. Mas, é importante assinar, todas estas características que fazem dos festejos de santos práticas sociais marcadas pela dualidade sagrado-profano, não bastam para interferir em sua compreensão como uma única prática social.

Nos festejos de santos a ação coletiva se concretiza em agência dos participantes. Há, na prática dos festejos, diferentes mecanismos de agência por meio dos quais os indivíduos podem deixar a marca de seus interesses, quer dizer de suas interpretações particulares e motivadas, sobre o que podemos identificar como o signo cultural festejos de santos católicos. Em síntese, são estas formas de significar e agir na prática as responsáveis por definir as características desta prática social. Como expressão das coletividades realizadoras, os festejos são, na verdade, moldados pela agência de seus diferentes participantes.

Na forma como podemos observá-los atualmente eles são marcados principalmente pela atuação de dois personagens. A ideia de personagem deve ser compreendida, aqui, como papéis principais, em evidência, de uma cena social, a prática dos festejos de santos. Assim, se no passado havia um número maior de personagens responsáveis pelo sucesso da organização e da realização, bem como, de certa forma, dos rumos de sua reprodução, hoje podemos observar concentradas em duas figuras centrais essas responsabilidades. São os promesseiros e os festeiros, papéis centrais e complementares para o sucesso do desenvolvimento da prática. Enquanto nos festejos de promessa estes dois papéis são geralmente desempenhados pelo mesmo ator, o indivíduo pagando a promessa a um santo, também chamado de dono do festejo, nos festejos de padroeiro os catequistas costumam desempenhar o papel de promesseiro, responsável por organizar e realizar o momento religioso, e os presidentes de comunidade são geralmente os responsáveis pelo papel de festeiro, o indivíduo responsável pelo momento recreativo do festejo. Devemos assinalar que a concentração do poder de referência sobre número tão reduzido de agentes, hierarquicamente superiores aos demais participantes, pode ser um fato propiciador de mudanças profundas na prática dos festejos.

A despeito dessa espécie de protagonismo, os festejos também são reponsabilidade e expressão da coletividade. Se sua realização sempre foi atribuída a coletividades, como as famílias, por exemplo, é com o surgimento das comunidades que os festejos passaram a incluir número ainda maior de indivíduos envolvidos, atuando em papéis de pouca evidência, com sua organização e sua realização. Estas práticas sociais, que se revelam importantes ocasiões para estabelecimento e reforço de relações políticas e de natureza cooperativa, também são oportunidades para a observação de papéis socialmente estabelecidos. Além disso, elas, na condição de propiciadoras da relativização da ordem social estabelecida, também nos mostram como os rompimentos momentâneos com o cotidiano podem ser apropriados e vividos pelos indivíduos.

A responsabilidade e a agência dos participantes sobre os festejos também podem ser observadas a partir de outra perspectiva. A participação é, na verdade, uma das maneiras mais genuínas de os indivíduos, movidos por suas perspectivas pessoais, agirem sobre a prática dos festejos. É a adesão diferenciada, motivada pelo interesse, a momentos e etapas, o meio pelo qual os indivíduos podem agir sobre a estrutura de cada festejo. Isso porque é através dela que os participantes podem indicar, com sua participação, as atividades mais importantes para cada um e para a maioria. A tradução destes fatos é o que fornece aos organizadores indícios sobre quais etapas dos festejos podem atrair mais participantes, algo especialmente relevante nos festejos de padroeiro de comunidade, nos quais essa atração é essencial para o sucesso da motivação de obter lucros.

Assim, chegamos à ideia de que estas festas religiosas, como as práticas sociais de uma forma geral, se transformam conforme são praticadas. Especialmente relevantes nestes processos de transformação são o contexto e os indivíduos: o primeiro oferecendo as circunstâncias e os segundos, sob essa influência, realizando a adaptação das práticas sociais ou dos signos culturais em questão. Neste sentido, podemos dizer que a transformação dos festejos, como parte de seu processo de reprodução, é componente de um longo processo de repetição e mudança no qual os indivíduos realizam a adaptação desta prática social a novos contextos históricos.

Dois acontecimentos marcantes, criando um novo contexto histórico, definiram algumas das principais características atuais da prática destas festas religiosas. Um deles foi o que chamamos de abertura e conexão da região do lago, um evento que impactou principalmente sobre os festejos do modelo de promessa, diminuindo de forma significativa a importância

atribuída à realização das promessas originais e enfraquecendo, assim, a noção de que os festejos de santos são exclusivamente encontros com Deus. O outro acontecimento marcante para o processo de reprodução dos festejos foi o surgimento e a consolidação do modelo comunitário de organização social, que trouxe consigo tanto a criação de um novo modelo de festejo, de responsabilidade coletiva, quanto a ideia de que estas práticas sociais podem ser oportunidades para a arrecadação de fundos.

O resultado da conjunção destes dois acontecimentos é uma prática social dividida entre duas lógicas. Síntese do encontro entre o velho modelo e o novo contexto, a prática atual dos festejos é marcada por importantes transformações de forma e significado. Em comparação com os antigos festejos de santos da região do lago, hoje temos uma prática social mais festiva do que religiosa que, motivada pela obtenção de lucro, teve as etapas de seu momento recreativo aumentadas em número e tempo de duração. Os festejos que podemos observar atualmente são, assim, reflexos dos principais acontecimentos da história recente da região do lago Amanã. Suas transformações não devem ser entendidas com pesar. Pois, a despeito das mudanças observadas, a prática dos festejos segue se repetindo anualmente, a cada dia de santo festejado. Estas transformações não são, portanto, outra coisa senão as expressões da vitalidade do sistema cultural e da agência dos ribeirinhos do lago. Uma tal percepção pode permitir, por exemplo, que as instituições e os órgãos associados aos poderes políticos reconheçam o fato de que povos e comunidades tradicionais passam por transformações culturais, e isso não deve representar um risco aos seus direitos.

Nem procurar proteger fixando suas formas, nem ignorar o valor cultural das relações práticas e simbólicas propiciadas pelos festejos de santos. O papel da sociedade abrangente no que diz respeito à continuidade desta prática, que podemos definir como um patrimônio imaterial da sociedade amazônica brasileira, é o de garantir os meios necessários à reprodução social dos praticantes dos festejos. Assegurar que poderão seguir operando com suas visões de mundo e seus próprios interesses no processo de reprodução cultural do qual os festejos são apenas um exemplo. O que sugerimos, portanto, é que o ânimo da diversidade cultural da região, ou de todo o país, só pode ser mantido por meio da valorização dos agentes de cada sistema cultural.

Essa “proteção dos festejadores”, condição para a continuidade de suas práticas sociais, depende principalmente de alguns fatores nos quais a sociedade e o Estado têm importantes responsabilidades. Uma delas é a garantia de território adequado, em extensão e qualidade, para

a manutenção do modo de vida dos ribeirinhos da região do lago. Outra é a promoção da segurança econômica das famílias, de modo que as formas tradicionais de suas práticas sociais não sejam desgastadas de uma só vez nos contextos de pressão do mercado capitalista. Além disso há que se assumir compromisso com o que podemos chamar de desenvolvimento humano, quer dizer, propiciar melhorias na qualidade de vida dos moradores da região. É de grande importância que, aliado a estas medidas que de um modo geral já podem ser observadas sendo executadas na região, seja promovido o respeito à autonomia dos ribeirinhos, a observação de seus direitos de auto-gestão. E mais do que isso, como Estado ou como sociedade, devemos nos empenhar em fazer ouvir a sua voz, assegurando que recebam o reconhecimento merecido e possam eles mesmos defender os seus interesses.

## REFERÊNCIAS

### FONTES ORAIS

Agente ambiental e ex-presidente da comunidade Boa Esperança. Homem, 60 anos. Entrevista realizada em 21/09/2018.

Cantador de ladainha e patriarca da comunidade Ubim. Homem, 79 anos. Entrevista realizada em 18/02/2019.

Catequista da comunidade Bom Jesus do Baré. Mulher, 48 anos. Entrevista realizada em 13/11/2018.

Catequista e presidente da comunidade Boa Esperança. Homem, 33 anos. Entrevista realizada em 20/09/2018.

Coordenadora do cozimento na comunidade Boa Esperança. Mulher, 50 anos. Entrevista realizada em 21/09/2018.

Dono do festejo de São Francisco. Homem, 40 anos. Entrevista realizada em 13/11/2018.

Neta do promesseiro original de Santo Antônio. Mulher, 66 anos. Entrevista realizada em 26/12/2018.

Neto do promesseiro original de Santo Antônio. Homem, 60 anos. Entrevista realizada em 13/11/2018.

Presidente da comunidade Bom Jesus do Baré. Homem, 48 anos. Entrevista realizada em 07/01/2019.

Primeiro catequista da comunidade Boa Esperança. Homem, 55 anos. Entrevista realizada em 19/09/2018.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Edna. Dinâmica territorial e mobilidade geográfica no processo de ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã - AM. **Uakari**, v. 6, n. 1, p.39-58, 2010.

\_\_\_\_\_. O tempo dos padrões 'brabos': fragmentos da história da ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM. **Amazônica**, v. 1, n. 1. p. 178-199, 2009.

ALMEIDA SILVA, A.; SOUSA, Lucileyde Feitosa; KOZEL, S. O turismo em Borba: entrecruzando manifestações turísticas e religiosas na Amazônia ribeirinha. **Anais do III Festival Internacional de Turismo**, p. 415-430, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. **CAMPOS Revista de Antropologia Social**, v. 3, pp.9-29, 2003.

ARAÚJO, Alceu Maynard. Áreas culturais e o folclore brasileiro. **Boletim Paulista de Geografia**, n. 40, p.63-74, 1964.

AYRES, José Márcio. **As matas de várzea do Mamirauá: Médio Rio Solimões**. 3ª ed. Belém: Sociedade Civil Mamirauá, 2006.

BANDEIRA, Marina. Movimento de Educação de Base. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 10, n. 39-40, p.72-80, 1968.

BARRETO FILHO, Henyo T. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, p.109-144, 2006.

BATESON, Gregory. **Mente e natureza: a unidade necessária**. Tradução Claudia Gerpe. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: formação social e cultural**. 3ªed. Manaus: Editora Valer, 2009.

BRAGA, Sergio Ivan Gil. Festas religiosas e populares na Amazônia. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, 2004.

BRASIL. **Decreto Presidencial n.º 3551, agosto de 2000**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm)>.

CALEGARE, Marcelo Gustavo Aguilar; HIGUCHI, Maria Inês Gasparetto; BRUNO, Ana Carla dos Santos. Povos e Comunidades Tradicionais: das Áreas Protegidas à visibilidade política de grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva. **Ambiente & Sociedade**, v. 17, n. 3, p. 115-134, 2014.

CANCLINI, Néstor G. **Las culturas populares en el capitalismo**. 4ªed. México DF: Nueva Imagen, 1989.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O Boi-bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 6, p.1019-1046, 2000.

CERTEAU, Michel de. Culturas populares. In: **A invenção do cotidiano**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 3ªed. Petrópolis: Vozes, p.75-90, 1998.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

CLAVAL, Paul. A festa religiosa. **Ateliê Geográfico**, v. 8, n. 1, p.06-29, 2014.

COSTA, AMD; MACEDO, Cátia Oliveira. Festa de antigamente é que era festa”: memória, espaço e cultura numa comunidade camponesa do nordeste paraense. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 5, n. 2, p. 105-124, 2010.

COSTA, Antônio Maurício Dias da. Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 2011.

CUCHÉ, Denys. Hierarquias sociais e hierarquias culturais. In: **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, p.143-174, 1999.

CUNHA, Manuela C. da; ALMEIDA, Mauro W. B. de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela C da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, p.277-300, 2009.

MATTA, Roberto da. O ofício de etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p.23-36, 1978.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**. Tradução Joaquim Pereira Neto. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTERCI, Neide. Conflitos ambientais e processos classificatórios na Amazônia brasileira. **Boletim Rede Amazônia: diversidade sociocultural e políticas ambientais**, v.1, n. 1, p.51-62, dez. 2002.

FIGUEIREDO, Napoleão. Presença africana na Amazônia. **Afro-Ásia**, n. 12, p.145-160, 1976.

FIGUEIREDO, Napoleão; SILVA, Anaíza V. **Festas de santo e encantados**. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1955.

GEETZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, p.3-24, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Laurent Leon Schaffer. São Paulo: Vértice, 1990.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, p.81-108, 2006.

HOLANDA, Yomarley Lopes. A indução de novas paisagens culturais ribeirinhas através do festejo de Nossa Senhora de Guadalupe, Fonte Boa (AM). **Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos**, v. 10, n. 1, p.161-170, 2010.

KLEIN, Daniel da Silva. Em homenagem a São João: os tempos das festas juninas em Rio Branco, Acre (1920 a 2010). **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, v. 10, n. 1, p.1-17, 2013.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated learning**: Legitimate peripheral participation. New York: Cambridge University Press, 1991.

LÉNA, Philippe. As Políticas de desenvolvimento sustentável para a Amazônia: problemas e contradições. **Boletim Rede Amazônia**: diversidade sociocultural e políticas ambientais, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.9-21, dez. 2002.

LIMA, Deborah e POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 54, p.45-76, 2005.

LIMA, Deborah. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos do NAEA**, v. 2, n. 2, 1999.

LIMA-AYRES, Deborah. **The Social Category Caboclo**: History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (The Middle Solimões). Tese de doutorado. University of Cambridge, 1992.

MATOS, Gláucio C. G. de. **Ethos e figurações na hinterlândia amazônica**. Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. **Norte Ciência**, v. 2, n. 1, p. 1-26, 2011.

\_\_\_\_\_. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados** v. 19, n. 53, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-314. 2003.

\_\_\_\_\_. Fenômenos gerais da vida intra-social. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). **Antropologia**. Tradução Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldini Meirelles e Ivone Toscano. São Paulo: Ática, p. 196-204, 1979.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Relatório Parametrizado de Unidade de Conservação: Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã**. Consultado em 18/11/2018. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/areas-protegidas/cadastro-nacional-de-ucs/consulta-gerar-relatorio-de-uc.html>>.

MONTES, Maria L. Patrimônio intangível e manifestações religiosas na cultura popular. In: BRAGA, Sérgio I. G. (org.) **Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007. p.99-125.

NEVES, Delma Pessanha. Os ribeirinhos-agricultores de várzea: formas de enquadramento institucional. **Novos Cadernos NAEA**, v. 12, n. 1, p. 67-92, 2009.

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular. In: **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, p.165-190, 2002.



PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis: Vozes, p.15-58, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 5, p. 104-123, 1968.

SAHLINS, Marshall David. **Metáforas históricas e realidades míticas**: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Tradução de Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. Introdução; Estrutura e História. In: **Ilhas de História**, Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. **Cultura na prática**. Tradução de Vera Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. (Coleção Etnologia).

SARAIVA, Adriana Lopes; SILVA, Josué da Costa. Espacialidade das festas religiosas em comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. **Espaço e Cultura**, n. 24, p. 7-18, 2008.

SARAIVA, Adriano Lopes. Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 3, n. 7, 2010.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. **Novos Estudos**, n. 72, p. 119-135, 2005.

SERRA, Débora Rodrigues Oliveira; DA COSTA TAVARES, Maria Goretti. Os fenômenos da peregrinação e do turismo em santuários e eventos católicos: uma análise sobre o Círio de Nazaré em Belém-PA. **Cultur - Revista de Cultura e Turismo**, v. 10, n. 1, p. 143-168, 2016.

SILVA, Jose Willians Simplício. A festa do Divino Espírito Santo em Rondônia, uma manifestação da cultura popular em Rolim de Moura do Guaporé (1834-2014). **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 14, 2015.

SOARES, Soraia Failache. **Em Boa Esperança**: momentos de organização social de uma comunidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã-AM. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Pará, 2006.

TEIXEIRA, Maria Jânia Miléo; SILVA, Josué da Costa. Relações de Gênero e Festa Religiosa: Um Estudo Sobre a Atuação da Mulher nos Espaços Organizacionais do Círio Fluvial Noturno de Santo Antônio em Oriximiná-Pará. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, v. 8, n. 1, p. 233-250, 2017.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VOVELLE, Michel. O popular em questão. In: **Ideologias e mentalidades**. Tradução Maria Julia Cottvasser. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, p.151-224, 1991.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. Tradução Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Brasiliense, p.258-292, 1957.