

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO, CULTURA E  
AMAZÔNIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

ERIKA SIQUEIRA BARBOSA

BELÉM- PARÁ  
2017

ERIKA SIQUEIRA BARBOSA

FESTA E FÉ. O AFETO COMO PROPULSOR DA  
COMUNICAÇÃO MUDIÁTICA NO ESPETACULAR ÇAIRÉ DE  
ALTER DO ÇÃO.

Volume 1

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, Mestrado em ciências da Comunicação.

Orientador: Professor Dr. Otacílio Amaral Filho.

BELÉM-PARÁ  
2017

ERIKA SIQUEIRA BARBOSA

FESTA E FÉ. O AFETO COMO PROPULSOR DA  
COMUNICAÇÃO MUDIÁTICA NO ESPETACULAR ÇAIRÉ DE  
ALTER DO CHÃO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, Mestrado em Ciências da Comunicação.

Orientador: Professor Dr. Otacílio Amaral Filho

RESULTADO:      ( ) APROVADO      ( ) REPROVADO

Data:

---

Prof. Dr. Fábio Castro

---

Prof(a) Dr. Regina Alves

---

Prof. Dr. Fabiano Gontijo

BELÉM-PARÁ  
2017

**Resumo:** Esta dissertação reflete sobre o fenômeno comunicacional que se dá a partir do sentido que a comunidade de Alter do Chão confere ao espetáculo cultural do Çairé. Analisa a cultura na pós-modernidade, a tradição e invenção da festa nas atividades cotidianas e rotineiras num estudo de interações. Baseado no estudo do vivido humano, busca a compreensão da comunicabilidade dos sentimentos sob a perspectiva do sensível, do que afeta o outro, da mudança de sentido de vida e das transformações sofridas na comunidade com o consumo cultural do Çairé. Através da observação participante antes, durante e depois do evento, investiga as mudanças enfrentadas na comunidade, a midiaticização da festa e a introdução de lendas amazônicas, como a dos botos, no Çairé, que tem os primeiros registros de sua origem nas missões evangelizadoras dos padres das ordens religiosas com os índios Borari, há 350 anos, na vila de Alter do Chão, em Santarém, no oeste do Pará.

**Palavras-chave:** Sentido; Comunidade; Comunicação; Midiaticização; Çairé.

**Abstract:** This dissertation reflects on the communicational phenomenon that occurs from the sense that the community of Alter do Chão confers to the cultural spectacle of Çairé. It analyzes culture in postmodernity, tradition and invention of the party in daily and routine activities in a study of interactions. Based on the study of the lived human, it seeks to understand the communicability of feelings from the perspective of the sensitive, from what affects the other, from the change of life and from the transformations suffered in the community with the cultural consumption of Çairé. Through participant observation, during and after the event, he investigates the changes faced in the community, the mediatization of the feast and the introduction of amazonian legends, such as that of the porpoises in the Çairé, which has the first records of its origin in the evangelizing missions of the Jesuit priests with the Indians Borari, 350 years ago, in the village of Alter do Chão, in Santarém, in western Pará.

**Key words:** Sense; Community; Communication; Mediatization; Çairé.

*“O outro é um mistério, jamais o*

## **AGRADECIMENTOS**

Dedico esta pesquisa acima de tudo à minha filha Maria.

Agradeço as inquietações, alegrias, angústias, ansiedade e os ensinamentos – frutos da partilha generosa do sensível, que fluem de sua paixão pela arte, pela cultura, pela dança, pelo desenho e pelos animais. Coisas que vêm de quem sabe amar a vida e se deixa encantar pelo acontecimento.

A Deus, que sempre me guia e me protege.

À minha mãe Dilcéia Siqueira, que é uma mulher de força inesgotável.

Ao meu pai Leopoldo Augusto, in memoriam, pelo incentivo constante aos estudos.

Ao meu noivo-marido Igor Aflalo, que muitas vezes me emocionou lendo textos comigo para que eu nunca desistisse e desse sempre continuidade aos estudos.

Às minhas irmãs Gina Thomas e Carla Siqueira, sempre presentes, e aos meus sobrinhos Leonardo Augusto, Lucas Augusto e Liah Honeycutt.

Ao meu sempre afetuoso orientador Otacílio Amaral Filho, pela sua dedicação aos estudos dos espetáculos na Amazônia.

A todos os professores do PPGCom e suas incríveis contribuições para o meu desenvolvimento ao longo do mestrado.

E, por fim, a Estácio do Pará, que incentiva, apóia e financia nosso crescimento profissional na Insituição.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Primeiro registro da procissão do Çairé, em 1879.....	47
Figura 2- Saraipora e o símbolo do Çairé na frente da Igreja de Nossa Senhora da Saúde, em Alter do Chão, na década de 1970.....	49
Figura 3- Mapa da vila de Alter do Chão.....	50
Figura 4- O maior símbolo da festa, colocado num pórtico na entrada da praça do Çairé, na vila de Alter do Chão, em Santarém, em 2015. O menor aparece em baixo, nas mãos da saraipora, durante a procissão religiosa do Çairé.....	51
Figura 5- Alegoria da Agremiação Boto Tucuxi, campeã da Disputa dos Botos de 2015.....	54
Figura 6- A vila de Alter do Chão sendo limpa no dia do início da festividade.....	56
Figura 7- O pároco José Cortez abençoa o Çairé.....	56
Figura 8- As personagens do rito religioso do Çairé participam da missa de benção na abertura oficial do Çairé.....	57
Figura 9- Configuração da procissão do Çairé.....	59
Figura 10- A saraipora substituta, a dona de casa Nalva Vieira, conduz o maior símbolo do Çairé.....	61
Figura 11- A representação do arco do Çairé, o maior símbolo da festa.....	61
Figura 12- O capitão, os alferes e a saraipora conduzindo o símbolo do Çairé pelas ruas de Alter do Chão.....	63

Figura 13- Romeiros buscam os mastros na praia do Cajueiro.....	64
Figura 14- A disputa não tem idade e equilibra as forças na comunidade. Homens e mulheres conduzem os mastros desde a praia do Cajueiro até a praça do Çairé.....	64
Figura 15- Mulheres deitam o tronco ao chão para enfeitar com musgo e folhas.....	65
Figura 16- As mulheres ganham a competição, erguem o mastro primeiro e começam a pendurar os frutos no tronco.....	66
Figura 17- A banda Espanta Cão na década de 1970.....	67
Figura 18- A banda Espanta Cão hoje. Ela acompanha o rito religioso do Çairé e faz apresentações na praça para animar os participantes.....	67
Figura 19- Ainda no rito religioso, acontecem apresentações de bandas de carimbó na praça do Çairé.....	68
Figura 20- As ladainhas são acompanhadas todas as noites pela banda Espanta Cão, em volta dos mastros na praça do Çairé.....	69
Figura 21- As rezadeiras no barracão entoando as ladainhas em latim e português.....	69
Figura 22- Os grupos de carimbó se apresentam na praça do Çairé.....	70
Figura 23- Estudantes apresentam a dança do Cruzador Tupi, no çairódromo, na noite de abertura oficial da festa.....	70
Figura 24- Os rituais indígenas também são interpretados pelos estudantes no Lago Encantado do Çairódromo e a comunidade está presente nas apresentações.....	71

Figura 25- O ensaio geral no Lago Verde para a evolução dos dois Botos.....	73
Figura 26- Pequeno comércio movimentava as vendas dos botos, no çairódromo.....	73
Figura 27- Depois das ladainhas, a saraipora conduz o Çairé comandada pelo capitão da festa e passa pelos mastros cobertos de frutas para abençoar e bendizer a fartura.....	74
Figura 28- O pároco celebra a missa de encerramento da festa no barracão do Çairé.....	75
Figura 29- Frutas sendo retiradas dos mastros e distribuídas para a comunidade.....	75
Figura 30- Mulheres vencem a disputa de derrubada dos mastros na praça do Çairé.....	76
Figura 31- Procissão de encerramento do Çairé, para devolver os mastros.....	76
Figura 32- Homens e mulheres carregam os mastros na romaria.....	76
Figura 33- Os participantes formam fila para beber o tarubá.....	77
Figura 34- Vinte voluntários trabalham na distribuição do tarubá.....	78
Figura 35- Participantes vivem a experiência dos índios Borari no encerramento da Festa do Çairé.....	78
Figura 36- Banda Espanta Cão, capitão do Çairé e comunidade pedem de doações de bebida alcóolica.....	79
Figura 37- Participantes da Desfeiteira pronunciam versos provocativos no barracão do Çairé.....	79

Figura 38- Participantes no entorno do barracão esperando a cequiara, o banquete comunitário.....	80
Figura 39- Dançarinos da dança típica, o carimbó, recepcionando os visitantes no aeroporto de Santarém.....	83
Figura 40- Visitantes registram a apresentação de carimbó no aeroporto de Santarém.....	83
Figura 41- Publicidade da Festa do Çairé ao longo da rodovia de acesso a Alter do Chão.....	84
Figura 42- Portal do Çairé na PA-457, estrada de acesso a vila de Alter do Chão.....	84
Figura 43- Vista de entrada na vila de Alter do Chão.....	84
Figura 44- Comunidade prepara o barracão religioso da festividade, na praça do Çairé..	86
Figura 45- Montagem das barraquinhas de venda de comida e artesanato.....	86
Figura 46- Finalização da montagem dos camarotes e do palco do Çairódromo, onde acontece a festa da Disputa dos Botos.....	86
Figura 47- Barracão da Agremiação Boto Tucuxi.....	87
Figura 48- Barracão da Agremiação Boto Cor de Rosa.....	87
Figura 49- Roupas dos dançarinos sendo confeccionadas pela equipe de Parintins, no Amazonas.....	89
Figura 50- As malhas recebendo a pintura. Bailarino posa com a roupa pronta.....	90

Figura 51: Descendente dos índios Borari, a bailarina Giovana que vai se apresentar com a equipe do Boto Tucuxi.....	90
Figura 52- Turistas pegando as catraias para atravessar para a Praia do Amor.....	91
Figura 53- Os turistas aproveitando as águas quentes e claras da Praia do Amor.....	91
Figura 54- Noite de apresentação da dança típica do Norte, o carimbó, para a comunidade e os visitantes.....	92
Figura 55- Show da banda Aviões do Forró atraindo um público visitante expressivo para a Festa do Çairé.....	92
Figura 56- Os carros alegóricos sendo transportados para o Çairódromo.....	94
Figura 57- O público a procura de ingressos na bilheteria do Çairódromo.....	95
Figura 58- Comunidade recebendo ingresso gratuito da Comissão Organizadora do Çairé para assistir a Disputa dos Botos.....	95
Figura 59- As arquibancadas e os camarotes prontos para a noite da Disputa dos Botos.....	95
Figura 60- A alegoria do Boto Cor de Rosa toma conta do Çairódromo.....	97
Figura 61- Fogos de artifício para saudar a agremiação Boto Cor de Rosa. Çairódromo lotado nesta noite de Disputa dos Botos.....	97
Figura 62- O Boto Cor de Rosa colocou um palco centralizado na frente dos camarotes para a apresentação dos personagens. Aqui o curandeiro faz a sua evolução.....	98

Figura 63- Boto homem se despede do público no Çairódromo.....	98
Figura 64- O músico e compositor santareno Sebastião Tapajós se apresenta na Agremiação Boto Cor de Rosa.....	98
Figura 65- As gigantes alegorias do Boto Tucuxi no çairódromo.....	99
Figura 66- O símbolo do Çairé levado pelo Boto Tucuxi para a apresentação.....	99
Figura 67- Boto homem sendo trazido para o Çairódromo pelo Boto animal com show de iluminação.....	99
Figura 68- A maior alegoria do Boto Tucuxi, com 13 metros de altura.....	100
Figura 69- A banda Eva, outra atração nacional, encerrando a noite da Disputa dos Botos, na Festa do Çairé.....	101
Figura 70- Representantes do Boto Tucuxi comemoram a conquista da Disputa de 2015.....	103
Figura 71- Comunidade e brincantes do Tucuxi comemoram a vitória pelas ruas de Alter do Chão.....	103
Figura 72- Capa da revista Via Amazônia. Ano 11. Número 41. Nov. de 2014.....	124
Figura 73- Reportagem do Çairé festivo, a Disputa dos Botos, em duas páginas na revista Via Amazônia.....	125
Figura 74: Primeira matéria sobre o Çairé 2015 no portal G1 Santarém e regiões, publicada em outubro de 2015.....	126
Figura 75: A saraipora na procissão. Reportagem exibida pela TV Cultura, do ato religioso do	

Çairé 2015.....128

Figura 76: Apresentação dos Botos Cor de Rosa e Tucuxi no Çairé 2015, exibida pela TV  
Cultura do Pará.....129

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Personagens do Çairé religioso.....	57
Tabela 2- Evolução da população e turistas na Festa do Çairé: 2007-2015.....	80
Tabela 3- Investimentos públicos nas Festas do Çairé: 2013-2015.....	115
Tabela 4- Distribuição nominal dos investimentos públicos nas Festas do Çairé 2013-2015.....	116

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	08
<b>1. SENTIMENTO, AFEIÇÃO E INTERATIVIDADE</b> .....	15
1.1 Cultura local, do Brasil e de Portugal. A interculturalidade.....	15
1.2 A intersubjetividade dos grupos na produção do Çairé festivo.....	27
1.2.1 A pós modernidade e a preparação da festa da Disputa dos Botos.....	33
1.2.2 As fantasias dos participantes.....	35
1.2 A comunicação do sensível: como a festa do Çairé afeta a comunidade?.....	37
<b>2. O ÇAIRÉ, A FESTA E A FÉ</b> .....	47
2.1 A tradição: Çairé pra rezar.....	55
2.2 O novo: Çairé pra dançar.....	79
<b>3. O ESPETACULAR ÇAIRÉ</b> .....	103
3.1 A ópera dos botos no Çairé de Alter do Chão .....	107
3.2 A economia política do Çairé: comunidade e festa.....	115
3.3 Nem só festa, nem só fé: a imagem midiática do Çairé.....	120
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	131
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	133
<b>LISTA DE FIGURAS</b> .....	05
<b>LISTA DE TABELAS</b> .....	07
<b>APÊNDICES</b> .....	137

## INTRODUÇÃO

A interatividade e a afetividade têm permeado as discussões sobre comunicação mesmo nesta era informacional das novas mídias. Como ponto de partida, a comunicação será analisada no acontecimento da festa do Çairé, como produtora de sentido para a comunidade de Alter do Chão, em Santarém, no Pará. A investigação se dá na experiência afetiva e sensorial, no reordenamento da experiência ordinária, para se estudar a interação. O Çairé é uma das mais antigas manifestações culturais da região Norte do país, com 350 anos de registros orais (através de relatos da comunidade) e midiáticos, e se realiza uma vez por ano, em setembro, nesta vila de Santarém. A partir da observação participante nessa festa, investiga-se a interatividade, a afeição e o sentido ou até mesmo a transformação experienciada pela comunidade. O Çairé tem ultrapassado e sobrevivido há gerações, mas vem sempre se renovando, sem perder as origens indígenas, religiosas e as influências européias.

Minha experiência em pesquisar as interações sociais, as ligações relacionais entre os atores sociais, e suas construções coletivas em sociedade, em festivais, se deu em 2008, quando da realização do I Festival de *Video Mapping* da Amazônia onde foi observada a interação dos visitantes com os vídeos projetados nas paredes dos prédios públicos no bairro da Cidade Velha, local da fundação da capital do Pará, Belém, no Norte do Brasil. A partir desse contato com o público, foram identificados quais processos comunicacionais estavam presentes, direcionando a pesquisa a se centralizar no outro, na busca do que afeta o outro, como se dá essa afeição e como acontece algum tipo de transformação social com essas pessoas afetadas pelos festivais.

Depois da análise de material audiovisual sobre o Çairé, capturado pela TV Cultura e também veiculado pela internet através do Portal Cultura, fui estimulada a conhecer mais sobre essa festa que já ultrapassa os 350 anos de realização. Até o ano de 2014, o Çairé era a única manifestação cultural dessa natureza que a TV Cultura cobria e transmitia ao vivo, direto de Alter do Chão, para todo o estado do Pará. Isso instigou a analisar qual o diferencial dessa festa para os demais espetáculos populares que acontecem no estado do Pará e que não conseguem ser pautados pela mídia tradicional. Assim, parti em busca de uma resposta: como a comunidade é capturada pelas estratégias do sensível nesta festa, no oeste do Pará e de que forma a espetacularização do Çairé influencia a comunidade?

O artigo intitulado “A festa do Sairé”, (Amaral Filho, 2009, p.2) afirma que a significação do Çairé<sup>1</sup> parece estar contida, hoje, numa festa. Uma festa tipificada com a pós-modernidade num processo de consumo e produção. O Çairé, do ponto de vista tradicional, é uma festa em que o mito, rito, símbolo, música, alimento, bebida, dança, luxo e beleza se entrelaçam. Mas, este estudo busca refletir sobre uma representação afetiva dessa festa. Seria a transmissão à comunidade da história, da relação entre a tradição e a atualidade com a movimentação da economia da vila de Alter do Chão o mais importante no Çairé? Diante disso, precisamos refletir: qual o sentido da festa para a comunidade local? Como o Çairé afeta essa comunidade?

Se o ser muda conforme a interação, o sentido vai ser construído pela pessoa, durante a experiência, não antecedendo ao sujeito e o senso comum, mas exatamente o que os indivíduos interpretam da festa. E parece que a época vigente exerce o seu poder no plano do sentir. O mundo moderno começa a suspeitar mais fortemente dos afetos e das paixões levando a civilização ocidental a avançar no sentido do controle das pulsões (MUNIZ SODRÉ, 2006). Por outro lado, existe uma reflexão sobre a ordem colonial aqui expressada pela resistência da cultura local que o Çairé condensa, o que resulta na forma ambivalente do discurso colonial caracterizada de um lado pela dominação e do outro pela imitação de forma cômica ou irônica do comportamento e da cultura dominante.

O Çairé é analisado neste estudo como acontecimento, afetando os sujeitos e busca identificar o que os sujeitos experenciam na festa sob a perspectiva do sensível, no momento da festa e da fé. A cada novo ano, o Çairé mantém a tradição, mas introduz novos personagens, novas interpretações dando visibilidade aos aspectos de duração, intensidade e irrepetibilidade aos acontecimentos primazes nesta festa, destacando a originalidade da emoção. Estudar a emoção é um processo recente e que tem causado inquietude e curiosidade. Afinal, o outro, a relação com o outro, onde se dá a comunicação, é sempre uma inesgotável fonte de pesquisa (MARCONDES FILHO, 2008).

Portanto, esta pesquisa tem como objetivo geral identificar os processos de comunicação que acontecem na afetividade dentre a comunidade na festa do Çairé de Alter do Chão. Para isso, vamos realizar uma observação participante dos sujeitos na festa investigando os momentos de interação, retomando a história e os saberes dos moradores da vila, incluindo os novos elementos da cultura local - a Disputa dos Botos - visando a relação e

---

<sup>1</sup> Çairé, com cedilha, tornou-se a grafia oficial do nome da festividade em 2013, por uma proposta do Conselho de Desenvolvimento Comunitário de Alter do Chão. Seria o resgate da origem da grafia em tupi, língua dos indígenas. Fonte: Governo do Estado do Pará. Site Agência Pará de Notícias.

a participação da comunidade na festividade; descrever o Çairé religioso e o Çairé festivo de 2015; verificar o processo de comunicação na perspectiva do sensível, do acontecimento na festa do Çairé; e por fim, investigar a influência da mediação da festa na transformação social dos sujeitos da comunidade.

### **Procedimento metodológico**

Estudar os processos comunicacionais que acontecem nas manifestações culturais na Amazônia e abordar a comunicação na festa do Çairé de Alter do Chão através de observação participante, num recorte etnográfico, reforça a importância desta pesquisa. Esta se baseia nessa nova forma de investigar a comunicação, a engenharia das emoções, o autômato espiritual, as práticas comunicativas como a base da comunicação e dos processos cognitivos de Marcondes Filho (2010). O movimento de reorganização da festa significou uma tomada de posição dos moradores que trazem para a cena sua cultura, suas experiências de trabalho comunitário e suas lembranças através da festa do Çairé, retomada no ano de 1973. Seria o Çairé hoje um espetáculo cultural, uma ópera a céu aberto no meio da Amazônia, onde o sujeito ultrapassa o conflito entre religioso e festivo para unir a tradição ao novo numa relação com o mundo estabelecida pela sensibilidade?

Nesta pesquisa qualitativa, que para González Rey (2012), é uma via essencial para a produção da teoria, foi realizada a observação participante dos sujeitos, o que para Angrosino (2009) é o ato de perceber um fenômeno, muitas vezes com instrumentos, e registrá-lo com propósitos científicos. Portanto, durante o trabalho de campo, foram observados os processos de comunicação e interação dos sujeitos, cinco dias no mês de abril de 2015, período que antecede a festa, onde se iniciam os primeiros preparativos. Ainda no mesmo ano, cinco dias antes da festa, durante os cinco dias da festa do Çairé 2015, no mês de setembro, a pesquisa continuou através da observação participante dos sujeitos, desde os preparativos da festa, a decoração da vila, a presença da comunidade na missa e na procissão, nas ladainhas, na desfeiteira, na distribuição do tarubá dentro dos rituais do ato religioso, assim como no ato festivo, na confecção do figurino, nos ensaios da coreografia, na produção das alegorias, assistindo a Disputa dos Botos e no envolvimento da comunidade através de gestos como aplausos, sorrisos, palavras que expressam processos comunicativos, nas trocas de informações e interações, durante a festa. A relação com o mundo atual se estabelece pela sensibilidade, a partir das sensações e símbolos que despertam a curiosidade e emocionam os

sujeitos.

Esta pesquisa também coletou dados no campo, no mês de outubro de 2016, após a realização dos festejos para finalizar o recorte etnográfico com os moradores da vila, protagonistas da Festa do Çairé de Alter do Chão.

Ainda em abril, os sujeitos que participam do ato religioso se reúnem com a Comissão Organizadora do Çairé composta por atores sociais da própria comunidade. Eles discutem a logística da festa, perguntam sobre os símbolos guardados no ano anterior, dão orientações sobre as vestimentas das personagens e as cores, decidem sobre a melhor data para a realização da festa, elegem quem será o responsável pela comunicação com a prefeitura para a divulgação da festa ao longo do ano. Já os sujeitos da festa, se reúnem na casa dos presidentes das Agremiações Cor de Rosa e Tucuxi e elegem o tema da música que será escrita para a apresentação em setembro. Eles começam a organizar os grupos que vão trabalhar na produção da festa, contactam os artistas de Parintins para virem esculpir e montar as alegorias, os coreógrafos iniciam os passos da dança e as costureiras, as pesquisas para os modelos das fantasias. Tudo é ainda muito incipiente, mas começa a ser moldado de acordo com a necessidade de produzir a festa.

Em setembro, dois dias antes da festa começar, os barracões das Agremiações dos dois botos rivais foram visitados. Na praça do Çairé foi possível acompanhar as montagens de barracas e toda a decoração da área. Outros aspectos do ritual de montagem da festa também foram observados como os preparativos de palco e iluminação no çairódromo; os comerciantes se apropriando dos espaços e finalizando as montagens das barraquinhas de vendas de comidas, bebidas, artesanatos e produtos industrializados; a movimentação na bilheteria com a venda de ingressos para a festa da Disputa dos Botos, a manufatura de roupas nos ateliês de costura da cidade; os ensaios dos grupos de dança; a confecção das roupas específicas dos dançarinos, o acabamento dos adereços; a colocação de placas informativas e publicitárias na vila. Também foi observada a chegada de navios e aviões, a movimentação nos portos da vila e aeroporto de Santarém, o volume de turistas que começava a chegar aos hotéis e pousadas de Alter do Chão.

A pesquisa foi realizada com microfone de gravação do *smartphone* ligado para o registro em áudio. Os entrevistados foram consultados a autorizar as gravações. A partir da observação foi identificada uma produção de sentidos de consumo da comunidade pela festa. Ao mesmo tempo que a festa do Çairé apresenta um movimento religioso de renovação da fé, ela estimula a vila a se organizar para oferecer uma infinidade de entretenimento como passeios de barco, visitas à praia e a festa da Disputa dos Botos para garantir uma grande

movimentação na economia local. Por sua vez, a Igreja - seio de início do processo dessa festa, mas que hoje já pertence à comunidade - toma um posicionamento de divisão muito claro e coloca isso efetivamente na vida da comunidade local, usando suas pregações durante os dias de celebração de missa, no barracão, na Festa do Çairé. A Igreja se posiciona da seguinte forma: Quem está no barracão não deve atravessar para o çairódromo, pois a festa dos botos é profana e não representa a festa do Çairé religiosa. O que evidencia um forte traço das manifestações culturais brasileiras, que apresentam sempre um misto de sagrado e profano.

Foram realizadas 60 entrevistas semi-estruturadas entre os organizadores da festa, visitantes, dançarinos, torcedores das agremiações dos botos, com o professor Edilberto Ferreira, estudioso do Çairé, com as rezadeiras, com o padre, a comunidade, os comerciantes, os músicos da banda Espanta Cão, os representantes do governo municipal, os costureiros, coreógrafos, compositores das músicas dos botos, técnicos de som, visitantes, comerciantes, personagens do Çairé religioso, etc, entre os 20 dias de campo, em três períodos distintos. Foi necessário selecionar entrevistados, ir a campo, transcrever relatos, para por fim, analisar e interpretar a pesquisa. Para Aceves Lozano (1998), os paradigmas que norteiam a análise e a interpretação são diversos e devem se encontrar profundamente relacionados àquilo que a pesquisa objetiva realizar. Essas entrevistas semi-estruturadas foram utilizadas por apresentar - durante a conversa introdutória - o tema aos entrevistados um pouco mais aprofundado e também mais subjetivo, o que leva pesquisador e entrevistado a criarem um relacionamento de maior confiabilidade, gerando mais consistência na pesquisa qualitativa, validando os dados, enfatizando a fundamentação empírica das descobertas da pesquisa, provocando uma capacidade de confirmação e de autenticidade na abordagem aqui desenvolvida a partir de estudos empíricos de campo.

Na primeira pesquisa exploratória realizada no mês de abril de 2015, foram destinados cinco dias de observações, antecedendo em cinco meses a festa. A segunda no mês de setembro do mesmo ano, antecedendo em cinco dias o período da festa do Çairé de Alter do Chão, resultando em dez dias de campo. A terceira pesquisa exploratória aconteceu no mês de outubro de 2016, na vila, onde foram destinados mais 5 dias, depois da realização da festa neste mesmo ano. O que resultou em um diário de campo, onde foram registradas as impressões durante os períodos das coletas de dados, necessárias na hora de descrever as informações obtidas, trazendo as dificuldades encontradas além dos erros e equívocos como partes do processo de construção da pesquisa. A festa do Çairé 2015 aconteceu entre os dias 17 e 21 de setembro. Diante da necessidade de análise das entrevistas com escolha de lugar,

foi realizado um recorte etnográfico em busca de modelos de comportamentos de interações e práticas, com caracterização densa da cena (ANGROSINO, 2009). À luz de vários autores e teorias pertinentes, também foi realizada uma pesquisa bibliográfica.

A partir dessa exposição, buscou-se conhecer no que consiste a interação e a afetividade entre a comunidade da festa do Çairé sob o ponto de vista da dimensão comunicacional do afeto e do acontecimento, apoiado pela perspectiva do sensível – tanto no campo estético quanto no político. Para esse propósito, essa pesquisa foi desenvolvida a partir dos estudos de Marcondes Filho (2004, 2007, 2008 e 2010) e a teoria do Princípio da Razão Durante, Muniz Sodré e as Estratégias do Sensível (2006), Maffesoli e a Razão Sensível (1998), Ranciére (2009) e sua Partilha do Sensível, além de Deleuze (1974) e a Lógica do Sentido discutindo os paradoxos do acontecimento. Também se apóia nas discussões de cultura e tradição inventada de Eric Hobsbawn (2014), cultura local de Hommi Bahbah (1998), na cultura e identidade de Stuart Hall (2000) e Thompson (2007), cultura urbana de Martín-Barbero (2009), e por fim na interculturalidade de Canclini (2005).

Bergson (1988 apud MARCONDES FILHO, 2010) recusa-se a fragmentar a experiência como fazem os empiristas. Para ele é preciso buscar a experiência “em sua fonte”, ou como ele diz “acima da virada decisiva” em que se torna uma experiência propriamente humana para assim restabelecer a intuição primeira e se retomar o contato com o real, onde a festa é qualificada pela sua essência e não pelo seu objeto. Assim, Bergson (2010) apreende a realidade, de forma absoluta e não relativa coloca-se na coisa e não disserta sobre ela, buscando captá-la além de toda expressão, tradução e representação simbólica.

Os participantes da festa do Çairé são afetados pelo exterior e igualmente podem afetá-lo, em uma relação de cada coisa com o exterior. Quando a ladainha<sup>2</sup> é entoada pelas moradoras mais antigas é como se a comunidade entoasse e dançasse ao som do cântico com elas. É o que Deleuze (1974) traduz como se os acontecimentos desfrutassem de uma irrealidade que se comunica ao saber e às pessoas, através da linguagem. Pois a incerteza pessoal não é uma dúvida exterior ao que se passa, mas uma estrutura objetiva do próprio acontecimento (DELEUZE, 1974, p.8)

O Çairé causa uma aproximação afetivo-emocional entre os visitantes que faz parte e possibilita a intersubjetividade pelo eu e pelo outro. Cada indivíduo vai experimentar de forma imprevisível a sua participação na festa, nos relacionamentos interpessoais e na interatividade. A própria diferença entre os elementos é um aspecto constitutivo das relações e

---

<sup>2</sup> As ladainhas são orações entoadas pelas senhoras rezadeiras da comunidade que participam das missas celebradas nos dias da festividade do Çairé.

dos processos comunicacionais, o que demanda do sujeito uma constante mudança na sua maneira de se relacionar com a festa. A cada novo ano, o Çairé mantém a tradição, mas introduz novos personagens, novas interpretações dando visibilidade aos aspectos de duração, intensidade e irrepitibilidade aos acontecimentos primazes nesta festa, levando a originalidade para a emoção.

Esta pesquisa está estruturada em três capítulos. Inicialmente é apresentada na introdução do Çairé como uma das maiores manifestações culturais do Norte do país, que ocorre há cerca de 350 anos na vila de Alter do Chão, em Santarém, no oeste do Pará. O Çairé é composto por elementos religiosos e rituais indígenas, resultante da miscigenação cultural entre nativos e colonizadores europeus, que aportaram em terras brasileiras durante as viagens missionárias, a partir da segunda metade do século XVII. Além de contextualizar nosso objeto de estudo, a introdução também apresenta o plano de trabalho com os elementos que nortearam e motivaram a pesquisa, a justificativa, a caracterização do problema, objetivos e procedimentos metodológicos.

No capítulo 1, a festa do Çairé é situada no tempo e no espaço, onde são apresentadas as primeiras falas acerca da festa, o tema é definido e são apresentadas as bases conceituais para olhar o fenômeno a partir dos conceitos dos processos da comunicação, da interação e do afeto da comunidade no acontecimento da festa com ênfase na perspectiva do sensível de Deleuze (1974), Maffesoli (1998), Muniz Sodré (2006), Ciro Marcondes Filho (2010), além de discorrer sobre a identidade cultural da pós-modernidade e fragmentação do indivíduo social com Thompson (2007) e Stuart Hall (2000), a interculturalidade em Néstor Garcia Canclini (2005), o lugar da cultura com Homi Bhabha (1998) e a tradição inventada de Eric Hobsbawn (2014). Nesse sentido também é feita uma reflexão dos elementos que caracterizam essa cultura pós-moderna. Este capítulo apresenta um panorama da festa antes, durante e após as missões dos jesuítas; a proibição e a retomada trinta anos mais tarde. Ainda nesse capítulo é manifestada a importância da estética e da política que os processos de festa manifestam nas interações interpessoais e grupais, que compõem o Çairé, que são os processos de comunicação.

No capítulo 2, é apresentada a produção do Çairé, a coexistência da festa e da fé que representam a dualidade entre a procissão religiosa e a festa da Disputa dos Botos, no çairódromo. É discutido também o espetáculo que o Çairé se tornou nesses últimos vinte anos com a introdução da apresentação de duas agremiações que rivalizam, a visibilidade, a tecnicidade, o consumo, o imaginário e a representação, à luz dos autores João de Jesus Paes

Loureiro (2001), Otacílio Amaral Filho (2009), Manoel Dutra (1998) e Edilberto Ferreira (2008).

O Capítulo 3 traz a análise e interpretação da cultura local, dos atores sociais da comunidade, a fim de se compreender como podem ser percebidos o afeto, a interatividade e o acontecimento na festa como processos comunicacionais propulsores da espetacularização midiática do Çairé. Essa composição estabelece afinidades de elementos e agregados, mediante os parâmetros estudados, como, também, em uma abordagem política, econômica e social. São apresentados três materiais midiáticos de televisão, revista e portal para verificar a imagem do Çairé publicizado na contemporaneidade. E por fim, têm-se a conclusão, as referências bibliográficas e os apêndices desta pesquisa.

## **CAPÍTULO 1. SENTIMENTO, AFEIÇÃO E INTERATIVIDADE**

O Çairé de Alter do Chão, assim como muitas festas populares brasileiras, traz consigo uma das hipóteses de que as experiências históricas de embates entre festeiros (indígenas, caboclos e brancos), eclesiásticos e autoridades de governo foram apropriadas e positivadas pela comunidade como estratégia de recriação e ressignificação da celebração da cultura, promovendo, por vias singulares, sua continuidade na vila. Essas experiências parecem ter se tornado constitutivas da festa do Çairé como expressão da cultura da vila, a ponto de ensejar ações de patrimonialização. É provável que a própria continuidade histórica dessa festa se deva à sua capacidade de se transformar e se adaptar a referências simbólicas heterogêneas. Ao longo dos séculos, ela sofreu muitas mudanças, entre as quais a sucessiva alternância da grafia do nome Sairé ou Çairé – uma polêmica até hoje – e uma sequência de alterações de data da celebração.

Ainda, superou 30 anos de restrições imputadas pela Igreja Católica e voltou a ser praticada graças aos esforços da memória, da criatividade e da organização dos moradores de Alter do Chão. Em menos de três décadas, tornou-se o maior evento festivo e turístico do Baixo Amazonas paraense, incluindo em sua programação um festival protagonizado por duas agremiações de botos que se apresentam em uma espécie de arena de espetáculo, ao estilo dos bois-bumbás de Parintins. (CARVALHO, 2016, p. 239)

O Çairé é percebido como uma dinâmica cultural que integra a manifestação popular e como uma das expressões da cultura local que promove sociabilidade na comunidade. A interação acontece desde as reuniões realizadas para organizar a festa até a participação na cequiara, o almoço coletivo do último dia de festa.

### **1.1 Cultura local, do Brasil e de Portugal. A Interculturalidade.**

Ao longo do tempo, o pensamento pós-colonial promove um contato intensivo e pertinente entre culturas. Uma tensão entre a conservação de tradições e a incorporação de diferenças culturais no cotidiano. Assim surge a festa do Çairé: apoiada na história pós-colonial, contada pelos migrantes, como uma narrativa indígena ou narrativa interna que revela uma identidade local com representatividade da identidade nacional. Os deslocamentos culturais cravaram uma significação identitária nesta festividade que apresenta uma discriminação social como modo de os povos subordinados poderem afirmar suas tradições culturais, recuperar histórias reprimidas, serem reconhecidos, enfim, poderem ser nomeadas nas suas diferenças. A manifestação traz termos e territórios de ambos, uma relação entre colonizados e colonizadores, produzindo uma essência de emancipação simbólica, já que estamos falando de cultura.

É o que Bhabha (1998) denomina de teoria do discurso colonial:

É a força da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: ela garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individualização e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente. (BHABHA,1998, p.334)

A leitura do discurso colonial, para o autor, sugere que o ponto de intervenção deveria ser deslocado do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos processos de subjetivação tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo. A festa do Çairé ainda mantém inúmeros rituais advindos dos costumes e da cultura dos colonizadores. A origem do Çairé pode estar depositada na forma de comunicação que os europeus conseguiram estabelecer com os indígenas através de rituais festivos, com batuques, danças, comidas e bebidas. Esses rituais eram comuns nas civilizações indígenas, principalmente na fase do Brasil colonial. Os jesuítas idealizaram um instrumento que marcaria, a priori, as festas indígenas: um semicírculo de cipó retorcido enfeitado de fitas coloridas, algodão e flores que, segundo os missionários, representava as três pessoas da Santíssima Trindade, a que os índios nomearam de Çairé. E que até os dias de hoje é o símbolo conduzido pelas ruas da vila de Alter do Chão, na procissão que abre a festividade.

Bhabha (1998) defende ainda que julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com

sua eficácia, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito na identificação colonial (tanto colonizador como colonizado).

Amorim (2005) revela que a festa do Çairé existe há mais de 350 anos. Atualmente, a festa dura cinco dias do mês de setembro. No início da década de 1920, o ritual consistia numa procissão religiosa para conduzir o Çairé, objeto em forma de semicírculo produzido de cipó e coberto por algodão, enfeitado com fitas e flores regionais, com objetivo de receber os imigrantes portugueses no cais da vila, desejando as boas vindas. Para alguns estudiosos, esse símbolo representa uma saudação que os índios Borari faziam na festa da colheita na aldeia dizendo *Çai erê*, “salve”, que na língua tupi é traduzida como Çairé, uma espécie de exaltação à natureza para os outros índios, que entravam em uma dança executada em círculo. E que posteriormente foi incorporada à procissão religiosa pelos padres das ordens religiosas<sup>3</sup> europeias em suas missões colonizadoras na Amazônia. De acordo com dados da Cúria de Santarém (1953, p.17) Alter do Chão, no século XVII, constituiu a missão dos Borari fundada pelos padres jesuítas, os quais através da Carta Régia de 1693 receberam autorização para desenvolver ações missionárias no curso do rio Tapajós.

Os posicionamentos destes dois elementos: colonizador e colonizado evidenciam o jogo de poder a eles associados através do discurso colonial. Este jogo permite o exercício de poder quando o discurso colonial constrói o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um “outro” totalmente cognoscível e visível. Esta afirmação de Bhabha (1998) se refere a produtividade e circulação de signos e sujeitos tratando-se da realidade social do colonizado. Afinal, o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução.

Carvalho (2016) destaca a importância das missões religiosas na vida cultural dos povos nativos da Amazônia. Elas foram instaladas em várias localidades desde 1659, quando o padre Antônio Vieira visitou a região e começou a enviar-lhe diversas incursões jesuíticas para catequização dos indígenas. As missões jesuítas operaram transformações profundas nas sociedades regionais, configurando um processo peculiar da colonização europeia. Segundo Prado Jr.:

Elas têm objetivos próprios: a propagação da fé, os interesses da Igreja ou das ordens respectivas, não importa; mas objetivos que, pelo menos nos métodos adotados pelos padres, forçados a isso pelas circunstâncias ou não, se afastam e até

---

<sup>3</sup> Coube a ordem religiosa da Companhia de Jesus, através de Carta Régia, evangelizar os índios do Rio Tapajós. Fonte: História do Brasil. In As missões religiosas e a ocupação do Vale Amazônico. <http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/tema66.html>

muitas vezes contradizem os objetivos da colonização leiga (PRADO JUNIOR, 1999, p.91).

Para o pesquisador Edilberto Ferreira, natural de Alter do Chão, a ação jesuítica em relação à celebração foi “um ordenamento metódico de catequização dos aborígenes, [...] uma forma fácil que encontraram os portugueses de converter aquele povo à sua religião e crença em seus deuses” (FERREIRA, 2008, p.61).

E o que a cultura representa numa sociedade moderna? Thompson (2007) dedicou um capítulo inteiro, profundo e extenso de seu livro *Ideologia e Cultura Moderna* ao conceito de cultura para formular uma concepção sobre o que é a cultura moderna. Para isso precisou pesquisar ao longo da história desde o século XVIII as primeiras discussões entre os filósofos e historiadores alemães, passando pelo conceito de cultura tradicional.

Embora possa haver pouco consenso em relação ao significado do conceito em si, muitos analistas concordam que o estudo dos fenômenos culturais é uma preocupação de importância central para as ciências sociais como um todo. Isto porque a vida social não é, simplesmente, uma questão de objetos e fatos que ocorrem como fenômenos de um mundo natural: ela é, também, uma questão de ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefactos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefactos e que procuram entender a si mesmo e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem. (THOMPSON, 2007, p. 165)

Entretanto, esse conceito não tem sempre sido usado desta forma. Thompson (2007) o revisa para estudar o campo mais amplo da cultura e suas construções de sentido fazendo uma classificação entre quatro tipos básicos de sentido para discorrer sobre o tema. Para entendermos melhor o conceito de cultura, vamos destacar algumas das principais dimensões de seu uso. De acordo com os estudos de Thompson (2007), primeiro se atribuiu a concepção clássica de cultura o termo usado para se referir a um processo de desenvolvimento intelectual ou espiritual, mas que se diferenciava do conceito de civilização.

Com o surgimento da Antropologia, a concepção clássica deu lugar a outras visões antropológicas de cultura, as quais o autor denomina de concepção descritiva e concepção simbólica. A descritiva, como o próprio nome diz, é uma importante descrição etnográfica das sociedades não-européias, e refere-se a um variado conjunto de valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas características de uma sociedade específica ou de um período histórico. Tudo o que podemos descrever e relacionar com os costumes desta sociedade. Já a simbólica muda o foco para um interesse como simbolismo: onde os fenômenos simbólicos e o estudo da cultura estão interessados na interpretação dos símbolos e da ação simbólica. O que já nos aproxima dos fenômenos culturais, pois é uma atividade, mais afim com a interpretação de um texto que com a observação de regularidades empíricas.

Thompson (2007) busca a partir de Geertz<sup>4</sup>, uma abordagem construtiva no estudo dos fenômenos culturais, mas como encontrou uma atenção insuficiente às relações sociais estruturadas nas quais os símbolos e as ações simbólicas estão sempre inseridas - como nos problemas de conflitos sociais e de poder e nos contextos sociais estruturados dentro dos quais os fenômenos culturais são produzidos, transmitidos e recebidos - formulou o que chama de concepção estrutural da cultura, onde os fenômenos culturais podem ser entendidos como formas simbólicas em contextos estruturados e a análise cultural pode ser pensada como o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas. Os fenômenos culturais são rotineiramente interpretados pelos atores no curso de suas vidas diárias e requerem a interpretação pelos analistas que buscam compreender as características significativas da vida social.

Esse estudo de Thompson (2007) busca determinar qual é a natureza e o papel da ideologia nessa natureza para se chegar até a cultura moderna creditando tamanha importância nos meios de comunicação de massa e afirmando que a produção e circulação das formas simbólicas nas sociedades modernas é inseparável das atividades das indústrias da mídia. Os receptores sempre estão consumindo informação. Diariamente lemos revistas, jornais, textos na internet, livros, assistimos a televisão, vamos ao cinema, ouvimos rádio; a mídia está onipresente na vida cotidiana do ser humano, as formas simbólicas são rotineiras e continuamente apresentadas a nós carregadas de fenômenos sociais o que gera um processo de transmissão cultural porque há sempre uma troca de formas simbólicas entre o produtor e o receptor da mensagem.

Hoje, o Çairé é realizada em setembro, e se apresenta como uma celebração do Divino Espírito Santo que associa ritos do catolicismo popular com formas tradicionais de expressão oral, musical e coreográfica, conhecidas como folclóricas, mas também inspiradas em espetáculos de massa. Organizada em torno de dois espaços principais – o barracão e o Lago dos Botos – a festa é capaz de congregar públicos tão diferentes quanto modos distintos de celebrar. Segundo Carvalho (2016, p. 251), “na primeira década de 2000 o Sairé de Alter do Chão ganhou espaço na mídia geral e especializada em turismo. A própria Igreja Católica, reconhecendo o valor cultural e a importância da festa para a comunidade, reaproximou-se dela, particularmente dos ritos do barracão.”

O que nos leva a questionar segundo Canclini (2006):

A que conjunto a participação numa sociedade construída predominantemente pelos processos globalizados de consumo nos faz pertencer? Vivemos um tempo de

---

<sup>4</sup> *A interpretação das culturas*, livro de Clifford Geertz (2001) que influenciou uma geração de cientistas sociais.

fraturas e heterogeneidade, de segmentação dentro de cada nação e de comunicações fluidas com as ordens transnacionais da informação, da moda e do saber. (CANCLINI, 2006, p.146)

Em meio a esta heterogeneidade encontramos códigos que nos unificam, ou que ao menos permitem que nos entendamos, o que coloca a identidade em questão e faz com que o tema seja extensamente discutido na teoria social.

Já Stuart Hall (2006), problematiza as identidades culturais questionando: “As identidades nacionais estão sendo homogeneizadas? As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno até então visto como um sujeito unificado”. Esse seria então o caminho a percorrer em nossa pesquisa. A festa do Çairé é compreendida com homogeneidade pelo público? Ou a partir dessa experiência há uma construção de uma nova identidade no público ao experimentar a festividade?

Deve-se ressaltar que o Çairé apresenta uma inegável capacidade de articular diferentes referências culturais num esforço constante de recriação inconsciente das tradições locais, o que contribuiu, decerto para a permanência histórica da festa do Çairé, em Alter do Chão. Atualmente, as diversas formas de participação dos indivíduos na celebração desafiam as dicotomias comuns entre tradição e inovação cultural, ou entre sagrado e profano.

Neste momento, deve-se discorrer sobre tradição. Hobsbawn (2014, p.7) afirma que “muitas vezes, ‘tradições’ que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas”. O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e fortemente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo e se estabeleceram com enorme rapidez. Para Hobsbawn (2014) a invenção de tradições é um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição.

Uma breve explicação dos historiadores é a de que quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as velhas tradições foram feitas e são produzidos novos paradigmas com os quais essas tradições são incompatíveis, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações rápidas. Mas também há adaptações quando é necessário conservar velhos costumes em novas condições (HOBSBAWN, 2014). Particularmente, no Çairé, frente aos novos desafios políticos e econômicos houve uma transformação, mas para fins de instituição antiga estabelecida inicialmente pela Igreja Católica e hoje mantida pela comunidade, usa-se velhos modelos para

novos fins e com adaptações de lendas da amazônia aos costumes antigos da comunidade num ritual que reúne festa e fé.

Para Hall (2006) não há apenas uma identidade capaz de qualificar um sujeito porque cada indivíduo possui diversas formas de ser compreendido como pertencente a uma sociedade.

Existem três concepções de identidade, classificadas por ele, para investigar essas mudanças que vêm ocorrendo no mundo: o sujeito do Iluminismo – baseado na racionalidade, num ser humano unificado e centrado; o sujeito sociológico – formação da identidade a partir da interação da sociedade com o eu; o sujeito pós-moderno, que parte do conceito de um sujeito que tenha previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, mas que está se tornando fragmentada.

Portanto, para Hall (2006) o sujeito é composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas, pois à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

Nesse sentido, a cultura local e tradicional, não passa a ser modificada, nem ao menos apropriada por essa nova forma de fazer cultura - mesmo com a introdução de uma festa mais comercial como a Disputa dos Botos - com o uso de novas tecnologias e os novos modos de contar as antigas histórias e lendas da vila, no palco da arena do Lago dos Botos. O público presente no Çairódromo cria uma “celebração móvel”, transformada continuamente em relação as formas pelas quais somos interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Ou seja, as identificações estão sendo continuamente deslocadas. Fica difícil assimilar que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte, o que seria uma fantasia. Na verdade, essa identidade vem mudando com a globalização e seu impacto sobre as sociedades modernas traz transformações na identidade cultural, sem excluir o tradicional, mas gerando um novo conhecimento e agregando novos saberes, provocando novas experiências e multiplicando a identidade da comunidade.

Diante disso devemos também analisar o caráter de mudança na modernidade tardia. Giddens (1989<sup>5</sup> apud HALL, 2006) argumenta sobre a distinção entre as sociedades “tradicionais” e “modernas” apontando que essas últimas ou são radicalmente novas, em comparação com as sociedades tradicionais (com o estado-nação ou mercantilização de

---

<sup>5</sup> Anthony Giddens é um sociólogo britânico renomado por sua teoria da estruturação. Stuart Hall foi buscar na obra Teoria Social das Sociedades Modernas a distinção entre as sociedades no mundo globalizado.

produtos e o trabalho assalariado), ou tem uma enganosa continuidade com as formas anteriores (a cidade), mas são organizadas em torno de princípios bastante diferentes. É necessário enfatizar que mais importantes são as transformações do tempo e do espaço e o que ele chama de “desalojamento do sistema social”, que consiste na extração “das relações sociais dos contextos locais de interação e sua reestruturação ao longo de escalas indefinidas de espaço-tempo.” Giddens (1989 apud HALL, 2006). A descontinuidade, fragmentação, ruptura, deslocamento, a identidade da pós-modernidade e o desencaixe do local para o global. Uma linha comum entre vários autores para discutir o impacto da mudança contemporânea para descobrir o que está em jogo na questão da pluralização das identidades já que a mesma muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado.

É importante para a nossa pesquisa o estudo desse aspecto da identidade cultural moderna, que é formada através do pertencimento a uma cultura nacional, e como os processos de mudança compreendidos no conceito de globalização estão afetando isso. No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. As identidades nacionais são formadas e transformadas no interior da *representação* onde as pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais, de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional que constrói identidades, muitas vezes colocadas de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. “Na verdade trata-se de um universalismo através do particularismo e de um particularismo através de um universalismo.” (WALLERSTEINS, 1990<sup>6</sup> apud HALL, 2006). E Hall (2006) segue afirmando que a cultura nacional atua como uma fonte de significados culturais, um foco de identificação e um sistema de representação.

Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. Mas, seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? Essa ideia está sujeita a dúvida, por várias razões. Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural. (HALL, 2006, p.59)

As culturas nacionais são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas sendo unificadas apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. O que leva a questionar a ideia de que as identidades nacionais tenham sido alguma vez tão unidas e homogêneas quanto faz crer a sua representação. As identidades estão passando por um

---

<sup>6</sup> Immanuel Wallerstein é um sociólogo estadunidense que publicou a obra *O sistema mundial moderno*, 1990, onde Hall buscou referências das particularidades da identidade cultural.

processo de descentralização por participarem de um processo que atravessa fronteiras nacionais, integrando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo.

Segundo Hall (2006), o mundo passa a ser menor e as distâncias mais curtas, resultando com que os eventos em um determinado lugar tenham impacto imediato sobre pessoas e lugares situados em outro ponto do planeta. E a identidade está profundamente envolvida no processo de representação, e, ainda, está localizada no espaço e no tempo simbólicos. Assim, essa análise acompanha como essas mudanças se dão ao longo do imperialismo cultural que envolve diversos países que enfrentam processos de dependência financeira e tecnológica.

Canclini (2006) também aponta que os estudos urbanos agora reconhecem como agente econômico mais dinâmico não a industrialização, mas os processos informacionais e financeiros. Esta mudança está provocando uma reconceitualização das funções das grandes cidades. Uma redefinição do urbano que também atinge as comunidades menores. Estes comportamentos sugerem o modo como a cidade se reordena através de vínculos eletrônicos e temáticos. De acordo com Nogueira (2008), nos anos 1990 a Amazônia se tornou uma marca para a linguagem do mercado. As festas na floresta, segundo ele, surgiram como produtos culturais autenticamente amazônicos dotados do fetiche da mercadoria.

Ressalta-se que um ano antes, em 1989, aconteceu o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, que reuniu 3 mil pessoas em Altamira e ganhou cobertura e grande repercussão na mídia nacional e internacional. O Encontro dos Povos da Floresta, como ficou conhecido, tinha como principal agente defensor da Amazônia o cantor inglês Sting. Em seguida, aconteceu a Rio 92 ou Eco 92. Foi uma conferência realizada no Rio de Janeiro para discutir a viabilidade da união entre meio ambiente e desenvolvimento, onde ficou estabelecido que os países em desenvolvimento deveriam receber apoio financeiro e tecnológico para alcançarem um modelo de desenvolvimento sustentável.

Nessa mesma leitura de consumo cultural, a prefeitura de Santarém publicou sobre o Çairé:

Na década de 1990, a Amazônia fez ecoar um som que saiu da floresta e se estendeu pelo mundo afora. No ritmo das toadas de boi, músicas com balanço diferente (que não samba, pagode e axé music) surpreenderam o Brasil e, num segundo momento, conquistaram a simpatia da Europa (LEITE, 2001, p.112).

Atualmente, a festa ganhou um espaço maior que o da Praça 7 de Setembro, em Alter do Chão, onde era realizada, para receber os participantes e um público maior, principalmente nas apresentações dos botos. A nova praça do Çairé foi construída em uma área capaz de receber milhares de pessoas e passou a congrega o barracão religioso – assimilado

territorialmente, barraquinhas de comidas e bebidas, e um espaço próprio para o Festival dos Botos – uma espécie de arena circundada por arquibancadas e camarotes, acessíveis mediante pagamento ou cessão de ingresso pelos organizadores da festa, chamado carinhosamente de Botódromo ou Çairódromo pela comunidade. As apresentações são pontuadas por muita tecnologia, show pirotécnico, músicas, luzes e fantasias.

Se a sociedade contemporânea está estruturada pela comunicação, temos em especial a comunicação midiática. De simples aparato utilizado para emissão e recepção de mensagens a introdução de aparelhos tecnológicos para reproduzir imagens e sons. E a comunicação midiática tornou-se uma peça-chave na dinâmica de produção e reprodução dos campos sociais. Nessa mecanização de técnicas de comunicação, os espetáculos culturais da Amazônia vêm ganhando espaço e sendo introduzida no cotidiano social mundial através da mídia.

Martín-Barbero (2009) afirma que há uma necessidade de olhar para o movimento agregador das manifestações culturais-artísticas e o uso de novas mídias, a partir da transformação da sociedade. Considera o cidadão e as comunidades como protagonistas do desenvolvimento cultural, partindo do local para o mundial. Desse modo, há necessidade de aprender a estimular e apoiar essas manifestações. A massificação deve ser compreendida como um processo, que envolve a sociedade no seu conjunto, assegura Martín-Barbero, em entrevista a Anna Maria Fadul (1986):

Eu creio que este é um ponto fundamental: não se pode compreender essa nova perspectiva, que trata de superar a concepção puramente manipulatória da cultura, sem introduzir-se a História para pensar a relação entre massificação cultural e entrada das massas na política, entrada histórica das massas na participação social, com toda a ambiguidade política que a massa sempre teve e que a esquerda quis resolver designando-a, ou de revolucionária ou de fascista, quando a história dela, a constituição das massas, é muito mais complexa e muito mais ambígua. (FADUL, 1986, p. 45)

É num cenário digital tecnológico e pós-moderno que encontramos esta manifestação artístico-cultural da Disputa dos Botos, em Alter do Chão, a exemplo da Festa do Boi de Parintins, no Amazonas e da Festividade das Tribos, em Juruti, também no oeste paraense. Características de uma época pautada pelo fragmento e velocidade, pelo excesso de dicotomias e transformações de caráter flexível e mutável na sociedade. Bauman (2000) destaca em *Modernidade Líquida* que a comunidade ideal seria um mundo que oferece tudo que se precisa para levar uma vida significativa e compensatória. É importante que o indivíduo participe do meio e interaja com ele, vivenciando os seus acontecimentos, que pode ser tanto interior quanto exterior, coletivo e individual. Vamos analisar o mundo pós-moderno

e a condição do indivíduo dentro dessa nova perspectiva comunicacional, onde a construção de sentido é um processo interpretativo permanente. O que para muitos teóricos é um comportamento social que já tem sido estudado há alguns anos. Hall (2006) assegura:

Há juntamente com o impacto do global, um novo interesse pelo local. A globalização (na forma de especialização flexível e da estratégia da criação de nichos de mercado) na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como “substituindo” o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre o global e o local. (HALL, 2006, p. 77).

Uma resignificação da cultura local diante da globalização. As manifestações folclóricas regionais ganham uma nova conotação expandida para o mundo. A partir dessas festas, desses espetáculos culturais da Amazônia é que o público vai voltar sua atenção para uma nova expressão de arte e comunicação. Há de se adicionar tradição, saberes nativos, manifestações folclóricas e atos religiosos à realidade cotidiana, política, social, histórica, econômica da vila de Alter do Chão, para incorporar à dimensão simuladora do hiper-realismo.

Para lidar com o comportamento da sociedade pós-moderna Gilberto Freyre (2003), afirma que não há, a rigor, modernidade que não seja alimentada e oxigenada pela tradição. “Sem tradição, sem a raiz e o regional, a modernidade não é nada” (FREYRE, 2003, p.36). Vivemos em uma era cujos símbolos têm mais peso e mais força do que a própria realidade. Passamos a viver a representação da realidade, difundida, na sociedade pós-moderna, pela mídia. O que para Baudrillard (1991):

Dissimular é fingir não ter o que se tem, e se refere a uma presença. Simular é fingir o que não se tem, referindo uma ausência. A simulação parte, ao contrário da *utopia*, do princípio da equivalência, parte da *negação radical do signo como valor*, parte do signo como reversão e aniquilamento de toda a referência. Enquanto que a representação tenta absorver a simulação interpretando-a como falsa representação, a simulação envolve todo o próprio edifício da representação como simulacro. (BAUDRILLARD, 1991, p.13).

Nesse sentido entende-se que primeiro as coisas são representadas, depois vem o simulacro que distorce o real, confundindo-se com ele.

Embora possa haver pouco consenso em relação ao significado do conceito em si, muitos analistas concordam que o estudo dos fenômenos culturais é uma preocupação de importância central para as ciências sociais como um todo. Isto porque a vida social não é, simplesmente, uma questão de objetos e fatos que ocorrem como fenômenos de um mundo natural: ela é, também, uma questão de ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefactos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefactos e que procuram entender a si mesmo e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem. (THOMPSON, 2007, p.165)

De acordo com Canclini (2006), que investiga o fenômeno da cultura urbana, principal causa da intensificação da heterogeneidade cultural: “Abertos à dinâmica urbana

facilitam que a memória interaja com a mudança, que os heróis nacionais a revitalizam graças à propaganda ou ao trânsito: continuam lutando com os movimentos sociais que sobrevivem a eles”. (CANCLINI, 2006, p. 57)

Para Canclini (2005), a maior parte dos bens culturais funciona como mercadoria, portanto são objetos de operações de venda, compra e trocas mercantis. O consumo costuma referir-se às necessidades dos consumidores, mas igualmente aos desejos, outros tipos de disposições dos sujeitos que não são simplesmente necessidades. Canclini (2005) acredita que quando nos referimos aos objetos artísticos, falamos de um tipo de bem, ou de mensagem, que tem uma longa história de definições ou de redefinições. Em certa etapa da modernidade, considerava-se arte o tipo de experiência, ou de objetos, em que a forma prevalecia sobre a função. Na atualidade, há muitas outras, que reafirmam o prazer, o caráter transcendente da experiência, a intensidade do que sentimos ao nos relacionarmos com o ideal artístico.

A questão da interculturalidade ultrapassou os limites dos países hegemônicos a partir do final do século XX com o avanço dos processos de globalização mercantis operados por instituições transnacionais e a diminuição do poder dos estados-nações. A criação de um mercado mundial, onde são efetuadas trocas de bens materiais, mensagens e imigrantes proporcionou um aumento de fluxos e interações e diminuiu as fronteiras. O desenvolvimento das tecnologias de comunicações e as facilidades de deslocamento que permitem um aumento dos contatos de pessoas, ideias, bens e significados provocaram também um maior contato entre as diversas culturas.

Canclini (2005) analisa as características do atual panorama cultural mundial: de um lado o processo de globalização, com tendências de integração reveladas em práticas mercadológicas e ideologias homogeneizantes; de outro, o planeta fragmentado em uma miríade de diversidades culturais. A globalização, quando definida em termos políticos e econômicos, aponta para uma civilização mundial submissa às práticas do mercado com a prevalência do modelo centro-periferia. Mas, ao considerarmos a cultura como fator subjacente às práticas econômicas, verificamos que o fenômeno da globalização tem o efeito de evidenciar a diversidade cultural do mundo e apontar para a necessidade de diálogo entre estas diferentes civilizações. Assim, a globalização também pode ser considerada como uma complexa rede de projetos de sociedade e de diversidade de interesses traduzidos nas disputas das representações ideológicas, políticas e culturais que estão em curso atualmente.

Ao tratar das interfaces entre culturas diversas, Canclini (2005) alerta sobre dois conceitos que costumam se confundir: diferença e desigualdade. Apesar de estarem, na maioria das vezes, intrinsecamente relacionados, a desigualdade se manifesta como

desigualdade sócio-econômica enquanto a diferença transparece nas práticas culturais. Um exemplo evidente e que permeia toda a realidade do Brasil é a questão da inserção dos indígenas na sociedade brasileira após a Constituição de 1988. Este grupo étnico de forte identidade cultural, porém historicamente privado de cidadania e direitos humanos, foi, desde a chegada dos colonizadores, um dos maiores contribuintes ao desenvolvimento do país. No entanto este mesmo grupo, exatamente por sua origem tanto histórica quanto geográfica e sua identificação étnico-cultural diversa dos grupos dominantes nacionais, continua excluído e marginalizado após 200 anos de direitos estabelecidos na Constituição brasileira, com resultados sociais desastrosos como analfabetismo, desemprego e violência. Nesse sentido, pensando nos limites e possibilidades e nos conflitos presentes, as relações essencialmente tensas com a Igreja, o Estado e a visão de mundo oficial estão na própria base das expressões da cultura popular, quer elas tenham motivação religiosa, como o Çairé, ou não.

Para a antropóloga da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), Luciana Carvalho, que coordenou um estudo pela universidade, em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para tentar resgatar as origens do Çairé, todas as manifestações culturais passam por sucessivas transformações ao longo do tempo, embora sejam mantidas algumas tradições e outras vão sendo adaptadas. “As pessoas tendem a dividir como profano e religioso, mas acho que não tem muito sentido. Na verdade, tudo isso é a festa.” (CARVALHO, 2016).

Como objeto das ciências sociais, a festa é imprescindível para reavivar os “laços sociais”. Nesse sentido, para Durkheim, é entendida como uma força contrária ao da dissolução social. À luz de Durkheim, Amaral Filho (1998) cita que a festa produz um estado de “efervescência coletiva” e reabastece a sociedade de energia para, que no final de cada cerimônia, o indivíduo volte para a vida cotidiana renovada e com mais disposição para enfrentar as amarras sociais. Para garantir a efervescência dos participantes, os elementos que contribuem para esse estado da alma, presentes em todas as festas são a música, bebidas, comidas específicas, comportamentos ritualizados, danças, sensualidade, etc. (AMARAL FILHO, 1998, p.14).

## **1.2 A intersubjetividade dos grupos na produção do Çairé festivo.**

Os participantes do Çairé fazem parte dos grupos sociais, que de acordo com Schutz (2012), partilham uma herança social comum, onde o indivíduo encontra-se em um sistema de tipificações, relevâncias, papéis, posições que já é pré-construído, que não foi feito por ele, mas transmitido por uma herança social. Para Schutz (2012) os membros de um grupo adversário, no

caso, as agremiações rivais, não compartilham as mesmas verdades autoevidentes partilhadas pelo grupo interno. Nenhum artigo de fé ou tradição histórica, as cores adotadas ou simbologia os compromete a aceitar como corretos e bons os costumes de outro grupo que não o seu próprio. “Enquanto não existir uma fórmula que traduza os sistemas aos quais pertence o avaliador, aqueles permanecerão incompreendidos, mas frequentemente eles são considerados como inferiores ou de menor valor” (SCHUTZ, 2012, p.98).

Há sempre um tensionamento entre a festa e a fé no Çairé de Alter do Chão. A festa parece rivalizar em seus propósitos, mas depois de sua retomada através da lembrança da comunidade local, ela voltou desprovida de suas linhas originais - era celebrado juntamente com a festa da padroeira da vila, Nossa Senhora da Saúde - passando a fazer parte de um festival folclórico. Anos mais tarde, com a introdução da festa da Disputa dos Botos, o Çairé dividido apresenta mais claramente dois aspectos muito bem definidos: o ato religioso – que apesar de assim nomeado segue independente da Igreja Católica, respeitando ainda alguns rituais da religião – e o ato festivo, com a batalha entre o Cor de Rosa e o Tucuxi, na arena do çairódromo. Nas apresentações, os botos defendem a cultura amazônica narrando as tradicionais lendas dos ribeirões, carregadas de simbologias do Çairé religioso.

Nesse sentido o paradoxo da festa também se apresenta em ambas agremiações de botos que vivenciam a festa e compartilham a experiência vivida. Uma festa não precisa ser entendida totalmente. É uma espécie de matéria em movimento com suas músicas, ritos, roupas, danças e coreografias. Numa festa cada grupo se encanta com o que lhe convém. Nem tudo o que acontece em uma festa convém a todos. São os meios sociais de orientação e interpretação que chegam até o grupo como construtos típicos formados segundo o sistema de relevâncias aceito pelo ponto de vista unificado e anônimo que vigora no grupo. “Apenas uma pequena parte do meu conhecimento sobre o mundo tem origem em minha própria experiência pessoal. A maior parte é socialmente derivada, chega a mim por meus amigos, meus pais, meus professores e pelos professores de meus professores.” (SCHUTZ, 2012, p. 109)

O filho de Alter do Chão e presidente da agremiação Boto Tucuxi, professor Edilberto Ferreira, tem natureza de vínculo com a festa repassada pelo pai e pela mãe, que participaram durante muitos anos do Çairé, assim como vários outros participantes de cada boto.

Para Ana Silva<sup>7</sup> (2015), filha e moradora de Alter do Chão:

Também sofri influência da minha avó e da minha mãe que sempre participavam da festividade. A escola municipal de ensino fundamental e médio também se envolve na festa. Assim como também tem a participação de alunos de algumas escolas de Santarém

---

<sup>7</sup> Ana Silva é dona de casa e também participa da organização da agremiação Boto Tucuxi junto com o professor Edilberto Ferreira. Entrevista concedida a pesquisadora em abril de 2015.

numa iniciativa dos professores e da prefeitura na rede de ensino municipal. Os alunos participam do evento e ajudam a passar entre as gerações, como no meu caso, a cultura do Çairé na região. (ANA SILVA, 2015)

Segundo Schutz (2012), a linguagem não consiste meramente em símbolos linguísticos catalogados no dicionário, mas por um discurso que traz valores emocionais, implicações irracionais, dialetos e jargões cujo uso permanece restrito a determinados grupos, que também possui um código privado próprio compreensível apenas por quem participou de experiências passadas onde surgiu o código ou a tradição que está conectada a ele.

A comunidade que participa da organização do Çairé usa uma linguagem pertencente ao grupo para montar o espetáculo de cores, danças, alegorias, fantasias, música, danças e coreografias próprias. As pesquisas são realizadas também através de consultas e relatos de antigos moradores locais, como do sr. Argelino Sardinha, que reconta os fatos como registros de memória e esses são transformados em tema na Disputa dos Botos. A festa traz um estoque de conhecimento sem homogeneidade alguma com fatos, objetos e eventos que evidenciam um sistema de signos, e em esquema de nossa experiência adicionando novos significados. Desse modo, o Çairé traz uma identidade que se acopla conforme a experiência da vida quotidiana, e que é reforçada pela assertiva de Schutz, quando afirma a identidade vivenciada em contexto diferente e com colorações diversas porque proporciona experiências vivenciadas pelo ator individual na cena social em termos completamente diferentes. Cada pessoa vai ter o seu viés para observar a festa. Do mesmo modo, Maldonato (2001) ressalta que esse encontro dos participantes se redefine como uma sinfonia livre e incompleta das situações imprevisíveis. Ana Silva, uma das organizadoras do Boto Tucuxi, relata:

Nos reunimos uma vez por semana para conversarmos improvisadamente. É um encontro como se fosse uma comunhão dos moradores que participam da organização dos botos. Nós planejamos a apresentação do boto para o festival do ano que estamos. Esses encontros servem para torçar experiências. É uma reunião da coletividade, com a participação da comunidade, para falar abertamente. Não tem uma pauta amarrada, um agendamento de temas determinados. (ANA SILVA, 2015)

Entretanto, qual significado que esse grupo, a Agremiação do Boto Tucuxi,<sup>8</sup> tem para os seus participantes? É esse sentimento de pertencimento, de compartilhamento de interesses comuns que se identifica nessa pesquisa. A comunidade que produz e que participa, mesmo em agremiações rivais, é governada ou regida pela intersubjetividade num processo coletivo que produz a tipificação e tem um significado para os seus membros.

---

<sup>8</sup> O boto Tucuxi é uma espécie enêmica da região amazônica, sendo o menor exemplar da família Delphinidae, com comprimento máximo de 1,5m. Fonte: Organização Mamirauá.

Schutz (2012) nos mostra que os membros individuais estão “em casa” por identificarem um conjunto de hábitos já institucionalizados, costumes, normas, etc, que o ajudam a interagir com outros membros pertencentes a mesma situação. O sistema de tipificações e relevâncias compartilhado com os outros membros do grupo “define os papéis sociais, as posições e o *status* de cada um. Essa aceitação de um sistema comum de relevâncias leva a uma autotipificação homogênea por parte de todos os membros do grupo.” (SHUTZ, 2012, p.95)

Tanto os organizadores do Boto Tucuxi quanto a comunidade fazem parte dos grupos sociais que, de acordo com Schutz (2012), partilham uma herança social comum, onde o indivíduo encontra-se em um sistema de tipificações, relevâncias, papéis, posições que já é pré-construído, que não foi feito por ele, mas transmitido por uma herança social.

Edilberto Ferreira (2008) defende que a introdução da festa da Disputa dos Botos foi a maior de todas as inovações ocorridas ao longo dos 350 anos de existência do Çairé, sendo a encenação de uma das mais tradicionais lendas da Amazônia. Na praça do Çairé – conhecida como çairódromo, a encenação gira em torno da sedução, morte e ressurreição do boto, tendo como personagens a Cunhantã-borari, a Principaleza do Lago Verde, a Rainha do Çairé, o Tuxaua, o Pajé e os pescadores. O boto é morto por ordem do Tuxaua – o pai da moça Cunhantã-borari, seduzida e engravidada pelo boto – meio homem, meio peixe. A fúria dos maus espíritos da região recaem sobre Tuxaua que pede ao Pajé que ressuscite o boto. Sempre com danças, coreografias, música, show pirotécnico, fantasias, mulheres e homens bonitos para serem os representantes das oito categorias de cada uma das agremiações.

A disputa acontece entre os botos Tucuxi e Cor-de-Rosa<sup>9</sup>. O Tucuxi é o boto cinza, o mais tradicional da região. O Cor-de-Rosa, é da espécie Boto Vermelho, chamado de rosa por Jacques Cousteau<sup>10</sup>, e que foi incorporado pela população local através da divulgação pela mídia e da massificação dessa nova nomenclatura pelos meios de comunicação. A disputa é exibida nos meios de comunicação de massa – A TV Cultura do Pará exibe, na íntegra, a Disputa dos Botos há 6 anos - e tem o seu reconhecimento enquanto cultura popular, colocando a festa entre os espetáculos culturais consagrados pela mídia.

Estamos agora no cenário das grandes festas consagradas pelas mídias e pelo público atraído pelas aparições. O sujeito local vê nesta publicização o reconhecimento público da sua importância e da sua significação cultural nos moldes de uma cultura global que já faz parte, portanto, do calendário de espetáculos culturais do mundo. (AMARAL FILHO, 1999, p. 14)

---

<sup>9</sup> O boto cor-de-rosa é da espécie Vermelho que pertence a uma família primitiva exclusivamente de água doce atingindo até 2,5 de comprimento. Fonte: Organização Mamirauá.

<sup>10</sup> Jacques Cousteau foi documentarista, cineasta, oceanógrafo, e inventor francês conhecido por suas viagens a bordo do navio Calypso. Fonte: National Geographic.

Ambas agremiações receberam novas instalações da prefeitura para concentrarem a organização do evento em seus barracões. Um modo produtivo ainda incipiente, mas que se assemelha ao das escolas de samba do Rio de Janeiro. Por exatos seis meses, dezenas de moradores da vila ficam envolvidas nos preparativos do espetáculo, que vão desde a confecção das fantasias até a montagem das alegorias. Tudo é produzido com a ajuda de artistas de Parintins, cidade do estado do Amazonas conhecida pelo Festival dos Bois Caprichoso e Garantido. Atualmente, o modo de produção do Çairé começa a atingir níveis mais profissionais, provocando nessa passagem de tempo a excepcionalidade das transformações identificadas nos encontros realizados pela comunidade participante da organização dos botos em suas reuniões desde o início do ano.

A espécie de boto Tucuxi é mais frequente na orla de Alter do Chão que a espécie de boto Cor-de-Rosa, causando a percepção aos organizadores da agremiação do Tucuxi que ele teria maior importância para os moradores da vila por ser avistado frequentemente na orla da comunidade. Por sua vez, os membros do outro grupo, o Boto Cor-de-Rosa, acreditam gerar mais curiosidade pelo fator raridade, portanto se tornando mais atrativo aos moradores da vila e turistas. Mesmo que estes dois grupos possuam muita coisa em comum, para o avaliador, aqueles permanecerão incompreendidos entre eles. Para ele, o padrão cultural de seu grupo sempre assume o caráter de maior importância.

As agremiações dos Botos Tucuxi e Cor-de-Rosa são incorporadas a festa do Çairé e sempre trazem em suas narrativas contextualizações históricas do próprio festival. E como é extensa a programação, passou a ser dividida em 5 dias. Um sábado antes da Festa do Çairé, acontece um ritual de busca dos mastros<sup>11</sup>. Um cortejo sai da praça do Çairé, com a comunidade entoando ladainhas em tupi, latim e português, representando os índios Borari e os colonizadores portugueses, para escolha de uma árvore que possa ter o porte adequado para se tornar o mastro, no Lago Verde, na Floresta Encantada. Os catraieiros – que conduzem as catraias, pequenas embarcações amazônicas, as canoas – enfeitam os barcos e vão em busca do mastro na praia da Gurita. Esse mastro é a representação da fartura, da fertilidade e é feita a “alevantação” dos dois mastros na praça do Çairé. Um é enfeitado e levantado pelas mulheres. O outro é enfeitado e levantado pelos homens. Ambos recebem enfeites de musgos, frutas regionais e bebidas alcoólicas. Há uma nova separação em grupos para uma disputa entre quem vai levantar o mastro mais rapidamente. Isso segue uma tradição secular. Não sabem justificar o porque, mas como já era feito dessa maneira pelos mais antigos, assim permanece. São os meios sociais de orientação e

---

<sup>11</sup> Os mastros são enfeitados com frutas, folhagens e bebidas alcoólicas e seguem como um ritual para representar a fartura da festividade do Çairé. É um ritual comum nas festas em todo o Brasil. Fonte: [paraonline.com.br](http://paraonline.com.br)

interpretação, que chegam até o grupo como construtos típicos formados, segundo o sistema de relevâncias aceito pelo ponto de vista unificado e anônimo, que vigora no grupo. Uma clara orientação do grupo social ordenado pela experiência tradicional como mostra Rodrigues (1988).

É devido a esta relação fundadora, que estabelece com a sociabilidade, e a esta relação com a tradição, que estabelece com a experiência do tempo, que a festa constitui o senso comum, o conjunto de pressupostos implícitos que conferem sentido aos discursos que são trocados no espaço de interação e às ações que os actores sociais realizam com vista à prossecução de objetivos comuns. (RODRIGUES, 1988, p.10)

Em seguida, acontece a apresentação das danças típicas regionais quebra macaxeira e macucauá, resgatando a cultura local. Além das danças, também é ofertada uma bebida, o tarubá, feita de mandioca fermentada, adicionada de açúcar – inicialmente o tarubá não levava açúcar, porque já era feito com um tipo de mandioca “doce”, é uma espécie de aguardente de mandioca - e que pode ser misturada com qualquer outra bebida alcóolica que os visitantes queiram acrescentar. E todos que acompanham a festa vão tomando essa bebida artesanal para experimentar o que os índios Borari faziam em suas reuniões de colheita e fertilidade.

Segundo Schutz (2012), a linguagem não consiste meramente em símbolos linguísticos catalogados no dicionário, mas por um discurso que traz valores emocionais, implicações irracionais, dialetos e jargões cujo uso permanece restrito a determinados grupos, que também possuem um código privado próprio compreensível apenas por quem participou de experiências passadas onde surgiu o código ou a tradição que está conectada a ele. Os organizadores das agremiações Boto Tucuxi e Boto Cor de Rosa usam uma linguagem pertencente ao grupo para montar o espetáculo.

Essa festividade se compõe de fragmentos de um passado remoto, de outro momento da história que muito se perdeu e o que restou, por algum tempo, foram lembranças de outrora registradas na memória de um seletto grupo de moradores da Vila. Para os descendentes (boraris), a festa do Sairé se assemelha ao sentimento dos cristãos à Semana Santa. É um momento especial, que traz à lembrança seus antepassados e a história que lhes fora repassada. (LIMA & FREITAS, 2013, p.70)

A Disputa dos Botos, introduzida há 18 anos, vem modificando significativamente a relação da festa com os moradores e turistas. O aspecto econômico foi ganhando cada vez mais força por gerar emprego e renda para os locais, reforçando a necessidade de contratar atrações artísticas nacionais que se apresentam no palco ganhando patamar de *show business*, com produção de processos comunicacionais através da divulgação de publicidade e marketing dos governos municipal e estadual, com recurso financeiro do Banco da Amazônia e da cerveja Skin, aproveitando para promover o cenário da vila de Alter do Chão, nomeada

por uma publicação francesa de caribe da Amazônia, com atrativos turísticos singulares. A vila já foi citada em 2009, pelo jornal inglês *The Guardian*, como a praia mais bonita do Brasil e talvez do mundo, ganhando destaque internacional na mídia.

O número de turistas que visita a vila em setembro, por ocasião do Çairé, movimentava o comércio local e multiplica o número de moradores que hoje soma 6 mil pessoas. Esse número ultrapassa os 100 mil visitantes (SEMTUR, 2015). E recentemente, com a introdução da Disputa dos Botos, muitos visitantes declaram que vão a Alter do Chão apenas para ver essa apresentação, no Çairé, tal qual fazem quando se referem a festa de Parintins. Como se a festa tradicional da vila de Alter do Chão se resumisse a uma disputa folclórica assim como a disputa dos bois Garantido e Caprichoso, em Parintins, no estado vizinho. Afinal, o que esse festejo comunica e quais as principais características da vivência dos organizadores dos Botos Tucuxi e Cor de Rosa quando reunidos para pesquisar, produzir e decidir sobre o tema que vai ser apresentado no çairódromo? Observa-se que a rotina da produção quebra o sentido da tradição e introduz a modernidade nessa lógica produtiva da festa.

Ao mesmo tempo em que esta inserção da festa nos meios de comunicação de massa funciona como o seu reconhecimento enquanto cultura popular, coloca a festa no rol de espetáculos culturais consagrados pela mídia o que gera uma busca de participação cada vez maior por parte de uma população exógena que, de algum modo, busca na festa uma identificação com elementos que pretendem uma certa “amazonidade”, uma identidade amazônica sugerida pela natureza unificadora e padronizadora que a mídia confere aos seus espetáculos. (AMARAL FILHO, 1999, p.14)

A festa sintetiza, portanto, os modos de saber e fazer que se perpetuam ao longo das ladainhas, encontram os costumes da cidade de devoção e a festa com comidas e bebidas associados a esse novo desfecho para o Çairé: a Disputa dos Botos Tucuxi e Cor de Rosa, num cenário de encerramento espetacular. A proibição do Çairé pelos padres franciscanos na década de 40, também traz a discussão da necessidade de perpetuar os fenômenos culturais através da pesquisa. A celebração folclórica ressurgiu num processo de memorização da comunidade e há a necessidade de haver registros legitimando a história dos moradores da vila de Alter do Chão que buscaram nela uma referência para preservar a sua identidade ou de inseri-la no universo simbólico global como nos mostrou Giddens (1989), ao se referir ao desencaixe espaço-tempo na modernidade.

### **1.2.1 A pós modernidade e a preparação da Disputa dos Botos**

Preparar uma festa implica um alto investimento de tempo, trabalho e dinheiro. Segundo Edilberto Ferreira (2008), presidente do Boto Tucuxi, cada grupo recebeu, na última edição, R\$ 350 mil reais da prefeitura municipal, governo estadual e patrocinadores, para a organizar o evento. A festa em homenagem aos botos necessita da mobilização de grande parte da comunidade na captação de recursos destinados à sua realização. Bordieu (2001, p.105) diz que: “O sistema de produção e circulação de bens simbólicos define-se como sistemas de relações objetivas entre diferentes instâncias definidas pela função que cumprem na divisão do trabalho de produção, de reprodução e de difusão dos bens simbólicos.”

É assim que uma festa que rompe com a tradição e se apresenta como produto se organiza. Ao se aproximar da festa, apresentada no Çairódromo de 17 a 21 de setembro de 2015, os organizadores procuram intensificar a busca de mão-de-obra e divulgação da festividade na capital do estado, nas comunidades vizinhas e em Santarém, na tentativa de levar a festa, através da mídia, para o mundo inteiro.

As festas são preparadas com dedicação e compromisso por grande parte da comunidade, que se divide para a realização de diversas tarefas ainda preparatórias, tais quais a função de boieira - responsável por cozinhar e alimentar de todos os participantes (são cerca de 3 cozinheiras para atender uma média de 50 pessoas, diariamente) - o artista de Parintins e sua equipe que produz as alegorias, os bailarinos que criam e ensaiam a coreografia e ainda administram a manufatura e pintura das fantasias, o encarregado de serviços gerais, que cuida da logística para buscar, hospedar e dar suporte de transporte e alimentação às personagens convidadas, como curandeiros e rainhas na Disputa dos Botos.

Grupos de comunidades vizinhas também são convocados, a fim de contribuírem para os serviços internos e externos. Internamente, as tarefas eram várias: preparar as roupas dos personagens (desenhar, providenciar tecidos adequados, produtos de aviamento e costurar quando preciso); selecionar as mulheres bonitas para serem as rainhas da festa, enfeitar o barracão (com plantas, papéis coloridos, laços de tecidos, vasos, etc.); ensaiar a coreografia, divulgar a música do ano. Nessas reuniões, realizadas no barracão de cada agremiação, os participantes trabalham com afinco durante várias madrugadas, dedicando-se completamente aos preparativos.

Nas festas, é necessária uma estratégia eficaz para divulgar e convidar não apenas o maior número possível de pessoas, como também personalidades “ilustres” da cidade. Foram utilizadas as formas mais comuns de convite e divulgação: convites impressos em gráficas e telefonemas dos organizadores, além de emails, postagens nas redes sociais, como no

*Facebook* dos Botos Cor de Rosa e Tucuxi, amigos e parentes na comunidade e fora dela. É evidente que a rede de comunicação da prefeitura e do governo, somada ao prestígio dos organizadores dos botos, funciona também na divulgação da festa. Participantes do Boto Cor de Rosa vendem CDs e camisetas ao longo do semestre. Já os do boto Tucuxi, além de venderem seus produtos, visitam as emissoras de televisão em Santarém e Belém para divulgar a festa.

Para Canclini (1995) a pós-modernidade apresenta o entrelaçamento de usos populares, seja no culto de rituais e tradições, como dos meios massivos de comunicação, até mesmo quanto aos processos de recepção e apropriação dos bens simbólicos. Um dos seus principais objetos de pesquisa são as contradições da cultura urbana, que presidem a realização do projeto emancipador, expansivo, renovador e democratizador da América Latina. Apesar das tentativas da elite de conferir à sua cultura um perfil moderno, restringindo a difusão da cultura indígena e colonial entre os setores populares, a mestiçagem interclassista decorrente desses inter-relacionamentos teria gerado formações híbridas em todos os estratos sociais latino-americanos (CANCLINI, 1995, p.70). Uma miscigenação entre o ato religioso do Çairé tradicional com a lenda dos ribeirinhos narradas na festa da Disputa dos Botos. Ambos são apresentados numa única noite através de dança, música, coreografia, fantasias, luzes, brilho e personagens num espaço que promove interação e resignificação da festa constantemente.

### **1.2.2-As fantasias dos participantes**

Nessas festas de disputas, os trajes ocupam o mesmo nível de importância que a coreografia, a música e o ritmo. Foi observado que os tipos de roupas usadas variam, predominando os modelos de rainhas da monarquia, compostos de saias coloridas, com penas e artesanatos locais como sementes e blusas geralmente usadas como tops bem coloridos e brilhosos. Os tecidos utilizados na confecção das saias têm bastante brilho, como cetim, seda, tafetá, etc. As blusas, ou os tops, por sua vez, são feitas com bordados e babados, e os tecidos mais utilizados são malha, lycra, etc. Usam, ainda, uma espécie de tiara, resplendor ou outros adornos de sua preferência com muitos enfeites, sementes e até penas de pássaros na cabeça. As roupas dos homens são mais simples, compostas de calças e camisas brancas, ou coloridas, de acordo com a cor do boto que representam. O Tucuxi usa as cores cinza e verde. A cor do

adversário é rosa. O vestuário dos personagens expressa, sobretudo, um impulso e uma intencionalidade estética. Todas as cores, tipo de tecido e o modelo da roupa dependem do tema escolhido para a disputa de cada agremiação.

Para tentarmos entender essa relação dos organizadores da festa e da comunidade é importante compreender que a presença deles não está apenas no mundo das ideias e dos pensamentos, mas sim no mundo real. Nossa compreensão acerca do ciclo da vida é tido como realidade, mas na verdade são tipificações.

Os organizadores das agremiações Boto Tucuxi e Boto Cor de Rosa, assim como a comunidade estão envolvidos numa transcendência do aqui e agora ao qual eles pertencem, reproduzindo as histórias da região, produzindo conhecimento, e acima de tudo projetando essa vivência, costurando os saberes da diversidade cultural que permeia essa festividade mantendo os valores da comunidade nas lendas, costumes e crenças dos moradores da Amazônia. E isso somente é viabilizado, essa transmissão e preservação da história, através da realização da festa que recebe verba da prefeitura de Santarém e com a geração de renda advinda de turistas, transformando o Çairé em uma festa atrativa, mas que ainda gera poucos dividendos e riquezas econômicas destinados a comunidade local.

Assim como a festa do Çairé, o grupo também é formado por uma multiplicidade de objetos, personagens, música, lenda e signos numa natureza complexa. As atividades presentes na elaboração do Çairé – desde a preparação, realização e apresentação – são também concebidos como processos de comunicação aproximando os homens e reafirmando os laços sociais onde raízes, lembranças e emoções são reavivadas.

Os visitantes também são envolvidos nesse processo de disputa e rivalidade entre os botos. Ao adentrar no Lago Verde, o público precisa definir de que lado vai sentar na arquibancada, porque os caminhos que levam a arquibancada são divididos entre o público que torce para o Boto Cor de Rosa ou para o Boto Tucuxi. Ao escolher de qual lado vai assistir ao espetáculo, o visitante já é levado a torcer para uma das agremiações. Ele é agraciado com adereços como ráfias, fitas, objetos de torcida da cor do boto ao qual pertence o lado que escolheu e começa a receber comandos para a hora da apresentação ensaiando as músicas, coreografias e até gritos de guerra que vão contabilizar pontos para a apresentação da agremiação escolhida. Para Schutz (2012), há uma intencionalidade nessa escolha, a maneira como a consciência se torna essencial, conforme experiência pessoal, o que leva a refletir que todo conhecimento já tem um prévio conhecimento de algo. Um processo coletivo que produz a tipificação, assim como a cultura. Afinal, a intersubjetividade é a dimensão mental da vida social, a matriz tipificadora da vida social.

Os visitantes se envolvem, interagem, participam de maneira próxima aos brincantes da comunidade local. Vivenciam a realidade dos organizadores, pois são as tipificações aqui repassadas como se fosse a linguagem da arquibancada, as movimentações dos braços para homogeneizar a torcida, a entonação dos gritos de guerra, um ritual muito típico de quem já conhece a festa e dela participa há mais tempo, uma tipificação subjacente do sentido comum. A intersubjetividade não é a soma das pessoas, cada um desses sujeitos participantes da festa do Çairé não é uma unidade fechada produzindo consciência, porque todos têm vários eus, numa coletividade, numa junção dos visitantes com os brincantes.

### **1.3 A comunicação do sensível: como a festa do Çairé afeta a comunidade?**

Ainda com a pretensão de descobrir o que motiva, o que desperta, o que afeta a comunidade que participa da Festa do Çairé de Alter do Chão, nesta parte da pesquisa será travada uma discussão sobre a dimensão sensível da existência. Um estudo recente e necessário pela humanização da ciência nos tempos atuais. Por muito tempo, levantar esse tipo de discussão era totalmente contrário às correntes do pensamento. Por que seria o processo cognitivo privilegiado em detrimento ao processo da vida dos sentidos, já que os últimos encantam e despertam sentimentos que nem sempre conseguimos traduzir através do vernáculo do dicionário? “O mundo não é o que é, mas o que os indivíduos interpretam” (SCHUTZ, 2012, p. 110). Portanto, o ser muda conforme a interação pois deve-se levar o outro em consideração e analisar as mudanças de relação do sujeito com a realidade a que ele experimenta. É o que Maffesoli (1996) defende quando resume que antigamente, o sensível, o existente não passavam na melhor das hipóteses, de mentira e vaidade; na pior, de tentação corruptora, em todo caso, algo de que teríamos que desconfiar, de que deveríamos nos purgar para aceder a uma sã ou conexa visão do mundo.

Maffesoli (1996) acrescenta ainda que antes, desse lugar fortificado, o indivíduo racional deita os olhos sobre tudo o que escapa ao seu domínio. Diante da desordem do gesto da ambiguidade do corpo e dos desregramentos da imaginação, esse “folle du logis”<sup>12</sup>, a razão permanece no paradigma da instância judicativa. É talvez isso mesmo que seja a base do que ele chamou de “lógica da dominação”. É importante ressaltar que essas doutrinas eram necessárias nessa época em que só o primado dos sentidos era reconhecido, e em que se fazia

---

<sup>12</sup> N.T Expressão cartesiana referente à imaginação que impede o bom funcionamento da razão.

pouco caso das qualidades do espírito e do raciocínio quando a afirmação dos direitos da razão, da crítica, do espírito inscrevia-se legitimamente no processo de civilização, próprio aos tempos modernos, cuja consequências não se pode negligenciar. Desde então, o pensamento exerce sua violência contra o sensível. O sujeito precisaria ser razoável, ele deveria controlar seus sentimentos, não poderia confiar em seus impulsos, não deveria escutar os sinais que o corpo emitia e tinha de controlar a sua própria sensibilidade. Expressamente uma ruptura entre o intelecto e o sensível. É certamente a época das Luzes (*Aufklärung*) que, pela preponderância da razão pura, vai subordinar a sensibilidade (corpo, imagem, símbolo) à compreensão.

Num determinado momento, a sociedade do século XIX reduz o conhecimento aos critérios da ciência, tal como é elaborada pelos positivistas: só é real o que é racional. A poesia, a infância, os jogos e os divertimentos, como exemplifica Maffesoli (1996), são vistos como baboseiras perigosas das quais convém se livrar, ou pelo menos relegar as esferas particulares da existência. Os trabalhos de *Moscovici* e de *Morin*<sup>13</sup> contribuíram amplamente para “asselvajar” a vida para melhor viver o doméstico, ou ainda pensar o paradigma da natureza para melhor apreciar a cultura. Atualmente, pode-se resumir essa constatação que podia existir uma “lógica da razão sensível”, que segundo Maffesoli (1996), está na base da *Aesthetica*, isto é, do prazer dos sentidos experimentado em comum.

De fato, há momentos em que, por uma espécie de “impulso” da base, percebe-se que a sociedade não é apenas um sistema mecânico de relações econômico-políticas ou sociais, mas um conjunto de relações interativas, feito de afetos, emoções, sensações que constituem, *stricto sensu*, o corpo social. (MAFFESOLI, 1996, p. 73)

O Çairé chama atenção por ter um caráter particular de exclusividade de acontecimento em todo o Brasil. Antes, a festa era concomitantemente comemorada em estados do Norte e da região Sul do país, mas foi a festividade de Alter do Chão que permaneceu viva, atravessando gerações, sendo reconstruída através de relatos de memória e hoje, completamente adaptada para uma festa contemporânea com a introdução de tecnologia, luzes, trilhas, símbolos, dançarinos, personagens e novos figurinos com a Disputa dos Botos.

Uma festividade que provoca agregação social, alvo do estudo de Maffesoli (1996) quando analisa essas diversas agregações sociais compreendidas nos fenômenos da sociedade. Elas podem ser espontâneas, como as formas teatrais urbanas, podem estar escondidas pelos calendários musicais ou esportivos, podem ser programadas, como os períodos festivos ou de férias. Em cada um desses casos é observado um desejo de estar-junto que, sendo não-

---

<sup>13</sup> Cf. E. Morin, *Le paradigme perdu, la nature humaine*. Paris, Seuil, 1973; s. Moscovici, *Hommes domestiques et homes sauvages*. Paris, Bourgois, 1979 (1974).

consciente, não deixa de ser poderoso. Esse desejo integra uma boa dose de sensibilidade presente em todos os rituais da festa do Çairé, o afeto entre a comunidade e os visitantes presentes, onde todos os sentidos, “visual, olfativo, tátil, auditivo, gustativo” participam dele.

Maffesoli (1996) reforça esta argumentação ao afirmar que o sensível é fonte de riqueza espiritual, fortalece o corpo, mas ao mesmo tempo, permite a plenitude do coração. Todos os sentidos estão presentes nessa harmonia e é sua sinergia que engendra uma erótica coletiva, eros de múltiplas faces, espécie de aura, de ambientes nos quais se banha a vida cotidiana. E como materializar o impalpável que é o sentimento? Como buscar a materialidade do objeto pesquisado, dos hábitos dos meios de ser junto a comunidade da Festa do Çairé de Alter do Chão. Como vamos delimitar os gostos que são oriundos de uma vivência coletiva inscrita num sentimento de recepção, de participação. Cabe aqui a análise dos acontecimentos nos júbilos populares, nas grandes festas ou comemorações culturais que são formas de materialismo místico, que traduzem a mobilização dos sentidos em um ato social, representada pela sua comunidade.

Disseram da estética que era uma finalidade sem fim. Pode-se entender isso como esse desejo de experimentar emoções em comum, sentimentos que se esgotam, que não procuram um além do que se deixa ver e viver. Acontece que essa dinâmica estática (experimentar “aqui” e “agora”) repousa no jogo dos sentidos, em sua correspondência, em sua efetivação no presente. (MAFFESOLI, 1996, p.81)

Sob a perspectiva do sensível, Maffesoli (1996) lembra que a transcendência é muitas vezes imanente. No Çairé temos o culto aos santos, a mescla de cores das festas religiosas, o ritmo dos cânticos proferidos pela comunidade, e, adicionado aos ritos mais tradicionais, temos a repetibilidade das músicas mais contemporâneas das danças coreografadas dos botos, as luzes tecnológicas, as cores vibrantes, o encantamento dos sujeitos, o que exprime o perdurar de um espírito mágico que tem necessidade dos sentidos para comungar com a divindade, seja ela o Deus todo-poderoso ou o divino social formado pela comunidade. Não é fácil estudar além do que é quantificável, dar materialidade a experiência sensível, a emoção coletiva e a paixão. Para Maffesoli (1996), a sensibilidade coletiva é de um certo modo, o lençol freático de toda a vida social; a ação política sustenta-se e é essencialmente sua tributária. Sem isso, de fato, como compreender as energias revolucionárias, a emoção das reuniões de massa, os desenlaces de ordem diversa e outras manifestações que pontuam a vida em sociedade? Há sempre uma afetividade em ação e tende a contaminar manifestantes de todos os setores da vida social. A afetividade tende a privilegiar uma espécie de brandura existencial de contornos um pouco indefinidos na sociedade, mas cuja solidez não pode deixar dúvidas. É preciso compreender essa brandura

como um poderoso querer viver, que tende a se afirmar por meio de diferentes expressões de uma afetividade partilhada, onde se privilegiam acontecimentos menores.

Há, no entanto, uma força social que estimula o público do Çairé sem explicações prévias ou maiores pretensões. Assim é revelado o sentido de estética utilizado por Maffesoli (1996). Tradicionalmente, “estética” é conhecida como o ramo da filosofia que estuda as percepções das obras de arte. Sendo que, hoje, “não é mais possível reduzir a arte apenas às grandes obras geralmente qualificadas de culturais. É toda a vida cotidiana que pode ser considerada uma obra de arte” (MAFFESOLI, 1996, p. 26).

Sodré (2006) aponta que de um modo geral, estético é o que depende da sensibilidade ou o que se refere à dimensão puramente subjetiva na intuição, na representação de um objeto. “Assim, o estético não diz respeito ao conhecimento do objeto, e sim ao sentimento que acompanha a intuição, o que liga a reflexão estética à metafísica e a filosofia da história na indagação sobre o sentido da vida individual e coletiva” (SODRÉ, 2006, p.87). Por força do influente pensamento de Kant<sup>14</sup> junto ao humanismo ocidental emergente, o conceito de estética centrou-se na concepção de uma teoria do comportamento contemplativo e intuitivo que se tem diante do belo. A beleza em Kant manifesta-se negativamente, sem a representação de interesse, de conceito de finalidade, mas positivamente como objeto de uma satisfação necessária.

Para Sodré (2006), à margem da estrita interpretação kantiana, permanece o entendimento em cujo interior a palavra estética é mais ampla que a esfera do artístico e se define, em linhas gerais, como um modo de acolher a experiência sensível de captação de valores, portanto como um modo não redutível aos parâmetros da experiência política, ética, religiosa, intelectual, etc. Ao mesmo tempo que acolhe uma teoria do belo e da arte, é capaz de acolher igualmente uma teoria da sensibilidade, entendido como o conhecimento intuitivo transmitido pelos sentidos, sem a mediação reflexiva dos conceitos.

Atualmente, a estética está presente nas mais triviais formas de interação dos sujeitos. Entretanto, para Sodré (2006), vincular-se numa festa é muito mais que um mero processo interativo, porque pressupõe a inserção social e existencial do indivíduo desde a dimensão imaginária até as deliberações frente as orientações práticas de conduta, isto é, os valores.

Partindo desse conceito, a festa do Çairé é analisada como sendo primordial o sentimento da vida, a sensação do viver com o nosso olhar focado sobre os sentidos

---

<sup>14</sup> Imanuel Kant, filósofo prussiano que estabeleceu um princípio filosófico ao se propor a estudar a essência dos seres. Foi um grande pensador, morreu aos 80 anos.

constitutivos da vida humana, que determinam toda a matriz da existência social. Sodré (2006) segue argumentando que a vida, quando interrogada sobre o seu sentido, está diretamente ligada a estética, ao conteúdo afetivo da convivência cotidiana. “Nesta relação, o signo estético funciona como signo de “comunicação”, abrindo-se para uma semântica do imaginário coletivo, presente na ordem das aparências fortes ou formas sensíveis que investem as relações intersubjetivas no espaço social” (SODRÉ, 2006, p.90).

E a festa é para Maffesoli (1996) um modo de dizer o prazer de estar-junto.

Numa forma paroxística, esses momentos lembram que os sentidos, assim como os desejos, não são impuros, mas são, para retomar uma expressão de V. Pareto como tantos “resíduos”, ou seja, ossaturas, a partir do que se constrói, se fortalece e se dissemina o corpo social. Não há lugar, a esse respeito, para distinguir sentidos nobres e outros que não o seriam. Na perspectiva de uma teoria de complexidade, todos os elementos constitutivos, o homem e a sociedade, se correspondem, interagem uns sobre os outros. (MAFFESOLI, 1996, p.85)

No Çairé, a comunidade dá o sentido de que a sensação, compreendida num conjunto, é fator de relação social, numa interação permanente entre os grupos sociais, a natureza, a sociedade e o indivíduo numa dada região. Os sentidos procuram atingir o agradável e assim, atingem, por outro a socialização em busca de práticas de felicidade coletiva e do prazer dos sentidos. A importância da vivência focaliza o tema da experiência que é empiricamente uma referência constante na vida cotidiana. Para Maffesoli (1996), é a experiência que relativiza o sujeito enquanto pensante, senhor e seguro de si mesmo. Um sujeito racional pivô da modernidade. A experiência permite dissipar a ilusão hegemônica, revelando as emoções, as situações correntes, os acontecimentos excepcionais, onde o próprio mundo objetual é menos controlado. A relação com outrem determina quem eu sou. Na compreensão maffesoliana:

De fato, a experiência do eu é uma experiência do mundo: mundo resumido, mundo circundante, mundo que partilho com outros. Não é preciso esquecer que antes de sua marginalização ou mesmo de sua desqualificação, a experiência e o gozo estético eram maneiras perfeitamente legítimas de se apropriar do mundo. É preciso com certeza, compreender essa apropriação como sendo esse processo civilizacional do qual participo com outros e que, ao mesmo tempo, permite garantir-me assim mesmo. (MAFFESOLI, 1996, p. 93)

A experiência privilegia uma relação com os outros e uma relação com o mundo num surpreendente presenteísmo que despreza o futuro. A experiência é uma sequência de instantaneidades que encontram seu sentido no próprio momento. E por mais que a experiência e o prazer dos sentidos provoquem um turbilhão de momentos, mas eis que, na sua própria rapidez, torna-se estático. As festas costumam ter suas originalidades, mas elas também apresentam uma sequência de impressões ordenadas. Uma ordem orgânica que é feita dessa sucessão de emoções, de rituais, de hábitos que o sujeito vive através de seus atos

cotidianos, encenações oriundas da monumentalidade, espetáculos anódinos ou excepcionais. Mesmo sem conscientização, tudo isso tem origem numa experiência que, só por isso, é estética. As festas são estruturalmente atravessadas por uma sequência de acontecimentos. Sejam eles reais ou potenciais, atualizados ou fantasiados, pouco importa, sublinham bem o primado da experiência vivida, a de um espírito que se materializa numa sequência de rituais apropriados coletivamente.

Gilles Deleuze (1974) afirma que os acontecimentos se efetuam em nós e nos fazem sinal. Está representado “no” que acontece e vive no eterno presente.

Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. (DELEUZE, 1974, p. 154)

Ou melhor, que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa: sempre desdobrado em passado-futuro. O que é, para Deleuze (1974), o futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente *ainda*, o já e o *não*: pois o acontecimento, infinitamente divisível, e sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa. O ativo e o passivo: o acontecimento, sendo impassível, troca-os tanto melhor quanto não e *nem um nem outro*, mas seu resultado comum. A causa e o efeito: os acontecimentos, *não sendo nunca nada mais do que efeitos*, podem tanto melhor uns com os outros entrar em funções de quase-causas ou de relações de quase-causalidade sempre reversíveis. No caso da festa, o êxtase na disputa e a derrota da agremiação do boto que perde, mas que recomeçará a cada ano que passa. A festa como acontecimento inseparável entre o passado e o futuro.

Entre estes acontecimentos-efeitos e a linguagem ou mesmo a possibilidade da linguagem, há uma relação essencial: é próprio aos acontecimentos o fato de serem expressos ou exprimíveis, enunciados ou enunciáveis por meio de proposições pelo menos possíveis. Entretanto, há muitas relações na proposição: qual a que convém aos efeitos de superfície, aos acontecimentos? Deleuze (1974) defende que muitos autores concordam em reconhecer três relações distintas na proposição: A primeira é chamada de designação ou indicação: a relação da proposição a um estado de coisas exteriores (*datum*). A segunda relação da proposição é frequentemente chamada de manifestação e trata-se da relação da proposição ao sujeito que fala e que se exprime. Uma terceira dimensão da proposição trata da relação da palavra com conceitos *universais ou gerais*, e das ligações sintáticas com implicações de conceito. Deleuze (1974) observa ainda a necessidade de introduzir uma quarta relação da

proposição do acontecimento: o sentido. Os estóicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição. O sentido, o expresso da proposição, seria pois irreduzível seja aos estados de coisas individuais, as imagens particulares, as crenças pessoais e aos conceitos universais e gerais.

O movimento de reorganização da festa significou uma tomada de posição dos moradores que trazem para a cena a sua cultura, suas experiências de trabalho comunitário e suas lembranças através da festa do Çairé, revivida no ano de 1973, como um acontecimento que pretende reviver.

O sentido é uma espécie de forro, dobra ou fronteira em que o avesso continua no lado direito. Ele é tanto o expresso, que subsiste nas proposições, quanto o acontecimento, que sobrevém ao estado de coisas. (MARCONDES FILHO, 2004, p.77)

Marcondes Filho (2004) apóia inicialmente seus estudos na busca filosófica de Gilles Deleuze, que em sua obra *Lógica do Sentido*, vincula o acontecimento ao sentido, sendo que o sentido se forma a partir dos acontecimentos. Marcondes Filho (2004) afirma que o acontecimento é o sentido. Cada um de nós é composto de relações, que nos decompõem e nos modificam. São sensações de prazer e dor provocadas por agentes externos, por certas intensidades de choque, de impacto, de violência, de alegria. Quando essas intensidades nos atingem, podemos aumentar ou diminuir nossa potência de agir. As memórias dos antigos moradores da vila recriaram a história como acontecia, mas como a memória também modifica e já não traz os acontecimentos tão vivos, pode decompor os fatos.

No entanto, foi isso que impulsionou os moradores da vila na retomada da festa do Çairé depois de 30 anos proibida, para movimentar o vilarejo, melhorar a economia local, garantir emprego e renda para os moradores e impulsionar o crescimento da manifestação. Essa trajetória da reconstituição do Sairé permite uma compreensão da festividade como cultura e que pode estar relacionada ao movimento da cultura popular que ocorre nas comunidades rurais. Claudia Laurido Figueira (2013), pesquisadora de História da PUC-SP, afirma que a retomada do Çairé pode ter contribuído para instigar uma cultura silenciada. Os moradores de Alter do Chão realizaram uma mobilização para reconstruir uma festa que articula passado e presente de forma dinâmica, pois a festa, é movimento e conseqüentemente, é vida.

Marcondes Filho (2008) afirma que é necessário que ocorra o “evento comunicacional”, e para que haja evento é necessário ir além dos signos para um mergulho

mais profundo, nos significados apreendidos além do óbvio e inesperadamente, e o fenômeno está além dos grandes meios de comunicação social que veiculam signos comunicacionais. Trata-se de uma linguagem fundamentada na imprevisibilidade, no inesperado e na irrepetibilidade, centrada na experiência como um acontecimento transformador, vindo a ocorrer em todos os momentos do mundo transformando o mundo no espaço da comunicação. É a comunicação como contato direto entre as pessoas e entre as pessoas e o mundo, dando ênfase a recepção e não na emissão da mensagem.

A unidade – o entendimento – não dura nada, ela se realiza apenas no momento em que se identifica a distinção entre um mero sinal e uma informação. É um curtíssimo lapso. Pelo fato de ocorrer de forma tão passageira, ela cria sempre em novos conteúdos e sequência é o processo comunicacional, o atrelamento de uma na outra, como num diálogo em que cada frase constrói a continuidade considerando o que foi falado antes. (MARCONDES FILHO, 2004, p.458)

Na perspectiva do sensível, comunicar é essa forma de captar o mundo apreendendo as relações intersensoriais. E isso não se codifica apenas em linguagem, é captado por outros meios que viabilizam a comunicação, revelando a vitalidade do fenômeno. Quando os antigos moradores da vila de Alter do Chão reafirmam a memória passando os saberes entre gerações e essa transmissão de conhecimento é trazida com os costumes iniciais adicionados de novas manifestações, têm-se a ideia da dimensão da comunicação dessa festa pelo que representa hoje para a comunidade interna e externa.

O acontecimento é tudo para Deleuze (1974) que chama de *imanência viva* ao plano de acontecer, a pulsação viva de cada ocorrência, algo imanentemente ligado a própria vida, com a vitalidade inerente aos processos. Trata-se do “exercício do pensamento no tempo em que este mesmo pensamento se dá” (DELEUZE, 1974, p. 104). Para Marcondes Filho (2010) isso é uma aproximação da sua proposta da *Razão Durante*, que defende que a criação do novo em contextos de produção do saber só se dá pela captura da relação imediata, intrínseca ao evento, emanante desse encontro favorável de múltiplas inteligências.

Cabe aqui uma reflexão acerca do que o Çairé comunica quando promove interação na festa, resgatando a história e os saberes dos moradores da vila e também introduzindo novos elementos da cultura popular evidenciando a função estética e reafirmando o sentimento de unidade do grupo, realimentando sua auto-estima coletiva, mobilizando a participação de todos na festividade, “criando um ambiente de intensa vibração de sensibilidade.” (LOUREIRO, 2001, p.150). Assim, o conceito de acontecimento ocupa um lugar central na proposição da nova teoria da comunicação assentada nos processos “durante” de Marcondes Filho (2010).

Segundo Marcondes Filho (2010), nosso mundo é constituído de inúmeros entes, mas apenas um deles se questiona sobre o ser e seu sentido: o homem. Ele é a abertura do ser a partir do ente, apenas ele tem a condição de desprender-se do mundo e da facticidade e pensar “o que não é”. Marcondes Filho (2010) afirma que o homem, para Heidegger<sup>15</sup>, tem a capacidade de sair de si e ir na direção daquilo que já não é ou ainda não foi. Ele tem a possibilidade de ser e procurar, e por isso ele é um ser-aí, um *Dasein*, onde o homem se recusa a aceitar a forma reduzida que a metafísica opera sobre ele, tomando-o com objetividade, como se fosse uma “simples presença”. Diz ainda que a maneira pela qual o homem representa para si mesmo as coisas, é que é marcada pela metafísica. Ser não é “simples presença”, ele está mergulhado numa situação, ele é um ser “para o qual as coisas estão presentes”. Desta forma, o Ser equivale ao Acontecimento, faz parte dele, “ser enquanto *Ereignis*”. Ser e tempo ocorrem, assim, simultaneamente. E a essa conjunção Heidegger dá o nome de *Ereignis*, acontecimento. Portanto, *Ereignis* jamais é, jamais se dá, ele simplesmente acontece-apropria (*er-eignet-sich*), dissolve-se no “Ser-enquanto-Acontecimento”. O pensamento, diz Heidegger, insere-se no *Ereignis* para dizê-lo a partir dele e em direção a ele (MARCONDES FILHO, 2010, p.108).

O Çairé espelha a cultura nacional, se estrutura em um modelo político e econômico, apresenta características de um evento, promove ações comunitárias organizadas pelos moradores da vila. Na concepção de processos comunicacionais, ela agrupa os indivíduos por um interesse comum para promover a festa, por ser um acontecimento que se insere num ambiente de cultura vivenciado por todos, que interfere e possibilita a construção, a circulação e a significação de mensagens proporcionando um intercâmbio de informações entre os homens, reafirmando os laços sociais. Jorge González (1994) conceitua as festas como “frentes culturais” onde diversas classes sociais interagem e onde agentes socialmente desnivelados trocam signos e significados, produzindo mensagens coletivas. As atividades inseridas na elaboração da festa do Çairé (preparação, realização e apuração) são também concebidas como processos de comunicação. À medida que o Çairé ganha maiores

---

<sup>15</sup> O filósofo alemão Martin Heidegger, falecido em 1976, foi um dos mais influentes pensadores do século XX. Abandonando a teologia, mergulhou nos gregos para tentar encontrar neles a substância que de alguma forma amparasse o homem contemporâneo num mundo desesperançado de Deus, erguendo-se contra a tradição metafísica. Fonte: [educacao.uol.com.br/biografias/martin-heidegger.htm](http://educacao.uol.com.br/biografias/martin-heidegger.htm) Acessado em 08.dez.2015.

proporções, ao sair da condição de local para global, os processos comunicativos também mudam (LIMA & FREITAS, 2013, p. 60)

É importante refletir sobre a compreensão do acontecimento e suas relações de proposição como processo comunicativo na Festa do Çairé. O que o sujeito experiencia nesta manifestação de cultura popular? Ou ainda, existe um fluxo de intermediação comunicativa produzindo a interação das comunicações interpessoais e massivas, enquanto articuladora de relações institucionais, desencadeando iniciativas de entidades enraizadas comunitariamente e ligadas coletivamente, que decidem o que celebrar, em que circunstâncias e com que parceiros? Sob a perspectiva do sensível, pretende-se analisar como o sujeito é afetado pela festa e pela fé partindo das teorias já discutidas dos renomados estudiosos de estratégias sensíveis. No próximo capítulo, a festa do Çairé é descrita na tentativa de apresentar os processos comunicativos que acontecem através da experiência e da afetividade entre os sujeitos participantes e visitantes.

## Capítulo 2. O ÇAIRÉ. A FESTA E A FÉ.

A festa do Çairé é uma das mais antigas do Brasil e também uma grande expressão das tradições culturais da Amazônia. Ela teria nascido no seio da Igreja Católica, nas comemorações de Nossa Senhora da Saúde, padroeira da vila de Alter do Chão, que pertence ao município de Santarém, no oeste do Pará. Mas, originalmente, o Çairé foi criado pelos índios Borari, em 1715, para comemorar a colheita e, em seguida teria sido adaptada pelos jesuítas para homenagear os portugueses que colonizaram o médio e o baixo Amazonas. Os conquistadores que aportavam no norte, exibiam seus escudos com cruzes e o símbolo do Çairé apresenta uma correlação com o escudo dos portugueses, representando o mistério da Santíssima Trindade. O caráter religioso também é atribuído as ordens religiosas, que teriam criado o símbolo para ajudar na catequese dos indígenas.

Figura 1: Primeiro registro da procissão do Çairé, em 1879.



Fonte: [http://pelasruasdebelem.zip.net/arch2010-09-01\\_2010-09-30.html](http://pelasruasdebelem.zip.net/arch2010-09-01_2010-09-30.html)

Ironicamente, o evento que foi criado pelos padres, foi também suprimido pelos religiosos, mais precisamente pelos frades franciscanos recém chegados dos Estados Unidos. O monsenhor Anselmo Pietrulla, então administrador apostólico da prelazia de Santarém, em sua primeira carta circular, datada de 15 de março de 1942, pede aos párocos e sacerdotes que cortem os abusos que se viam nas festas religiosas e repassa a portaria nº 41, de 12 de fevereiro de 1942, cujo teor era o seguinte:

*O Chefe de Polícia do Estado, usando de suas atribuições legais e considerando que vem recebendo constantes reclamações contra as festividades religiosas que se realizam na sede e no interior dos municípios do Estado, sem a necessária autorização das autoridades eclesiásticas, tais como ladainhas, mastros votivos, procissões, etc., nas quais se conduzem imagens de santos da Igreja Católica;*

*Considerando que essas festividades se prolongam por noites seguidas com funcionamento de casas e bancas de jogo e venda de cachaça;*

*Considerando que essas práticas visam a exploração de crença religiosa do povo, para dele se obter dinheiro sobre a falsa alegação de que se destina ao Santo homenageado;*

*Considerando que este fato constitui, por si só, grave desrespeito aos Santos e fere os sentimentos religiosos do povo paraense, além de ser ludibriado em sua fé; Considerando que o jogo é uma contravenção proibida pela lei penal, por ser um mal social, pelas consequências nocivas e prejudiciais que trás ao indivíduo e à coletividade, da mesma forma o uso da cachaça, cujo abuso leva o mais pacato cidadão ao crime, além de correr para sua própria degeneração e de sua prole.*

*RESOLVE:*

*1º) Determinar a todas as autoridades policiais do interior do Estado que proibam, terminantemente, que se realizem festividades religiosas com apresentação de imagens de santos, sem autorização expressa da autoridade eclesiástica do lugar;*

*2º) Proibir, de modo geral, que durante as festividades religiosas, ainda mesmo que permitidas, se pratique o jogo de azar de qualquer natureza e espécie, assim como a venda e uso de cachaça;*

*3º) Contra os infratores, as autoridades policiais lavrarão, quanto couber, auto de flagrante delito ou inquérito policial, cujos autos serão entregues ao Juízo de Direito da Comarca, tudo de acordo com a Lei das Contravenções e Código de Processo Penal. Cientifique-se e publique-se.*

*Salvador de Borborema, Chefe de Polícia.*

Fonte: Livro “Alter do Chão e Sairé: Contribuição para a história”, 2014, do padre Sidney Canto<sup>16</sup>.

Essa portaria reforça que as comunidades costumavam se apropriar das festas religiosas para festejos de origem local e que a Igreja sempre tinha apoio policial para exercer

---

<sup>16</sup> Padre Sidney Canto é membro fundador da Academia de Letras e Artes de Santarém – ALAS. Sócio fundador e primeiro presidente do Instituto Histórico e Geográfico do Tapajós – IHGTap.

a repressão às festas populares. Depois dessa proibição de 1943, o Çairé passou a ser uma história, uma lenda, contada pelos moradores da vila. Entre as pessoas que ouviram as histórias estava o governador do Pará, Fernando Guilhon que, entusiasta da arte e da cultura, incentivou que reavivassem antigas tradições da vila de Alter do Chão. E agora não mais sob a coordenação da Igreja Católica, mas independente dela. O Çairé voltou como um festival folclórico. Esse retorno foi documentado pelo “O Jornal de Santarém”, publicado no dia 23 de junho de 1973:

*ALTER DO CHÃO REVIVE FOLCLORE:*

*Amanhã a Vila de Alter do Chão estará recebendo um apreciável número de visitantes que irão prestigiar a iniciativa dos habitantes da terra dos Sardinhas, fazendo reviver as emoções das antigas danças e outros usos e costumes que já estavam quase perdidos na poeira do tempo.*

*A promoção conta com o apoio da Prefeitura Municipal e de diversos proprietários de blocos juninos que estarão se exibindo hoje e amanhã na aprazível comunidade do Lago Verde. Essa iniciativa, além de reviver as tradições daquela gente boa, vai chamar a atenção dos visitantes para os aspectos turísticos que a localidade oferece e também para as excepcionais condições de tranquilidade e repouso que se pode desfrutar num fim de semana, a sombra do arvoredo, e ao sabor das cálidas águas do Tapajós.*

Figura 2: Saraipora e o símbolo do Çairé na frente da Igreja de Nossa Senhora da Saúde, em Alter do Chão, na década de 70.



Fonte: Foto a festa e o arco, de 1973, do livro “Alter do Chão e Sairé: Contribuição para a história”, 2014, do padre Sidney Canto.

Entretanto, a abertura da estrada Santarém-Alter do Chão conferiu um novo status a antiga vila de pescadores que sobrevivia da extração da mandioca e reproduzia os cantos e ritos da cultura local com o Çairé: o turismo. A vila é banhada a direita pelo Rio Tapajós e possui uma extensa faixa de areia no verão, quando as águas do rio estão baixas, dando lugar a praia do Amor, bem na frente do vilarejo, onde os turistas atravessam de barquinhos, conhecidos como catraias, para alcançar o outro lado do rio e desfrutar das areias finas e brancas. Com cerca de 30 hotéis<sup>17</sup>, pousadas e albergues, Alter do Chão também possui diversos restaurantes e muitas atrações turísticas: desde as praias da ponta do Cururu, onde se pode ver os botos rosa e tucuxi ao por-do-sol, passando pela praia do Muruté com águas cristalinas que deram a nome de Caribe da Amazônia a esta vila, até a Floresta Nacional do Tapajós, a FLONA, que também é recomendada a visita.

Figura 3: Mapa da vila de Alter do Chão.



Fonte: Prefeitura Municipal de Santarém, Secretaria Municipal de Turismo de Santarém, SEMTUR, 2016.

Alter do Chão passou a ter visibilidade crescente de âmbito regional, nacional e internacional no final da década de 1990, em função do Çairé. O pacato vilarejo torna-se espetacular a partir da festa, que acontece uma vez por ano e envolve grande parte da

<sup>17</sup> Fonte: Inventário da Oferta Turística de Santarém. SEMTUR, Secretaria Municipal de Santarém.

sociedade local. Paes Loureiro (2001), apresenta o Çairé em “Cultura Amazônica, uma poética do imaginário”, como uma manifestação de caráter religioso e artístico. O Çairé é considerado uma das mais antigas manifestações da cultura popular da região norte. Hoje, a festa atrai mais de 130 mil visitantes<sup>18</sup> de fora da região num processo intenso de produção de comunicação através da mídia, dos patrocínios e das propagandas veiculadas pelo governo do Pará.

O Sayré é, dentro da Amazônia, um desses casos purissignificativos de interpenetração da paisagem física com a cultural, na qual a função estética se evidencia. Não apenas porque o Sayré reafirma o sentimento de unidade do grupo, realimenta a auto-estima e o sentimento que esse grupo tem de um viver em comum, como porque mobiliza a união de todos em torno de uma expressão de crença e beleza –uma forma de aparência que tem papel fundamental no acontecimento. (LOUREIRO, 2001, p.149)

Figura 4: Na foto, o maior símbolo da festa, colocado num pórtico na entrada da praça do Çairé, na vila de Alter do Chão, em Santarém, em 2015. O menor aparece em baixo, nas mãos da saraipora<sup>19</sup>, durante a procissão religiosa do Çairé.



<sup>18</sup> Fonte: Impactos das Festividades do Çairé na economia de Alter do Chão. Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Turismo de Santarém (SEMDETUR) e Secretaria Municipal de Planejamento (SEMPPLAN), Outubro de 2015.

<sup>19</sup> A saraipora é uma mulher da comunidade que tem a responsabilidade de conduzir o símbolo do Çairé. Fonte: Governo do Pará. Site Agência Pará de Notícias.

Foto: Erika Siqueira.

Ao manter contato com os índios Borari, entender a importância daquela manifestação e que seria mais fácil exercer a missão de catequizá-los utilizando seus próprios costumes, os religiosos portugueses teriam transformado a festa do Çairé num símbolo físico, representado pelo semi-círculo trino representando a Santíssima Trindade. Em “O berço do Çairé”, Edilberto Ferreira (2008) relata que o Çairé se tornou uma procissão da Igreja Católica, introduzida pelos jesuítas para receber os visitantes que chegavam na vila, na orla do rio. Relatos do pesquisador Manoel Nunes Pereira (1989) apontam que em 1943 o Çairé foi proibido pelos padres norte-americanos de Belterra, recém chegados para o audacioso projeto de Henry Ford, industrial norte-americano que construiu uma cidade na Amazônia, vizinha a Belterra, nomeada Fordlândia. O projeto da borracha fracassou depois de uma praga nas seringueiras. Mas, os norte-americanos saíram em busca de um novo lugar para tentar o plantio e encontraram a “Bela Terra”, Belterra, outro município do oeste paraense. Eles teriam alegado abuso nos rituais sem consentimento da Igreja, como venda de bebidas alcoólicas. A festa também foi acusada de promover exploração econômica em nome da religião. Mas, depois de 30 anos, foi retomada pelos antigos moradores da vila. O que para LIMA, FREITAS (2013) sustenta a travessia de uma história como um processo de comunicação:

O Sairé aponta para uma contínua relação entre passado e futuro. O ir e vir da história por meio da vinculação – a movimentação concreta de toda a comunidade – que permitirá que tais ações vinculantes, cuja natureza se baseia no social, produza mais comunicação. Assim, a partir desse olhar (ecossistêmico e semiótico), muitas e diversas serão as possibilidades de acompanhar esse movimento que terá o tamanho que esse olhar alcançar. Esse movimento é parte viva da história. É a possibilidade. A eterna travessia do Sairé. (LIMA, FREITAS, 2013, p.70)

Assim, a travessia do Çairé parece ser sustentada por ser considerada uma festa tradicional, folclórica e religiosa, que articula contraditoriamente o passado e o presente, mostrando a articulação entre o tradicional e o moderno com a introdução de novos elementos. Além de apontar para a relação rural-urbano, representando também uma mistura de um certo luxo com a simplicidade da presença popular. Conclui-se que o atravessamento desempenha uma função social também no momento das festividades da religiosidade popular, através da transmissão de crenças e costumes, na medida em que se realiza como elo entre o passado e o presente e vislumbra o futuro.

O Çairé de Alter do Chão foi retomado como manifestação folclórica em 1973, já desvinculado da Igreja Católica, e passou a acontecer no mês de junho, junto com as

manifestações dos cordões de pássaros juninos<sup>20</sup>. Segundo FERREIRA (2008), um grupo de 20 moradores se reuniu e fez relatos de memória da festa no passado para provocar e protagonizar essa retomada, já pensando no campo comercial e a necessidade de movimentar financeiramente a vila de Alter do Chão. Uma iniciativa tomada com vistas ao investimento financeiro nas festas populares. Houve um processo de reconstituição do Çairé baseado nestes relatos de memória da comunidade, liderados pelo senhor Argelino Sardinha. O Çairé passa a ser reinventado, na perspectiva dos moradores.

E assim como os sujeitos mudam, suas lembranças também se alteram, mas é essa memória dos sujeitos sociais que vai viabilizar a volta da festa do Çairé. Como relata Ferreira (2008):

Com a era Pombalina em Portugal, no século XVIII, que fez sérias restrições as manifestações culturais, a Festa do Çairé foi proibida porque apenas a língua portuguesa deveria ser falada em terras brasileiras, e as ladainhas também eram entoadas em tupi. Nem a Igreja conseguiu manter a festa na Vila. Antigamente a Festa do Çairé acontecia em dezembro, junto com os festejos de Nossa Senhora da Saúde, padroeira de Alter do Chão. (FERREIRA, 2008, p.45)

Seguindo essa necessidade de atrelar a festa ao desenvolvimento econômico da vila, em 1997 foi introduzida a festa da Disputa dos Botos, um duelo entre as agremiações Cor-de-Rosa<sup>21</sup> e Tucuxi<sup>22</sup>, no qual encenam a lenda amazônica do boto, segundo Paes Loureiro (2001), uma espécie de “golfinho de água doce” que nas noites de lua cheia, se transforma em um homem bonito, sedutor, que, caracterizado pela suas vestes brancas e chapéu, engravida as mulheres. Ainda em 1997, muda o local da realização da festa para a recém-criada Praça do Çairé e a festa sai da orla do rio, mudando também a data de realização da festa para o mês de setembro, quando as águas do rio Tapajós, que banham a vila, estão mais baixas, proporcionando o aparecimento de bancos de areia, que se transformam em praias de areias finas e brancas tornando a região mais atrativa aos visitantes. Uma decisão voltada para a necessidade econômica da vila, segundo Ferreira (2008).

Em uma reunião pedagógica na escola municipal da Vila, foi realizada uma votação para a mudança da data do Çairé para Setembro, para atrair mais turistas de fora do Brasil. No início, a comunidade ficou dividida porque as férias de junho e julho seriam mais propícias para o festejo, mas uma eleição definiu a troca de data. Foi um grande divisor de águas para os festejos. (FERREIRA, 2008, p.57)

---

<sup>20</sup> Pássaro Junino é uma manifestação da cultura popular, cuja evidência maior está no interior do Pará, onde os integrantes narram a caçada, morte e ressurreição de um pássaro e se traduz em luta do bem contra o mal. Fonte: MORIM, Júlia. Pássaros Juninos. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 08 dez. 2015.

<sup>21</sup> O boto cor-de-rosa é da espécie Vermelho que pertence a uma família primitiva exclusivamente de água doce atingindo até 2,5 de comprimento. Fonte: Organização Mamirauá.

<sup>22</sup> O boto Tucuxi é uma espécie enêmica da região amazônica, sendo o menor exemplar da família Delphinidae, com comprimento máximo de 1,5m. Fonte: Organização Mamirauá.

Figura 5: Alegoria da Agremiação Boto Tucuxi, campeão da Disputa dos Botos de 2015.



Foto: Erika Siqueira.

Loureiro (2001) afirma que a festa favorece a identificação, a congregação e a objetividade do sensível, pois o instante vibra e se liga a um sentimento de perenidade, reforçando assim, a dimensão comunicativa do festejo, provocando uma mudança dentro das pessoas que participam da festividade, movidas pelo afeto. A vontade de tocar o outro, de pertencer aos grupos, aponta para uma estilística da existência denominada estética porque descreve uma época, o estilo de um tempo e as diferentes formas do viver social. E para Maffesolli (1996), a pós-modernidade deve ser compreendida, sobretudo, a partir dos sentidos vividos em comum no aqui-e-agora; no espaço-tempo-presente.

Ferreira (2008) apresenta o Çairé como um festival pontuado por contextualização histórica, um exercício constante de pesquisa, uma busca de relatos de memória para tecer um conhecimento vinculado à comunidade, para assim poder repassar a sua importância entre as gerações dos moradores da vila, Esse comportamento resulta da experiência da vida cotidiana, sendo indicativos formadores e identificadores das identidades dos grupos. Os grupos que participam do festejo são portadores de informações para diversos campos do conhecimento e são produtos culturais e depositários de memória.

Assim como o Carimbó, segundo a FUNARTE (Fundação Nacional das Artes), é uma das grandes expressões culturais do Pará, a Festa do Çairé de Alter do Chão pode se

transformar em Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, a pedido do deputado federal José Priante, do PMDB do Pará, através de Projeto de Lei apresentado em Brasília, em setembro de 2015, concomitante com a realização da festividade na vila de Santarém. Já há o inventário de Referências Culturais do Çairé, concebido em 2011, sendo que o projeto foi realmente iniciado em 2012 como fruto da parceria estabelecida entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Atualmente, o projeto de lei aguarda para ser votado.

A festa do Çairé seria uma dessas provas da existência de várias maneiras de valorizar a cultura popular na Amazônia. Há nela uma dimensão de símbolos identificados através da comunicação, seja na linguagem, em forma de gestos, nas crenças locais ou no comportamento, que reafirmam o valor da manifestação. Identifica-se nela a tradição, o atravessamento para a modernidade, o paradoxo da cultura adquirida desde a colonização, a cultura contemporânea midiaticizada e espetacularizada. São reveladas as rivalidades entre as manifestações do ato religioso e do ato festivo, mas o mesmo tempo, essa disputa acelera uma competição sadia, incentivando a participação da comunidade, e acima de tudo a produção do sensível na festa. É o afeto, o envolvimento, a experiência no acontecimento que faz desta manifestação uma festa carregada de particularidades no meio da floresta amazônica.

Na pesquisa de campo realizada na vila de Alter do Chão em 2015, já haviam dois produtos a venda, gerados pelo projeto do IPHAN: o DVD do documentário etnográfico da festa do Çairé e o CD de músicas interpretadas pelo grupo Espanta Cão, ambos confeccionados em 2013, com apoio da Comissão Organizadora e Coordenadora do Festival Folclórico do Çairé. Estes produtos certamente ajudam a documentar e preservar e propagar a cultura e história do Çairé.

## **2.1 A tradição: Çairé para rezar.**

A festa do Çairé se estende por cinco dias, no mês de setembro, desde 1997. No ano de 2015, começou em uma quinta-feira, dia 17. O dia ainda nem estava claro e a queima dos fogos de artifício da alvorada do Çairé começou a estourar no céu ainda escuro, de Alter do Chão. Às 6:00 horas anunciaram no sistema de comunicação da praça que a festividade já iria começar. A vila ainda se preparava para a festa. Quinze homens da prefeitura municipal de Santarém trabalhavam para deixar as ruas limpas para a procissão.

Figura 6: A vila de Alter do Chão sendo limpa no dia do início da festividade.



Foto: Erika Siqueira.

Exatamente às 7:30 horas começa a Benção do Çairé no barracão, instalado no centro da praça. O pároco da Igreja de Nossa Senhora da Saúde, José Cortez, inicia sua homilia falando do significado do Çairé para a Igreja, “Salve o que dizes, salve a santíssima trindade” e pregou que a fé a festa eram completamente diferentes, mas que ao mesmo tempo uma não anulava a outra, apesar de existir uma grande divisão entre a religião e o folclore nos dias de festa. Introduziu a seguinte reflexão aos devotos: “Quem veio rezar, o faça com fé e quem vai para a festa não esqueça da Santíssima Trindade do Çairé e a respeite” mas, em seguida pronunciou: “Quem está aqui no barracão não deve atravessar para o çairódromo, quem é da fé, não é da festa, não deve atravessar a rua.” (CORTEZ, 2015).

Figura 7: O pároco José Cortez abençoando o Çairé



Foto: Erika Siqueira.

Figura 8: As personagens do rito religioso do Çairé participam da missa de bênção.



Foto: Erika Siqueira.

Parte desse comportamento dicotômico entre festa e fé se originou na formação cultural na Amazônia. Os estados que compõem a região Norte do Brasil são: Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. Essa é a maior região brasileira em extensão territorial (3.853.397,2 km<sup>2</sup>), que corresponde a aproximadamente 42% do território nacional e seu contingente populacional é de 15 milhões de habitantes, composto por indígenas e imigrantes<sup>23</sup>. Esses fatores também contribuem para a pluralidade cultural, composta por diversas danças, crenças, comidas, entre festas religiosas ou não, dentre outros aspectos que integram a cultura de um povo.

Pode-se tomar como exemplo o Círio de Nazaré, que é uma das maiores procissões católicas realizadas no Brasil e no mundo. Reúne, anualmente, cerca de dois milhões de romeiros numa caminhada de fé pelas ruas de Belém, capital do Pará, num ato representado por uma grandiosa homenagem a Nossa Senhora de Nazaré, a mãe de Jesus. Mesmo diante de toda essa grandiosidade, o Círio não se resume a procissão do segundo domingo de outubro, a festividade dura quinze dias entre rodromaria, motoromaria, romaria fluvial, apresentações artísticas de rua, shows, exposições, quermesses, parque de diversões e muitos outros eventos. E essa manifestação religiosa não acontece apenas em Belém. A arquidiocese de Belém contabiliza 37 Círios de Nazaré em diversos municípios do Pará.

A festa está originariamente associada à celebração da memória presente de acontecimentos, de lugares ou de personagens do passado. Diz o dicionário que "celebrar" é, no sentido latino originário, "visitar em grande número ou frequentes vezes um lugar ou uma pessoa". (RODRIGUES, 2005, p.8)

---

<sup>23</sup> Fonte: Mundo Educação, disponível em <http://mundoeducacao.bol.uol.com.br/geografia/cultura-regiao-norte.htm>, acesso em 29/11/2016.

Rodrigues (2005) afirma que uma celebração é uma manifestação que se repete e é, por conseguinte, não só preparada e esperada, mas também recordada. Daí a relação indissociável da festa com a temporalidade, enquanto experiência do enigma da identidade e da diferença, da permanência do mesmo, através da vivência da mudança. Graças à festa, o passado, embora irrepetível e, neste sentido, para sempre perdido, retoma de algum modo ao presente, por ocasião da celebração festiva da memória, entendida como reminiscência despoletada pela identificação e pelo reconhecimento coletivo das suas marcas.

É o que se identifica na festa do Çairé de Alter do Chão. Grande parte da comunidade participa da celebração, desde autoridades até os devotos da procissão. E a comunidade, que traduz-se em romeiros, representam personagens muito importantes na organização desta parte religiosa da festa, revelando todo o simbolismo do Çairé que louva o Divino Espírito Santo. Dentre estas personagens, estão 70 pessoas com papéis muito bem definidos que representam o ritual da festa religiosa. Dentre os personagens destacam-se:

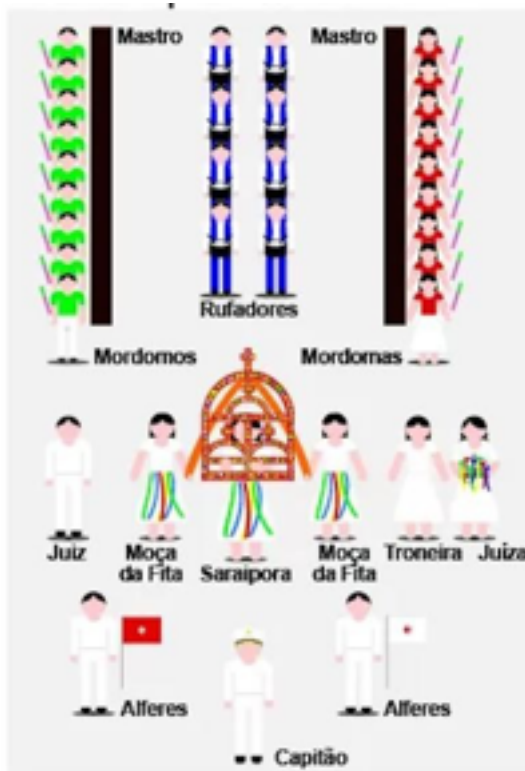
Tabela 1: Personagens do Çairé religioso.

PERSONAGEM	REPRESENTATIVIDA
Juiz	Organiza a festa do Çairé. Cada um assume a responsabilidade por um dos mastros levantados durante o evento.
Juíza	Organiza a festa do Çairé. Conduz a coroa do Divino Espírito Santo.
Capitão	Comanda a procissão do Çairé, como se estivesse comandando a Arca de Noé.
Mordomos e Mordomas	Ajudam a carregar os mastros e levam varinhas enfeitadas com fitas.
Troneira	Prepara o espaço destinado para guardar a coroa do Divino Espírito Santo. Na chegada da procissão à
Procurador e Procuradora	São substitutos imediatos do juiz e da juíza, se necessário.
Rufadores (Foliões)	O conjunto musical Espanta Cão acompanha a procissão tocando tambores e cantando hinos.
Alferes	Um carrega a bandeira vermelha do juiz e o outro carrega a bandeira branca da juíza.

Meninas da fita	As ajudantes que conduzem as fitas do símbolo do Çairé.
Saraipora	A mulher que conduz o Çairé pelas ruas de Alter do Chão durante a procissão religiosa.

Fonte: Comissão Organizadora do Çairé 2015.

Figura 9: Configuração da procissão do Çairé.



Fonte: G1.com.br/tvtapajós. Infográfico de setembro de 2014.

Cleuton Von, presidente da Comissão Organizadora do Çairé 2015, afirma que a festa segue uma tradição, mas não sabe traduzir o que representa:

Tenho dificuldade em tentar explicar o que significa o Çairé pra mim e pra toda a comunidade. São muitos rituais e tantos sentimentos misturados. Tem festa, tem fé, é uma reunião comemorativa, certeza de trabalho para todo mundo nessa época do ano. Acho que todo mundo ganha um pouco com o Çairé. A Igreja que traz os devotos para renovar a fé, a vila fica cheia de turistas, os catraieiros comemoram as travessias, os barraqueiros vendem, os hotéis lotam, os restaurantes ficam abarrotados, a comunidade melhora a sua economia. Representa tudo para mim. (CLEUTON VON, presidente da Comissão Organizadora do Çairé, 2015).

O maior símbolo do Çairé é o arco conduzido pela saraipora. Ele é um semicírculo, adornado com fitas e flores coloridas. O arco tem três cruzeiras centrais, que representam a Santíssima Trindade (Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo) e uma cruz na extremidade

que representa a junção das três pessoas da Santíssima Trindade em um só Deus. Ele representa a Arca de Noé e as fitas e flores coloridas simbolizam a fartura de alimentos existentes na arca.

A vila envolve boa parte da comunidade na festa. Os que não se envolvem no processo de economia, participam da celebração do Çairé. No ano de 2015, a aposentada Maria Justa Lima, de 82 anos, que representa a saraipora, e conduzia o maior símbolo da festa há 39 anos, não pôde honrar seu papel por motivos de doença.

Eu fazia parte da procissão como mordoma, depois passei a ser saraipora. A juíza quem me escolheu e eu me sinto tão feliz. Eu amo o Çairé e eu só tenho o que agradecer, porque há uns 35 anos, um barco em que eu estava naufragou e eu me apeguei ao Santíssimo no meu coração e eu disse a ele que se eu me livrasse da morte, daquele perigo eu ia carregar o Çairé ate não poder mais. Mas, por causa da doença este ano eu só vou poder assistir. Nunca perco a fé no Çairé (MARIA JUSTA LIMA, antiga Saraipora, 2015).

A substituta é a dona de casa, Nalva Vieira, de 52 anos. Ela nasceu e se criou em Alter do Chão e já participa do Çairé há mais de 10 anos. A decisão ocorreu após uma reunião com os organizadores da procissão. D. Nalva destaca o papel e a responsabilidade em assumir a personagem saraipora, pois:

A fé é a mais importante ao carregar o símbolo do Çairé. A devoção é o que nos move. Eu nunca me vi sendo saraipora, fiquei surpresa. Para mim sempre foi a dona Maria Justa e sempre será ela. Estou confiante, com muita fé para continuar esse trabalho que ela faz há tanto tempo e rezo todas as noites para ela voltar a estar conosco. É que carregar esse símbolo é ter muita responsabilidade. Ele é a representação do dilúvio, a arca numa união entre Noé e Deus para a salvação humana (NALVA VIEIRA, atual saraipora, 2015).

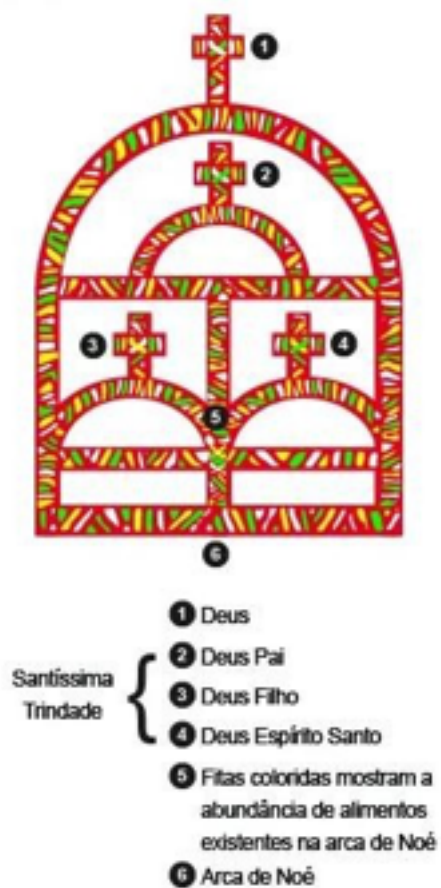
A saraipora, assim como todos as personagens da festa do Çairé recebem uma pequena gratificação financeira para representarem as persongens que constituem a estrutura da festa.

Figura 10: A saraipora substituta, a dona de casa Nalva Vieira conduzindo o maior símbolo do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 11: A representação do arco do Çairé, o maior símbolo da festa.



Fonte: G1.com.br/tvtapajós. Infográfico de setembro de 2014.

Em seguida, o senhor Sinval, mestre de cerimônia oficial do Çairé há mais de 30 anos, anuncia no sistema de sonorização da praça central, a abertura oficial da festa. Sinval descreve a festa como:

O Çairé é uma mistura de emoções como fé, alegria, e sentimentos. Não encontro palavras para descrever o que essa festividade representa para mim e pra minha família. Todos são importantes, desde os personagens, os romeiros, as rezadeiras, a comunidade. Esse é o Çairé de número 42. Se Deus permitir, vou continuar sendo o cerimonialista dessa linda festa. (SINVAL, mestre de cerimônia, 2015).

Madalena Leal, é Mordoma do Çairé há mais de 40 anos e fala o que representa ser uma das personagens da festa.

Sou mordoma, ajudo na arrumação do barracão. Faço isso sempre com muita devoção, desde a mudança do Çairé para esta praça aqui. Tem que amar o que faz, ter fé no Divino Espírito Santo e arumar o nosso centro de reza todo ano como se fosse a primeira vez (MADALENA LEAL, Mordoma, 2015).

Júlia Ferreira e Urbana Corrêa, ambas de 73 anos, são rezadeiras, entoadoras de ladainhas na festa desde que o Çairé foi retomado em 1973. Aprenderam a cantar ouvindo outras pessoas da família rezarem os cânticos.

Não sabemos muito bem o significado das palavras em latim, não entendemos latim, mas gostamos muito do que fazemos. Todos os anos estamos aqui no ato religioso. E pra não deixar o Çairé ser somente a festa dos botos, trouxemos até as nossas netas, para participar pela primeira vez da procissão. Vamos repassando o que sabemos pra essa nova geração. Este ano, elas são as meninas que conduzem as fitas da Saraipora.” (URBANA CORRÊA, Rezadeira, 2015).

Assim como, as avós, as adolescentes não se importam muito com o significado da festa, ou do papel que exercem na procissão. Elas querem dar continuidade a tradição.

Acordamos bem cedinho pra *vim* com as nossas avós. Estamos muito felizes por ficar pertinho da saraipora. As roupas são lindas. Segurar a fita da saraipora significa pra nós duas que fazemos parte da maior festa da nossa vila e que como devotas, vamos rezar ainda mais para o Espírito Santo proteger a nossa família. A gente espera essa festa todos os anos, assim como todo mundo que está aqui.” (ANA CORRÊA, Moça da fita, 2015).

Figura 12: O Capitão, os Alferes e a Saraipora conduzindo o símbolo do Çairé pelas ruas de Alter do Chão.



Foto: Erika Siqueira.

Enquanto a procissão segue em direção a praia do Cajueiro, muitos romeiros se juntam e seguem caminhando e rezando com a Santíssima Trindade representada no Çairé. Outros preferem ficar nas calçadas a espera da procissão passar e pedir graças ou apenas agradecer as bençãos alcançadas. O casal de aposentados de Santarém, Raimundo Nonato e Célia Machado, são devotos há mais de 20 anos e vem todos os anos agradecer na passagem da procissão porque “nós temos muita fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo e enquanto tivermos saúde vamos voltar a Alter do Chão.” (RAIMUNDO NONATO E CÉLIA MACHADO, devotos).

Os romeiros seguem pela areia da praia do Cajueiro para conduzir os troncos já trazidos do Lago Encantado e ali deixados desde o ritual da busca dos mastros, que acontece uma semana antes da festa. Eles são cobertos de folhagens, depois levantados, afixados no meio da praça do Çairé, onde acontece uma disputa entre homens e mulheres com o objetivo de enfeitar com frutas e bebidas alcólicas. Neste ano, as mulheres venceram. Cada mastro recebe frutas como banana, laranja, abacaxi e outras que representam a fartura da região.

Figura 13: Romeiros buscam os mastros na praia do Cajueiro.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 14: A disputa não tem idade e equilibra as forças na comunidade. Homens e mulheres conduzem os mastros desde a praia do Cajueiro até a praça do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

Jackson Rego é engenheiro, folião da banda Espanta Cão. Ele conta que o nome “Espanta Cão” teria partido de uma brincadeira entre os moradores da comunidade, quando alguém fez o comentário que “o movimento do arco do violino forma uma cruz, e portanto espanta cão (o diabo)”. Cabe a banda com os foliões toda a cobertura musical da Festa do Çairé. É ela que entoa os hinos do Çairé durante a procissão.

Este momento dos mastros é o momento mais importante porque todos estão representando sua fé em relação a fartura da produção local. Essa disputa acaba sendo uma confraternização entre o masculino e o feminino traduzindo que a disputa dos mastros representa um equilíbrio entre os dois lados feminino na comunidade. (JACKSON REGO, Folião, 2015).

São os homens e as mulheres que conduzem os mastros desde a praia até a praça. Ambos grupos são orientados pelo capitão, que dirige a procissão do Çairé e suas personagens.

Figura 15: Mulheres deitam o tronco ao chão para enfeitar com musgos e folhas.



Foto: Erika Siqueira.

A turista espanhola Eugenia Llores, fala que mais importante que participar da festa é experimentar o que pode oferecer aos participantes. “*estoy cargando o mastro feminino, e sei que representa para que traga fartura com os frutos desta região.*” Ela relatou que participou carregando o mastro para se sentir parte da comunidade de Alter do

Chão, e que como atualmente mora no oeste paraense e gosta muito das tradições culturais da Amazônia se sentiu parte integrante desta sociabilidade. É o que de acordo com Rodrigues (2005), pode ser estabelecida uma relação de pertencimento local através da cultura quando uma turista vivencia uma festa carregada de símbolos e rituais como a Festa do Çairé de Alter do Chão. Rodrigues (2005) afirma ainda que:

Podemos por isso dizer que a partilha das mesmas festas corresponde a uma visão naturalizada e, por isso, indiscutível das mesmas instituições, expressas pelo senso comum que delimita os quadros do sentido do mundo vivido. A festa contribui assim de maneira eminente para a produção, para o fortalecimento e para o restabelecimento das condições que tomam possível a intercompreensão. Estas condições delimitam o horizonte dentro dos quais os falantes e os actores situam as categorias ontológicas, éticas e estéticas que formam as dimensões da experiência possível e, deste modo, dão sentido aos discursos que trocam no espaço de interlocução e tomam razoáveis as acções que empreendem (RODRIGUES, 2005, p.11).

Figura 16: As mulheres ganham a competição, erguem o mastro primeiro e começam a pendurar os frutos no tronco.



Foto: Erika Siqueira.

Em seguida, todos são convidados a dançar ao som da banda Espanta Cão, que acompanha a festa desde a missa e durante toda a procissão e ainda garante a diversão dos participantes logo após a celebração de abertura oficial da festa do Çairé de Alter do Chão. A banda é composta por nove homens, entre eles idosos e adultos, que carregam uma tradição secular: tocar carimbó, ritmo tradicional da Amazônia. Além da banda Espanta Cão, existe uma programação extensa na praça do Çairé de outras bandas de carimbó para animar os participantes, após a romaria.

Figura 17: A banda Espanta Cão na década de 1970.



Fonte: Livro “Alter do Chão e Sairé: Contribuição para a história”, 2014, do padre Sidney Canto.

Figura 18: A banda Espanta Cão hoje, que acompanha o rito religioso do Çairé e faz apresentações na praça para animar os participantes.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 19: Ainda no rito religioso, acontecem apresentações de bandas de carimbó na praça do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

À noite, todos os integrantes da banda Espanta Cão voltam ao barracão para acompanhar as ladainhas entoadas em latim pelas rezadeiras. Durante a festividade, a comunidade e os visitantes se encontram a partir das 19:00 horas para celebrar o Divino Espírito Santo. A primeira noite do Çairé na vila de Alter do Chão é marcada pelas ladainhas e bênçãos no entorno dos mastros já erguidos no centro da praça. Para o capitão Célio Camargo<sup>24</sup>, personagem que comanda o ritual há mais de dez anos, “Todos os dias são especiais, mas o primeiro é sempre muito especial porque é a prova de que a gente continua a tradição de uma coisa que é nossa”, explicou. O ritual começa com a bênçãos aos mastros. As personagens juiz, juíza, saraipora, capitão, mordomos e mordomas, procurador e

---

<sup>24</sup> Célio Claudio Castro Camargo é aposentado e já participa da festividade há mais de dez anos como capitão do Çairé. Ele conduz a procissão e é responsável pela parte religiosa da festa.

procuradora, alferes, rufadores (foliões) e as rezadeiras dão algumas voltas ao redor dos troncos, depois voltam para o barracão onde cantam as músicas religiosas.

Os mastros levantados na praça são a referência das ladainhas que acontecem a noite no barracão. Uma espécie de agradecimento e pedido por mais fartura na comunidade.

Figura 20: As ladainhas são acompanhadas todas as noites pela banda Espanta Cão, em volta dos mastros na praça do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 21: As rezadeiras no barracão entoando as ladainhas em latim e português.



Foto: Erika Siqueira.

Depois das ladainhas e da reza, os visitantes e a comunidade assistem a mais um show de carimbó na praça do Çairé. Essas apresentações são gratuitas e contratadas pela Comissão Organizadora do Çairé, com ajuda financeira da Prefeitura de Santarém. Todas as noites, dois grupos de carimbó e a banda Espanta Cão se apresentam e animam o público na praça.

Figura 22: Os grupos de carimbó se apresentam para o público, na praça do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

Ainda nessa mesma noite também tem espetáculo das escolas municipais de Alter do Chão e de Santarém. Duzentos e cinquenta estudantes se apresentam no çairódromo com as danças típicas da festa: Carimbó, Rituais Indígenas, Cucuranã e a volta do Cruzador Tupi representando as cruzadas portuguesas. O Cruzador Tupi é um antigo folguedo revivido, uma dança dramática em festas de caráter popular, originalmente dançado só por homens, que se organizam aos lados dos barcos e apresentam uma viagem, cujo trajeto é Europa - Brasil. A pequena barca não consegue chegar em virtude de um incêndio, em consequência de discórdias e falsidades entre tripulantes. Termina com a conciliação das partes e desenvolve-se através de versos cantados. Os 26 participantes dançam em trajes de marinheiro, cada qual com o uniforme correspondente a um posto da marinha, onde cantam valsas e sambas. É através das letras que o enredo se desenvolve.

Figura 23: Estudantes apresentam a dança do Cruzador Tupi, no Çairódromo, na noite de abertura oficial da festa



Foto: Erika Siqueira

Figura 24: Os rituais indígenas também são interpretados pelos estudantes no Lago Encantado do Çairódromo e o público prestigia as apresentações.



Foto: Erika Siqueira.

Essas apresentações de alunos foram introduzidas com a inauguração da Escola Municipal Professor Antônio de Souza Pedrosa, em 1985 com o intuito de preservar entre os estudantes e a nova geração, a memória e a tradição cultural da vila. Esse projeto existe há 10 anos e a ideia sempre foi valorizar as danças que estavam esquecidas pela sociedade atual. Para Rodrigues (2008) “estes discursos partem do esquecimento de que tradição e modernidade não designam realidades concretas, mas são conceitos ou tipos ideais

construídos para dar conta de factores inerentes à própria existência humana” (RODRIGUES, 2008, p.4).

Houve necessidade de repassar a tradição a comunidade pelo conjunto de rituais desenvolvido de forma bastante eficaz na festa do Çairé: o local para a concentração do ato religioso, o barracão, a procissão, as barraquinhas de venda de comidas e pontos de diversão na praça central, mantendo as características de quermesse da Igreja Católica, as apresentações de bandas, a queima de fogos de artifício. Como analisa Hobsbawn (2014) “resquícios das formas barrocas de comemoração, exibição e pompa.”

Não nos cabe analisar aqui até que ponto as novas tradições podem lançar mão de velhos elementos, até que ponto elas podem ser forçadas a inventar novos acessórios ou linguagens, ou ampliar o velho vocabulário simbólico. Naturalmente, muitas instituições políticas, movimentos ideológicos e grupos – inclusive o nacionalismo – sem antecessores tornaram necessária a invenção de uma continuidade histórica, por exemplo, através da criação de um passado antigo que extrapole a continuidade histórica real, seja pela lenda [...] ou pela invenção [...] (HOBSBAWN, 2014, p.14).

O Çairé funde a liturgia de missas, procissões e ladainhas dos atos de fé religiosa com a alegria profana. A cerimônia abre com a procissão do Divino Espírito Santo representado pelo símbolo trino do Çairé mas, depois das preces do dia, explodem fogos de artifício de muitas cores, a música e a festa tomam conta do çairódromo, as barraquinhas de vendas de comida se enchem de gente. É comovente a autenticidade com que os visitantes, a comunidade e os devotos participam da festa e fé, expressando no sincretismo do sagrado e do profano, as diversidades étnicas e culturais que caracterizam a formação brasileira. Marca a origem da formação sincrética da religião e dos processos culturais que interagem com a religião, sendo, a um só tempo um espetáculo de fé e emoção.

Sendo assim, para Rodrigues (2005) a festa é:

por natureza, sempre manifestação sagrada, uma vez que celebra a memória das marcas notáveis deixadas no presente pela tradição, situada numa esfera transcendente, inacessível à experiência da temporalidade humanamente possível, independentemente da instituição religiosa ou civil que a promove e actualiza. Neste sentido, podemos considerar que não são apenas as festas religiosas que possuem uma dimensão sagrada da experiência; também as festas civis, pelo facto de celebrarem acontecimentos notáveis, possuem uma dimensão sagrada indiscutível. A questão que se coloca é então a de saber quais as marcas do sagrado que as festas continuam a celebrar e que lhes conferem a natureza festiva, mesmo quando pretendem festejar acontecimentos civis. (RODRIGUES, 2005, p. 12).

É o que se pode observar, baseado na análise de Hobsbawn (2014), sobre a necessidade dos inovadores inventarem suas próprias tradições. Em virtude da

mobilidade social, dos conflitos de classe e da ideologia dominante, tornou-se difícil aplicar universal as tradições que uniam comunidades e desigualdades visíveis em hierarquias formais. Diante de tais constatações, os moradores de Alter do Chão, uma comunidade simples, baseada em suas necessidades reais de preservar a cultura local, introduz novos elementos como a Disputa dos Botos, na festa, reintroduzindo o Çairé, acreditando que “toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações como cimento de coesão grupal.” (HOBSBAWN, 2014, p. 21).

Nessa primeira noite de festa, as agremiações ocupam o çairódromo para o ensaio geral antes da grande noite da Disputa dos Botos. Há testes de luz e de som, marcação de dançarinos na arena, de acordo com cada coreografia e sua personagem. Há também um pequeno comércio com a venda de camisetas e cds com o tema dos Botos. Os CDs são vendidos a R\$ 20,00 (vinte reais) e as camisetas a R\$ 25,00 (vinte e cinco reais) e há muita procura pelos participantes da festividade.

Figura 25: O ensaio geral no Lago Verde reúne as evoluções dos dois Botos.



Foto: Erika Siqueira

Figura 26: Pequeno comércio já movimentada as vendas dos botos, no çairódromo.



Foto: Erika Siqueira

Para encerrar a primeira noite da festa do Çairé 2015, a cantora paraense Liah Sofia, conhecida nacionalmente pelo sucesso do carimbó “Ai Menina”, que foi tema de novela da Rede Globo, fez um show com duração de aproximadamente uma hora, aberto ao público, no çairódromo, para um público de 400 pessoas. Os artistas são contratados pela Comissão Organizadora do Çairé, com recursos da Prefeitura de Santarém e Governo do Estado, para atrair mais público para o evento.

Paralelas as apresentações folclóricas e aos shows locais e nacionais, as ladainhas acontecem todos os finais de tarde, no barracão do Çairé. Ele é construído todos os anos na praça da vila para esse fim, onde ganha significado nesse contexto, visto que é um espaço de socialização da tradição, lugar de memória do Çairé de Alter do Chão.

Figura 27: Depois das ladainhas, a saraipora conduz o Çairé comandada pelo capitão da festa e passa pelos mastros cobertos de frutas para abençoar e bendizer a fartura.



Foto: Erika Siqueira.

Na segunda-feira, último dia da festa do Çairé, a movimentação no barracão começa desde às 8:00 horas. O pároco celebra a sua última missa de encerramento da festa e se despede do Çairé. Boa parte da comunidade está presente, assim como muitos visitantes também. Em seguida, todos são convidados a participar da derrubada dos mastros.

Antes, os voluntários sobem para distribuir as frutas que ficaram penduradas no tronco. O público ganha banana, abacaxi, mamão, laranja e aos poucos os mastros vão ficando apenas com o musgo e folhas, logo retirados. Começa uma nova disputa para derrubar os mastros. São formadas filas de mulheres para o mastro feminino e de homens para o mastro masculino. Cada pessoa dá golpes de terçado até derrubar o mastro e vencer a disputa. E as mulheres são novamente campeãs da rodada. Os mastros são novamente levantados pelos romeiros e estes os levam para uma área em frente a praça do Çairé.

A procissão continua e a saraipora conduz novamente o símbolo do Çairé, o cortejo segue comandado pelo capitão, onde homens e mulheres carregam os mastros para retirar da praça, dando segmento ao final da festa. A fé no Divino Espírito Santo traz o casal santareno Antônia e Raimundo Nonato a participar do encerramento da festividade, há 40 anos. “Somos devotos e estamos aqui todos os anos renovando a nossa fé no Espírito Santo. Não pudemos vir na abertura, viemos no encerramento da festa.” (ANTÔNIA E RAIMUNDO NONATO, aposentados, 2015).

Figura 28: O pároco celebra a missa de encerramento da Festa no barracão do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 29: Frutas sendo retiradas dos mastros e distribuídas para a comunidade.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 30: Mulheres vencem a disputa de derrubada dos mastros na praça do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 31: Procissão de encerramento do Çairé, para devolver os mastros



Foto: Erika Siqueira

**Figura 32:** Homens e mulheres carregam os mastros na romaria.

Foto: Erika Siqueira.

Depois de retirarem e levarem em procissão os mastros, osromeiros voltam a praça do Çairé para dar continuidade ao ritual de encerramento da festa. As filas começam a se formar no barracão. É hora da distribuição do tarubá, uma bebida feita a base de mandioca fermentada. Foram distribuídos 200 litros da bebida com a ajuda de 20 voluntários. Este ano, a Comissão Organizadora do Çairé comprou a mandioca da comunidade do Irurama para incentivar a agricultura naquele vilarejo. A mandioca assa, fermenta e vira uma massa que é batida no liquidificador para se tornar licorosa. O tarubá é livremente distribuído aos participantes que são avisados que a bebida é fermentada e se tomada em grandes quantidades pode levar a embriaguês. Antes, o ritual reunia a comunidade tomando o tarubá na mesma cuia, circulando entre os presentes. Atualmente, como se modifica na experiência moderna, há o acréscimo do álcool pelos barraqueiros

na bebida ofertada aos participantes.

Todos se envolvem no ritual ao vivenciar a experiência indígena dos Borari ao interagir e dividir a bebida para que todos consumam e possam experimentar o acontecimento. A comunidade troca informações sobre o sabor, a textura, o efeito alucinógeno como os índios relatavam. Segundo os participantes mais antigos, se consumida em grande quantidade, a bebida pode agir como álcool no organismo. Para o capitão do Çairé, Célio Camargo, o tarubá é:

Tradição desde os índios Borari. É para animar, dar força. Quem não está acostumado sente que é forte. Isso é um ritual muito antigo. Antigamente, quando se fazia o puxirum [mutirão para um esforço coletivo] se usava muito o tarubá.” (CÉLIO CAMARGO, capitão, 2015)

Figura 33: Os participantes formam fila para experimentar o tarubá.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 34: Vinte voluntários trabalham na distribuição do tarubá.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 35: Participantes vivem a experiência dos índios Borari no encerramento da Festa do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

Os integrantes da banda Espanta Cão circulam junto com a comunidade em busca de bebida alcóolica para ser adicionada ao tarubá. Com o microfone em mãos, o capitão do Çairé, Célio Camargo, pede colaboração aos barraqueiros que doam as bebidas para a Comissão Organizadora do Çairé. Um ritual ainda executado para manter a tradição já que o álcool já não é mais adicionado ao tarubá durante o seu preparo. Os organizadores do Çairé tomaram essa decisão para evitar possíveis incidentes na festa de encerramento.

Figura 36: Banda Espanta Cão, capitão do Çairé e comunidade em busca de doações de bebida alcóolica.



Foto: Erika Siqueira.

Depois de recolher a doação de bebida, os participantes voltam para o barracão onde vai dar início a Desfeiteira. Essa parte do ritual do Çairé é considerada a grande comunhão dos participantes onde depois do tarubá, afetados pelo poder da bebida, os participantes se

arriscam numa provocação oral. Originalmente uma dança portuguesa que quando cessa a música, o par que ficou em frente a banda deve proferir versos provocativos no salão. Muitos se arriscam num tipo de prosa que culmina em muitas frases engraçadas provocando uma interação no salão do barracão. Uma das originalidades ainda mantidas no encerramento da festa do Çairé. A Desfeiteira parece também representar um momento de catarse na comunidade, em que verdades são ditas de forma bem humorada em contraponto com a cultura oficial, pelo riso como descreve Bakhtin (1999). A representação do universo comunitário de forma simbólica.

Figura 37: Participantes da Desfeiteira se arriscam nos versos provocativos no barracão do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

Em seguida, a banda se despede dos participantes do Çairé 2015, que estão bastante emocionados no encerramento da festividade, e convida a todos para voltarem em 2016. Os organizadores do Çairé de Alter do Chão agora participam da Cecuiara, uma espécie de almoço de confraternização para comemorar a festividade do ano vigente e agradecer ao Divino Espírito Santo todas as bênçãos que receberam ao longo do ano. Usam as bebidas arrecadadas para servir aos componentes que com a ajuda dos mordomos (ajudantes da organização da festa) servem o banquete aos participantes. Todos os envolvidos no Çairé, do primeiro ao último dia, se fartam de comidas regionais, como peixe assado e farinha d'água.

Figura 38: Participantes no entorno do barracão esperando a cecuiara, o banquete comunitário.



Foto: Erika Siqueira.

Essa comunhão final do Çairé nos leva a refletir a coletividade desta festa popular, a pluralidade de culturas, objetivos e intenções, as fronteiras entre o sentido e a experiência. Como afirma Adriano Rodrigues (2005), “permanece inteira a capacidade dos homens e das mulheres do nosso tempo para constituírem, alimentarem e restabelecerem a sociabilidade, deslocando continuamente as fronteiras do sentido e da experiência que tem na festa o seu enraizamento colectivo privilegiado.” (RODRIGUES, 2005, p. 16).

O Çairé para rezar é carregado de uma religiosidade cabocla relacionada a antigas práticas do catolicismo popular expressa nas festas dos santos em toda a Amazônia. O que a torna especial é a resistência da comunidade em rememorar uma festa proibida pela Igreja, que traz características indígenas, miscigenada com a cultura europeia interligando passado e presente, a tradição e a modernidade.

### **2.1 O novo: Çairé pra dançar.**

Além das procissões e ladainhas, a festa do Çairé tem também torneios esportivos e um festival folclórico, que culmina com a apresentação de duas agremiações de Alter do Chão. As agremiações Cor de Rosa e Tucuxi participam da Disputa dos Botos, mostrando a riqueza cultural da região. Atualmente, esta disputa é o que mais tem provocado impactos econômicos na comunidade, com a renovação da festa do Çairé. Um estudo realizado pela Prefeitura de Santarém, aponta que o turista tem mais interesse pelo novo Çairé dos botos que pela tradição religiosa de uma das festas mais antigas do Brasil. A exemplo dos bois bumbás de Parintins, no Amazonas e as Tribos de Juruti, no Pará que seguem o modelo de espetáculos culturais na Amazônia, o mesmo modelo que o Çairé repete com os botos em Alter do Chão. Uma cultura reproduzida em contraponto com a cultura popular onde as relações irregulares e em mudança entre uma cultura “popular” em grande parte oral herdada e sempre, até certo ponto, recuperada e as novas formas de produção e reprodução padronizadas e cada vez mais centralizadas no modelo econômico das festas.

É importante destacar o estudo dos impactos do Çairé na economia do município de Santarém, no Pará, que foi realizado no período da festa, entre os anos de 2013 a 2015. Nele, verificou-se que o consumo das famílias, representados aqui pelo turista que visita

Alter do Chão nessa época, ultrapassou os R\$ 25 milhões em 2015, chegando a um crescimento de 38,86% comparado ao mesmo período de 2014. Os investimentos privados também foram significativos no evento e em 2015 somaram R\$ 6,4 milhões, apontando um crescimento de 75,86% em relação ao ano anterior. O mesmo aconteceu com o total das exportações que somaram R\$ 146,8 mil, equivalentes a US\$ 38.7 mil com pauta exclusivamente de bens produzidos na vila de Alter do Chão, como doces e artesanatos. Com este estudo, concluiu-se que o PIB das festas do Çairé no período 2013-2015 obteve um aumento significativo de R\$ 8,4 milhões, equivalentes a 3,8 vezes mais que a taxa de crescimento do PIB municipal.

Os impactos econômicos<sup>25</sup> positivos da festa na vila, só reforçam que a Comissão Organizadora do Çairé tem divulgado a Disputa dos Botos como a principal manifestação da festa. Muitos visitantes se aventuram a conhecer Alter do Chão pelas praias e pela Disputa dos Botos, só então quando chegam a vila é que descobrem a tradição da festa religiosa carregada de simbolismos. Foi o que aconteceu com a professora de filosofia Ana Carla Ferreira.

Eu vim do Rio de Janeiro e depois de visitar a Festa dos Bois, em Parintins e por gostar das manifestações culturais brasileiras, decidi viajar para Alter do Chão, em Santarém, para entender mais sobre as personagens da lenda dos botos. Não imaginava que existia uma festa religiosa sustentando esse espetáculo dos botos. Só havia lido e visto na televisão a noite da Disputa dos Botos. Fiquei encantada com os rituais da festa religiosa também. E acho que deveriam divulgar mais essa riqueza cultural aqui da Amazônia (ANA CARLA FERREIRA, turista, 2015).

A vila de Alter do Chão é um distrito de Santarém, no estado do Pará, com área de ocupação de 2,2 mil hectares (CIAM/SEMMA, 2015), população de 10,8 mil habitantes (SEMPPLAN, 2015, apud IBGE, 2015) e 3,6 mil domicílios, considerando-se que 48,8% desse total são residências de pessoas que moram na zona urbana de Santarém. Alter do Chão tem duas escolas de 1º e 2º graus, serviço de telefonia pública e privada, posto de saúde e centros de pesquisa. Dentre as mais variadas Associações, destacam-se as dos Artesãos, a dos Catraieros (ou Canoeiros) e a dos Barraqueiros porque são eles importantes atores sociais dentro do contexto do turismo e como elementos fomentadores de geração de renda.

Tabela 2: Evolução da população e turistas na Festa do Çairé: 2007-2015.

Anos	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
<b>População</b>	4.441	4.746	4.856	8.078	9.730	10.023	10.389	10.631	10.849
<b>Incremento (%)</b>	10,53	6,87	2,32	66,35	20,45	3,01	3,65	2,33	2,04
<b>Turistas</b>	97.845	104.584	105.045	109.857	108.128	115.879	127.250	134.257	139.874
<b>Incremento (%)</b>	5,89	6,89	0,44	4,58	-1,57	7,17	9,81	5,51	4,18

<sup>25</sup> Estudo dos impactos das festividades do Çairé na economia do município de Santarém, estado do Pará: 2013-2015. Secretaria Municipal de Planejamento (SEMPPLAN) e Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Turismo (SEMDETUR)

Fonte: Secretaria Municipal de Planejamento de Santarém, 2015.

Santarém, no oeste do Pará, fica a uma hora e meia de vôo de Belém, distante cerca de 1.500 km da capital. Durante o Çairé 2015, o aeroporto do município ainda passava por reformas estruturais, mas apesar de pequeno já era climatizado e comportava os visitantes que por ali passavam.

Ao sair do avião, os turistas se deparam com vários cartazes afixados pelas paredes da área interna do aeroporto com a programação da festa do Çairé e são recepcionados por dançarinos de carimbó, que trajando vestimentas coloridas, estampadas e vibrantes fazem o aeroporto inteiro se voltar para o som do norte do Brasil. Os bailarinos apresentam bastante desenvoltura na coreografia desta dança tipicamente regional que é exibida pelas agremiações dos botos durante a festa do Çairé. Os visitantes se surpreendem com a recepção e pegam os celulares para fotografar e registrar a apresentação. Os turistas são de várias idades e entre jovens e adultos também chegam crianças e idosos. Este voo veio de Belém, mas logo em seguida chega mais um, vindo de Manaus, com mais dezenas de visitantes. A Secretaria de Turismo de Santarém calcula que mais de 130 mil turistas visitem Alter do Chão nesta época do ano para participar do Çairé e experienciar a festividade que motiva turistas do mundo inteiro. Este acontecimento faz parte dos rituais de consumo que compoem a festa contemporânea no Brasil inteiro, oferecendo ao turista, desde a sua chegada, os produtos da festa.

Juvenal Ferreira, 43 anos, é morador de Alter do Chão e já estava no aeroporto esperando parte do corpo de baile da Agremiação Boto Tucuxi que estava chegando de Manaus. Ao longo do ano ele trabalha na Pousada D. Júlia, de propriedade da mãe dele, mas desde junho é contratado para trabalhar com a logística de abastecimento de comida, e também recebe os brincantes que chegam de outras cidades no aeroporto de Santarém, para desenvolver as coreografias no çairódromo. Ele diz:

Adoro essa movimentação que o Çairé traz pra vila. Gosto de ver as pessoas chegarem sem saber o que vão ver e quando levo de volta para o aeroporto elas contam cada coisa linda que viram e viveram. Essa é a minha maior alegria. Isso me traz muita alegria” (JUVENAL FERREIRA, serviços gerais, 2015).

Figura 39: Dançarinos da dança típica, o carimbó, recepcionando os visitantes no aeroporto de Santarém.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 40: Visitantes registram a apresentação de carimbó no aeroporto de Santarém.



Foto: Erika Siqueira.

Do aeroporto, o visitante ainda precisa seguir 38 Km pela estrada PA-457 até chegar a vila de Alter do Chão. No caminho, ele é convidado a participar da festa através de publicidade disponibilizada em *outdoors* ao longo da rodovia. São mais 50 minutos para chegar ao vilarejo e já bem próximo da localidade, o visitante começa a identificar os signos da festividade. Ainda na mesma estrada, um portal com o símbolo do Çairé recepciona e dá boas vindas aos visitantes.

Figura 41: Processo de Comunicação: Publicidade da Festa do Çairé ao longo da rodovia de acesso a Alter do Chão.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 42: Portal do Çairé na PA-457, estrada de acesso a vila de Alter do Chão.



Foto :Erika Siqueira.

Na chegada ao vilarejo, a vista é da Praia do Amor, que fica defronte a vila, e convida para um banho no rio Tapajós. A temperatura é muito alta em setembro e chega a atingir 33 graus centígrados. É o mês mais seco do ano atingindo apenas 34mm de índice pluviométrico. Já há uma intensa movimentação de turistas na praia onde os catraeiros – os pilotos das pequenas embarcações – já estão a realizar a travessia da vila para a praia (e o caminho inverso também) incessantemente. Ao todo são 100 associados que costumam

fazer 30 viagens por dia na época do Çairé. Lucas Castro, tem 20 anos e trabalha como catraieiro há quase 12 meses. Ele faz parte da Associação dos Catraieiros de Alter do Chão e espera a chegada do Çairé para aumentar as travessias e fazer mais dinheiro. Cada viagem custa R\$ 5,00 (cinco reais). “Estamos confiantes que esse ano vai encher mais ainda de turistas pra ver os botos e garantir nossa renda do mês. Tomara que eles cheguem logo pra conhecer a praia mais bonita do mundo.” (LUCAS CASTRO, catraieiro).

Figura 43: A vista é convidativa quando o visitante chega a Alter do Chão.



Foto: Erika Siqueira.

A produção da festa na praça do Çairé é intensa. Cerca de 10 pessoas trabalham na preparação do barracão religioso no centro da praça, na montagem das cerca de 50 barraquinhas de venda de comida e artesanato, na finalização das arquibancadas e na iluminação e sonorização do palco do çairódromo onde acontece a Disputa dos Botos. Todos os holofotes estão voltados para esta parte da Vila. A movimentação gira em torno do espetáculo que vai acontecer em meio a floresta Amazônica.

Figura 44: Preparação do barracão religioso da festividade, na praça do Çairé.



Foto: Erika Siqueira

Figura 45: Montagem das barraquinhas de vendas de comida e artesanato.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 46: Finalização da montagem dos camarotes e do palco do Çairódromo, onde acontece a Disputa dos Botos.



Foto: Erika Siqueira.

No barracão do Boto Tucuxi e do Boto Cor de Rosa as equipes já trabalham intensamente há 2 meses com carnavalescos e aderecistas vindos de Parintins, no Amazonas. A equipe é composta em média por 12 pessoas em cada barracão para confeccionar 10 carros e alegorias que são levados para a apresentação no Çairódromo. Esses carros alegóricos atingem alturas superiores a edifícios com 8 andares, com 13 metros de altura, e são produzidos com uso de muita tecnologia. Os animais e os personagens são todos articulados, mexendo boca, olhos, asas, etc. e também recebem pirotecnicia com fogos coloridos e programáveis através de sensores que o responsável manipula na hora da apresentação. Os envolvidos com o trabalho se deixam afetar completamente pela emoção. Defendem, com brilho nos olhos toda a concepção e confecção de cada item que é desenvolvido com muita habilidade para envolver a comunidade na hora da apresentação. Arthur Góes<sup>26</sup> do Boto Tucuxi, já trabalha com alegorias há mais de 15 anos. Há 3 vem para Alter do Chão e traz de Santarém a família, a esposa e uma bebê de colo e a maior parte do material que usa para confeccionar as alegorias. Ele usa mais de mil metros de tecido, e estima o custo em R\$ 80.000,00 (oitenta mil reais) de todas as alegorias usadas por esta agremiação para a apresentação.

**Figura 47:** Barracão da agremiação Boto Tucuxi.



Foto: Erika Siqueira.

**Figura 48:** Barracão da agremiação Boto Cor de Rosa.

---

<sup>26</sup> Arthur Góes é carnavalesco, nascido em Parintins, no Amazonas e se especializou nessa arte na escola de aderecistas fundada pelo governo amazonense naquele município. Depois de Alter do Chão foi contratado por uma escola de samba do Rio de Janeiro para onde segue e vai continuar seu trabalho no sudeste do país.



Foto: Erika Siqueira

As pousadas começam a lotar. Carlos Seabra, um engenheiro de 52 anos, já investe em turismo na vila há 8 anos. Ele possui 43 unidades de pousadas pequenas e simples, sem café da manhã, espalhadas por Alter do Chão. Nascido em Belém, veio parar na vila a trabalho pela antiga empresa de telecomunicações Telemar. Apostou nesse mercado e se considera bem sucedido.

A cada ano a vila recebe mais turistas no Çairé. Já não tenho mais disponibilidade de quartos em 50% das minhas pousadas para 2016. A festa, além de diversão, possibilita ganho financeiro, por isso há uma organização e um controle sobre esse aspecto. Todo mundo ganha um pouco. (CARLOS SEABRA, empresário, 2015).

Tabela 3: Consumo das famílias nas festividades do Çairé: 2013-2015.

N	Consumo	2013	2014	%	2015	%
1	Acomodações terceirizadas	598.700,00	733.158,44	22,46	817.169,53	11,46
2	Alimentação em casa	1.310.400,00	1.510.215,03	15,25	1.805.141,61	19,53
3	Alimentação em lanchonetes	489.584,25	561.008,47	14,59	637.018,95	13,55
4	Alimentação em restaurantes	1.843.424,85	2.338.701,15	26,87	2.787.610,34	19,19
5	Bebidas e similares	1.687.500,00	1.911.176,27	13,25	2.189.976,75	14,59
6	Combustíveis (frota terrestre)	4.261.414,35	5.377.959,01	26,20	6.858.723,10	27,53
7	Compra de artesanato	362.273,75	397.989,23	9,86	441.206,48	10,86
8	Comunicação	1.024.053,45	1.122.205,90	9,58	1.240.696,26	10,56
9	Doces, sorvetes, compotas etc.	368.849,00	415.134,75	12,55	460.342,47	10,89
10	Entretenimento	1.004.321,24	1.097.309,31	9,26	1.059.887,78	-3,41
11	Espetáculos pirotécnicos	85.968,67	93.670,41	8,96	96.091,79	2,58
12	Hotalaria c/ alimentação	3.378.840,75	4.148.891,66	22,79	4.852.229,95	16,95
13	Locação de equipamentos diversos	423.045,56	464.752,35	9,86	486.082,16	4,59
14	Locação de veículos	234.584,00	268.830,21	14,60	302.564,64	12,55
15	Serviços diversos	306.785,00	303.342,87	-1,12	326.050,82	7,49
16	Transporte coletivo	412.600,00	412.017,00	-0,14	485.602,41	17,86
17	Transportes turísticos	194.596,00	205.977,34	5,85	219.549,18	6,59
18	Outros	338.475,33	354.989,20	4,88	379.092,26	6,79

Fonte: Secretaria Municipal de Planejamento de Santarém, 2015.

Enquanto os visitantes aproveitam para explorar as inúmeras praias de areia branca e fina, fazer passeios de barco pelos rios e conhecer as belezas do Tapajós, os organizadores dos botos trabalham sem parar. No barracão do Cor de Rosa os

preparativos para a Disputa dos Botos que acontecerá no dia seguinte segue em ritmo acelerado. O carnavalesco Estevão Gomes também veio de Parintins com uma equipe de 8 pessoas e está trabalhando há um mês para a grande apresentação com o tema Carimbó. Há 4 anos, ele vem com sua equipe para confeccionar as alegorias do boto Cor de Rosa. São 8 alegorias com muita luz e fogos de artifício para narrar o tema no çairódromo. No barracão também encontramos Neca Borari, descendente dos indígenas que deram origem a esse vilarejo. Ela é a compositora de algumas músicas dos rituais do Boto Cor de Rosa – ao todo são 13 músicas, cada item precisa apresentar uma música inédita - e trabalha como diretora de arte desde a fundação da agremiação com o mesmo boto, há 18 anos. O filho dela, João Pedro Borari interpreta o boto homem na noite da disputa, no palco do çairódromo. Ela se mostra preocupada com a briga deste ano no çairódromo:

“Vamos defender nosso boto como todos os anos, com muita vontade de vencer, mas este ano, a diretoria do Cor de Rosa diminuiu a quantidade de pessoal que trabalha na organização da agremiação levando assim ao descontentamento de alguns brincantes, que acabaram sendo contratados pelo boto adversário. Isso não é nada bom, mas vamos mostrar nossos encantos lá na noite da festa” (NECA BORARI, compositora, 2015).

Mas, pelo envolvimento emocional, o que lhe afeta como sentimento de pertencimento, ela destaca que o Boto Cor de Rosa tem dois títulos a mais que o Tucuxi.

No barracão ao lado, do boto Tucuxi, a bailarina Giovana Borari, sobrinha de Neca Borari, relata que há três anos se apresenta no Tucuxi. Ela será uma Guerreira Moçara, que vem das Icamiabas<sup>27</sup>, origem do Muiraquitã<sup>28</sup>. A Borari e seu grupo de dança se apresentam no Festival de Parintins, no Amazonas, todos os anos. Eles já trazem a coreografia pronta e também todos os artefatos de produção das roupas tribais como penas, dentes artificiais, tecidos e adereços de lá para produzir as roupas dos dançarinos.

“Ah, esse ano vai dar Tucuxi. Tenho certeza. Estamos trabalhando sem parar, preparando um espetáculo que ninguém viu antes. Vamos entrar naquele lugar pra conquistar esse título e diminuir a diferença de campeonato entre os dois botos. Eles vão ver como vamos arrebentar este ano. Eu era do boto adversário, mas este ano sou do Tucuxi de corpo e alma.” (GIOVANA BORARI, bailarina, 2015).

Figura 49: Roupas dos dançarinos sendo confeccionadas pela equipe que veio de Parintins, no Amazonas.

<sup>27</sup> Icamiaba é uma mulher da comunidade matriarcal amazônica que vivia à volta do lago Iacinaruá e usava como símbolo as pedras verdes ditas muiraquitãs. Fonte: <http://www.amazonialegal.com.br/lendas/asamazonas.htm>

<sup>28</sup> Muiraquitã é um artefato trabalhado em jade, nefrita e jadeite, em várias formas, como batráquios, peixes, quelônios, etc., com sulcus para ajustar o cordel de prendê-lo ao pescoço. Atribuem-lhe qualidades de amuleto pedra das amazonas, pedra-verde. Fonte: <http://michaelis.uol.com.br>



Foto: Erika Siqueira.

Figura 50: As malhas recebendo a pintura. Bailarino posa com a roupa pronta.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 51: Descendente dos índios Borari, a bailarina Giovana posa com sua equipe do Boto Tucuxi.



Foto: Erika Siqueira.

O turismo garante um movimento intenso em Alter do Chão. Enquanto o trabalho não para nos barracões das agremiações, os visitantes aproveitam o dia ensolarado na Praia do Amor. Aqui, funcionam 10 barracas de comerciantes locais que vendem peixes, frutos do mar e refeições completas. Em média os pratos custam R\$ 50,00 (cinquenta reais). E o pirarucu

fresco é um dos pratos mais procurados por ser um peixe regional, com sabor único. Os turistas aproveitam a praia a espera do show do Aviões do Forró que acontece a noite, no çairódromo. Tem equipe do Boi Garantido de Parintins que vem prestigiar os botos locais com torcida organizada e relaxa na praia enquanto não chega a noite da Disputa. Sued Baima, de Itaituba e Jana Aguiar de Santarém, estão em Alter do Chão pela terceira vez, nesta época do ano. “Gostamos de vir por causa do turismo, da praia cheia de gente bonita. Muitos turistas que se encantam pela beleza do lugar, assim como nós também. Não viemos ver nenhuma festa, nem religiosa, nem dos botos, apenas curtir a praia” (SUED BAIMA E JANA AGUIAR, turistas, 2015).

Figura 52: Turistas pegando as catraias para atravessar para a Praia do Amor.



Foto: Erika Siqueira

Figura 53: Os turistas aproveitando as manhã de sol na Praia do Amor.



Foto: Erika Siqueira.

Depois de um dia livre de programação da festa religiosa, por volta das 19:30 horas, assim que as rezadeiras entoam mais uma ladainha no barracão reunindo grande parte da comunidade, mas poucos visitantes, e que a banda de carimbó Tambores do Sol encerra a apresentação no palco da praça do Cairé, os grupos de carimbó entram no çairódromo para abrir a apresentação do show da banda Aviões do Forró. É uma das grandes atrações nacionais do Çairé deste ano. Há um custo de R\$ 40,00 reais pelo ingresso para assistir a banda, que atrai um público expressivo. A noite é considerada pelos organizadores do Çairé como a festa dos visitantes, onde poucas pessoas da comunidade participam. O que gera uma luta pela visibilidade da festa tradicional religiosa

entre os visitantes e a comunidade para publicizar e ajudar a manter voiva, cada um, a sua atração no Çairé. É a natureza paradoxal que a festa adquire por promover uma celebração coletiva de natureza interativa. O que para Rodrigues (2005) é:

Pelo facto de proporcionarem modalidades de interacção entre pessoas que não se conhecem, não têm a mesma história comum, não identificam nem reconhecem as mesmas marcas notáveis dignas de celebração e não partilham o mesmo território comum, as festas actuais parecem escapar à lógica totalizante e sacrificial que, como vimos, caracteriza a experiência festiva. Ao contrário do que acontece com as festas das comunidades que fazem da tradição o fundamento da experiência, as festas actuais não são a celebração de marcas notáveis que compreendem a totalidade dos domínios nem a totalidade das dimensões da experiência. (RODRIGUES, 2005, p. 13).

Figura 54: Noite de apresentação da dança típica do Norte, o carimbó, para a comunidade e os visitantes.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 55: Show da banda Aviões do Forró atraindo um público visitante expressivo para a Festa do Çairé.



Foto: Erika Siqueira

Já é o dia dia da Disputa dos Botos e das agremiações começam a levar as alegorias e carros para o Çairódromo. Os carros são rebocados pelas ruas de Alter do Chão e causam muita curiosidade tanto na comunidade como nos visitantes. É uma mobilização intensa com o trator cedido pela Prefeitura de Santarém para garantir a mobilidade desses artefatos de 13 metros de altura para o local da apresentação. São mobilizadas 10 pessoas de cada agremiação para trabalhar na remoção dos carros e na logística de deslocamento das alegorias. Tudo precisa ser feito com calma para que os carros não sofram nenhuma avaria ou dano e fiquem perfeitos para a disputa nesta noite.

A bilheteria abre às 8:00 horas e a procura pelos ingressos começa cedo. O valor custa R\$ 40,00 (quarenta reais) garantindo acesso as arquibancadas para assistir a Disputa dos Botos e logo em seguida o show da Banda Eva, outra atração nacional da festa. Os moradores de Alter do Chão recebem 5% do número total da capacidade do çairódromo, que hoje são 6 mil pessoas (SEMTUR 2015), de ingressos gratuitos. A movimentação no barracão do Çairé também começa cedo. É preciso apresentar comprovante de residência de morador da vila, para receber a gratuidade”, diz Élcio Soares, integrante da Comissão Organizadora do Çairé 2015.

As arquibancadas começam a ser organizadas pelas agremiações, assim como também, a venda de bebidas para o público visitante. A economia da vila gira em torno desta manifestação folclórica e cultural. O Çairé como festa representa para moradores o momento de comemorar e garantir ganhos financeiros através da venda de produtos, mas desde a sua retomada em 1973 já afloravam os conflitos entre os comunitários e vendedores externos, vindos de Santarém, que disputavam espaço em Alter do Chão, neste período.

A vila de Alter do Chão já era percebida pelo poder público como ponto turístico. Por isso, além do sistema de energia, cuja instalação do sistema de iluminação, aconteceu em janeiro de 1972, conforme Jornal de Santarém, de 15 de janeiro de 1972, também foi necessário investir na construção do cais, como aborda o jornal de Santarém, nº. 1.584, ano XXXIII, do dia 3 de fevereiro de 1973 pelo então governador Fernando Guilhon com ajuda da comunidade. Ainda, em 1973, esteve em Santarém e Alter do Chão o diretor da Embratur (Empresa Brasileira de Turismo) para observar o potencial turístico e desenvolver projetos voltados para o turismo na região. Em seguida veio a abertura da estrada Santarém – Alter do Chão, ainda no auge da era da borracha com os agricultores ocupados na extração da seringa.

Da década de 70, até o ano de 1997 quando houve a introdução da Disputa dos Botos houve grandes tensionamentos entre o poder público e a comunidade. O poder não é concentrado na prefeitura de Santarém, que divide as responsabilidades com a Comissão Organizadora do Çairé, o que torna a festividade muito original, transformando a comunidade também em autoridade. A Disputa dos Botos entendida como moderna, nova, introduzida no Çairé, é a novidade que trouxe mudanças expressivas, por isso, as tensões e as alianças que se formaram em torno da festa são compreensíveis, pois no contexto das produções culturais os conflitos fazem parte do processo. Nesse sentido:

É a luta contra a memória massificada e forjada pela mídia que ressalta apenas um dos aspectos da Festa, o profano, relacionando-o principalmente ao festival dos botos e pouco dá ênfase ao legado cultural construído pelos moradores em tempos anteriores. Não é só uma questão de “manter” a tradição, mas de não esquecer que foi na busca de uma tradição, de uma história adormecida na memória, que os comunitários forjaram a história do Sairé da vila de Alter do Chão. (LAURIDO, 2011, p.14)

A festa do Çairé é um acontecimento que a cada ano vem se modificando. A Disputa dos Botos é um exemplo disso. Introduzida há 18 anos, se agigantou, transcendeu limites de tempo e lugar, pois “as festas tornam-se assim hoje espectáculo aparentemente associado a momentos de fruição sem espessura nem amarra temporal e os participantes convertem-se em espectadores, em alvos de um processo de mobilização” (RODRIGUES, 2005, p. 15), alcançando novas dimensões, modificando significativamente a relação da festa com os moradores e turistas. Um elemento espetacular que se forma a partir da cultura no seu processo de imitação. No carnaval do Rio de Janeiro e de São Paulo, existe a disputa pela escolha das escolas campeãs. No Boi de Parintins, no Amazonas, a disputa se dá entre os bois Garantido e Caprichoso. Há enfrentamento também entre as Tribos Muirapinima e Munduruku em Juruti, e no Festival do Çairé, ambos no oeste do Pará, há a disputa entre os botos Cor de Rosa e Tucuxi. No espetáculo grego e romano a disputa já se constituía como um elemento societário do acontecimento.

Ferreira (2008) defende que a introdução da Disputa dos Botos foi a maior de todas as inovações ocorridas ao longo dos mais de 350 anos de existência do Çairé. Na praça que leva o mesmo nome – conhecida como Çairódromo, a encenação gira em torno da sedução, morte e ressurreição do boto, tendo como personagens a Cabocla Borari, a Princesa do Lago Verde, a Rainha do Çairé, o Curandeiro, Boto Homem e Boto Animal, e os pescadores.

Figura 56: Os carros alegóricos sendo transportados para o Çairódromo.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 57: O público a procura de ingressos na bilheteria do Çairódromo.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 58: Comunidade recebendo ingresso gratuito da Comissão Organizadora do Çairé para assistir a Disputa dos Botos.



Foto: Erika Siqueira.

**Figura 59:** As arquibancadas e os camarotes prontos para a noite da Disputa dos Botos.



Foto: Erika Siqueira.

Na grande noite, as agremiações entram no Çairódromo defendendo 16 itens, sendo que cada um deles vale pontos para se tornar campeão na Disputa dos Botos. Existe um corpo de jurados especializados no Çairé. São três especialistas em cultura trazidos de Belém e de outras cidades para decidir o campeão de 2015. Os itens julgados são:

- 1-Apresentador
- 2-Cantador
- 3-Rainha do Çairé
- 4-Cabocla Borari
- 5-Curandeiro
- 6-Rainha do Artesanato
- 7-Boto Homem Encantador
- 8-Boto Animal Evolução
- 9-Rainha do Lago Verde
- 10-Carimbó
- 11-Organização do Conjunto Folclórico
- 12-Alegorias
- 13-Letra e Música
- 14-Ritual
- 15-Torcida
- 16-Sedução

Cada agremiação ocupa o Çairódromo com 700 brincantes e tem o objetivo de seduzir, encantar, gerar afetividade tanto no público que assiste aos botos, quanto na comissão julgadora. Ambas tem até uma hora e meia, cada uma, para a apresentação cujo relógio começa a contar exatamente quando o apresentador entra no Çairódromo. As evoluções, coreografias, iluminação, show pirotécnico, técnicas de articulação das

alegorias, música, interpretação dos personagens e todas as fantasias e alegorias encantam o público, sejam visitantes ou da comunidade. A arquibancada participa de cada torcida dos botos e luta pela premiação junto com os brincantes. A Disputa dos Botos anima ainda mais a festa do Çairé.

Observa-se nesta festa que o passado não é anulado, mas sim dá suporte e sentido ao presente e legitimidade ao novo. Não há um processo de exclusão e desvalorização do antigo frente ao novo, pelo contrário, eles fazem parte do processo na trama social. Muitos personagens como Saraipora, o símbolo do Çairé e muitas outras narrativas são trazidas pelas agremiações e introduzidas nos temas da Disputa dos Botos e a história se movimenta mostrando a dinamicidade da cultura popular. É o que defende Adriano Rodrigues, (2005).

Nas novas vivências festivas, apesar de convertidos em espectadores de formas desenraizadas da sua vivência, os participantes não podem deixar de reconstituir constantemente as marcas simbólicas que estão na origem da sociabilidade e de que se alimentam os laços sociais. Deste permanente jogo com o instituído continua a depender a invenção das novas formas de sociabilidade e a sua permanente reconstituição. (RODRIGUES, 2005, p. 16)

Figura 60: A alegoria do Boto Cor de Rosa toma conta do Çairódromo.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 61: Fogos de artifício para saudar a agremiação Boto Cor de Rosa. Çairódromo lotado nesta noite de Disputa dos Botos.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 62: O boto Cor de Rosa colocou um palco centralizado na frente dos camarotes para a apresentação dos personagens. Aqui o curandeiro faz a sua evolução.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 63: Boto homem se despede do público no Çairódromo.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 64: O músico e compositor santareno Sebastião Tapajós faz participação especial na apresentação do Cor de Rosa.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 65: As gigantes alegorias do Boto Tucuxi no Çairódromo.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 66: O símbolo do Çairé levado pelo Boto Tucuxi para a apresentação.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 67: Boto homem sendo trazido para o Çairódromo pelo Boto animal com show de iluminação.



Foto: Erika Siqueira

Figura 68: A maior alegoria do Boto Tucuxi, com 13 metros de altura.



Foto: Erika Siqueira.

Para finalizar a noite da Disputa dos Botos, teve mais uma atração nacional. A Banda Eva animou os participantes mesmo tarde da noite. O público quase não saiu da arena ao final da Disputa, a espera da banda.

“Ainda não conseguimos realizar um Çairé apenas com atrações locais. Só conseguimos esgotar os ingressos na bilheteria do Lago Verde (como também denominam ao Çairódromo) quando tem banda de fora. O público não quer ver somente a Disputa dos Botos. Também quer ver uma banda nacional, um artista. Querem ver o que vem de fora também. Tem noite que é feita pros visitantes.” (CLEUTON VON, presidente da Comissão Organizadora do Çairé, 2015).

Os participantes se declaram encantados com os Botos e a maioria já havia assistido apresentações em anos anteriores. O casal de médicos de Santarém Manoel e Maria Trindade vem todos os anos apenas para assistir a Disputa dos Botos. “Não queremos ver nada inédito, mas sim viver a experiência, ver os novos itens, as coreografias, as roupas, o tema sendo defendido pelos brincantes com muito entusiasmo e paixão” (MANOEL E MARIA TRINDADE, médicos, 2015).

Jailson Santos é analista de sistema judiciário em Belém e apesar de ter família em Santarém, participa pela primeira vez da Disputa dos Botos porque não gosta muito da vila abarrotada de turistas. “Quando soube que no ano passado a apresentação tinha sido muito boa, me programei para ver esse ano. Eu não costumo participar do Çairé religioso, gosto da praia, mas esse ano fiquei encantado com a apresentação folclórica”.

Jackson Rego é engenheiro, mora em Alter do Chão e se sente pertencente a comunidade. Ele é Folião no Çairé religioso e capitão da Agremiação Boto Cor de Rosa,

no ato folclórico. “Já estudei o Çairé. Adoro essa festividade. Eu vivo com emoção, alegria e fé. Não se pode narrar o Çairé, tem que viver a festa. É isso” (JACKSON REGO, folião). As irmãs argentinas Luísa e Martina Javier, vendedoras de artesanato, vieram pela primeira vez para Alter do Chão porque uma conhecida local disse ser uma ótima época para vender os produtos.

“Nós não conhecíamos o Çairé, e ficamos muito interessadas em saber mais sobre a religiosidade, a manifestação cultural e as personagens, mas também queremos saber mais sobre a Disputa dos Botos, a lenda da Amazônia. Se conseguirmos atingir mais de 30% nas vendas dos artesanatos neste ano, devemos voltar no próximo ano”.(LUÍSA E MARTINA JAVIER, artesãs, 2015)

Figura 69: A banda Eva, outra atração nacional, encerrando a noite da Disputa dos Botos, na Festa do Çairé.



Foto: Erika Siqueira.

No dia seguinte, os visitantes aproveitam as praias de rio enquanto argumentam e analisam a Disputa dos Botos. Grande parte da comunidade já torce para uma das agremiações, mas as opiniões dos visitantes se dividem. A maioria acredita que ambas agremiações estavam muito ricas, se prepararam num nível profissional e foi um verdadeiro espetáculo teatral com figurinos muito bem produzidos, alegorias bem decoradas com luzes e fogos de artifício que impressionam quem participa e quem assiste. Um show grandioso no coração da Amazônia. Socorro Santiago, doutora em Artes, estuda o que parece ser o único Çairé vivo no Brasil. Ela participou pela primeira vez da festa.

“Essa festa aqui da Disputa dos Botos não deixa nada a desejar no nível de profissionalismo das apresentações comparadas aos bois Garantido e Caprichoso de Parintins, no Amazonas. O que não entendo é como que o Çairé sendo um produto desse nível não fomenta ainda mais o comércio. Achei a venda de artesanato local muito tímida, a movimentação econômica e organizacional da Festa fraca, que ainda precisa atingir outros níveis para melhorar. Na noite da apresentação eu escolhi o lado do Boto Tucuxi na arquibancada e interagi, me emocionei, aprendi alguns trechos de músicas. Foi lindo e envolvente. Também não perdi um dia sequer do ato religioso. Estou deslumbrada com tanta informação e

originalidade. Só vou sair de Alter do Chão depois do encerramento da parte religiosa da festa porque quero experimentar o Tarubá, a bebida de mandioca que distribuem ao público no encerramento do Çairé.” (SOCORRO SANTIAGO, turista, 2015)

A programação na segunda-feira e último dia de festa segue intensa. Mal acaba o almoço de confraternização, a Cecuiara, na praça do Çairé, começa uma movimentação no Çairódromo: a contagem dos votos da Disputa dos Botos. Os diretores das agremiações já estão a postos, assim como as torcidas também. O mesmo contador digital utilizado para marcar o tempo de apresentação das agremiações agora contabiliza os pontos atribuídos pelos jurados aos Botos. O Tucuxi interpretou o tema "Encantos da Amazônia" e venceu com 475 pontos, contra 456 pontuados pelo Cor de Rosa, uma diferença de 19 pontos.

Para o presidente do Tucuxi, Edilberto Ferreira, o título foi o resultado de um bom trabalho tanto da agremiação quanto dos jurados, ao atribuir notas de forma criteriosa a cada um dos 16 itens. "Este ano não houve manipulação. Estávamos superiores realmente. Todo mundo falava. Os próprios do boto avesso reconheceram que nosso trabalho estava diferenciado". Desabafa Edilberto Ferreira. Cada boto teve uma hora e meia para se apresentar e os itens receberam notas de 7 a 10 cada um: apresentador, cantador, rainha do Sairé, cabocla Borari, curandeiro, rainha do artesanato, boto homem encantador, boto animal evolução, rainha do lago verde, carimbó, conjunto folclórico, alegorias, letra e música, ritual, torcida. O item sedução do boto voltou a ser julgado neste ano de 2015.

A festa tomou conta da vila. Houve um desfile com carro som que saiu do Çairódromo em direção ao cais de Alter do Chão. Cerca de 500 pessoas tomaram conta das ruas para comemorar o resultado. O adversário promete muitas surpresas para o ano de 2016 para não deixar o Tucuxi empatar se levar mais um título de campeão. Hoje, o Cor de Rosa permanece com um título a mais, 9, enquanto o Tucuxi já foi 8 vezes campeão.

Figura 70: Representantes do Boto Tucuxi comemoram a conquista da Disputa de 2015.



Foto: Erika Siqueira.

Figura 71: Comunidade e brincantes do Tucuxi comemoram a vitória pelas ruas de Alter do Chão.



Foto: Erika Siqueira

O secretário de Cultura de Santarém, Nato Guimarães, não é paraense. Ele é do estado do Piauí, no nordeste do Brasil. Participa do Çairé pela primeira vez e descreve a festa com muitas particularidades interessantes.

“Apesar de não ter sido criado cercado com referências da cultura amazônica vejo no Çairé uma total representatividade da identidade cultural do povo santareno e dos moradores de Alter do Chão. Para mim, o Çairé tem um embasamento interessante, trata do imaginário, da linha imaginário popular e a Disputa dos Botos impressiona quem assiste. Estou muito orgulhoso da cultura sendo mantida e transmitida, através da tradição religiosa e também com a releitura da lenda do boto lá no palco iluminado de forma espetacular”. (NATO GUIMARÃES, secretário de Cultura de Santarém, 2015)

Tanto o Çairé para rezar, quanto o Çairé para dançar apresentam tradições inventadas ou reinventadas recorrentemente publicizadas no meio midiático, através de processos comunicacionais. É o que vamos discutir no próximo capítulo, com a apresentação da análise e interpretação dos dados coletados nesta pesquisa.

### Capítulo 3 O ESPETACULAR ÇAIRÉ.

A grafia Sairé – com esse - é defendida pelo antropólogo Felisberto Sussuarana por corresponder a textos em língua portuguesa, trazidas em todos os dicionários. Mas, o uso do "ç" é permitido para a forma tupi da palavra, devendo neste caso, ser sublinhada, aspeada, grifada ou posta em negrito. Sairé significa "o que anuncia, o que saúda a vinda". E também com o significado de “salve o que dizes, salve a Santíssima Trindade” para a Igreja Católica. Sussuarana (1997), ressalta que fica entendido que Sairé é a cerimônia realizada em qualquer lugar do país. E, Çairé é o especial de Alter do Chão. Câmara Cascudo (1972) defendia que a grafia correta era "Çairé", palavra que identificava determinados cânticos religiosos proferidos em latim, na Amazônia evangelizada pelas ordens religiosas européias.

Em 04 de julho de 2013, depois de uma consulta popular na vila com a intenção de atrair a atenção da mídia e de aquecer a economia local, a prefeitura de Santarém torna pública a decisão do Conselho de Desenvolvimento Comunitário de Alter do Chão sobre a mudança da grafia da palavra Sairé com “s” para Çairé com “ç”. Até os dias de hoje, essa mudança na grafia gera bastante polêmica na sociedade, entre historiadores e pesquisadores.

Mas, uma marca peculiar da festa do Çairé tem sido as constantes mudanças. A procissão do Çairé, em homenagem a Nossa Senhora da Saúde, padroeira de Alter do Chão, se inicia em 1800. Há relatos de antigos moradores que as personagens como juízes, procuradores, alfêres, mordomos e capitão eram representadas por membros da comunidade tal qual a sociedade da vila era constituída na época. Os moradores não entravam na Igreja e acompanhavam a missa ao lado de fora. Numa representação teatral, reuniam as personagens e seguiam em caminhada levando o arco do Espírito Santo, em homenagem a padroeira. No ano de 1943, a própria Igreja proíbe a festa, uma reunião onde se comia e se bebia, por não corresponder a uma comemoração católica. Em 1973, a comunidade da vila retoma a festa segundo relatos de memória, completamente autônoma, sem ajuda ou interferência da Igreja. No ano de 1997, é introduzida a Disputa dos Botos. Em 2003, a Igreja se reaproxima da festa que estabelece um novo ambiente para o ato religioso: o barracão do Çairé, local onde o pároco celebra a abertura e o encerramento da festa. Em 2013, a grafia sofre alteração. E todos os anos subsequentes, algum novo elemento é introduzido na Festa do Çairé.

O Çairé ganha condições de festa espetacular. A busca do mastro, a organização e condução da procissão, a cor vermelha, verde e branca das blusas das personagens, o vestido da saraipora e das moças da fita, o arco e a representação trina, o traje do capitão, as vestes da banda Espanta Cão. Há uma repetição dos atos que regem o Çairé de Alter do Chão, tudo segue um ritual como um

espetáculo. E não é só o ato religioso que segue uma sequência de acontecimentos como o dia e a hora da abertura da festa, as ladainhas em movimento circular no entorno dos mastros, o levantamento e derrubada desses mastros, o tarubá, a desfeiteira, a cecuiara e muitos outros ritos. Atualmente, a própria festa da Disputa dos Botos segue seu próprio ritual com condições espetaculares de apresentação para o público. O que para PEIRANO (2003) é:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). (PEIRANO, 2003, p.11)

As festas manifestam nos sujeitos o desejo de brincar nos espaços públicos das ruas estabelecendo os vínculos sociais. Peirano (2003) destaca que “consideramos o ritual um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo”. (Peirano, 2003, p. 10). Até mesmo as mudanças da data do Çairé (janeiro, junho, julho e finalmente setembro) foram introduzidas para favorecer a questão mercadológica e econômica da festa. Estas transformaram-se para atender às demandas de mercado de consumo no mundo globalizado num movimento da cultura que ocorre em todo o território brasileiro, formando o que podemos chamar de um calendário das festas. Favorecendo o surgimento de espetáculos como o carnaval, as festas juninas, os bois de Parintins, o *halloween*, os rodeios, as festas de gastronomia, etc.

A introdução da Disputa dos Botos modificou os processos de apropriação e incorporação dos novos valores estéticos populares, de sentir, de estar junto, o que para Maffesoli (2001) “é que se pode falar em estilo estético que dá ênfase ao sensível e é o suporte das diversas formas de sociabilidade” (Maffesoli, 2001, p. 57) criando um novo ritual na festa do Çairé, fazendo-se entender que a cultura popular e o folclore não são manifestações fechadas para serem simplesmente preservadas ou resgatadas. Mas, um processo cultural em movimento no âmbito do campo social, presente na vida cotidiana e que se entrelaça com os produtos culturais globais ofertados pelos grandes grupos econômicos por via das novas tecnologias da informação e da comunicação, notadamente da televisão e da internet. É o que Trigueiro (2005) identifica como as novas demandas de consumo das culturas populares. Ou seja, os espetáculos modelo se transformaram em espetáculos mercadoria.

As manifestações populares (festas, danças, culinária, arte, artesanato, etc) já não pertencem apenas aos seus protagonistas. As culturas tradicionais no mundo globalizado são também do interesse dos grupos midiáticos, de turismo, de entretenimento, das empresas de bebidas, de comidas e de tantas outras organizações sociais, culturais e econômicas. (TRIGUEIRO, 2005, p.4)

Para Guy Debord (1997) há de se discutir sobre a redução do espetáculo a um determinismo econômico, intrinsecamente mercantil e capitalista, que interdita a ele qualquer outra alternativa de realização, econômica e/ou ideológica, fora de uma dinâmica capitalista e suprime até mesmo a perspectiva da existência de contradições em seu processo de produção (AMARAL FILHO, 2015). O espetáculo de tal modo estaria comprometido com a forma mercadoria e a ideologia burguesa, que não permite qualquer possibilidade libertadora. Debord (1997) assinala ainda que “a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo é real” (DEBORD, 1997, p.15), onde a interpretação é construída com base em um problemático confronto entre real - tomado em conotação positiva, assegurando uma relação “direta” com o mundo - e espetáculo - marcado por um viés pronunciadamente negativo, pois a representação implica em uma relação mediada, “não direta”, com o real.

O jornalista e pesquisador paraense Manoel Dutra enfatiza em uma publicação de 2012, no *webjournal* Ciência e Ambiente, que a festa do Çairé é um grande carnaval amazônico. Não com a procissão, ladainhas, personagens e a manifestação popular tradicional, mas com a mutação a que foi exposto, e que se transformou em um carnaval espetacular, “pra turista ver.” Amaral Filho (1999) completa:

Estamos agora no cenário das grandes festas consagradas pelas mídias e pelo público atraído pelas aparições. O sujeito local vê nesta publicização o reconhecimento público da sua importância e da sua significação cultural nos moldes de uma cultura global que já faz parte, portanto, do calendário de espetáculos culturais do mundo. (AMARAL FILHO, 1999, p. 14)

Amaral Filho (2016) argumenta que a economia local se organiza na perspectiva do desenvolvimento sustentável, na essência, com a questão de valorizar a produção a partir dos produtores, e da responsabilidade social como uma espécie de alter ego do capitalismo, que postula envolver as populações tradicionais tanto pela valorização da produção local como da empresa, ou governo, ou organização não governamental (ong) para devolver as comunidades alguns resultados. Durante a festa, a questão econômica ganha cada vez mais força, gera emprego e renda para a comunidade local, reforçando a necessidade de contratar atrações artísticas nacionais que se apresentam no palco ganhando patamar de *mainstream*, como nos mostra Frédéric Martel em *A guerra global das mídias e das culturas*: “A palavra, de difícil tradução, significa literalmente, “dominante” ou “grande público”, sendo usada em geral para se referir a um meio de comunicação, um programa de televisão ou um produto cultural que vise um público amplo”. O que podemos identificar no Çairé.

Trigueiro (2005, p.7) ressalta: “Estamos vivendo no mundo em que quase tudo se torna espetáculo. Vivemos numa sociedade midiaticizada onde as culturas populares são atrativos

para o exibicionismo televisivo, onde quase todos os acontecimentos da vida cotidiana poderão transformar-se em espetáculos midiáticos.” E, acrescenta:

É como se existissem duas festas, uma dentro da outra, ou seja, a festa central institucionalizada, de interesse econômico dos megagrupos empresariais, políticos e até religiosos, e a outra periférica, que continua sendo organizada através da mobilização da comunidade, pelas fortes redes sociais de comunicação, com a finalidade alegórica de rompimento com o cotidiano e com o mundo normativo estabelecido. Ou seja, a celebração para “quebrar a rotina”, em tempo de festa nos diferentes instantes da comunidade e outra no tempo do espetáculo organizado para consumo global. (TRIGUEIRO, 2005, p.7)

As manifestações culturais populares têm as suas origens nas comemorações comunitárias – festas religiosas ou profanas, como o próprio Çairé de Alter do Chão que apresenta as duas manifestações, concomitantemente. E, que para atender à nova ordem econômica do mundo globalizado, de produção e consumo de bens, transformam-se em acontecimentos midiáticos. Nessa visão contemporânea, que rompe a tradição, o Çairé deve ser interpretado dentro da lógica de tensão, da luta entre o poder local e poder público, um espaço em que se articulam alianças e se confrontam tendências políticas e econômicas. Portanto, não é uma prática cultural desvinculada do poder, pois diversos interesses se sobrepõem em torno dessa prática cultural.

Os espetáculos culturais modernos seguem rotinas de produção se apropriando usando a tecnicidade, que possibilita formas ampliadas de visualidade e a visibilidade midiática para atingir um grande público. São espetáculos que tem origem numa visualidade amazônica retratada pela arte popular que agora são retrabalhadas em um processo de negociação no âmbito da mídia no formato exigido pela visibilidade, como mercadoria. A publicização formou esse público, desenvolveu um modelo nos mesmos moldes do calendário comercial, formado pela publicidade e pelo jornalismo, fomentado pela produção e patrocínio da cultura “e agora oferece nos mesmos moldes, a cultura popular. O modelo, regido por uma estética espetacular, se repete como performatividade no mercado globalizado.” (AMARAL FILHO, 1999, p. 15). Como na afirmação de Debord (1997) que “a mercadoria ocupou totalmente a vida social” (Debord, 1997, p.30). O espetáculo como queremos mostrar, parte do sentido *debordiano* de uma *sociedade do espetáculo* baseada na separação entre o real e a representação, mas que atende especificamente ao princípio oferecido pelo autor de “uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (DEBORD, 1997, p.14). Quanto mais sua vida se torna seu produto, tanto mais ele se separa dela. Uma nova forma de privação dentro da sobrevivência ampliada - o distanciamento, onde o homem é espectador e o espetáculo é

que oferece a aproximação – a produção de um mundo, que cada vez mais oferece a imagem para ser vista - o espetáculo.

### 3.1 A ópera dos botos no Çairé de Alter do Chão.

#### Çairé pra dançar

Çairé, Çairé pra dançar/ Tucuxi acabou de chegar (2X) / Nossa festa já vai começar/Perfeita harmonia de cores/ Disfarce por trás de algodão/ Festa de aculturação/ Alferes portando bandeiras/ Rufadores ao som de caixas/ Saraipora simbologiaFolias em celebração/ Çairé, Çairé pra dançar/ Tucuxi acabou de chegar (2X)/ Capitão saúda nossa rainha/ Sapiência que me alucina/ Enfeitado de sorriso e fita/ Envolvente é o meu Çairé./ Çairé, Çairé pra dançar /Tucuxi acabou de chegar (2X).

A letra e a música são do Boto Tucuxi. A agremiação vencedora da Disputa dos Botos, no Çairé de 2015. A composição é do professor Edilberto Ferreira, presidente da agremiação Boto Tucuxi. Apesar da Disputa dos Botos não ser originária da festa, ela foi introduzida há 18 anos, no ano de 1997, com a intenção de atrair mais turistas para a cidade. Desde a primeira Disputa com premiação, que aconteceu no ano seguinte, em 1998, essa apresentação vem se tornando uma das maiores atrações do Çairé de Alter do Chão. Semelhante ao que ocorreu com o Boi de Parintins no Amazonas, a festa junina de Caruaru e Campina Grande e com os carnavais de Salvador, Recife e Rio de Janeiro.

Os principais símbolos da festa estão aqui representados na letra da música desta agremiação. Na quinta linha está presente o algodão que reveste o arco do Çairé. (Perfeita harmonia de cores/Disfarce por trás do algodão/ Festa da aculturação) Em seguida, a letra faz referência aos alferes da procissão, segue com as outras personagens como os rufadores (foliões), a saraipora e o capitão. Todas são personagens do ato religioso do Çairé “claramente uma mistura dos valores culturais indígenas com as exigências do colonizador luso, cristão (DUTRA, 1998, p.105)”. A letra da música também narra fita, sorriso e cores. Outros elementos essenciais para a representação do símbolo do Çairé, o arco do Divino Espírito Santo, na apresentação das agremiações no Çairódromo.

É relevante considerar neste estudo um modelo de análise perfeitamente adaptado à pesquisa empírica das interações cotidianas num recorte etnográfico. O método etnográfico permite observar os modos como a comunicação e a prática comunicativa acontecem no cotidiano da Festa do Çairé de Alter do Chão, e pode tornar significantes as práticas habituais da comunidade. Entretanto, há a necessidade de maior compreensão neste momento no sentido

de analisar que a comunicação acontece em contextos culturais específicos e envolve não apenas o uso de signos verbais como também signos não-verbais que relevam, as relações sociais, as emoções e as identidades sociais em jogo. (Malinowsky, 1978)

Essa observação sistemática, juntamente com a investigação interpretativa nos ajudam a desvendar os padrões de comportamento social e cultural nesse estudo de inspiração etnográfica realizado em Alter do Chão. Aqui, se revela uma construção de sentido na Festa do Çairé baseado num processo interpretativo permanente. É por essa razão que identificamos a diversidade das experiências afetivas ética-estética-política repousadas na tensão entre a conservação de tradições e a incorporação de diferenças culturais no cotidiano da Festa, onde os sujeitos sociais do Çairé festivo, o novo Çairé contemporâneo, identificam a necessidade da realização da Disputa dos Botos no mesmo período festivo da manifestação religiosa.

Quando questionados sobre se gostam e como percebem a Disputa dos Botos dentro da festividade do Çairé, os sujeitos sociais da comunidade que participam do ato religioso reagem da seguinte forma.

Eu acho assim, participo, trago minha família pra rezar, pra renovar a fé no Espírito Santo, venho pro barracão, gosto dessa tradição. Não sei nem porque, mas gosto muito dessa tradição. Gosto da procissão, gosto das roupas, da reza, dos hinos. Respeito muito o que meus pais me ensinaram e quero que minha família também goste do Çairé, goste de vir pra festividade. É tão antiga né? Sobre os botos, é uma festa alegre e colorida. Eu só assiti uma vez. Achei bonito sim. Mas, não é tão bonito quanto a saraipora com as fitas. Eu gosto mesmo é da reza. Os botos são a novidade pra atrair turista. (CÉLIO CAMARGO, capitão, setembro de 2015)

A Disputa dos Botos acontece em uma única noite, no sábado que antecede o encerramento do Festa do Çairé de Alter do Chão. Nessa mesma noite, após a grande “ópera dos botos”, sobe ao palco uma atração musical nacional para garantir mais público ao espetáculo. Na pesquisa realizada junto a Secretaria de Turismo de Santarém, encontramos dados que apontam para a venda de 50 mil ingressos a R\$ 40,00 (quarenta reais) cada. As duas agremiações Boto Tucuxi e Boto Cor de Rosa, passam, em média, seis meses se preparando para a grande noite. A apresentação é grandiosa, como pude assistir durante a apresentação, é uma ópera amazônica. Vimos que para isto, no contato com a comunidade que os organizadores trabalham em média seis meses durante o ano, de março a setembro para garantir o brilhantismo da festa. Alguns deles afirmam que é a época mais esperada do ano.

No nosso grupo de dança, viajamos por todo o Pará, apresentamos o carimbó para turistas ou até mesmo em festivais de dança. Rodamos até pelo Amazonas com o rebolado e o ritmo daqui. Nossas saias são mais rodadas, dançamos diferente por isso acho que somos convidados o tempo inteiro. Mas, é em Alter do Chão, na minha casa, aqui onde nasci que eu me realizo de verdade como bailarina, na noite da festa dos botos. Não sei explicar....Olha, esse ano vou ser uma guerreira Icamiaba, eu incorporo mesmo. Vou buscar nas minhas origens indígenas tudo o que apresento na noite que disputo com o outro boto. Fico tomada pela nossa lenda, pela

música, pela beleza toda do Çairódromo. (GIOVANA BORARI, bailarina do Boto Tucuxi, 2015)

Para o julgamento pela Comissão Organizadora do Çairé são avaliados 16 itens e que devem ser respeitados para que a agremiação se consagre vitoriosa no final da apresentação. Quatro desses itens são relacionados a lenda do boto: Boto Homem Encantador, Boto Animal, Evolução e por fim, o item Sedução. Este último, julga a sedução que o boto homem exerce sobre a cabocla borari. Este ano, um dos rituais mais esperados, e como é novo, passa a exercer uma catarse no público com pirotecnia, luzes, música, seduzindo, na verdade, todo o público presente.

Cascudo (1972) discute se a lenda do boto, uma espécie de golfinho amazônico, um cetáceo que habita a bacia amazônica, poderia ser a versão masculina da lenda da Iara. Para Câmara Cascudo, o Boto pode ser a personificação de Uaiará /Uiara (Senhor das Águas), o amante de mulheres índias e caboclas na mitologia tupi. Ainda hoje, a história persiste no imaginário dos ribeirinhos da região amazônica e é provável que a lenda tenha sido inventada não pelos índios, mas pelos colonizadores portugueses. E que pode ter se originado de uma fusão cultural. “Supostamente a lenda não possui origem indígena, mas talvez se origine de versões modificadas da mitologia grega “Sereias”, trazida a América do Sul pelos exploradores e colonizadores portugueses e espanhóis” (RODRIGUES; 2008: p. 18).

O boto é um dos mais importantes habitantes encantados dos rios da Amazônia e continua a atrair atenção de forma positiva em países europeus e nos EUA (SLATER, 2001). A lenda do boto narra que nas altas horas da noite, ele se transforma em um homem sedutor, veste roupa branca e usa chapéu da mesma cor, para ocultar um orifício no alto da cabeça por onde respira e por onde sai um forte cheiro de peixe e hálito de maresia, único sinal que o identifica. Ainda segundo a lenda, ele aparece nas festas onde encanta e seduz as mulheres. Dança a noite toda com as mais bonitas, sai com elas para passear e namorar na beira do rio e antes da madrugada, pula na água e volta à forma primitiva de cetáceo, deixando as moças grávidas, fruto de uma única noite de amor.

Ainda hoje na Amazônia, quando há um caso de paternidade desconhecida surge a expressão já bem conhecida pelos ribeirinhos: "Foi boto, sinhá!". Além de sedutor, é também conhecido como o pai das crianças de paternidade desconhecida, pois as mães solteiras o acusam de ser o pai de suas crianças, para evitar revelar a identidade verdadeira do pai biológico de seu bebê. Para (LOUREIRO, 2001) a lenda é predominante no imaginário popular dos ribeirinhos. Embora se tenha registrado, nos últimos anos, esforços crescentes da comunidade científica em estudar os cetáceos ao longo da costa brasileira (BOROBIA,

BARROS, 1989; BARROS, 1991; BOROBIA et al., 1991), o litoral Norte do estado do Pará ainda representa uma lacuna no conhecimento sobre biologia e conservação de mamíferos aquáticos (SICILIANO et al., 2008).

Recorre-se à figura do boto para explicar a paternidade desconhecida de crianças e encobrir casos de gravidez fora do casamento, estupro, incesto entre outras mazelas sociológicas comuns na Amazônia e seus rincões de pobreza. É, ao mesmo tempo, uma advertência às moças da região, bem como uma forma de proteger sua honra quando o fato é descoberto, pois “se dessa relação nascer uma criança, a moral que regula o costume local se altera em relação ao fato: a mãe, ao invés de ser condenada por conceber um filho fora do casamento, passa a ser aceita como vítima de algo sobrenatural, tido então como moralmente aceito” (BRITTO apud SILVA, 2009, p. 91). Nesse sentido, o boto se assemelha a seres sobrenaturais que, de acordo com a mitologia, seduzem e mantêm relações sexuais com humanos. Esses mitos são realidades construídas a partir de crenças que, por sua vez, são passadas por gerações e enfatizam a afinidade entre os mitos amazônicos e a vivência de parte significativa de sua população.

Os mitos exercem grande influência na formação da sociedade e dos costumes da população ribeirinha na Amazônia, e se revela importante para essa sociedade e no meio em que está inserida. Proporciona, com isso, um favorecimento cultural, o que justifica o estar em constante busca do conhecimento sobre a sociedade em questão. Paes Loureiro (2001) relembra que a Amazônia é um mito do novo mundo. Em meio a tantas histórias referentes a explicação de sua origem, seus habitantes e espaço geográfico, causando espanto e deslumbramento, a Amazônia é “uma interrogação perdida em uma floresta de mitos” (LOUREIRO, 2001, p. 8).

Pode-se inferir que os mitos estão entre a fantasia e os fatos históricos como parte da cultura de uma sociedade, eles são riquezas preservadas que passam de geração a geração desde os primórdios, através de comemorações e festas que se perpetuam até os dias de hoje. Especialmente na Amazônia, Loureiro (1995) enfatizou o predomínio do imaginário presente na cultura cabocla “como produto da acumulação de experiências sociais e da criatividade dos seus habitantes”. Desta forma, observando sua história de vida, o seu modo e a forma como convive entre a tradição e o moderno.

De acordo com Malinowski (1986), para as comunidades primitivas o mito é tão importante quanto à história de Jesus Cristo é para os cristãos. Através do mito, o homem responde diversas questões sobre filosofia, religião, antropologia, arte, sociologia e desenvolve um conceito moral, pelo qual justifica seus princípios.

O mito não é apenas uma história contada, e sim algo vivido. Não possui a mesma natureza da ficção que podemos ler hoje em um romance, mas é uma realidade viva, considerada como tendo realmente acontecido em tempos primevos e que, desde então, continua a influenciar o mundo e os destinos humanos (MALINOWSKI, 1986, p.159).

Uma outra experiência tradicional dos ribeirinhos da Amazônia é repassar entre gerações essas lendas da floresta, como acontecimento e memória (RODRIGUES, 2005). No imaginário popular das vilas e comunidades, situadas às margens dos rios, surgem inúmeros “causos”<sup>29</sup> de encantamento de boto. Há um sentimento mesclado de medo e carinho pelo golfinho da Amazônia, entre os moradores da região, a respeito dessa identidade criada nos contos numa tentativa de compreender o universo cultural da população cabocla. O moço que aparece nas festas para namorar as mulheres e desaparece na forma de peixe é o filho de um ser híbrido, humano e peixe, com a boiúna, uma cobra capaz de se transformar em diferentes espécies de seres, animados ou inanimados.

Os botos da Amazônia despertam curiosidade em toda parte do mundo, que pode ser traduzida pela relação peculiar homem e boto. Talvez o fato de serem mamíferos, a facilidade de aproximação com as pessoas nas embarcações e portos, etc. As narrativas míticas em torno do boto aparecem de diferentes formas, algumas o revelam como objeto de feitiçaria, outro como animal dotado de feitos extraordinários, um encantado de forma sobre-humana, pois pode usar tanto a aparência humana, quanto a animal. Há dois tipos deste cetáceo encontrado na Amazônia: o boto Vermelho (*Inia geoffrensis*) batizado de boto cor de rosa pelo oceanógrafo Jaques Cousteau, em suas incursões pela Amazônia e que foi imediatamente incorporado pela população local através da divulgação pela mídia e da massificação dessa nova nomenclatura pelos meios de comunicação, e, o Tucuxi (*Sotalia fluviatilis*), o boto cinza, mais comum na região.

Embasado em relatos orais Slater (2001) observa que na região amazônica, um dos maiores mistérios gerados em torno do boto advêm de sua sexualidade, de seus órgãos genitais. Não se releva a sua capacidade de aprendizagem e inteligência, mas a sua ação afrodisíaca, pelo qual conquista as mulheres e encanta os homens. Esses estudos relatam que, provavelmente, o mito do boto como exímio conquistador e sedutor surgiu por motivo da similaridade entre os órgãos genitais do boto macho, com o pênis masculino humano, e a genitália da bota com órgão sexual feminino humano. E embora estas comunidades estejam cada vez mais dinâmicas, elas não abandonaram suas crenças primárias, desenvolvendo sua

---

<sup>29</sup> “causos” expressão utilizada pelos caboclos para denominar as narrativas sobrenaturais da floresta.

identidade cultural e religiosa, bem como, suas perspectivas financeiras de acordo com a ligação existente entre elas e o mito.

Seguindo o modelo de desenvolvimento econômico em que a cultura se incorpora como atividade produtiva remunerada, especialmente em relação aos bens simbólicos que no contemporâneo contribui para a economia de comunidades e grupos sociais específicos. No caso do Çairé, a procissão é religiosa, em que pese a natureza cultural da manifestação hoje, mas a festa não, a festa é da cultura e pode ser comercial. Essas comunidades ribeirinhas e, também, nas crenças e na tentativa de manter a base social, foi introduzida a Disputa dos Botos, entre duas agremiações: Cor-de-Rosa e Tucuxi, na qual os integrantes dos grupos encenam a lenda amazônica do boto com ares de espetáculo midiático, apresentando ricos figurinos, cenários e coreografia.

Ainda em 97, houve mudança no local da realização da Festa para a recém-criada praça do Çairé. A festa saiu da orla do rio Tapajós onde acontecia anteriormente, e, passa a acontecer no mês de setembro, quando as águas do rio estão mais baixas permitindo o aparecimento de praias com os bancos de areia aparentes e tornando a região com mais atratividade turística aos visitantes.

Para Ferreira (2008), o Çairé é um festival recheado de contextualização histórica, um exercício constante de pesquisa, uma busca de relatos de memória para tecer um conhecimento vinculado a comunidade e assim comunicar sua importância e o mito, a lenda, através da Disputa dos Botos. As manifestações culturais são resultantes de múltiplas interações e oposições no tempo e no espaço. A festa se apresenta sem homogeneidade alguma com fatos, objetos e eventos que evidenciam um sistema de signos, mas sim um esquema de experiências vivenciadas adicionando novos significados. Desse modo, a festividade do Çairé traz uma identidade que se conforma a experiência da vida cotidiana da região.

A Disputa dos Botos que acontece durante a Festa do Çairé, começa a ser planejada desde o mês de abril, de cada ano, onde dezenas de pessoas da comunidade se reúnem para pesquisar um tema que será representado na letra da música, nas fantasias, nas coreografias e nas camisas de cada agremiação. O tema é defendido no Çairódromo, na noite de apresentação e de disputa entre as agremiações para uma comissão de juízes, formada por acadêmicos e estudiosos da cultura local, vindos de Santarém e de outras cidades. Os presidentes das agremiações apresentam o conceito de ideias elaboradas para esse corpo de jurados. O tema sempre precisa apresentar o imaginário da região amazônica e sua cultura onde a lenda deve ser narrada da seguinte forma: o boto é morto por ordem do pai da moça borari que foi seduzida e engravidou do cetáceo, que em determinada parte da apresentação é revelado como boto-homem. A fúria dos maus espíritos da região recaem sobre o pai da borari que pede ao Curandeiro que ressuscite o boto. Sempre com

danças, coreografias, música, show pirotécnico, fantasias, mulheres e homens com boa aparência para serem os representantes de cada agremiação.

Nessa Disputa, vemos a história da comunidade a partir da lenda dos botos, representada por duas espécies de cetáceos, em uma noite de ópera espetacular no meio da floresta Amazônica. Como já foi dito aqui, desde os anos 90, a imagem da Amazônia passou a ser vendida como produto mercadológico. Os botos, como uma representatividade desse imaginário popular da Amazônia viraram produtos de marketing para atrair mais turistas, na vitrine da Festa do Çairé. Uma mistura das tradições culturais populares com as lendas da Amazônia levando os processos midiáticos de apropriações e (re)elaborações dos seus significados. Mesmo que o boto recontado no Çairé seja o moço de branco com chapéu e não o mamífero.

Ao mesmo tempo em que esta inserção da festa nos meios de comunicação de massa funciona como o seu reconhecimento enquanto cultura popular, coloca a festa no rol de espetáculos culturais consagrados pela mídia o que gera uma busca de participação cada vez maior por parte de uma população exógena que, de algum modo, busca na festa uma identificação com elementos que pretendem uma certa “amazonidade”, uma identidade amazônica sugerida pela natureza unificadora e padronizadora que a mídia confere aos seus espetáculos. (AMARAL FILHO, 1999,p.14)

Surge assim um novo desfecho para o Çairé: a disputa dos botos Tucuxi e Cor de Rosa, num cenário espetacular. Uma peça teatral ao ar livre, uma ópera dos botos que conta com 150 pessoas nas composições das duas agremiações, para levar a sua encenação ao Çairódromo, onde cada grupo evolui o seu enredo com 700 brincantes. O campeão de 2015, o Tucuxi, levou sete gigantescas alegorias articuladas, dez grupos de dançarinos de carimbó, show pirotécnico na apresentação totalmente produzida por artesãos de Parintins, reforçando que o espetáculo se repete, inclusive na sua produção com o uso de técnicas e seus artesãos. É usual também o uso de um narrador, que é mais um elemento da cultura popular. Um mestre de cerimônias que introduz a história e faz a mediação entre público e espetáculo. Isto acontece nas festas de aparelhagens, nos rodeios, nas quadrilhas juninas como uma categoria da cultura popular. O apresentador tem linguajar específico de apresentação de espetáculo, descrevendo a importância de cada figura no lendário amazônico para situar o público que lota as arquibancadas separadas nos dois lados do palco, e que torce pela agremiação de sua preferência. Para Viviane Menna Barreto, professora universitária de Belém, a noite dos botos “relata um envolvimento contínuo com a história local e a tradição cultural acrescidos de um espetáculo grandioso no meio da Amazônia.”

A proposta que apresento é que o Çairé se constitui num acontecimento passível de renovação, porque produz afetividade estética e política que podemos ver na festa. Primeiro

com a aproximação entre as pessoas da comunidade em que pese as discordâncias sobre a natureza da festa e com a Igreja que hoje faz a abertura das festividades religiosa e profana. Provoca uma estesia por este sentimento de beleza, do estar juntos e na natureza cênica e plástica do espetáculo. Participar e interagir parecem uma obrigatoriedade entre a comunidade e os brincantes. Requer um posicionamento político dos governantes pelo valor cultural que a festa tem a nível local e global. Em decorrência disto, se pode falar em um intenso processo de comunicação interpessoal e pela interatividade que transborda o local e vai para redes sociais inclusive na forma de participação e compartilhamento. O que para Hall (2003):

A cultura popular é um espaço de lutas, de “tensão contínua”, em que “cultura popular e cultura erudita” se inter cruzam. “[...] cultura popular íntegra, autêntica e autônoma, é preciso concebê-la numa dialética em que se estabelece uma relação de poder, de luta, entre a cultura popular e a cultura dominante” (HALL, 2003, p.254).

Isto nos processos de constituição. Hoje, se apresenta também uma cultura que negocia com a comunicação pela midiática, o que leva a produção de bens simbólicos para serem consumidos nos espaços da festa contemporânea.

Depois da retomada da festa pela comunidade, a partir de 1973, em apenas três décadas, o Çairé tornou-se o maior evento festivo e turístico do Baixo Amazonas paraense, incluindo em sua programação um festival protagonizado por duas agremiações de botos numa encenação de ópera desta lenda, que é semelhante aos rituais de apresentações dos bois bumbás de Parintins. Essas recriações tanto dos bumbás quanto dos botos são revestidas de uma ênfase maior dos elementos indígenas, onde os grupos amazônicos reverenciam seus ancestrais. Esses rituais simbolizam e revelam o fio condutor das duas festas: a capacidade de luta da minoria étnica, que através de lendas, tradições culturais e fatos históricos, passam a ser fonte de inspiração. O cotidiano da realidade amazônica se revela num espaço próprio: a arena onde acontece o ritual da imagem mítica dos povos indígenas. Mas, também apresentam uma luta pelo emprego e renda, transformando a festa em algo rentável, através da cultura que oferece este produto simbólico e suas mercadorias.

### **3.2 A economia política do Çairé: Comunidade e festa.**

Ranciére (2009) defende que esses novos modos do sentir induzem novas formas da subjetividade política, a mesma política que por sua dimensão universal não pode deixar de ser analisada, porque o sistema político e o sistema social se relacionam no tecido social, na sociedade. O Çairé é hoje uma das maiores manifestações culturais festivas do Norte do país. É uma Ópera a céu aberto no meio da floresta amazônica. Um espetáculo que precisa ser

mantido pelo poder político não somente pela estética, com imagem atrativa e sedutora e seus ritos, luzes, músicas, fantasias e lendas, mas, também, pela defesa da manutenção e retorno de benefícios para a comunidade. Há um movimento expressivo de turistas no porto e aeroporto, ocupação total de hotéis e pousadas, venda de artesanatos, passeios de barcos para os furos e rios, consumo nas praias, praças e bares. O calendário escolar local é modificado em função da festividade, assim como o aumento no movimento do ir e vir dos “catraieiros” para transportar os passageiros que visitam a praia da Ilha do Amor, bem na frente da vila.

Ranciére (2012) aponta ainda que é a política que reconfigura os âmbitos sensíveis nos quais se definem objetos comuns. Ela rompe a evidência sensível da ordem natural que destina os indivíduos e os grupos ao comando ou à obediência, voltando-os a certo tipo de espaço ou tempo, a certa maneira de ser, ver e dizer, e, determina o que é para ser visto. Por esse motivo o Çairé vem sendo modificado na sua estrutura original desde a década de 90 com a introdução da Disputa dos Botos.

Tabela 3- investimentos públicos nas festividades do Çairé: 2013-2015.

N	Investimentos públicos	2013	2014	%	2015	%
1	Governo do Estado - construção de galpões	1.500.000,00	0,00	-100,0	0,00	0,00
2	Governo do Estado - repasse p/ botos e infraestrutura	150.000,00	350.000,00	133,33	300.000,00	-14,29
4	Prefeitura Municipal - repasses p/ os botos	525.000,00	630.000,00	20,00	550.000,00	-12,70
5	Prefeitura Municipal - investimento em infraestrutura	347.967,00	265.245,00	-23,77	167.450,00	-36,87
6	Prefeitura Municipal - Comissão Organizadora	440.000,00	434.067,09	-1,35	370.000,00	-14,76
<b>CONSUMO TOTAL</b>		<b>2.962.967,00</b>	<b>1.679.312,09</b>	<b>-43,32</b>	<b>1.387.450,00</b>	<b>-17,38</b>

Fonte: SEMPLAN- Secretaria Municipal de Planejamento de Santarém, 2015.

Por ano, são cerca de 37 navios que realizam cruzeiros transatlânticos para chegar a “Pérola do Tapajós”, como é conhecida a vila. A estrutura hoteleira oferece cerca de 2 mil leitos, entre os mais de 30 hotéis e cerca de 22 pousadas<sup>30</sup>.

Apesar de secular, a Festa do Çairé (como mostrado na tabela acima) se mantém com o financiamento de investimentos públicos e com o trabalho da comunidade. A Secretaria Municipal de Turismo vem desenvolvendo estratégias e promovendo cursos de capacitação, elaboração de projetos e captação de recursos voltados para a comunidade de Alter do Chão há 4 anos. A intenção é destinar mais autonomia a Comissão Organizadora do Çairé. Em contrapartida, a secretaria afirma que esta não tem interesse em participar. Mário Cristiano, do setor de pesquisa, aponta que constantemente são realizados levantamentos para diagnosticar onde podem atuar com melhorias e capacitação junto a comunidade. A Prefeitura tem um plano de ação e oferta diversos cursos gratuitos, que a comunidade num primeiro momento tem interesse e se inscreve, mas não

<sup>30</sup> Fonte: Secretaria de Turismo de Santarém, 2015.

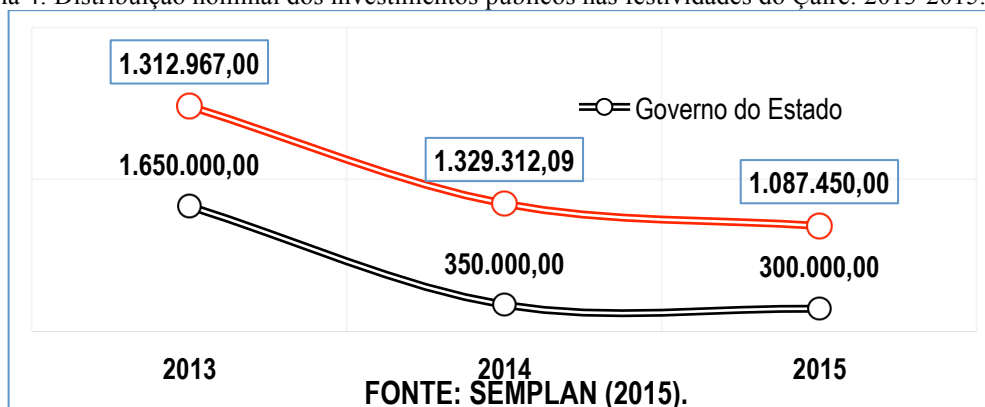
segue continuamente ligada aos projetos, tornando mais difícil desenvolver melhorias na própria comunidade.

A economia política é dinâmica, a comunidade precisa do poder público e vice-versa. Questionados sobre a falta de interesse em ser qualificada, os trabalhadores discordam dessa informação.

Chega na véspera do Çairé, aí é que a Prefeitura começa a asfaltar as ruas do centro da vila, a sinalizar aqui essas vias, a pintar as faixas de pedestres e vagas para carros. Ela manda limpar as praças, pintar os bancos, dá uma maquiada aqui nesse centrinho. Mas, na verdade isso é só pra quem vem ver. Aqui tem posto de saúde, centro comunitário, uma qualidade razoável de vida, mas falta muita coisa. Eu sou de Santarém. Venho todo dia de moto pra Alter. Trabalho aqui nesse restaurante há 3 anos. Aqui tá sempre cheio. Os turistas não reclamam do nosso serviço não. Nem o dono do restaurante. Nunca fiz nenhum curso da Prefeitura pra melhorar meu serviço. Até porque tem sempre alguém pra atender por aqui. Mas, no Çairé é que a gente ganha mais gorjeta. A casa enche. Assim que fica bom. (PEDRO SOUZA, garçom, outubro de 2016)

O Çairé demarca seu valor dentre as festas da Amazônia e ao mesmo tempo reflete um momento de comunhão revestido de tensões e deslocamentos de zonas de conflitos. A disputa não acontece somente entre os botos Tucuxi e Cor de Rosa, na encenação no Çairódromo, mas também entre a comunidade local e os novos atores, que compõem hoje o cenário da festa como os cantores/artesãos de Parintins, comerciantes de Santarém e corpo técnico da Secretaria Municipal de Turismo. Uma disputa sobre o gerenciamento de recursos e também sobre como usar as engenhosidades para garantir um espetáculo que traga fontes de renda para Alter do Chão, via turismo. Somente no ano de 2015, o Governo do Estado repassou R\$ 300 mil em projetos de infraestrutura e investimentos culturais nas festividades. O município investiu R\$ 1,1 milhão, distribuído desta forma: R\$ 550 mil em repasses para investimentos em aquisições de alegorias para os botos; R\$ 167,5 mil para investimentos em infraestrutura e R\$ 370 mil à comissão organizadora do evento.

Tabela 4: Distribuição nominal dos investimentos públicos nas festividades do Çairé: 2013-2015.



Fonte: Secretaria Municipal de Planejamento de Santarém, SEMPLAN, 2015.

Dentro deste contexto, as festas espetaculares e comercializadas tendem a ser vistas como deturpações, ou ainda, como carnavalização. É necessário deixar claro que a evolução do Çairé é um exemplo de transformação e da atualidade da cultura popular no Brasil. As festas não podem ser realizadas de forma estanque, é preciso correlacioná-las com vida cotidiana, suas rotinas, especialmente com o mundo do trabalho. Elas são espaços culturais onde há interação social com discussão, disputa e resultado. É a comunidade na busca da construção e reconstrução da vida, dos recursos e da magia das lendas amazônicas nas manifestações culturais festivas.

pode-se dizer que o fato culinário, o jogo das aparências, os pequenos momentos festivos, as deambulações diárias, os lazeres não podem ser considerados elementos sem importância ou frívolos da vida social. Expressão das emoções coletivas, eles constituem uma verdadeira “centralidade subterrânea”, um irreprimível querer viver, que convém analisar. (MAFFESOLI, 2002, p.45)

Se por um lado, o Çairé religioso, mesmo reinventado e dissociado da Igreja Católica apresenta-se como original, o verdadeiro Çairé que teve início com a adoração do Divino Espírito Santo, portanto o mais representativo - como foi identificado na fala de grande parte da comunidade - por outro lado, a lenda dos botos também faz parte da cultura local com a representação do imaginário dos ribeirinhos e as encantarias da floresta. O que pode ser observada é a mudança nos rituais que se atualizam em função da natureza espetacular que lhes é comum e que impulsiona a sociabilidade. Neste sentido é que (Debord, 1997, p.14) argumenta ao afirmar que o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens. Mas que isto, no Çairé, a imagem espetacular se transforma em um produto simbólico valioso, que constitui em última instância a festa, que junta no mesmo espaço-tempo, o rito religioso com o rito cultural no que podemos chamar de um ” ritual de consumo” do modo como os descreve Amaral Filho (2008).

“Os *rituais de consumo* organizam-se na ordem da economia de mercado, pela oferta de um complexo de produtos e serviços que se diversificam a partir de possibilidades existentes no processo generalizado da produção. Os espetáculos culturais entram na oferta por que atraem o *grande público* e representam a vida e a tradição local e potencializam a geração de trabalho e renda, reajustando deste modo, relações econômicas e sociais internas destas comunidades e do mercado”. (AMARAL FILHO, 2008, p.)

O Çairé da comunidade, o religioso, é uma devoção com honras ao Divino Espírito Santo, com hinos, figurino apropriado, símbolos, disputa entre homens e mulheres para levantar e derrubar o mastro. Há missa, procissão, personagens, ladainhas, tarubá, desfeiteira, cecuiara, e por fim, alvorada de fogos de artifício. O Çairé da arena, desenvolve um tema a

cada ano, sendo folclórico ou festivo. É uma representação da lenda do boto em forma de ópera espetacular no Çairódromo, com disputa entre os botos, coreografia ensaiada, figurinos com brilho, dançarinos, alegorias enormes, itens, apresentador, música de toada de boi, carimbó, muito brilho, cores e apresentação de show pirotécnico.

Embora haja esse tensionamento, ambos estão unidos pela tradição. A comunidade tem maior participação no ato religioso, mas não é contra a Disputa dos Botos. Ainda aproveita a festa para lucrar com a venda de bebidas, comidas e artesanatos. Os produtores culturais populares locais continuam enraizados no seu chão, no seu lugar, porém sem perder de vista o mundo de fora, visibilizado pela mídia. E já que a Disputa dos Botos parece ser muito mais midiaticizada que o ato religioso do Çairé, ela acaba atraindo mais turistas, portanto é nessa festa que a comunidade concentra os ganhos econômicos em detrimento da religiosa. Sendo assim, o Çairé religioso e o Çairé festivo são produtos simbólicos que se oferecem ao mercado. Todos fazem parte do modelo mercadológico que rege na contemporaneidade os espetáculos culturais. Nos festejos populares, as práticas do passado chegam ao presente revelando características culturais que identificam o lugar por meio de um aparato de bens simbólicos. Sobre esse assunto, Trigueiro (2007) afirma:

São essas práticas do passado que chegam ao presente, com as suas diversidades nacionais, regionais e locais, de significados, de referências e de desdobramentos em processos culturais de apropriações e incorporações de novos valores simbólicos que vão construindo outras identidades. (TRIGUEIRO, 2007, p.107).

Nesse tensionamento entre as formas de preservação da cultura local podemos observar a evidência da experiência nas suas modalidades do modo como nos mostra Rodrigues (2007). É importante ressaltar as três modalidades da experiência: a originária, a tradicional e a moderna, que podem também ser entendidas como camadas sobrepostas em permanente interação, induzindo exigências contraditórias, de difícil e, por vezes, impossível compatibilização, não sendo possível imaginar experiência moderna sem experiência originária nem experiência tradicional, e vice-versa. (RODRIGUES, 2007).

Apesar de observarmos que a experiência moderna rompe com a tradicional, ela trai a tradição como diz Adriano Rodrigues, e carrega a lembrança, a sua lógica é a da autonomia, de se fazer por si só. A festa já está na experiência moderna, ela não precisa mais da tradição, ela acontece como tal, daí o tensionamento, a comunidade quer e não quer a festa. Ela não quer porque a festa parece matar a tradição, mas ao mesmo tempo quer por conseguir identificar a importância da economia da festa para a vila, decide assim que é melhor acompanhar. O mesmo se repete com o padre Cortez quando celebra e consagra abertura da

festa. A tradição inclusive teria sido inventada, onde até os botos da festa já se referem ao seu espetáculo como algo tradicional.

Aqui, experimenta-se e identifica-se novamente o paradoxo entre o Çairé religioso como momento ritual, sagrado, relacional e comunitário, e o Çairé dos botos enquanto instrumento de reprodução de padrões vigentes - a busca do passado para manter significações no cotidiano e na vida social presente. Talvez, por isso o Çairé consiga operar uma alquimia que não está escrita em nenhum livro, a alquimia do espetáculo: transformar simples manifestações da cultura popular em legítimos fenômenos de massa, com repercussão nacional e internacional.

### 3.3 Nem só festa, nem só fé: a imagem midiática do Çairé.

Atualmente, quando se discute sobre o Çairé de Alter do Chão, qual a imagem que se forma no senso comum? Para nos ajudar a responder essa pergunta, foram realizadas cerca de 60 entrevistas entre a comunidade, os turistas e os produtores da festa, nos anos de 2015 e 2016, na própria vila. A intenção é identificar a abordagem midiática tanto para a comunidade quanto para os visitantes. A mídia massiva é uma das principais responsáveis pela transmissão do imaginário coletivo do Çairé. Sendo assim, a veiculação garante a relação ou contato entre os sujeitos sociais por meio das tecnologias da informação. A vinculação usa estratégias de promoção ou manutenção do vínculo entre sociedade e mídia. Para Sodré (2002) a midiatização   parte constituinte de uma nova forma de vida.   um novo bios que se articula, depende e vive por meio dela. A m dia referencia o homem que passa a us -la para dar sustentação à cultura e, conseqüentemente à capacidade de compreender as coisas. E define:

Defino m dia não como transmissor de informação mas m dia como ambiência, como uma forma de vida. Média como o que Aristóteles chama de BIOS – isto é a cidade investida politicamente. É a sociabilidade da polis. Não   carne, o que chamamos de biológico hoje. Aristóteles fala de tr s bios: do conhecimento, do prazer e da política. Eu descrevo a média como o quarto bios, que   o BIOS MIDIÁTICO, virtual. Da vida como espectro, da vida como quase presença das coisas.   real, tudo que se passa ali   real, mas não da mesma ordem da realidade das coisas.”(SODRÉ, 2002, p. 30)

O *bios midiático* resulta da evolução dos meios e de sua vida contemporânea numa interseção com as formas de vida tradicional. Vivemos essa nova forma de vida. Esse bios   radicado no espelhamento das comunicações de novos costumes. E hoje o Çairé midiatizado é o da festa, da noite de apresentação da Disputa dos Botos.

É preciso inicialmente considerar que, mesmo pertencendo a um BIOS específico, a tevê não é um ator social isolado, está sempre inserida em contextualizações de

ordem sócio-histórica. Colocada dentro de uma tradição sócio-cultural patrimonialista, como a brasileira, a tevê, apesar do transnacionalismo de sua forma, produz efeitos específicos, regionais (SODRÉ, 2002, p.31).

O que também se manifesta repetidas vezes nas falas dos entrevistados. O Çairé é personificado e representado pela disputa dos botos. Nesse sentido, observa-se o Çairé de Alter do Chão, entendido como um fato social total, tal como hoje se expressa, com sua intensa capacidade de integração cultural e com os problemas e contradições inerentes à sua expansão. Com a introdução da Disputa dos Botos Tucuxi e Cor de Rosa, as inovações atraíram atenções políticas e contribuíram para a inserção da festa em um calendário turístico para promoção em escala nacional e internacional, a exemplo de outros espetáculos culturais como o carnaval do Rio de Janeiro e o boi de Parintins.

Na Disputa dos Botos, no Çairé de Alter do Chão, Boto Cor de Rosa e Boto Tucuxi revezam-se no Çairódromo, nas noites de setembro, em apresentações que duram cerca de uma hora e meia, cada. Cada Boto tem cerca de 700 brincantes e, a cada noite, os figurinos, alegorias e lendas se renovam. A limitação da competição a dois oponentes tem como contrapartida a repetição, uma disputa que resultou na elaborada sofisticação interna da apresentação como uma Ópera do Boto – vou chamar aqui de ópera pelo drama encenado acompanhado de música - do auto da morte e ressurreição do boto que vem se expandindo. O Çairé de Alter do Chão abriu-se, incorporando em sua narrativa o universo mítico regional das lendas do boto, a moderna bandeira de produção e consumo, elaborando uma nova narrativa sobre o indianismo na Amazônia.

É interessante compará-lo com outra festa espetacular, o Boi de Parintins, do Amazonas. São ambas festas espetaculares e massivas, organizadas em torno da disputa num campeonato anual. Apresentam, contudo, distinção em sua estrutura e em seu sentido simbólico. Numa análise crítico-histórico-cultural, Muniz Sodré (1983) define o símbolo:

Simbolizar quer dizer, na realidade, trocar. O que se troca? Não é a natureza pela convenção, como faria crer qualquer argumento sofisticado (instrumentalizando o símbolo, pondo-o como um meio de comunicação a serviço de uma vontade fundadora), mas uma convenção por outra, um termo grupal por outro, sob a égide de um princípio estruturante que pode ser o pai, o ancestral, deus, o Estado, etc. É o símbolo que permite ao sentido engendrar limites, diferenças, tornando possível a mediação social (SODRÉ, 1983, p. 47).

Ambos são campeonatos fechados, vendem ingressos a um público participante, mas também são televisionados e exibidos em emissoras de TV aberta, além da transmissão em portais na internet; há diferentes *rankings*, entre os quais ocorrem anualmente subidas e descidas. Um padrão organiza-o: o enredo, renovado a cada ano, é cantado em toada de boi e

representado pelas alegorias, fantasias e demais componentes necessários de uma apresentação (comissão de frente, alas, alegorias, representações de tribos indígenas, música eletrônica, com apresentador do tema). A combinação dos componentes formais invariáveis com a renovação temática anual trazida pelo enredo tornou o desfile um dispositivo ritual rico.

O Çairé de Alter do Chão começou como uma procissão religiosa, trocou de data e passou a incorporar rituais de uma festa junina, hoje, mesmo associado a lenda do boto continua a ser fortemente integrada na região amazônica no ciclo festivo católico do Divino Espírito Santo. É uma competição radical, limitada a dois contendores de um pequeno centro urbano. Um será vitorioso e outro será derrotado. A apresentação dos botos, por sua vez, segue uma dinâmica narrativa própria: um Boto enche gradual e literalmente a arena, num desenvolvimento circular. integrando obrigatoriamente, durante todo tempo, a duas torcidas ao espetáculo. Em sua apresentação, pontuada por pequenos e sucessivos clímaxes destacam-se a fragmentação e a sobreposição de sentidos. Atualmente, é considerada pela comunidade como uma oportunidade de realização econômica dos moradores da vila. Entende-se como uma associação de produção espetacular da festa, determinada pela política e economia, que representa a cultura local. O que para Muniz Sodré (1983) é:

Cultura implica, portanto, num esvaziamento da unidade individual, no que faz circular os termos polares da troca, no que reintroduz o acaso e o Destino, no ato simbólico que extermina as grandes categorias da coerência ideológica, no que se constitui em morte do sentido e da verdade universais, no que faz aparecerem as singularidades, num ato de delimitação e de atração, em resumo, no movimento do jogo (SODRÉ, 1983, p. 180).

Alter do Chão quer revelar o local para o global, e organiza um espetáculo com particularidades, misticismo, e representações regionais que “temperadas com as vinculações culturais e as conversações com os outros de fora dos seus territórios que vão constituindo as identidades e os estatutos de convivência e conveniência cultural do local com a cultura global” (TRIGUEIRO, 2007, p.109).

Na grande noite da festa, há um narrador, um apresentador que anuncia cada um dos 16 quesitos com uma entonação de apresentação de rodeio. Durante a sua fala, os elementos constituintes de cada agremiação são interpretados e coreografados de modo livre e variado, numa sequência de quadros cênicos redefinidos a cada item, dentro da apresentação de cada Boto, sempre saudado com fogos de artifício e efeitos especiais, acompanhados pelas músicas tema de cada apresentação específica.

A maior parte dos bailarinos interpreta as evoluções das tribos masculinas e femininas que, com seu bailado coreografado, enchem gradualmente a arena até a plenitude. Acontece então cada ritual, desde a sedução do boto até a culminância do espetáculo com a performance das personagens que “voam” suspensas por cabos de aço. O boto começa a sair da arena em movimentações ora circulares, ora concentradas em um palco na frente dos jurados.

Na performance, há um núcleo de sentido definido, associado ao tema da morte e da ressurreição do boto, adaptado da história do boi bumbá. A rigor a lenda do boto não fala da morte do homem de branco, pelo contrário, ele desaparece nas águas do rio. Esse núcleo agrega-se em torno das personagens cuja atuação acompanha a aparição do boto animal e do boto homem na arena. No entanto, as personagens indígenas relacionadas a esse conjunto foram, aos poucos, dele se destacando e ganhando crescente importância. É o caso da cabocla, do curandeiro, das tribos femininas e masculinas, e do quadro cênico do ritual da morte e ressurreição do boto.

Para reforçar a discussão sobre a imagem espetacular produzida nos processos comunicacionais midiáticos, Roland Barthes (1990) discute sobre a retórica da imagem onde a etimologia da palavra *imagem*, deveria estar ligada a raiz *imitari*. Pode-se fazer uma reflexão sobre a representação analógica da imagem, onde a “cópia” poderá produzir verdadeiros sistemas de signos e não mais apenas simples aglutinações de símbolos. Isso justificaria o determinismo de certas imagens publicadas em detrimento de outras?

Durante as entrevistas, foram citados veículos de comunicação, com destaque para três deles que se tornaram necessários para relacionar o resultado desta pesquisa. Paralelamente as discussões teóricas, a observação participante com recorte etnográfico também foram analisadas uma reportagem de cada um dos três veículos citados pelos entrevistados: TV Cultura, Portal G1 Pará e revista Via Amazônia.

A revista santarena e manauara *Via Amazônica*, circula na vila de Alter do Chão, na época do Çairé. Fundada no ano de 1998, é uma revista de Ecologia e Cultura que publica matérias diversificadas sobre a região amazônica. Na edição de outubro de 2014, vendida para o público presente no Çairé de 2015 a revista traz reportagem jornalística sobre a festa, ilustrada com fotos da Disputa dos Botos, acompanhada da seguinte manchete e chamada de capa: “Çairé 2014. A expressão folclórica na Amazônia com o embate dos botos Tucuxi e Cor de Rosa.” Quando folheada a revista, nem o símbolo da festa do Çairé, uma das maiores expressões folclóricas, nem o arco representando o Divino Espírito Santo, conseguem ser identificados em nenhuma foto no interior da revista.

Por mais que o Çairé também seja um símbolo – interpretação que excede a imagem, desencandeia palavras, um pensamento, um discurso interior, partindo da imagem que é seu suporte, mas que simultaneamente dela se desprende (JOLY, 1996, p. 120) – atualmente, ele representa muito mais uma festa dos botos para os visitantes de Alter do Chão, e que atrai milhares de turistas, movimenta o turismo e a economia da pequena vila, que se voltou completamente para o turismo e que com a introdução de um novo elemento na festa, a Disputa dos Botos, este passou a ter mais visibilidade e grande repercussão nos veículos de comunicação. Joly (1996) afirma que interessar-se pela imagem é também interpretar-se por toda a nossa história, tanto pelas nossas mitologias quanto pelos nossos diversos tipos de representações. Hoje, nas revistas e na mídia impressa de uma maneira geral, são vistas mais imagens e fotografias da Disputa dos Botos que do ato religioso do Çairé. Esta conclusão é reforçada pela publicação na revista em questão.

A investigação ressalta a importância da fotografia nas reportagens da revista que passaram a adquirir um papel bastante significativo como forma de expressão pelo uso da imagem. Deixaram de ter a mera função ilustrativa das reportagens, melhoraram em qualidade gráfica e tentam fugir das fotos jornalísticas muito objetivas na cobertura dos fatos. A *Via Amazônia* é uma revista contemporânea, ainda jovem no mercado de impressos na área de turismo e entretenimento e que costuma trazer fotos naturais das paisagens e de várias manifestações culturais de Santarém, de Manaus e arredores, sem fotos posadas – a pose não é um procedimento especificamente fotográfico, mas é difícil não mencioná-la, já que seu efeito resulta do princípio analógico que é a base da fotografia (BARTHES, 1990, p.17) - ou produzidas para a edição da revista.

Qual o conteúdo da mensagem fotográfica? O que transmite a fotografia? Por definição, a própria cena, o literalmente real. Do objeto à sua imagem há, na verdade, uma redução: de proporção, de perspectiva e de cor. No entanto, essa redução não é, em momento algum, uma *transformação* (no sentido matemático do termo); para passar do real à sua fotografia, não é absolutamente necessário dividir este real em unidades e transformar estas unidades em signos substancialmente diferentes do objeto cuja leitura propõem. (BARTHES, 1990, p. 12)

Barthes (1990) segue afirmando que é bem verdade que a imagem não é o real, mas é pelo menos, o *analogon* perfeito, e é precisamente esta perfeição analógica que, para o senso comum, define a fotografia. E a plenitude analógica é tão forte, que a descrição de uma fotografia é impossível. Descrever, portanto, não é somente ser inexato ou incompleto, é mudar de estrutura, é significar uma coisa diferente daquilo que é mostrado. Para entendermos melhor é preciso analisar a imagem com o sentimento de conotação e de denotação, de significado real e do que pode ter diferentes interpretações, a imposição de um

sentido. Para Barthes, a imagem revela imediatamente uma primeira mensagem, cuja substância é linguística. Barthes (1990) também afirma que devorada pela mensagem iconográfica, a mensagem verbal parece participar de sua objetividade. E que a legenda tem um efeito de conotação menos evidente do que a manchete ou um artigo por causa de sua disposição e extensão limitada.

A revista *Via Amazônia* surgiu com o slogan “A Amazônia como ela realmente é” com a proposta de cobrir turismo e ecologia, não sendo pioneira na utilização de fotografias, nem de redes sociais para aumentar a divulgação da região amazônica com fotos, imagens como elemento narrativo, passando a ser elemento que confere veracidade e até mesmo dramaticidade aos fatos.

Figura 72: Capa da revista *Via Amazônia*. Ano 11. Número 41. Nov. de 2014



Foto: Erika Siqueira.

Tem destaque entre os moradores da região Norte do Brasil, mais especificamente no município de Santarém, cidade onde a revista é publicada trimestralmente – e em Manaus, capital do Amazonas - e é vendida a R\$ 14,99 (quatorze reais e noventa e nove centavos) cada exemplar. A análise recai sobre a revista de número 41 porque traz uma chamada na capa com o título Çairé 2014. A foto de capa é de Alter do Chão, sede da festa. A revista possui 40 páginas e tem o formato standard. São 13 assuntos de interesse da comunidade local ou nacional abordados nesta edição que ressaltam o turismo em Alter do Chão, as praias, a gastronomia, o artesanato e traz anúncios de publicidade de hotéis, pousadas, restaurantes, agências de turismo e empresas de transporte rodoviário e hidroviário para oferecer um leque de opções aos futuros visitantes da vila.

Figura 73: Reportagem do Çairé festivo, a Disputa dos Botos, em duas páginas na revista Via Amazônia.



Foto: Erika Siqueira.

A matéria apresentada em página dupla da revista trata somente da Disputa dos Botos, não traz nenhuma reportagem sobre o ato religioso do Çairé. As fotografias complementam as palavras, elas se alimentam umas das outras. As palavras imagens engendram as palavras que engendram as imagens em um movimento sem fim. (JOLY, 1996, p.121). O que reforça que as palavras redigidas na matéria podem nutrir a imaginação.

A reportagem foi mostrada a seis pessoas adultas, paraenses, que costumam ler revistas locais e já coheciam o Çairé, mas nunca foram a vila de Alter do Chão ou sequer participaram da festa. Entre os entrevistados, uma professora do ensino médio, de 54 anos, Fátima Aflalo e a uma enfermeira do serviço público federal, de 69 anos, Dilcéia Santos. Ambas tiveram a mesma percepção sobre a matéria da revista *Via Amazônia*: O Çairé de Alter do Chão se resumia apenas a apresentação da Disputa dos Botos, como a Festa dos Bois, em Parintins, no Amazonas ou na Festa das Tribos de Juruti, no Pará. Elas questionaram se toda a grandeza da festa era a apresentação espetacular dos botos mostrada através das fotografias e da reportagem da revista. A imagem fotográfica favorece esse mecanismo e nos permite compreender porque a fotografia, mais do que qualquer outra imagem, pode gerar sonho e ficção. (JOLY, 1996, p.122)

A reportagem publicada na editoria de Cultura é assinada por Alaílson Muniz, da Agência Pará de Notícias, apresentando fotografias de Rodolfo Oliveira. Ao buscar compreender o que essas fotografias comunicam acerca da festa, foi identificado que as

fotografias trazem apenas uma parte da festa: A Disputa dos Botos. O que hoje representa o Çairé como um todo através do Bios midiático.

Baseada na complementaridade entre imagem/linguagem como forma de comunicação na atualidade, a imagem do Çairé foi analisada na revista para entendermos o peso específico da fotografia nos processos comunicacionais midiáticos. A Disputa dos Botos se tornou mais atrativa para o agendamento da pauta jornalística da revista *Via Amazônia* ao divulgar o Çairé de Alter do Chão através de fotografias com matérias que abordem essa festividade. Para esta pauta atingir um público maior de leitores foram registradas muitas imagens do espetáculo da Ópera dos Botos, provocando comunicação com o novo e a inovação, que é o que mais tem movimentado comercialmente a festa nestes últimos anos. A imagem tem seus poderes, os textos transformam as imagens. As palavras e as imagens revezam-se, interagem, complementam-se e esclarecem-se com uma energia revitalizante. Quanto mais se trabalha sobre as imagens, mais se gosta das palavras. Independente da matéria da revista ser sobre a festa do Çairé, mas somente apresentar os botos que disputam o título de campeão ao final de cada evento. Palavras e imagens sempre vão nos vincular as tradições mais antigas e ricas de nossa cultura.

Ampliando a discussão sobre a imagem produzida nos processos comunicacionais midiáticos outro recorte feito foi em mídia online, mais especificamente na reportagem veiculada pelo portal G1 Santarém e região, disponível na internet em outubro de 2015. Este portal é mantido pela empresa brasileira de comunicação Rede Globo desde 2006 e foi fundado em outubro de 2013, dando continuidade ao portal NoTapajós.com, empresa digital antes pertencente a TV Tapajós, em Santarém, oeste do Pará. O portal se propõem a produzir conteúdo interativo e importante papel na assimilação de casos jornalísticos complexos, auxiliando o público leitor a compreender e aprofundar o entendimento em episódios de grande repercussão.

Mais do que mudanças na organização socioeconômica mundial, a expansão da Internet, no início dos anos 1990 com a criação da World Wide Web (www), por Tim Bernes Lee, criou a estrutura de uma nova comunicação (CASTELLS, 2007), seja esta comunicação em sentido amplo, referente aos processos de trocas que acompanham a humanidade, ou relacionada ao surgimento de uma nova mídia. Para Castells (2007):

A internet e a multimídia que vem com ela “capta em seu domínio a maioria das expressões culturais em toda a sua diversidade. Seu advento é equivalente ao fim da separação e até da distinção entre mídia audiovisual e mídia impressa” (CASTELLS, 2007, p. 394).

Fonte: G1 Santarém e regiões.

A matéria traz a grafia do Çairé com a letra s (esse) e apresenta como destaque um novo item que será julgado na Disputa dos Botos, em Alter do Chão, sem citar o aspecto religioso do Çairé. O texto é de Adonias Silva e Karla Lima do G1 Santarém. A foto que ilustra a matéria é de Zé Rodrigues da TV Tapajós e o *lead* é descritivo sobre os itens de julgamento da disputa no Çairódromo. Como uma das características apresentadas nas matérias online é o hipertexto, ao realizar o rolamento na página do G1, aparece um *link* que direciona o internauta para uma série de reportagens na página especial da Festa do Çairé. A nova tecnologia permite que a matéria possa ser visualizada em todo o mundo e divulga apenas a manifestação folclórica e festiva. Como ressalta Rodrigues (1998) a publicização espetacular formou um público real-virtual e reespecializou os lugares do espetáculo como o Çairódromo, para a apresentação e captura da cena pelas câmeras fotográficas. Essa mesma cena fantasma que será distribuída também de forma espetacular nos ambientes midiáticos.

É por isso que dificilmente poderíamos hoje imaginar a nossa vida sem estes dispositivos mediáticos que passaram a fazer parte integrante dos nossos próprios órgãos de percepção. O telefone e o rádio são autênticas próteses auditivas do homem do nosso tempo, a televisão projeta a nossa visão até os confins do planeta, os computadores substituem cada vez mais a componente mecânica da nossa memória. (RODRIGUES, 2005, p. 23).

A televisão é outro recorte importante na produção de processos comunicacionais midiáticos acerca do Çairé. A Disputa dos Botos ganha visibilidade e passa a ser exibida nos meios de comunicação de massa – A TV Cultura do Pará exhibe a disputa dos botos há 5 anos - e tem o seu reconhecimento enquanto cultura popular, colocando a festa entre os espetáculos

culturais consagrados pela mídia.

Estamos agora no cenário das grandes festas consagradas pelas mídias e pelo público atraído pelas aparições. O sujeito local vê nesta publicização o reconhecimento público da sua importância e da sua significação cultural nos moldes de uma cultura global que já faz parte, portanto, do calendário de espetáculos culturais do mundo. (AMARAL FILHO, 1999, p. 14)

Em 2015, a TV Cultura exibiu uma reportagem com título de Abertura do Çairé com tempo de duração de 1'15" (um minuto e quinze segundos) em seus telejornais apresentando o primeiro dia da festa, em Alter do Chão. A reportagem apresenta a abertura oficial da festa, o corte da palha que libera a entrada no barracão, a procissão, o símbolo do Çairé, as ladainhas, cânticos, os rufadores ou foliões da banda Espanta Cão, as rezadeiras e muitos rituais e personagens do ato religioso da festa. Com características de Nota Coberta, sem apresentar nenhuma entrevista, apenas com narração em off da repórter, a matéria foi pouco elucidativa e não trouxe conteúdo sobre a tradicional festa resgatada pela comunidade.

Figura 75: A Saraipora na procissão. Matéria exibida pela TV Cultura, do ato religioso do Çairé 2015.



Fonte: Redação de Jornalismo da TV Cultura, 2015.

Mas, no dia seguinte, a mesma emissora exibiu uma nova reportagem com tempo de duração de quase 2' (dois minutos) reportando a noite da Disputa dos Botos no Çairódromo, onde o cantor Pinduca e o mestre Verequete, foram os grandes homenageados da noite pelo boto Cor de Rosa que defendeu o tema Carimbó, na arena. Na narração do off da reportagem, a jornalista apresenta os dançarinos de carimbó, as rainhas, os rituais indígenas e fala das

tradições dos ancestrais Borari, com sobre som da música tema do boto Cor de Rosa. Já o boto Tucuxi foi apresentado como a agremiação que apresentou o grande resgate da tradição na mistura entre a tradição indígena e os costumes europeus. Uma réplica da nau portuguesa foi levada para a arena numa representação de nossa colonização e costumes adquiridos. A matéria narra ainda sobre o novo item a ser julgado na noite do espetáculo: a sedução do boto. Também apresenta a novidade nos itens do julgamento e mostra cores, luzes, fogos de artifício e um público participativo, torcendo nas arquibanadas do Çairódromo. Com narração empolgada e uma edição mais dinâmica, a nota coberta também não traz nenhuma entrevista, mas não deixa de exercer certa persuasão e influência sobre o espectador pela beleza apresentada.

Figura 76: Apresentação dos Botos Cor de Rosa e Tucuxi no Çairé 2015, exibida pela TV Cultura do Pará.



Fonte: Redação de Jornalismo da TV Cultura do Pará, 2015.

O Çairé está inserido na cultura midiática contemporânea como produto simbólico que tem na festa espetacular a sua caracterização, que é entendida como uma associação entre comunicação e tecnologia, incluindo a função do mercado, elemento essencial na formação econômica da sociedade capitalista. Nesta breve análise da publicização da festa em três diferentes veículos de comunicação, foi observado o Çairé como uma cultura espetacularizada pelos meios “tradicionais” de comunicação (jornal, fotografia, revista, publicidade, cinema, disco, rádio, televisão), e reforçada pelas variadas formas comunicacionais do presente tecnológico. O que para Sodré (1983) significa:

Na sociedade midiaticizada, tecnocultura é uma designação, dentre outras possíveis, para o campo comunicacional enquanto instância de produção de bens simbólicos ou culturais, mas também para a impregnação da ordem social pelos dispositivos maquímicos de estetização ou culturalização da realidade. Isso tudo sugere uma espécie de “reinvenção” da cultura (SODRÉ, 1983, p. 7).

Como a TV Cultura exibiu, a rivalidade entre as duas agremiações é acirrada. Mas, entre os dois botos, um nítido ponto em comum: a ênfase ritual nos componentes indígenas da apresentação. O caráter das lendas da Amazônia, marcante desde suas primeiras apresentações, revela-se nessa nova fase em sua maturidade. A Disputa dos Botos do Çairé de Alter do Chão se apresenta como um novo capítulo da longa história das festas folclóricas tradicionais do país. Emerge como um moderno movimento nativista que elegeu as narrativas indígenas como metáforas para a afirmação de uma identidade regional cabocla. É através dessa festa que a vila de Alter do Chão, e com ela grande parte da região Norte, tem conseguido comunicar-se com o país e com o mundo.

Alguns dados muito importantes foram coletados nesta pesquisa que serão aprofundados na minha tese de doutorado, meu próximo trabalho acadêmico. Para cerca de 25% dos entrevistados, a festa do Çairé representa a manutenção da tradição repassada entre as gerações através da religiosidade. Eles se consideram afetados pela história local, pelos costumes estabelecidos na comunidade e toda devoção a Santíssima Trindade. Eles acreditam ser interessante manter apenas a manifestação religiosa, sem a disputa dos botos.

Para 30% dos entrevistados, a festa tem que reunir o sagrado e o profano. Ela deve continuar a existir com essa leitura da pós-modernidade espetacularizada. Onde a tradição é reinventada adicionada de elementos locais. A maioria soube da festa através da mídia, exibindo a tradição religiosa, seus ritos e símbolos, mas culminando com o espetáculo da Disputa dos Botos muito divulgada através de processos comunicacionais como revistas, internet, televisão, jornais, etc.

Mas, para os outros 45% dos entrevistados, a festa do Çairé é o espetáculo da Disputa dos Botos. A estética, política e economia, a produção de sentidos provocados pela festa em escala comercial é o que os atrai. A arena, a ópera, a disputa, a cor, o glamour, a música e todo o ritual desse processo contemporâneo de fazer acontecer uma festa que contribui para o desenvolvimento turístico da região oeste do Pará e garante investimentos, mesmo que anuais e somente na época do festival, para a vila de Alter do Chão.

Para relacionar o resultado desta pesquisa, foi necessária a análise de reportagens nos veículos citados pelos entrevistados: TV Cultura, Portal G1 Pará e revista Via Amazônia e o que foi encontrado em comum dentre os 3 meios de comunicação: a veiculação de reportagens com maior destaque para a cobertura da noite da Disputa dos Botos, no Cairódromo. O que pode assim justificar o resultado das entrevistas realizadas antes, durante e depois do Çairé de Alter do Chão entre os anos de 2015 e 2016 na vila.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação constituiu-se em uma tentativa de abordar a produção de sentido no Çairé festivo e religioso de Alter do Chão, quiçá o único Çairé vivo do Brasil. A festa vem atravessando mudanças significativas nesses últimos 20 anos. Inicialmente percebe-se uma manifestação folclórica cabocla-européia, que apresenta uma união da tradição dos índios Borari e da religiosidade católica ibérica. Atualmente, pode-se identificar uma transformação espetacular pós-moderna que introduz a Disputa dos Botos para incrementar a parte folclórica da festa, numa lógica mercadológica. Com isso, o Çairé pode ser percebido demasiadamente profano, atribuindo a mídia um local sagrado por contribuir fervorosamente com a publicização da festa.

Os espetáculos culturais na Amazônia tradicionalmente apresentam uma mistura entre o folclore regional e manifestação religiosa. Uma união entre o sacro e profano, sob forte influência européia que se perpetua pela produção e afeto da comunidade. Sendo assim, o afeto, a interatividade e o acontecimento da festa do Çairé foram analisados para tentar identificá-los como propulsores da espetacularização midiática nas reportagens veiculadas pela TV, postadas no portal e publicadas em revista.

Dentre os temas dissertados aqui nesta pesquisa foram necessários os estudos de identidade cultural na pós modernidade com Stuart Hall; O discurso colonial, o deslocamento cultural nas discussões de Homi Bahbah; A interculturalidade de Néstor Garcia Canclini; A invenção da tradição nas manifestações culturais trazidas por Eric Hobsbawn; A festa como interação discursiva teorizada por Adriano Rodrigues; A perspectiva do sensível abordada por Muniz Sodré; A afetividade de Michel Mafesolli; O acontecimento discutido por Gilles Deleuze; A midiaticização da festa nos apontamentos de Amaral Filho e a espetacularização em Guy Debord.

Outro ponto observado no decorrer desta dissertação foi sobre o pertencimento e a identidade cultural desses sujeitos sociais no local, no global e agora no intercultural com Hall e Bahbah. A comunidade local pode até ter identificado seu espaço na produção e na economia da festa, através da organização local e manifestação mas não consegue se inserir no processo de produção contemporâneo e mercadológico de maneira mais efetiva. Assim como o Brasil, o Çairé também é miscigenado. Temos os índios e sua representatividade, os caboclos e seus encantamentos da floresta com a lenda do boto e as tradições com os folguedos portugueses.

Nesse sentido, foram identificados quais processos comunicacionais estavam presen-

tes, direcionando a pesquisa a se centralizar no outro, na busca do que afeta o outro, como se dá essa afeição e como acontece algum tipo de transformação social com as pessoas afetadas pelos festivais. Lançando mão da metodologia da observação participante, através de um recorte etnográfico entre atores sociais da comunidade, realização da pesquisa de campo antes, durante e depois da festa do Çairé com aplicação de questionário - 60 entrevistas semi-estruturadas entre os organizadores, produtores e visitantes da festa. Foi estabelecida uma medição do envolvimento da comunidade com a festa, além da análise de conteúdo das reportagens exibidas na TV Cultura, no Portal G1 Pará e na revista Via Amazônia para identificar a propulsão da afetação dessa festa na comunidade. Essas mídias foram selecionadas por serem citadas nas entrevistas. A TV Cultura é a única emissora que transmite a festa ao vivo há 5 anos. O portal G1 Pará, pertence a Rede Globo de Santarém, sempre veicula reportagens e usa o material exibido na grade de programação da TV para postar online. E a revista Via Amazônia, por circular entre os municípios da região Norte e do estado do Amazonas e manter uma linha editorial com cobertura em cultura e entretenimento.

Em setembro de 2015, pude perceber que a comunidade local, que não participa da produção do Çairé, se organiza para comercializar desde artigos regionais a bebidas. Uma semana antes da festa, a vila se preparara para a maior manifestação cultural local. Hotéis, pousadas e restaurantes ficam lotados, a cidade ganha decoração especial, a água do rio fica mais baixa garantindo praias com extensa faixa de areia branca aos turistas. São montadas as arenas e os espaços públicos ganham suas delimitações: de um lado da praça o barracão do Çairé e a fé, do outro o Çairódromo, a arena da Disputa dos Botos, a festa. Jornalistas e pesquisadores de várias partes do Brasil e do mundo chegam a Alter do Chão para cobrir a manifestação. As arquibancadas, palco, luzes, cores, som, começam a transformar a vila para o espetáculo.

Na volta a campo, em outubro de 2016, foi identificado que a comunidade vive somente do turismo e apenas das lembranças do Çairé, for a da época da festa. As pousadas e hotéis estão cheios. Mas, as maiores atrações nesse momento são mesmo as praias. O Çairé está representado apenas nas estátuas das agremiações dos botos Cor de Rosa e Tucuxi na praça central da vila, em frente a Igreja de Nossa Senhora da Saúde, onde começou a procissão.

Conclui-se assim que o Çairé já está inserido na cultura midiática contemporânea como produto simbólico que tem na festa espetacular a sua caracterização, que é entendida como uma associação entre comunicação e tecnologia, incluindo a função do mercado, elemento essencial na formação econômica da sociedade capitalista. Portanto, o Çairé é hoje uma cultura espetacularizada pelos meios “tradicionalis” de comunicação (jornal, fotografia,

revista, publicidade, cinema, disco, rádio, televisão), e reforçada como uma festa de botos pelas variadas formas comunicacionais do presente tecnológico.

Esta relação entre midiaticização e modernidade é um traço fundamental na formulação do problema de nossa pesquisa que resulta na imagem pós-moderna do Çairé, que não vive nem só da festa e nem só da fé, mas midiaticizado e de acordo com a discussão de Guy Debord, um produto espetacularizado. A penetração da mídia em âmbitos sociais tradicionalmente autônomos resultam em uma espetacularização das festas tradicionais populares da Amazônia, já delimitada antes por Amaral Filho e aqui rerepresentada com uma roupagem de ópera dos botos.

É importante ressaltar também a lembrança do tempo em que o Çairé foi proibido pela Igreja e destacar o momento da retomada através de relatos de memória, em 1973. Não se tem registros do que aconteceu durante esses 30 anos de intervalo entre as fases original e da reinvenção. Revivê-lo foi a forma que os comunitários encontraram para manter a identidade da comunidade da vila, compartilhando traços culturais significativos que se materializam na procissão, nos mastros, nas personagens, nos símbolos, na ladainha e nas danças. A retomada do Çairé proibido, acontece por um movimento da comunidade, mas que parece não se apropriar profundamente da história e repassá-la aos novos atores sociais. Apesar dos dados históricos de Paes Loureiro, Ferreira e padre Sidney Canto, o Çairé se renova a cada ano e constrói parte de uma nova história. Uma tradição reinventada analisada sob a ótica de Eric Hobsbawn, onde pudemos observar o tensionamento entre festa e fé, o antigo e o novo, mas que resulta na união, no encontro dos dois atos através da tradição.

Mediante os discursos dos sujeitos sociais apresentados nesse trabalho pode-se perceber que os seus dilemas diante dessas mudanças e suas percepções sobre cultura, economia e poder ainda precisam ser intensificados. Os sujeitos sociais da vila conseguem perceber a real importância dessa manifestação cultural para a comunidade e para o mundo, mas não sabem como se apropriar dela. O Çairé marca a sua história compartilhando a cultura, dando-a significado próprio – seja ele midiaticizado ou não - e através dele são criados e recriados mecanismos para se fazerem presentes na comunidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVES LOZANO, Jorge E. La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación. In: GALINDO CÁCERES, Luiz Jesús (Org.). **Técnicas de investigación en sociedad, culturany comunicación**. México, Addison Wesley Longman, 1998.

AMARAL FILHO, Otacílio. **A festa do Sairé**. Belém: UFPA, 2009.

AMORIM, Antônia T. **Sairé – uma manifestação cultural do povo Borari**. Belém: Editora SEBRAE, 2005.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e Observação Participante**. Coleção Pesquisa Qualitativa coordenada por Uwe Flick. Rio Grande do Sul: Bookman/Artmed, 2009.

BARTHES, Roland. **O óbvio e o obtuso: ensaios críticos III**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2000 (Ensaio Latino-americanos, 1).

\_\_\_\_\_. **Consumidores e cidadãos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

\_\_\_\_\_. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

CARVALHO, Luciana. **Tradições devotas, lúdicas inovações: O Sairé em múltiplas versões**. Rio de Janeiro, 2016.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2007.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Le bergsonisme**. Paris: PUF, 1996

\_\_\_\_\_. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974 (coleção Estudos).

DUTRA, Manuel. O Sairé outrora mais brilhante. In: **O ramal dos doidos**, Gráfica e Editora Tiagão, 1998.

FADUL, Annamaria. Entrevista – **Jesús Martín-Barbero**. Revista Proposta, Rio de Janeiro, n. 28, p. 43-51, 1986.

FERREIRA, Edilberto. **O berço do Sairé**. Manaus: Valer, 2008.

GONZÁLEZ REY, Fernando. **Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação**. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

GONZÁLEZ, Jorge. **Más(+)**Cultura(s). Ensayos sobre realidades plurales. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Campinas: Papirus, 1996.

LAURIDO, CLAUDIA. Tradição, memória e poder: Sairé, manifestação cultural reiventada – 1974 a 1996. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas**. Cultura Amazônica - Uma poética do imaginário. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

LIMA, FREITAS. **A travessia do Sairé**: uma perspectiva ecossistêmica e semiótica. In SEIXAS, Netília Silva dos Anjos, org. II. COSTA, Alda Cristina, org. III. COSTA, Luciana Miranda, org. IV. **Comunicação: visualidades e diversidades na Amazônia**. Série. C. Belém: FADESP, 2013.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Tempo das Tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

\_\_\_\_\_. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **A transfiguração do político**. Porto Alegre: Sulina, 1998.

\_\_\_\_\_. **O imaginário é uma realidade**. Revista FAMECOS, Porto Alegre, n. 15, agosto. 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

MALDONATO, Mauro. **A subversão do ser**. São Paulo: SESC, 2011.

MARCONDES FILHO, Ciro. **O escavador de silêncios: formas de construir e desconstruir sentidos na comunicação**. Nova Teoria da Comunicação II. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **Até que ponto, de fato, nos comunicamos?** São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. Comunicação, uma ciência anexata e contudo rigorosa. In: **Comunicação: novo objeto, novas teorias?** Teresina: EDUFPI, 2008.

\_\_\_\_\_. **O princípio da razão durante**. Comunicação para os antigos, a fenomenologia e o bergsonismo. Nova Teoria da Comunicação III. Tomo I. São Paulo: Paulus, 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

MARTEL, Frédéric. **A guerra global das mídias e das culturas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PEREIRA, Nunes. **O Sahiré e o Marabaixo**. Recife: Massangana, 1989.
- PRADO JR., CAIO. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- RANCIÈRE, Jacques. **O espectador emancipado**. WMF Martins Fontes, 2012.
- RODRIGUES, Adriano Duarte. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, n.17, p. 7-16, 2005. Edições Colibri.
- \_\_\_\_\_. Adriano Duarte. **Estratégias da Comunicação**. Questão Comunicacional e Formas de Sociabilidade. Lisboa: Presença, 1990.
- RUBIM, Antônio. **Comunicação e Política**. São Paulo: Hacker Editores, 2000.
- RUBIM, Antônio A. C.; AZEVEDO, Fernando A. Mídia e política no Brasil. In: Lua Nova. Revista de Cultura e Política. São Paulo, (43):189-216, 1998
- SCHUTZ, Alfred. **Sobre fenomenologia e relações sociais**. Vozes: Petrópolis, RJ, 2012.
- SILVA, F.M., **Poiética do Acontecimento**. Deleuze e Serres, 2010. Acesso em 01.dez.2015 em [www.lusofonia.net](http://www.lusofonia.net)
- SLATER, C. **A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica**. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.
- SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Antropológica do espelho**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- THOMPSON, J. B. **A Mídia e a Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Ideologia e Cultura Moderna - teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- TRIGUEIRO, Osvaldo. **A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos**. Comunicado apresentado no Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares. Brasília, 2005.

#### **Outros documentos pesquisados:**

Artigos de jornais:

- Diretor da Embratur em Santarém. O jornal de Santarém, Santarém, 24 de mar. 1973. p. 01.
- Governo Municipal. O Jornal de Santarém, Santarém, 3 de fev. 1973. p. 01.
- Governador em Santarém. O Jornal de Santarém, Santarém, 15 jan. 1972. p. 04.

O Jornal de Santarém, Santarém, 31 mar. 1973. p. 02.

**APÊNDICE A**

Entrevista realizada com a comunidade de Alter do Chão em abril de 2015, antes da realização da Festa do Çairé.

Nome: \_\_\_\_\_

Sexo: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Morador ( ) Turista ( )

Atual função profissional: \_\_\_\_\_

- 1- Você participa do Çairé?
- 2- Qual Çairé? Festivo ou da fé?
- 3- Porque participa?
- 4- Há quanto tempo participa?
- 5- Porque?
- 6- Alguém mais da sua família participa do Çairé?
- 7- Se participa, o que você faz no Çairé?
- 8- Todos os anos você faz a mesma coisa?
- 9- Você gosta do Çairé?
- 10- Porque?
- 11- Quem lhe ensinou o que é o Çairé?
- 12- Quem mostrou o Çairé pra você?
- 13- O que é o Çairé pra você?
- 14- O que você sente?
- 15- Como a comunidade se organiza antes da festa?
- 16- Vocês se reúnem?
- 17- Onde?
- 18- Para fazer o que?
- 19- Você também assiste a Disputa dos Botos?
- 20- Se assiste, gosta? E o que mais gosta?

**APÊNDICE B**

Entrevista realizada com a comunidade de Alter do Chão em setembro de 2015, durante a realização da Festa do Çairé.

Nome: \_\_\_\_\_

Sexo: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Morador ( ) Turista ( )

Atual função profissional: \_\_\_\_\_

- 1- Gosta do Çairé?
- 2- Qual Çairé? Festivo ou da fé?
- 3- Porque?
- 4- Já participou/viu antes ou é a primeira vez?
- 5- Se já participou/viu antes, o que faz você voltar?
- 6- Acompanha a procissão?
- 7- O que mais gosta do ritual religioso?
- 8- Assiste a Disputa dos Botos?
- 9- Porque?
- 10- O que mais gosta na Disputa dos Botos?
- 11- Torce para qual boto?
- 12- O que você sente?
- 13- Você trabalha no Çairé?
- 14- Consegue ganhar algum dinheiro nessa época?
- 15- Quanto?
- 16- Você participa do Çairé no Lago Verde?
- 17- Se é turista, como ficou sabendo do Çairé?
- 18- Veio por causa da reportagem/matéria/vídeo/autodoor/revista?
- 19- De onde você é?
- 20- Voltaria? Porque?

**APÊNDICE C**

Entrevista realizada com a comunidade de Alter do Chão em outubro de 2016, após a realização da Festa do Çairé.

Nome: \_\_\_\_\_

Sexo: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Morador ( ) Turista ( )

Atual função profissional: \_\_\_\_\_

- 1- Você gosta do Çairé?
- 2- Qual Çairé? Festivo ou da fé?
- 3- Porque?
- 4- Gosta quando a cidade enche de turistas?
- 5- Se gosta, porque?
- 6- Se não gosta, porque?
- 7- A festa traz algum beneficio pra comunidade?
- 8- Qual beneficio?
- 9- Sabe me dizer o que melhorou na vila depois do Çairé?
- 10- Sabe me dizer o que piorou na vila depois do Çairé?
- 11- Como o Çairé influencia a comunidade? Economia? Política?
- 12- Participa da procissão?
- 13- Participa de que ritual do ato religioso: ladainhas, desfeiteira, assiste a banda Espanta Cão, Toma tarubá?
- 14- Assiste os botos?
- 15- Gosta?
- 16- Se nunca viu, porque?
- 17- O que é tradição, pra você?
- 18- O Çairé é uma tradição aqui em Alter do Chão?
- 19- Porque?
- 20- Qual seu sentimento a respeito do Çairé?