

FESTA, IMAGINÁRIO AMAZÔNICO E TERRITORIALIDADE CULTURAL DO SAIRÉ NO OESTE PARAENSE

DOI: 10.5935/2177-6644.20170014

FEAST, AMAZON IMAGINARY
AND CULTURAL
TERRITORIALITY OF SAIRÉ IN
THE WEST PARAENSE

FIESTA, IMAGINARIO
AMAZÓNICO Y
TERRITORIALIDAD CULTURAL
DEL SAIRÉ EN EL OESTE
PARAENSE

Maria Augusta Freitas Costa Canal*

Resumo: A compressão tempo-espaço contemporânea delimita uma aceleração aos processos sócio-territoriais que refletem práticas de sociabilidade e de subjetivação. Nesse sentido, apresentamos uma investigação acerca da seguinte questão: como o imaginário social instituído e manifestado no campo das festas é operacionalizado na produção de territorialidades culturais em contexto de aceleração e mobilidade sociais territoriais? A metodologia usada é de caráter qualitativo, baseada em análise documental, observação dirigida e entrevista com os organizadores da festa do Sairé em Alter do Chão. Nossa abordagem centrou-se na análise de aspectos de territorialidade culturais atreladas às manifestações da realidade e da racionalidade presentes no imaginário das organizações sociais ligadas às festas, e dessas, como instrumentos que intermediam as sociabilidades e as subjetivações. Nossa análise parte da escala local da festa do Sairé realizada no distrito santareno de Alter do Chão no oeste paraense, onde há uma intensidade e mobilidade de fluxos turísticos. Nesse local a estrutura ritualística da festa do Sairé se ordena, entre outros ritos, entorno do Festival dos Botos. Esse festival permite observarmos as relações contraditórias pelas quais as práticas de subjetivações e de sociabilidades se configuram como territorialidades culturais no campo das festas e do imaginário amazônico.

Palavras-chave: Territorialidade. Cultura. Imaginário.

Abstract: The contemporary time-space compression delimits an acceleration to the socio-territorial processes that reflect practices of sociability and subjectivation. In this sense, we present an investigation about the following question: how the social imaginary instituted and manifested in the field of festivals is operationalized in the production of cultural territorialities in the context of territorial acceleration and social mobility? The methodology used is qualitative, based on documental analysis, directed observation and interview with the organizers of the Sairé's feast in Alter do Chão. Our approach focused on the analysis of aspects of cultural territoriality linked to the manifestations of reality and rationality present in the imaginary of the social organizations linked to the feasts, and of these, as instruments that intermediate the sociabilities and the subjectivations. Our analysis is based on the local scale of the Sairé's feast held in the district of Alter do Chão in western Pará, where there is an intensity and mobility of tourist flows. In this place the ritualistic structure of the Sairé's feast is ordered, among other rites, around the "Botos's Festivals". This festival allows us to observe the contradictory relations by which the practices of subjectivity and sociability are configured as cultural territorialities in the field of festivals and the Amazonian imaginary.

Keywords: Territoriality. Culture. Imaginary.

*Doutoranda em Geografia pela UNESP/FCT/Presidente Prudente. Docente da FACTUR/UFPB, E-mail: augustageo@yahoo.com.br

Resumen: La compresión tiempo-espacio contemporánea delimita una aceleración a los procesos socio-territoriales que reflejan prácticas de sociabilidad y de subjetivación. En ese sentido, presentamos una investigación sobre la siguiente cuestión: ¿cómo se opera el imaginario social instituido y manifestado en el campo de las fiestas en la producción de territorialidades culturales en contexto de aceleración y movilidad sociales territoriales? La metodología utilizada es de carácter cualitativo, basada en análisis documental, observación dirigida y entrevista con los organizadores de la fiesta del Sairé en Alter do Chão. Nuestro enfoque se centró en el análisis de los aspectos de la disgregación de las realidades de la realidad y de la racionalidad presentes en el imaginario de las organizaciones sociales ligadas a las fiestas, y de éstas, como instrumentos que intermediar las sociabilidades y las subjetividades. Nuestro análisis parte de la escala local de la fiesta del Sairé realizada en el distrito santareno de Alter do Chão en el oeste paraense, donde hay una intensidad y movilidad de flujos turísticos. En ese lugar la estructura ritualística de la fiesta del Sairé se ordena, entre otros ritos, entorno del Festival de los Botos. Este festival permite observar las relaciones contradictorias por las cuales las prácticas de subjetividades y de sociabilidades se configuran como territorialidades culturales en el campo de las fiestas y del imaginario amazónico.

Palabras clave: Territorialidad. Cultura. Imaginario.

Introdução

O “festejar” ou “o fazer a festa” se constituem enquanto campo social de significações e representações (DA MATTA, 1983; AMARAL, 1998), cuja sustentação se dá por meio de um sistema territorial que pode se configurar em zona, nós ou redes (RAFFESTIN, 1986, 1993). As festas são marcadas pelo prazer e pela transgressão das regras de “normalidade” (DURKHEIM, 1989). Essas marcas estão presentes nas práticas de socialização e de sociabilidade mediadas pelas viagens turísticas (URRY, 1996; SANTANA, 2009). A festa do Sairé tem seu território zonal e nodal mais fortemente delimitado no mês de setembro de cada ano, quando se estabelece efetivamente seu tempo de regozijo e de celebração na vila de Alter do Chão,¹ distrito administrativo de Santarém e localizado no oeste paraense. Essa festa se delineia simbolicamente entre as folias e as ladainhas, e as danças são todas concretamente realizadas nas adjacências de um barracão de palha, erguido na Praça do Sairé pelos sujeitos locais envolvidos com a festa. Essas danças, desde 1997, se estruturam, como dizem os seus organizadores (SANTARÉM, ago. 2011),² em apresentações folclóricas, cuja territorialidade se delimita pela arena Lago dos Botos (GALÚCIO, 2003). A Praça do Sairé corresponde a um território zonal mítico/sagrado/profano dentro da estrutura ritualística da Festa e

¹ A localidade de Alter do Chão recebe fluxos turísticos desde a década de 1970 (PEREIRA, 2007), fluxos esses impulsionados pela construção da rodovia Everaldo Martins e pelas vantagens locais de seu território, que funciona como ponto difusor desses fluxos. Os fluxos são originários de diversas partes da região amazônica, de outras partes do Brasil (principalmente do Rio de Janeiro e de São Paulo) e de diversas partes do mundo (especialmente da Itália, da Inglaterra, da Suíça e da Alemanha), que aportam em Belém ou em Manaus e se direcionam para Alter do Chão.

² Esta será a forma de referência dos trabalhos de campo feitos por nós.

sintetiza as *estratégias de mobilização cultural* (SANTANA, 2009) que constroem o imaginário amazônico da Festa do Sairé em tempos turísticos.

Esse imaginário é substrato de arranjos e de negociações nas diversas escalas geográficas, fato que determina a festa do Sairé como um território nodal cujas malhas e tessituras de seu sistema territorial (RAFFESTIN, 1993; SAQUET, 2011) apresentam conexões com a festa dos Bois de Parintins (FERREIRA, 2008); com as políticas nacionais e estaduais de turismo e a indução de fluxos turísticos vindos principalmente de São Paulo, dos Estados Unidos da América e da Europa (PARATUR, 2011; PMS, 2011). A partir de Eliade (1979) e de Wagner (1981), podemos conceber o imaginário como processo ininterrupto de fluxo de imagens (*imago/imitor*, representação/imitação) que corresponde a um mecanismo pelo qual se vê o mundo em sua totalidade e que permite impor novos sentidos às convenções existentes por meio da invenção criativa e inovadora.

Nesses parâmetros, o imaginário é criador e criação de interações sociais e territoriais desenvolvidas por sujeitos ou grupos de sujeitos como expressão de seu sistema territorial (RAFFESTIN, 1993). De acordo com Raffestin (1986, 1993) e Demmattes (2006), todo sistema territorial pressupõe territorialidade(s), ou seja, pressupõe a capacidade de o lugar influenciar material e imaterialmente o comportamento social a partir de relações intersubjetivas e comunicacionais de redes de sujeitos. Relações intersubjetivas compreendem, conforme Guattari (1992), a conformação de subjetividades individuais e/ou coletivas que “[...] estejam em posição de emergir como *território existencial* auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva [...]” (GUATTARI, 1992, p. 19).

Na elaboração desse trabalho, nós nos deteremos a entender o imaginário e a territorialidade do Festival dos Botos dentro da festa do Sairé, demonstrando que a relação entre festa, imaginário amazônico e territorialidade está atrelada a processos sociais, econômicos e políticos (WAGNER, 1981; SAQUET, 2007, 2011). O esforço dissertativo que apresentaremos a seguir corresponde à sistematização de alguns dos resultados obtidos em quatro (4) anos de pesquisa sobre a localidade de Alter do Chão. Para a realização deste texto utilizamos os seguintes procedimentos metodológicos: revisão bibliográfica e sistematização e análise de dados de jornais e de revistas de circulação local e nacional e de documentos governamentais e de trabalhos de campo realizados durante a festa (set. 2011/2012) e no mês posterior a ela (outubro-2013), dos

quais selecionamos alguns roteiros de observação dirigida e relatos dos sujeitos presentes no local.

A festa, as danças e o Festival dos Botos

Na literatura de padres e de viajantes que estiveram na Amazônia no período colonial, imperial e no início da República, o Sairé é apresentado como: dança de índio; estandarte; saudação (“Salve!”, “Tu o dizes!”); canto; e procissão bailada (RODRIGUES, 1890; BATES, 1962 [1863]; DANIEL, 1976 [1808]; PEREIRA, 1989). A idiossincrasia da festa, sem dúvida, reside no estandarte e suas três (3) cruces, que representam “o Pai, o Filho e o Espírito Santo”. Nas procissões realizadas em Alter do Chão desde 1973, o estandarte é acompanhado pela Coroa do Divino Espírito Santo – “é o próprio Espírito Santo”, e por bandeiras contendo o desenho de pombas – elemento simbólico do Divino Espírito (Santarém, set. 2011).

Em torno da estruturação do Divino e de suas materialidades simbólicas é que se organiza o cerimonial/festival do Sairé, para isso estabelecendo três eixos que permanecem até hoje: (i) as Procissões dos Mastros (Busca, Levantamento e Derruba), (ii) os Ritos de Ladainha e Folias e (iii) as Danças. Essa estrutura ritualística é evidenciada a partir 1973, quando a festa do Sairé é reintroduzida nas práticas socioterritoriais de Alter do Chão, isso após 40 anos de forte repressão e de ser coibida pela igreja católica, como podemos constatar em circulares e epistolas do Arcebispo Dom Lustosa (O MARIANO, JUN., 1943; O MARIANO, MAR, 1947).

É importante ressaltar que, do uso do Sairé para catequizar os índios aldeados durante a colonização amazônica até sua coibição, em 1943, o Sairé e seus ritos nunca adentraram a igreja católica em Alter do Chão, nunca fizeram parte de sua liturgia. Também, nesse interim, a igreja católica foi gradativamente afastando o Sairé de suas práticas institucionais, sendo esses eventos deixados aos cuidados dos leigos, os quais organizavam a festa do Sairé em torno dos Santos Católicos (BETENDORF, 1910; BATES, 1962). Para isso, de acordo com Rodrigues (1890) e Pereira (1989), era erguido, na propriedade de quem promovia a festa, um barracão onde o Sairé era depositado após acompanhar a procissão do santo homenageado e onde também era feito o regozijo: comidas, bebidas e danças.

Cabe aqui lembrar as assertivas de Maués (1995) sobre a Amazônia e “As peculiaridades que assume o catolicismo popular, sua ligação com a pajelança, o ciclo de festas de santos populares [...] – tudo isso permite entender melhor a sociedade amazônica, sobretudo aqueles aspectos mais tradicionais [...]” (MAUÉS, 1995, p. 479). Assim também cabe entender as análises de Galvão (1976) sobre o fato de a fusão dos elementos ibéricos e indígenas em áreas amazônicas não ter resultado “[...] num sistema ou ideologia religiosa extremamente unificada ou homogênea” (GALVÃO, 1976, p. 7). Tal fato é revelador de como os sujeitos colonizados na Amazônia (sejam eles índios ou caboclos) instituíram forma sutil e eficaz de uso de espaços permissivos dentro do sistema de domínio do colonizador.

O uso de espaços permissivos proporcionados pelo sistema colonial é uma característica da constituição do povo brasileiro que, em um movimento contraditório e coerente, ao aceitar a cultura do “outro” como sua, modifica-a e transforma-a, dando origem a múltiplas possibilidades de existência (RIBEIRO, 1995). Isso é inerente à prática religiosa que, mesmo sendo imposta pelo colonizador, permitiu aos sujeitos dominados, como é o caso em Alter do Chão, o uso a seu modo dos rituais e das festas de santos da igreja católica e, por meio disso, materializar um denso ritual em torno do Sairé. A densidade dos ritos das festas católicas e dos ritos do festejar o Sairé (ou com o Sairé) cria uma realidade que coaduna com o imaginário festivo amazônico, já que ambas as tradições (católica e indígena) possuem uma intrínseca relação entre culto e regozijo, pois, como enfatiza Bates (1962), sobre as festas religiosas regionais e paraenses, desde suas primeiras práticas “[...] não se admitiam, então como hoje, festas religiosas sem bebidas e comidas [...]” (BATES, 1962, p. 91).

Dessa forma, no espaço permissivo religioso da colonização portuguesa em Alter do Chão é delineado o caráter simbólico das danças nos rituais e nos arquétipos da festa do Sairé, já que essas danças impõem um “[...] caráter social [...] do Sahiré (como procissão) e o das diversas danças (lundu, baião, etc.) [...]” (PEREIRA, 1989, p. 49). A mobilidade impressa nas danças e suas tipologias, bem como o calendário festivo do Sairé, apresenta uma transitoriedade que se ordena no movimento das composições socioespaciais historicamente instituídas (SAQUET, 2007, 2011). As danças revelam dois elementos fundamentais às festas: o ir ao encontro de; e alegria, pois, conforme DaMatta, as festas populares engendram “momentos especiais de convivência social”, “momentos extraordinários marcados pela alegria” (SAQUET, 1983, p. 45).

Amaral (1998) propõe que as festas seduzem por sua brevidade e repetição. Para a autora, no Brasil as festas estão essencialmente vinculadas à religião e, desse modo, elas se enquadram nas análises sobre rituais. No que tange à Amazônia, conforme assesta Santiago (1996), grande parte da construção consciente das tradições emergiu da reatualização ou reelaboração no interior ou nas circunscrições das chamadas “festas de igreja”. É o caso da festa do Sairé, cuja ressurgência na década de 1970 se desenhou em torno de fragmentos de ritos religiosos originários do contato com o catolicismo colonizador e reelaborados ao tempo e às temporalidades de territorialidades nas/das diversas escalas geográficas (SAQUET, 2007).

As tessituras e malhas territoriais (RAFFESTIN, 1986, 1993) provenientes do ressurgimento da festa na década de 1970 são substrato de fragmentos que persistem a reorganizar-se, pois, como alguns moradores de Alter do Chão relataram (Santarém, 2012), a reintrodução da festa se deu quando alguns senhores do local encontram o estandarte do Sairé em das propriedades da área e “daí, começaram a lembrar...” (Santarém, set. 2012). Isso implica considerar a produção do ressurgimento da festa do Sairé como um território que, como assesta Saquet, “[...] é constituído pelo movimento histórico e por simultaneidades [...]” (SAQUET, 2007, p. 56). E, ainda, em considerar o “achado” do estandarte do Sairé como fragmento ativador de significação (SANTIAGO, 1996) da territorialidade cultural e do território zonal do Sairé em Alter do Chão.

De acordo com Wagner (1981), os sujeitos da cultura não podem ser considerados passivos, pois, em seus espaços de vivências, as estratégias de sobrevivência são agentes de inovação e de mudança cultural. Assim, a festa do Sairé, que foi objetivada dentro de uma “cultura de contato” pelas vias da religiosidade católica, vivencia, desde 1970, novamente o “encontro” com o “outro”, dessa vez recortado pelo turismo e por uma nova “cultura de contato” (SANTANA, 2009). O turismo, no conjunto de relações e de tessituras territoriais da festa do Sairé, é acionado como estratégia de sobrevivência econômica pelos sujeitos culturais da festa que, já na década de 1970, inscrevem-na em uma rede de relações que tem em Manaus seu principal centro emissor de visitantes, mas cuja mobilidade e acesso se estendem a outras áreas da Amazônia, do Brasil e do exterior (PEREIRA, 2007; PMS, 2011).

A interação entre Alter do Chão e a rede de relações multiescalar do turismo engendra a um território nodal ao sistema territorial dessa área e, consecutivamente, à festa do Sairé que passa a compor segmento turístico, em que seu valor cultural passa a

se inscrever dentro de um movimento mais amplo e fluido, que Urry descreve ser “[...] o modo pelo qual todo tipo de lugar se tornou o centro do espetáculo e da exibição [...]” (URRY, 1996, p. 131). A relação entre a territorialidade do espetáculo e a territorialidade da festa do Sairé se consolida em 1997, pois, como afirma Ferreira: “O Çairé 97 surgia como uma nova concepção de exploração do turismo, do folclore [...]” (FERREIRA, 2008, p. 86) ou, ainda, como ressalta a revista Via Amazônia (1997): “o Show de maior expressão folclórica do Pará!”.

No contexto de transformação cultural da festa do Sairé em evento, ali um elemento é relevante: o deslocamento da realização da festa da Praça da Matriz para a Praça do Sairé, fator provocado pelo aumento do público participante da festa, que, no final da década de 1990, era em torno de 30 mil espectadores (VER O PARÁ, 2000). Entretanto, de acordo com os relatos de campo, o espaço da nova praça era amplo demais à apresentação das danças, o que inviabilizava a acústica e a visão das apresentações das mesmas, já que os grupos eram pequenos e suas sonoridades não tinham tanta amplitude (Santarém, ago./set. 2012). Como sujeitos ativos da cultura, os organizadores da festa reelaboraram a apresentação das danças, tendo como ativador de significação o mito do Boto.

Esse mito encontra-se presente nas narrativas e modos de agir sobre o mundo dos grupos sociais amazônicos, expressando uma forma do imaginário social desses grupos, o que leva a inferir, de acordo com Demmattes (2006), que a territorialidade cultural do Sairé é “[...] la mediación simbólica, cognoscitiva y práctica que la materialidad de los lugares ejerce sobre el comportamiento social [...]” (DEMMATES, 2006, p. 56). Os indicativos para a reelaboração das apresentações das danças coadunam com o contexto cultural momentâneo que envolve o desprendimento dos constrangimentos da “alta cultura” e o “princípio do prazer” (URRY, 1996). Esses princípios propiciam um novo fazer dentro da festa – *a disputa dos Botos*, bem como um novo território – *O lago dos Botos*.

Esse novo fazer dentro da festa do Sairé é impulsionado por três processos: (i) disputas culturais envolvendo músicos e espetáculos de Parintins e os compositores e organizadores da festa do Sairé, (ii) disputas econômicas entre grupos de empresários da sede de Santarém e os organizadores da festa do Sairé (AMARAL, 1997) e (iii) questões de ordem política envolvendo políticas públicas brasileiras de turismo, que, a partir da década de 1990, se tornam marcantes na territorialidade da festa (PARATUR, 2011). Apesar do papel relevante que tiveram essas políticas no agenciamento da festa como

segmento turístico e do festival dos Botos como atrativo, nos relatos de poucos é que se constatou o discurso sobre elas.

No que tange aos processos que impulsionaram o festival dos Botos no Sairé, encontramos discursos sobre a disputa cultural: “[...] houve muita confusão naquela época [...]”, pois uns “[...] queriam e outros não [...]” o novo formato das danças por meio do Festival dos Botos (Santarém, set. 2011/2012). Na época, contudo, o discurso mais presente dizia respeito a fatores econômicos e à perda do controle da organização da festa pelos sujeitos que a reintroduziram em 1973: “[...] só quem estava lá era os novos (os jovens que passaram a organizar a festa) [...]”; “[...] têm dado 30, 40, 50 mil pessoas [...]”, isso “[...] ajuda na hora de cobrar taxas [...]” (Santarém, set. 2011/2012).

Dessa forma, podemos verificar que, como assesta Saquet (2007, p. 56-57): “Há um movimento constante que se materializa na vida cotidiana e no território [...] e [na] unidade existente entre as dimensões sociais do território (economia, política e cultura) e entre estas e a natureza [...]”. Nesse viés, a cotidianidade e a imaterialidade do Mito do Boto são transmutadas no espetáculo da disputa entre duas agremiações, ambas organizadas como associações: O Boto Cor de Rosa e O Boto Tucuxi. Segundo Ferreira (2008), no movimento que estruturava a disputa dos Botos, havia a intenção de se criar um referencial folclórico para Santarém e que em Alter do Chão se discutia a possibilidade de configuração de uma disputa entre cordões de pássaros ou entre botos. No caso, a opção pela disputa dos Botos se inscreveu, ainda conforme o autor, na abrangência que esse mito tem na Amazônia.

O imaginário amazônico no espetáculo da disputa dos botos

A abrangência e a importância que o mito do boto tem na região amazônica como um todo (GALVÃO, 1975; DaMATTA, 1983; MAUÉS, 1995; 2001; SLATER, 2001), no oeste paraense e em Alter do Chão (VAZ FILHO, 2010; WAWZYNIK, 2012), marca a presença do mito do boto como ser “encantado” e/ou “engerado”. Esse mito se vincula à vivência dos moradores de Santarém e das adjacências de Alter do Chão. Para Slater (2001), mesmo com as mudanças e as diferenças contemporâneas, o mito do boto faz parte do imaginário amazônico tanto de anciões quanto de jovens. O autor mostra que se pode falar de uma universalidade do mito do boto, pois outros autores e outras pesquisas demonstram a existência e permanência desse mito no mundo todo.

O “encantado” é um ser mítico/sagrado que detém o poder da maldição, do adoecimento e da cura, pois, ao ser “encantado”, pertence-lhe o poder da vida e da morte (MAUÉS, 1995; WAWZYNIAK, 2012). Em muitos casos, para proceder à maldição ou à cura, o “encantado” assume a forma humana, ocorrendo a “engeração”. Na perspectiva de Wawzyniak, “[...] a categoria ‘engerar’ que denota essa transformação [...] está diretamente associada ao(s) [...] ‘bichos’ com capacidade de mudar de aparência [e] são agentes que atacam [...]” (WAWZYNIAK, 2012, p. 26). Segundo Galvão (1975), os seres míticos da Amazônia no cotidiano de seus moradores são caracterizados como seres “visagentos”, que se manifestam por meio de assovios, barulhos, visões etc. para assombrá-los e enfeitiçá-los.

Nesse sentido, conforme Eliade (1979), o mito nos revela “o homem sem mais” (p.13), e o pensamento simbólico que dele se pode extrair demarca uma necessidade e uma função do íntimo do ser. Sendo assim, o mito transmite uma linguagem e uma razão discursiva equilibrada e responsável sobre a realidade. Para Dematteis (2006) e também para Raffestin (2003), o território “*real*” é um amálgama de materialidade e imaterialidade. Dessa forma, é possível inferir que o pensamento simbólico constituído pelo mito do boto sustenta uma territorialidade na Amazônia, já que, como demonstra Saquet: “[...] as próprias relações sociais têm um (i)materialidade; são objetivas e subjetivas ao mesmo tempo [...] Há uma vida concreta-abstrata no território que precisa ser abstraída” (SAQUET, 2007, p. 73).

A apresentação do mito do boto na festa do Sairé se deu, segundo relatos coletados (Santarém, set. 2011/2012), na segunda metade da década de 1990 como uma “brincadeira” junto dos cordões de pássaros, que, naquele momento, eram encenados junto com a apresentação das danças no rito festivo do Sairé. De acordo com Ferreira (2008), em 1996, quando houve a necessidade de reordenar as danças dentro da festa, foi então elencada a do boto como encenação centralizadora das demais danças. Para esse autor, a escolha do boto como elemento centralizador das apresentações das danças derivou de uma ampla discussão sobre o papel dele na região, papel de representação lúdico-simbólica e de função simbólico-religiosa entre o bem e o mal.

O boto é um mamífero da fauna aquática amazônica que se apresenta nas formas de: boto vermelho (*Inia geoffrensis*), mais conhecido como boto Cor de Rosa, e de boto preto (*Sotalia Brasiliensis*). Há toda uma função mítico-simbólica atribuída a essas criaturas, função que diz respeito a dois campos simbólicos. Conforme Slater (2001) e

Ferreira (2008), o primeiro campo é de caráter religioso/eucarístico, como encantado e como símbolo de bem e mal na eucaristia, em que o Boto Tucuxi é visto como protetor do pescador e do náufrago e o Boto Cor de Rosa é visto como perverso e maldoso, pois, como nadam em águas rasas, disputam a pesca com os humanos, portando-se, assim, como “desalmados”, pois provocam naufrágios (Relatos de campo, Santarém, set. 2011/2012). Depois, o segundo campo simbólico é o da sexualidade/sexo, que se configura na similitude das genitálias dos botos e dos seres humanos, no encantamento do homem que é levado a praticar coito às espécies de boto-fêmeas e no poder afrodisíaco dos botos.

Nota-se que o boto, como espécie faunística, é manifestado nas práticas de subjetividade dos grupos sociais da Amazônia com uma função mítico-sagrada, contudo, é na manifestação do boto engerado em homem forasteiro, festeiro e sedutor de belas mulheres que se encontra a sua forma mais universal de pensamento simbólico (MAUÉS, 1995; SLATER, 2001). Compreender essas manifestações e o meio pelo qual os homens, ao denotarem função simbólica a coisas, se sujeitam a elas e como elas se sociabilizam como outros sujeitos nos permite adentrar em uma das mais profundas dimensões da territorialidade humana (RAFFESTIN, 1986; GUATTARI, 1992).

Para Guattari, “A subjetividade não é fabricada apenas através das fases psicogenéticas da psicanálise ou dos ‘matemas do Inconsciente’, mas também nas grandes máquinas sociais, mass-mediáticas, linguísticas, que não podem ser qualificadas de humanas [...]” (GUATTARI, 1992, p. 20). Isso implica aventar que, no processo de efetivação da disputa dos Botos, há convergências entre o valor mítico do imaginário do boto e sua manifestação religioso/eucarístico e a matriz das festas brasileiras nos moldes de que trata Amaral (1998) e, desses, com as máquinas sociais do turismo e as mass-mediáticas do espetáculo.

Em torno das imagens e do pensamento simbólico sobre o boto animal e deste engerado em boto homem se formata a disputa entre o Boto Tucuxi e o Boto Cor de Rosa, disputa mediante a qual se inaugura uma nova temporalidade e um novo movimento no território das Danças na festa do Sairé. Essa nova temporalidade e esse novo movimento são evidenciados por toda uma formalização normativa sistematizada por meio de um regimento, de uma organização plástica e artística delimitada por alegorias, compositores, materiais usados nas confecções, postura e evolução dos personagens etc., além de uma administração subdividida em três eixos: marketing,

finanças e cultura, tendo a divisão do trabalho sendo dividida entre a coordenação geral da festa, a coordenação religiosa e as coordenações dos botos (SANTARÉM, set. 2012; out. 2013).

O documento que regulamenta a disputa dos Botos é de 1998 e contém 12 artigos, dentre os quais destacamos o artigo 2º e o artigo 4º, onde se ratifica o caráter competitivo da disputa e são explicitados “[...] os quesitos a serem julgados”, entre os quais destacamos: “[...] 1 Rainha do Çairé; 2 Cunhã Borari; 3 Feiticeiro; 4 Apresentador; 5 Evolução do Boto Encantador; 6 Evolução do Boto [...]” (GALÚCIO, 2003). Segundo os relatos do organizador do Boto Tucuxi, em vez de feiticeiro eles preferiram chamar de curandeiro, uma denominação mais acertada, posto que, no imaginário amazônico, só um curandeiro é capaz de desfazer o encanto do boto (SANTARÉM, set. 2012). Além disso, como indicam os relatos de campo e a bibliografia consultada, o uso do termo “curandeiro” no Festival dos Botos permite expor elementos do ritual religioso ligados à “pajelância” (MAUÉS, 1995), tratando-se, justamente, de elementos que foram negados, marginalizados e preconceituosamente rotulados com termos pejorativos pela igreja católica desde a colonização da Amazônia.

Como podemos apreciar em Slater (2001), os encantados ou engerados compõem o universo imaginativo dos ribeirinhos amazônicos, o que lhes propicia uma cosmologia e mitologia operantes de subjetivações cuja existência pressupõe a inexistência de barreiras entre os seres animados e inanimados. Wawzyniak (2012) também confirma esse universo imaginativo operante das práticas subjetivas e de subjetivação na Amazônia. De acordo com o autor: “[...] recorrentemente, os ribeirinhos comentavam que algumas espécies de animais aquáticos assumem a forma humana [...]” (WAWZYNIAK, 2012, p. 25).

Nesse sentido, podemos assestar que, no contexto de delimitação da territorialidade do festival dos botos, os sujeitos se constroem na interação com práticas de subjetividades diversas que incluem negociações com elementos do imago/mítico amazônico a partir de fluxos ininterruptos de imagens (ELIADE, 1979; WAGNER, 1981). Esse processo de negociação incorpora aspectos maquínicos e ecológicos à subjetividade humana, dando um novo sentido às convenções e criando uma nova forma de vivenciar o mito do boto (GUATTARI, 1992), por meio do espetáculo e da disputa entre as agremiações Boto Tucuxi e Boto Cor de Rosa. Na disputa entre essas duas agremiações, a matriz midiática e informacional corrobora para a produção de um

enredo em torno do qual se estrutura um conjunto de personagens que representam formas estilizadas dos processos de construção de significados cotidianamente elaborados.

Conforme os relatos de campo (SANTARÉM, set. 2013; out. 2013), na elaboração cotidiana de significados no distrito de Alter do Chão, o mito do boto influencia no ato comunicacional e na postura subjetiva perante o mundo entre os sujeitos desse distrito, o que implica múltiplas práticas de socialização e sociabilidade. Em nossos trabalhos de campo verificamos laços de solidariedade, de convivência e de agrupamento em torno do mito do boto em Alter do Chão, fato perceptível tanto na territorialidade do Festival dos Botos quanto na de outras territorialidades desse local. É importante salientar que a espetacularização do mito não interrompeu o fluxo de seu significado como expressão antagônica do bem e do mal, mas revelou tensões: “[...] não é desses botos ou desses índios aí que eu falo [...] o boto... tanto o homem quanto o animal adoece as pessoas [...] dizem até que tem uns filhos deles pra outras bandas [...]” (SANTARÉM, set. 2012).

Assim, constata-se, na coexistência de significações sobre o imaginário do boto, a permanência de seu mito na Amazônia, recriado ou inventado no sentido de que trata Wagner (1981). Sua espetacularização é expressão da temporalidade contemporânea de produção de tensões e de contradições pelas quais as subjetivações são vivenciadas. Nesse viés, o Festival dos Botos inova o imaginário amazônico sobre o mito do boto, mantendo o caráter social da negociação referenciada na natureza e no espaço (BACHELARD, 2002). Nele a natureza se manifesta, por exemplo, na imagem da Rainha do Lago Verde, um dos ícones da estrutura ritualística das apresentações no Lago dos Botos. Os elementos naturais vinculados à água são constantemente acionados para compor a territorialidade do Festival. Tais elementos, segundo Bachelard (Idem), incidem sobre uma “imaginação material” simbolicamente mais feminina.

O feminino, juntamente como a água, são manifestações que, de acordo com Galvão (1976) e Maués (1995), melhor constituem a base imaginária amazônica. Dessa forma, como podemos observar, no regulamento das disputas dos botos e nos trabalhos de campo, que, ao reforçar essas manifestações, o Festival dos Botos temporaliza uma imagem sobre a Amazônia. Isso nos permite identificar, como assesta Saquet (2007), a existência de “[...] tempos e territórios simultâneos, recíprocos, contraditórios em movimento e unidade [...]” (SAQUET, 2007, p. 75). Isso tudo torna possível constatar as

conexões internas do movimento do tempo e do território do Festival dos Botos em si mesmo e dele com outros territórios, como o da festa do Sairé e do imaginário amazônico.

Nesse contexto, contraditoriamente, o movimento de temporização do mito do boto produziu com e no território da festa do Sairé uma territorialidade em que a disputa e o espetáculo compõem suas marcas distintivas e reforçam o construto imaginativo amazônico em um campo tensionado pelo consumo cultural da cultura, pela mercantilização midiática e turística, e, ainda, por políticas públicas setoriais das esferas municipais, estaduais e federais. Isso coaduna com a assertiva de Eliade (1979) sobre a atualização de um símbolo não ser “[...] mecânica: ela está em relação com as tensões e as alternâncias da vida social e, em última instância, com os ritmos cósmicos [...]” (ELIADE, 1979, p. 21).

As tensões e as alternâncias da vida engendraram, no espetáculo da disputa dos Botos, uma atualização de representação do mito, já que, em suas *performances*, encenações e representações, o boto só aparece como encantado e engerado na forma humana masculina, sendo um sedutor nato com o qual todas as mulheres querem relações amorosas. O ápice das apresentações no festival se inscreve na *performance* do “Boto Animal Evolução” e do “Boto Homem Encantador”, tendo como ponto-chave do enredo o adoecimento da mulher seduzida e a comemoração e exaltação do boto. Isso reelabora o sentido mítico do temor ao boto sedutor e ao adoecimento pelo encanto, como se escuta na fala dos sujeitos mais idosos de Alter do Chão (SANTARÉM, out. 2013).

Segundo Slater (2001), o papel desempenhado pelo mito do boto junto à sua cultura local corresponde à desculpa para dissimular os rituais de sexo com animais, ocultar traições amorosas e práticas sexuais juvenis, o que confere a esse mito um caráter de anti-herói, sendo esse caráter o exaltado e festejado nas apresentações dos Botos Tucuxi e Cor de Rosa, como observamos nos trabalhos de campo (SANTARÉM, set. 2012; out. 2013). Mesmo assim, como detectamos nos relatos de campo, o mito do boto transcende o papel de anti-herói para impor moralidade: “é sempre preciso ficar longe das tentações sexuais”, “ter cuidado com os córregos d’água... como os horários que frequenta” (SANTARÉM, set. 2012). O mito do boto, portanto, incide sobre um caráter moral ante os atos permissivos das festas e, também, aparece como um limitante do uso dos recursos naturais.

Considerações finais

Nesses termos, ratificamos que o espetáculo dos Botos na festa do Sairé revisita performaticamente todo um imaginário de mito, de crenças e de ritos de cura pelas pajelanças que, desde o período colonial brasileiro, por não integrarem a liturgia da religião oficial, foram “[...] degradadas e consideradas como ‘superstições’ das classes economicamente inferiores [...]” (GALVÃO, 1976, p. 8). Esse espetáculo instaura um significado simbólico que opera a realidade amazônica na mobilidade turística, o que se observa por meio da delimitação da territorialidade da festa do Sairé em sistema nodal.

Esse sistema nodal se apropria do território zonal estabelecido em Alter do Chão pela festa do Sairé e se conforma em centro convocador do turismo, seja como atrativo do Polo Tapajós (PARATUR, 2011; PMS, 2011), seja como local receptor de fluxos da rede turística em escala mundial (PEREIRA, 2007; PMS, 2011). A densidade nodal da territorialidade da festa do Sairé se solidifica a partir do Festival dos Botos, pois, como podemos constatar, a maior média de público durante a festa é na noite de apresentação da disputa dos Botos, quando comparecem entre 30 e 50 mil pessoas (SANTARÉM, set. 2011/2012; out. 2013), o que implica dizer que esse festival alterou expressivamente a vida espiritual e o conteúdo da festa do Sairé.

As alterações provocadas pela inserção do Festival dos Botos na festa do Sairé comprovam alguns dos apontamentos descritos por Eliade (1979) sobre a dessacralização do homem moderno e a manutenção de suas matrizes de imaginação ou, como descreve o autor: “[...] todo um resíduo mitológico sobrevive nas zonas mal controladas [...] tal separação entre a ‘parte séria da vida’ e os ‘sonhos’ não corresponde à realidade [...]” (ELIADE, 1979, p. 18-19). Em se tratando dos processos de subjetivação e socialização em Alter do Chão, consideramos que as práticas indígenas e caboclas de seus grupos sociais não distinguem vida material da imaterialidade (VAZ FILHO, 2010), e que encontramos muitos relatos sobre a manifestação do boto, principalmente no entorno rural dessa localidade e em áreas na sua adjacência (Santarém, set. 2011/2012; out. 2013).

Referências

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à brasileira**. Significados do festejar em um país que “não é sério”. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, São Paulo, 1998.

- AMARAL, C. J. Confusão na festa do Sairé. **Jornal O Tapajós**, p. 6, setembro de 1997.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BETENDORF, João Felipe. Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão. **Revista do IHGB**, Imprensa Oficial, 1910. t. 72, parte 1.
- BATES, Henry Walter. **The naturalist on the river Amazons**. Berkeley: University of California Press, 1962 [London: 1864].
- DaMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DANIEL, João (Sac.) [1722-1776] **Tesouro descoberto no rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2004.
- DEMMATTES, Giuseppe. La encrucijada de la territorialidade urbana. **Revista Bitacora**, v. 1, n. 10, p. 53-63, dez. 2006.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulista, 1989.
- ELIADE, Mircea. **Mito e ealidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- FERREIRA, Edilberto. **O berço do Çairé**. Santarém: Edição do Autor/Editora Valer, 2008.
- GALÚCIO, A festa do sairé, **Jornal O Tapajós**, p. 8. set. 2003.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. São Paulo: Nacional/INL, 1976.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém, PA: Cejup, 1995.
- O Mariano, **Jornal da Arquidiocese de Santarém**, 30 de julho de 1943.
- O Mariano, **Jornal da Arquidiocese de Santarém**, 30 de março de 1947.
- PARATUR - COMPANHIA PARAENSE DE TURISMO. **Plano Ver o Pará: plano estratégico de turismo do estado do Pará**. Belém, 2011.
- PEREIRA, Luciana Noronha. **Morfologia urbana e atrativa de destinações turística: a importância da imagem na compreensão do sistema turístico da vila de Alter do Chão (Santarém-PA)**. Dissertação de mestrado. Balneário Camburiú-Santa Catarina: CE/UVI, 2007.
- PEREIRA, Nunes. **O Sairé e o Marabaixo: tradições da Amazônia**. Recife, PE: FUNDAJ, Editora Massangana, 1989.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTARÉM. **Inventário turístico municipal de 2011**. Santarém/PA: 2011.
- RAFFESTIN, Claude. Punti di riferimento per una teoria dela territorialita' umana. In: COPETA, Clara. **Esistere e abitare**. Prospettive umanistiche nella geografia francófona. Milano: Franco Ageli, 1986.

_____. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, João Barbosa. **Poranduba Amazonense ou Kochiyma-uara porandub**. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger & Filhos, 1890.

SANTANA, Agustin. **Antropologia do turismo**: analogias, encontros e relações. São Paulo: ALEP, 2009.

SANTIAGO, Maria do Socorro de Farias. **Pelos caminhos do Sairé**: um estudo do comportamento popular nas Festas do Çairé. Tese de Doutorado. São Paulo: ECA/USP 1996.

SAQUET, Marcos Aurélio. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 22, n. 43, p. 55-76, jan./jun. 2007.

_____. **Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades**: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SLATER, Candace. **A festa do Boto**: transformação e desencanto na imaginação. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.

URRY, John. **O olhar do turista**: lazer e viagem nas sociedades contemporâneas. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1996.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia**. Tese de Doutorado. UFBA, Salvador, 2010.

VER O PARÁ. **Festas juninas**: a beleza do folclore paraense. Belém-PA, ano IX, n. 21, set. 2000.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós, Pará. **Mediações**, v. 17, n. 1, p. 17-32, jan./jun. 2012.

Recebido em: 10 de março de 2017.

Aprovado em: 25 de maio de 2017.