



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

Çairé (PA): Espaço e reinterpretação pela mídia¹

Luíndia Azevedo, L. E.

Prof.^a do Dept. de Comunicação da Universidade do Amazonas
Doutoranda do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos NAEA/UFGA

Luindia@uol.com.br

Resumo:

Análise do Çayré, manifestação religiosa e profana realizada em Alter do Chão, Santarém, microrregião do médio Amazonas paraense, a 710 km de Belém-PA. As raízes do Çayré estão fincadas na tradição indígena. Antes, o processo de ampliação de seu alcance e modificações do ritual de origem, deu-se pela ação dos padres catequistas que atuaram na área. Hoje, muitas mudanças como grafia (de Sayré para Çairé), data, rituais, apresentações, estilo de música transformaram-no em um espetáculo massivo, onde a mistura de elementos sagrados e profanos são representados pela procissão e pela disputa dos Botos Tucuxi e Cor de Rosa, na praça do Çairódromo seguindo a linha de apresentação dos Bumbás de Parintins-Am. A disputa dos Botos evidenciam a função estética e reafirmam o sentimento de unidade do grupo e ao mesmo tempo revela uma diferente valorização dos recursos naturais e culturais. Em que medida a luta pelo capital simbólico da festa encerra uma verdadeira competição pelo gerenciamento de recursos econômicos e culturais, mediatizados pela mídia. Como se dá esse espaço? O que é veiculado? Quais as reinterpretações realizadas pela mídia?

Palavras-chave: Çairé, sagrado-profano, campo simbólico e econômico, mídia.

¹ Trabalho apresentado no NP17 – Núcleo de Pesquisa Folkcomunicação, XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, 04 e 05. setembro.2002.Comunicação, Salvador/BA, 04 e 05. setembro.2002.



Çairé (PA): Espaço e reinterpretação pela mídia

Çairé ou Sayré?

A palavra sairé é originária do tupi sai'ré, significando dança e canto dos tapuios. Para os índios tupis, tapuio ou caboclo era qualquer mestiço moreno de cabelos lisos e negros. A defesa da grafia Sairé é defendida pelo antropólogo Felisberto Sussuarana dizendo que essa grafia corresponde a textos em língua portuguesa, mas o uso do "ç" é permitido para a forma tupi da palavra, devendo neste caso, ser sublinhada, aspeada, grifada ou posta em negrito. O vocábulo sairé significa "o que anuncia, o que saúda a vinda", o que faz a homenagem a uma personalidade revestida de poder ser um ato pomposo de cortesia. Ressalta, ainda, Sussuarana, que como é usual em propaganda e marketing, forjadores que são de palavras novas com significados específicos, o uso da forma gráfica "Çairé" pela comissão da festa e pelo jornalismo de Santarém é lícito ao ser usada como marca que deva representar o sairé feito com a autenticidade dos seus primórdios indígenas. Diante do exposto, fica entendido que sayré será a cerimônia em si, realizada em qualquer lugar do país. E, Cayré é o especial sairé de Alter do Chão.

Câmara Cascudo (1972) defendia que a grafia correta era "çairé", palavra que identificava determinados cânticos religiosos proferidos em latim, em algumas regiões da Amazônia administradas pelos jesuítas.

Çairé será a grafia escolhida por ser mais adequada ao contexto do trabalho, isto é, sob a análise " *dos rituais de comunicação, onde cada um tem seus próprios signos, seja no âmbito do sagrado, seja do mundano* (Friedmann, 1985:18)." Dentro dessa ótica o Çairé, hoje, constitui-se um espetáculo massivo, mobilizador das relações entre os grupos primários e a coletividade, através das mediações tecnológicas propiciadas pelas indústrias midiáticas, em espaços geograficamente delimitados, locais, regionais, nacionais. Esse fluxo de comunicação massiva e articulador de relações interpessoais, e intermediações



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

comunicativas é desenvolvido, normalmente em setembro, sem data fixa devido aos ciclos das águas, no oeste paraense, em Alter do Chão, a 35 km de Santarém.

Raízes indígenas

As raízes do Çairé estão fincadas na tradição dos índios Boraris que habitavam a região de Santarém. Segundo a lenda, os primeiros soldados portugueses que aportaram na região usavam escudos defensivos, que despertaram a atenção dos indígenas. Diante disso, os Boraris, por um processo de imitação, resolveram criar os seus próprios escudos. Eram feitos de cipós trançados, recobertos de algodão, miçangas e sementes de frutas e, mais tarde passaram a ser enfeitados com tiras de várias cores e rosetas de pano coloridos. No lugar da Cruz de Cristo que adornava os símbolos portugueses, os escudos indígenas utilizavam a imagem da pomba que representa o Espírito Santo.

O Çayré é semicírculo de madeira com 1m40cm de diâmetro que representa a arca de Noé, contém dentro dois arcos menores, colocados sobre o diâmetro maior. Esse objeto simbólico é ornado com fitas de diversas cores, belas plumagens em vermelho e branco, espelhos e outros enfeites e teve o objetivo de perpetuar e firmar mais a religião entre os índios. Perpetua o dilúvio e as três pessoas da santíssima trindade. Na procissão, os personagens percorrem algumas ruas, adentram na praça, em frente ao rio e à praia para depositarem o arco e a imagem de São Tomé. À frente, um menino agita uma bandeira branca para afastar os maus espíritos. Seguem os músicos tocando tambor e uma flauta rústica. Em seguida vem o mastro do Çairé, o juiz e a juíza da festa. Liderando o canto das ladainhas, 3 mulheres encerram a procissão trazendo o Arco do Çairé. O mastro é fixado no local escolhido, próximo à capela. Muitas mudanças ocorreram: data, procissão, rituais, apresentações, estilo de música. Atualmente, a manifestação é uma mistura de elementos sagrados (procissão) e profanos (disputa dos Botos Tucuxi e Cor de Rosa) a exemplo dos rituais dos bois Caprichoso e Garantido, de Parintins, no baixo Amazonas.

Vários autores defendem a tese que a origem do Çairé é atribuída aos jesuítas que teriam criado o símbolo para ajudar na catequese dos índios. Esta é a hipótese mais



provável, já que os índios, antes da chegada dos missionários desconheciam a religião cristã.

Referido como "*culto fetichista indígena*" (Monteiro,1983:317-26), como "*folguedo infantil com a introdução dos adultos*" (Pe. João Daniel:1722-1770), como "*procissão e saudação, encabeçada por mulheres, em geral, pelas mais antigas*" (Rodrigues:1980; Amazonas:1982; Cascudo:1972 e Nunes Pereira: 1989) e por, finalmente, como "*uma reafirmação do sentimento de unidade do grupo, interpenetração da paisagem física com a comunidade, na qual a função estética se evidencia* (Loureiro, 1995: 147)." É sob essa visão de Loureiro que o trabalho tem o seu fio condutor, onde a festa adquire um vetor de sociabilidade traduzida pela categorias de vontade de "*estar-junto*" e o "*estar à toa*" de Maffesoli (1999:111) explicativas de um universo de lazer no qual as classes populares ingressaram de modo mais intenso ao conquistarem esse direito de uma comunhão tanto física quanto cultural e econômica.

Lendas, economia e cultura

Alter do Chão encontra-se à beira do rio Tapajós, afluente direto do Amazonas, a 35km, via estrada de Santarém, no oeste do Pará. É recorrente na literatura amazônica que a versão do nome Alter do Chão tenha origem ao nome dado pelos índios Boraris, Monte do Chão. Este modificou-se para Alto do Chão por um americano, e finalmente, passou-se a chamar Alter do Chão, denominação originária dos portugueses. Em 1758, Mendonça Furtado por ordem do rei de Portugal elevou à categoria de vila várias aldeias, trocando-lhes os nomes anteriores por vilas de cidades de Portugal. Foi em função disso, que em 6 de março de 1758, a antiga Aldeia dos Boraris, sede da missão de N. S. da Purificação dos Boraris, passou à vila de Alter do Chão.

Conforme dados de 2000, a população é de 262.672 habitantes. As comunicações entre Santarém, Belém e Manaus se dão, principalmente, por via marítima e aérea. O acesso para Alter do Chão, a partir de Santarém pode ser efetuado por via fluvial, aproximadamente 3 horas e por via terrestre, utilizando-se a rodovia PA-457, num percurso



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

de 30 km. Devido às condições de excessiva dependência das atividades produtivas locais em relação a fatores externos, muitos habitantes têm se transferido para Manaus e Belém na procura de fontes de renda mais estáveis. A atividade extrativa mais importante para a vida econômica da vila foi a da borracha. Os cultivos na áreas da vila são plantações em pequena escala de arroz, milho, feijão e mandioca, além de colônias agrícolas que fornecem produtos como açaí e polpas de frutas. Em algumas roças nos arredores da vila, há o predomínio do cultivo de mandioca para o preparo de farinha e sub-produtos como farinha de tapioca, tapiocinha, beiju e tucupi (sumo ou caldo extraído da mandioca brava, fermentado e depois cozido). O consumo destes são local e o excedente é comercializado pelas barraquinhas na praça e na orla da praia. A simples troca de serviços informais constituem o câmbio e a moeda local

O dinheiro circula em maior volume no âmbito da vila durante certos períodos, coincidindo com o apogeu dos processos econômicos, regionais e, em escala maior, na entrada do verão local (julho) e na festa do Çairé (setembro). Nos anos 70, o turismo adentrou como um motor propulsor de desenvolvimento na vila, a partir de recursos e investimentos da extinta Sudam. Como os ciclos das águas- vazante e cheia do rio Tapajós- determinam as atividades das comunidades, é durante o verão local (de julho até novembro) que se configura um contexto geográfico, temporal, econômico e cultural de primeira importância para a vila: a praia de Alter do Chão, reconfigura-se como fonte de atração de turistas para as praias, compras de artesanato e a degustação de pratos típicos.

As águas verdes-esmeralda do rio Tapajós formam o Lago Verde que tem uma peculiar forma de V, com o vértice voltado para o rio Tapajós. No verão, o Lago fica quase totalmente separado do rio Tapajós, por meio de uma imensa barra fluvial (cerca de 1k de extensão), denominada de "ilha" pelos habitantes da região. O Lago Verde é também chamado de "Lagos dos Muiraquitãs." Essa denominação se dá por ser um lago sagrado pelos indígenas e pelas as Amazonas². Era nesse lago que as Amazonas recolhiam a nefrita, um mineral esverdeado para produzir seus "*muiraquitãs*", pequenos artefatos talhados em forma de sapos, tartarugas e serpentes, e ao quais atribuem virtudes de



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

amuleto. Estes eram oferecidos à mãe lua, em troca de favores. Conforme a lenda, há no fundo do lago uma pedra mágica escondida e essa pedra dá ao lago a sua cor azulada nas primeiras horas da manhã. Estas adquirem uma tonalidade de verde intenso- cor de esmeraldas- durante o dia, pela ação do sol.

Alter do Chão conta com duas escolas de 1º e 2º graus, serviço de telefonia pública e privada, posto de saúde, vários centros de pesquisa, o Museu do Índio, hoje desativado, devido seu fundador, o americano David Richardson ter fugido com as peças para vender nos Estados Unidos (felizmente foi interceptado pela Polícia Federal de Manaus e as peças devolvidas ao museu). Dentre as mais variadas Associações, destacam-se as dos Artesãos, a dos Catraieiros (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.

¹ mulheres guerreiras da Antigüidade que habitavam a Ásia Menor e cuja existência alguns historiadores consideravam um mito. No século XVI, essa designação foi dada a mulheres com as mesmas características, cuja existência histórica é discutida e que combateram os conquistadores espanhóis no baixo Amazonas. Compunham uma tribo de mulheres que não tinham homem e não admitiam que ninguém se aproximasse. Manejavam o arco e a flecha com perícia extraordinária e, para tal, queimavam o seio direito, sendo o outro usado para amamentar seus rebentos. Caso nascessem homens, estes eram sacrificados. Adoravam a luz e eram suas protegidas. Amazonas quer dizer sem seios "mazos", em grego.

Somente as ruas principais possuem capa asfáltica e o incremento do turismo provocou a construção de hotéis e pousadas, com um número limitado de 07, diante do massa de turistas que vem à festa do Çairé. Os barcos são as acomodações, bem como as casas dos amigos, parentes, além das barracas presentes na principal praça e outros lugares como a praia.

Çairé: cunho religioso, cunho festivo, cunho folclórico e cunho espetáculo massivo

Cunho religioso: destaca-se a festa religiosa, onde o Çairé era utilizado nas festas religiosas de Nossa Senhora da Saúde e São José (06 e 07 de janeiro). Nesses dias, os



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

Índios costumavam fazer saudações religiosas, costumes introduzidos pelos missionários. A festividade era chamada inicialmente de Çairé ou Turiúá. Constituíam-se de uma procissão de mulheres que carregavam o Çairé. Na festa de santo levantavam um altar, onde era colocada a imagem milagrosa, tendo aos seus pés o Çairé. Preparavam junto à casa uma grande palhoça onde era servido o jantar e realizados algumas danças. Dias antes da festa preparavam grande quantidade de "tarubá ou *mukururu*," (bebida fermentada de mandioca) que era considerado a alma da festa.

A procissão dirigia-se ao templo religioso, à casa do juiz da festa e à do vigário. As palavras de saudação eram feitas de acordo com as pessoas visitadas. A ordem da procissão era a seguinte: um índio levava uma bandeira branca onde a imagem do santo festejada era pintado. Logo após, o Çairé era carregado por três índias velhas que o suspendiam pelo diâmetro e seguia atrás de uma moça segurando a ponta da fita que partia da cruz superior. Ao lado desta, outra moça acompanhava levando debaixo do braço um tamborim, cuja vaqueta era enfeitada de fita de diversas cores. Atrás, vinha o mulhério vestido com trajes de festa e de folia. Em seguida, vinham os índios fechando o cortejo. Durante o trajeto as velhas iam inclinando o Çairé para frente e para trás. O canto, marcado pelo compasso das pancadas no tamborim era em língua geral, triste e monótono e versava sobre motivos religiosos. Em procissão iam saudar o juiz da festa e levá-lo para a igreja, assim, como o vigário. Depois da ladainha, eram levados para a grande palhoça onde serviam o jantar. Enquanto os convivas degustavam as iguarias, as cinco mulheres rodeavam a mesa, cantavam e os saudavam. No final do jantar, levavam o vigário para casa, precedido pelo Çairé.

É importante frisar na fase de **cunho religioso** a festa como um rito que controla e disciplina, principalmente, a festa religiosa caracterizada pela procissão, pois para Del Priore (1994) ela seria um "*rito processional com uma função tranqüilizante e protetora*" e, portanto, momento de ordenamento. Nessa mesma perspectiva Da Matta (1984:89) afirma que todas as festas, mesmo as religiosas, comemoram ou celebram alguma coisa que, supomos ter realmente acontecido. No Çairé, a procissão realizada durante as homenagens



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

à de N. S. da Saúde pode representar um pouco da caminhada terrena para o céu, reproduzindo-a numa espécie de teatro cristão que é o ritual religioso.

Cunho festivo: a versão relata a história de um símbolo de respeito dos índios, usado para homenagear os portugueses quando estes aportavam em nossas terras. Em Santarém, a tradição foi esquecida, porém recriada mais tarde pelos Boraris da Vila Alter do Chão. O Çairé é uma criação indígena com bases nos escudos portugueses, feito de cipó, coberto de algodão e outros adornos. Era apresentado nas festas locais como as de N. S. da Saúde. A procissão compunha-se de: um juiz, uma juíza, um capitão, um sargento, dois alferes, dois procuradores (encarregados das bandeiras), nove pares de mordomos (condutores de varinhas enfeitadas com fitas coloridas), dois foliões que batiam "caixas" de som, e uma "saraipora", mulher que conduzia o Çairé, durante as cerimônias religiosas. Os participantes também carregavam consigo varinhas enfeitadas que representavam as lanças conduzidas pelos antigos portugueses.

Fazia parte da festa a "levantação" dos mastros do juiz e da juíza. Estes mastros eram conduzidos do local de onde eram tirados, no dia de Todos os Santos, e a "levantação" era realizada no dia 08 de dezembro. Esse movimento era feito ao som das "caixas" e havia distribuição de "tarubá." A festa religiosa encerrava-se no dia 06 de janeiro e o Çairé saía. No dia seguinte havia a derrubada dos mastros e se promovia a "varrição" da festa, onde se conhecia o futuro juiz e a futura juíza. Em 1943, chegaram alguns padres americanos da ordem franciscana, estes em conjunto com os padres locais, resolveram abolir seu culto, proibindo sua realização em 1944.

Segundo a folclorista Anaíza Vergolino, tudo indica que a proibição foi determinada pela Prelazia de Santarém que naquela época, procurava manter o "catolicismo autêntico". Desta forma, a festa deixou de ser realizada por 30 anos, sendo reconstruída pelos moradores, em 1973. De acordo com Laudelino Sardinha, um dos novos organizadores do **cunho festivo**, a partir de 73, os motivos poderiam ter sido além de ideológicos também do tipo econômico, uma vez que as festas estavam gerando mais recursos e um interesse maior entre as populações do que a proposta missionária deles.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

Observa-se que tanto no passado quanto no presente a presença marcante da igreja ao culto do Çairé através de rejeição e de receio. O emblema encabeçador das procissões nunca conseguiu adentrar o recinto da igreja.

Vários autores argumentam e dentre eles, Maués (1995) que nas festas de santos há uma forte distinção de funções entre os poderes eclesiais e a comunidade, enquanto para os sacerdotes, a ocasião da festa é um simples meio de evangelização e de promoção de práticas sacramentais, procurando trazer leigos para mais perto das concepções e práticas de um catolicismo popular, a festa sendo um fim em si mesma, é um momento de regozijo, de súplica, de súplica pela continuidade de proteção e de promoção, através da santa, da própria comunidade.

Cunho folclórico: a partir de 73, o cunho folclórico tem relevância como elemento da cultura popular brasileira, tendo se separado da festa da Santa Padroeira, sendo a partir daí, considerada uma manifestação profano-religiosa. Realizada no mês de junho, iniciava-se com a "levantação" dos mastros ao som do Hino cantado em língua geral. Do barracão do Çairé partiam os foliões entoando a Alvorada até a casa dos mordomos, procuradores e juizes que, formalmente, eram chamados para comporem a procissão. Cânticos em louvor ao Espírito Santo eram entoados pelos acompanhantes no percurso até a igreja, onde rezava-se a ladainha. Depois, o cortejo percorria a praça até o barracão comunitário, ao lado do qual se dava o levantamento dos mastros, enfeitados com folhagens, frutas e garrafas de aguardente. Teria, então, aí o início da união entre o sagrado com o profano através de realização de torneios desportivos e das apresentações dos grupos folclóricos como carimbó, marambiré, lundú , tipití, quadrilha, desfeiteira, xote, boi bumbá, valsa ponta de lenço, azulão, pipira brasileira e camelu.

Estas danças, até hoje, são acompanhadas pelo conjunto de pau e corda local denominado de "Espanta Cão". O conjunto composto basicamente de instrumentos como o violino foi formado em 73 e todos os seus elementos são autodidatas. O nome "Espanta Cão" nasceu de uma brincadeira entre os elementos da comunidade quando alguém fez



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

comentários que o movimento do arco do violino forma uma cruz, e portanto, "espanta cão".

A festa durava três dias até a "varrição" (ritual do encerramento), iniciada com queima de fogos, há a derruba dos mastros, a golpes de machado, quando as frutas, os enfeites e a aguardente eram jogados às pessoas no entorno. Segundo as tradições, a pessoa que tiver a sorte de pegar uma fruta, ao comê-la terá sorte o ano inteiro. Seguiu-se o almoço de confraternização, denominado de "*cecuíara*" (lauto almoço de comidas típicas³ em mesa adornada de frutas e flores, sobre uma alvíssima toalha rendada). Esse almoço é bem ao gosto das tradições "mocoronga" - termo utilizado para as pessoas nascidas em Santarém-).

As bandeiras do topo são entregues aos que, convidados pelos juízes atuais, ocuparão a mesma função no próximo ano. A "varrição" continua no barracão, onde tem início o Marabaixo, que consiste na formação de um grande grupo de pessoas que vão de casa em casa, dançando e cantando o Macucauá, quebra macaxeira e outras. Nas casas iguarias ficam à disposição dos festeiros. O Marabaixo é o clímax da festa quando a alegria toma conta de todos.

Pode constatar que o caráter das apresentações de danças folclóricas encontram espaço na festa do Çairé, porque conforme, Azevedo (2001; 2000) essas manifestações abrem perspectivas de junção entre elementos sagrados e profanos na busca de recriações que podem ser perpassadas de um elemento mais congregador de multidões, de geração de renda e de ingresso de novos patrocinadores, ou seja, através da vertente do "turismo". A exemplo disso, pode-se citar a inserção do turismo nas festas do Boi Bumbá de Parintins e no Carimbó do Pará.

³ Tucunaré assado na brasa em telha de barro;

bolinhos, tortas, omeletes, vatapás e farofas à base de piracuí, farinha de peixe; pato no tucupi (o caldo é feito pelo sumo da mandioca), pedaços de pato anteriormente assados, além do jambu, erva nativa da família do agrião que torna o prato picante e com sabor exótico; maniçoba; sua preparação demora cerca de uma semana, pois a folha da maniva- planta da mandioca-, depois de moída, deve ser cozida durante, pelo menos 6 dias, após o que se acrescenta o charque, toucinho, bucho, mocotó, orelha, pé e costelas salgadas de porco, chouriço e lingüiça; vatapá: preparado com camarões descascados, refogados com cebola, tomate, cebolinha e azeite de dendê; cozinha-se no leite de coco, engrossando com farinha de arroz ou trigo, ou ainda miolo de pão; tacacá: mingau feito de amido de mandioca temperado com sal. A este mingau, já nas cuias, acrescentam-se pequenas porções de tucupi, fervido e temperado com alho e chicória, jambu pré-cozido e camarões secos e, usa-se molho de pimenta queimosa e/ou de cheiro, a gosto.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

Esta interferência do turismo nas manifestações populares dá-se quando o brincante é transformado em atrativo turístico, produto turístico, enfim, mercadoria. A articulação do Çairé, do Boi Bumbá e do Carimbó e o mercado que consome esses fenômenos culturais se dá via turismo, enquanto organização mercantil de lazer. O turismo implica a montagem criativa de um esquema de empreendimentos que explore o peculiar, o típico, o específico, oferecendo atrações capazes de ocupar o tempo livre dos consumidores, despertando seu interesse e sua vontade de aplicar recursos financeiros nas atrações que lhes são oferecidas. Nesse sentido, o turismo configura-se também como um espaço de difusão cultural. Em resumo, turismo e legado cultural se interpenetram.

Cunho espetáculo massivo: no quarto momento, o Çairé, ainda, inclui a procissão, ladainhas, levantação de mastros, torneios esportivos, a "cecuíara", a "varrição" mas, desde 1999, sua ênfase recai sobre a disputa de dois grupos folclóricos: o Boto-Tucuxi e o Boto-Cor de Rosa no Çairódromo, arena esportiva com capacidade para 6 mil pessoas, mas que ano passado, recebeu mais do dobro.

A partir dos novos elementos e organizações de 73 (cunho folclórico); 97 (mudança de grafia) e 99 (disputa dos botos Tucuxi e Cor de Rosa) e, principalmente, pelo incremento do turismo, a festa é perpassada por um preparo três meses antes, quando barracas são montadas para a venda de artesanato, pratos típicos, além da construção de um barracão especial para abrigar o Çairé. São feitos os convites e a divulgação não somente na comunidade, mas em Belém através da Organização Rômulo Mairoana, afiliada à rede Globo.

Fazer os ensaios, preparar as vestimentas, montar as barracas, o barracão, todas esses preparativos dão um clima festivo a Alter do Chão e localidades vizinhas. É necessário "preparar a cidade" para receber os turistas. Ruas são asfaltadas, sarjetas e troncos de árvores são pintados de cal branco, o lixo é recolhido, cartazes marcam presença nos bares, restaurantes, hotéis e até na igreja. Um número muito maior de vendedores de guloseimas e de roupas de banho pintadas a mão e de artesãos com uma indescritível



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

variedade de artefatos -brincos, colares, quadros, pulseiras, cocares com identidade indígena e cabocla, além das senhoras-tacacazeiras fazem da praça principal, defronte ao rio, um camelodrómo alegre numa profusão de cores que atrai até o mais econômico dos visitantes. Essa multidão divide espaço com as inúmeras barracas e colchonetes. Alter do Chão artificializa-se e transforma-se em um gueto, termo utilizado por Krippendorf (1987) para *"reservas artificiais criadas especialmente para os turistas e construídas sob medida"*. Esses espaços-territórios são os equipamentos turísticos criados especificamente para o turismo, o que demonstra a existência de um planejamento turístico prévio.

Não somente o Çairé como as outras festas respondem, agora, ao valor econômico, isto é, ao valor de troca que elas adquiriram no mercado. Transformaram-se em mercadorias ou bens simbólicos que podem ser comprados e/ou apreciados conforme o valor simbólico dados pelos apreciadores. Ortiz (1980) identifica os pólos em articulação com o poder, o poder da igreja e o da comunidade e no poder da atividade econômica do turismo. Esse movimento recupera as discussões de Gramsci (1968), quando coloca uma estrutura de poder interferente bastante solidificada, em que expressões culturais da festa, vistas como fatos sociais, compostas de expressões que lhe dão corpo, como as ladainhas, as missas, as romarias, as bençãos, a relação homem-santo. Todos esses elementos não menos importantes que as manifestações dos grupos dos bois bumbás, dos carimbós e dos Botos Tucuxi e Cor de rosa.

Novas cores, novos rumos tomaram conta do Çairé, em sua grande maioria, na quarta fase, denominada de **cunho espetáculo massivo** quando as inovações foram fomentadas pela mídia, por exemplo no ano de 99, quando os Botos fizeram recriações das lendas do delfim amazônico. Na lenda amazônica o boto, um mamífero aquático parecido com um golfinho, sai das águas doces sempre ao anoitecer e se transforma em um homem bonito, vestido de branco e que sai à procura de mulheres solteiras para seduzi-las, às margens dos rios. As moças ficam sempre grávidas, razão porque é tido por pai das crianças de paternidade desconhecida. As apresentações da lenda seguiram os rituais de apresentações dos bois bumbás de Parintins. Essas recriações tanto dos bumbás quanto dos botos são revestidos de uma ênfase maior dos elementos indígenas, onde os grupos



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

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 fatos lendas e fatos históricos, passam a ser fonte de inspiração. A cotidianidade da realidade amazônica se revele num espaço próprio: a arena da ritualidade da imagem mítica dos povos indígenas.

A festa do Çairé passou a ter valor conteudístico, preenchendo espaços na programação das emissoras de rádio e/ou TV, além de encontrar espaços em revistas como *Amazônia 21* (1999 e 2000), *Ver o Pará* (2000), categorias de suporte para nossa pesquisa. Com base na matéria de Oliveira e Queiroz (*Amazônia 21*:1999) destacam-se: 1. *"cada uma, as festas de Parintins e de Santarém, ao seu modo conseguiu operar uma alquimia que não estava escrita em nenhum livro dos mais badalados teóricos de comunicação modernos: transformar simples manifestações regionais localizadas em legítimos fenômenos de massa, com repercussão nacional e internacional."* 2. *"Para que não conhece a região, 60 mil pessoas se deslocarem a Parintins, para assistir uma disputa entre dois bois bumbás, ou 50 mil a Santarém para assistir uma disputa entre dois botos, só pode ser **programa de índio**; mas a cultura popular tem razões que a própria razão desconhece".* 3. *"Em Alter do Chão, os botos Tucuxi e Rosa exorcizam o nosso inconsciente coletivo, com as histórias fantásticas contadas de pai pra filho nos beiradões da região."* 4. *"As duas festas são mais magnéticas e efuziantes, em termos visuais, que o carnaval carioca,... "a sensualidade das danças estão zilhões de luz das mirabolantes danças de bundinhas, danças de garrafa, danças da galinha, com seu sincopado indigente, onde a sexualidade feminina é transformada em simples apelo ao mais grosseiro discursos do prazer".*

A matéria da *Amazônia 21* (2000) enfatiza o Çiriá como *"o evento folclórico mais expressivo do oeste paraense e que durante cinco dias, a antiga vila de pescadores se transforma em palco privilegiado de dezenas de manifestações folclóricas."*

Já a da revista *Ver o Pará* (2001): *"nos moldes do boi de Parintins, a batalha dos botos tem atraído cada vez mais atenção, principalmente pelo luxo e pela criatividade dos grupos em confronto."*



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

Diante do exposto ressalta-se que estudo das festas populares ou de santos na Amazônia perpassam pela análise de: a noção de festa como momento ritual, como momento sagrado, relacional e comunitário, e a noção de festa enquanto instrumento de reprodução de padrões vigentes (a busca do passado manter significações no cotidiano e na vida social presente). A perspectiva de festa como momento ritual está baseada em Turner (1974) que concebe a noção de *communitas* como conceito articulador da festa. *Communitas* caracteriza-se como um momento ritual não estruturado, ou rudimentarmente estruturado, em que os indivíduos participantes se relacionam-se entre si em um clima de comunhão.

Através das análises de Turner (op.cit.:16), o ritual ganha uma dimensão importante no funcionamento das sociedades conhecidas como arcaicas. Enfatiza, portanto, o autor de que esse rituais são importantes para a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas. Sua importância adquire outros significados na medida que diz respeito à estrutura da sociedade em questão, percebendo-se, assim a intrincada e complexa rede de relações simbólicas entre posições sociais cotidianas e a disseminação de poderes hierárquicos neles inseridos. Os ritos estão presentes nas mudanças, nas posições, nos estados, *status*, idade dos indivíduos, porém paradoxalmente, mantêm estruturas cotidianas funcionando, sendo reproduzidas.

Para Ortiz (1994) nas sociedades atuais a ritualização deve ser permanente, sem o que o presente se esvairia na sua substancialidade. Os objetos e as imagens têm de ser incessantemente reatualizados para que o vazio seja preenchido. A comunidade esgota sua energia na própria criação ou eventualmente recriação. E isto permite estabelecer uma laço entre a ética comunitária e a solidariedade. Um dos aspectos mais marcantes dessa ligação é o desenvolvimento do ritual. Conforme Maffesoli (op.cit.:25), o ritual não é orientado para um fim, ele é repetitivo e, por isso mesmo, dá segurança à permanência do grupo. Sua função é a de reafirmar o sentimento de comunhão, a identidade que um dado grupo tem de si mesmo. Por fim, o ritual lembra à comunidade que ela é um corpo e isto implica sua mobilização, sua preservação de identidade.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

Palavras quase conclusivas...

A história tem demonstrado que as culturas têm um substrato capaz de fazê-las modificar e recriar as situações que se afiguram danosas a elas, sem contudo dar a idéia de terem sucumbido à dominação. Aqui, vale destacar a cultura amazônica como um todo que parte sempre de uma mistura de elementos, a começar pelas constituição étnica e cultural, baseada na mistura de brancos, negros e índios, sendo estes últimos os que prevalecem. No reino da natureza amazônica, para o caboclo, cada coisa é e não-é. A festa como o Çairé faz parte de algumas das manifestações ritualizadas que compõem a vasta e diversa visualização poética da Amazônia. São exemplificações de uma história cultural na qual há uma impregnação poética, nestes casos cenicamente marcados, por sua qualidade de danças, de representações e de celebração. São verdadeiros encontros de uma unidade primeira, criação que se cria através do seu próprio criador, desde as origens e nas várias histórias culturais. O Çairé ultrapassa a si mesmo como unidades temporal para religar o visível e o invisível, aquilo que está dentro e fora de um tempo, sempre buscando estabelecer laços comunitários, de identidade étnica e tradição dentro das mais variadas relações de poder.

Em resumo, o Çairé demarca seu território 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 é somente entre os botos Tucuxi e Cor de Rosa, mas também entre a comunidade local e os novos atores, como os cantores/artesãos de Parintins e corpo técnico da Secretaria de Turismo de Santarém. E essa disputa é sobre o gerenciamento de recursos, é sobre como usar as engenhosidades para garantir um espetáculo que traga fontes de renda para Alter do Chão, via turismo. Dentro deste contexto as festas espetaculares e comercializadas tendem a ser vistas como deturpações, ou ainda, como carnavalização de uma autenticidade original. É necessário deixar claro que a evolução do Çairé é um exemplo extraordinário 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.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

Elas são espaços culturais onde a luta, o jogo são legítimos jogadores na busca da construção e reconstrução da vida, dos recursos e da magia das lendas amazônicas.

Bibliografia:

A festa do Çairé. **Amazônia 21**. Manaus-Am, set. 2000, p.21-2.

AMAZONAS, L.S. (1982). *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da Comarca do Alto Amazonas*. Recife: Tipografia Comercial de Meiras Henriques.

AZEVEDO, L. E. (2001). *Festas, festas de santo: rituais amazônicos*. In: XXIV CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO- Intercom-. Campo Grande. **Anais eletrônicos...** Campo Grande: UFMS, 2001. Disponível em: <http://www.intecom.org.br/gt/folkcomunicação>

_____ (2000). *Boi Bumbá de Parintins: cenários na Pós-Modernidade e sua inserção na Pós-Modernidade*. 127p. Dissertação (Mestrado em Administração). Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa.

BOURDIEU, P. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, R.J.: Bertrand, Brasil.

BRANDÃO, C. R. (1978). *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Funarte.

CASCUDO, Câmara (1972). *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Natal:Tecnoprint.

CANCLINI, N.G. (1997). *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. S.P.: Edusp.

_____ (1983). *As culturas populares no capitalismo*. S.P.: Brasiliense.

CERTEAU, M. (1994). *A invenção do Cotidiano: artes do fazer*. 4.ed. RJ: Vozes.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

- DA MATTA, R. (1994). *O que faz o brasil, Brasil?*. R. J.: Rocco.
- DEL PRIORE, M. (1994). *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. S.P.: Brasiliense.
- DULCET, S.R.(1999). *A produção simbólica da Festa do Çairé: drama, cultura e representação em Alter do Chão*. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento. Universidade Federal do Pará.
- FRIEDMANN, N. (1995). *Fiestas - celebraciones y ritos de Colombia*. Bogotá: Villegas
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. R.J.: Zahar, 1978. (Col. Antologia Social).
- GRAMSCI, A. (1968). *Literatura e Vida Nacional*. R. J.: Civilização Brasileira.
- LOUREIRO, J. J.P. (1995). *Cultura Amazônica, uma poética do imaginário*. Belém: Cejup.
- OLIVEIRA, R; QUEIROZ, E. Santarém e Parintins: festa do nativismo. **Amazônia 21**. Manaus-Am, p. 11-5, 1999.
- VER O PARÁ. Festas juninas: a beleza do folclore paraense. Belém-Pa, ano IX, n.21, set./2000.
- MAFFESOLI, M. (1998). *Tempo das Tribos; o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 2.ed. R. J. Forense Universitária..
- MAYNARD ARAÚJO, A. (1973). *Cultura Popular Brasileira*. S. P.: Melhoramentos.
- MONTEIRO, M.Y. (1983). *História da Cultura Amazonense*. Manaus: Gov. do Estado do Amazonas.
- NUNES PEREIRA (1989). *O sayhré e o marabaxo*. Recife: Massangana.
- ORTIZ, R. (1994). *Mundialização e Cultura*. S.P.: Brasiliense.
- RODRIGUES, J.B. (1890). *Poranduba Amazonense ou Kochiyima-uara porandub*. R.J.: Tipografia Leuzinger & Filhos.
- THOMPSON, J. B.(1998). *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Trad. Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes.
- TURNER, V. (1974). *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002