

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA –
PPGSCA

ALESSANDRA PRESTES DE ANDRADE

FESTA DE SÃO LÁZARO: UMA EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE POPULAR NO
MUNICÍPIO DE NHAMUNDÁ/AMAZONAS

Manaus-AM

2021

ALESSANDRA PRESTES DE ANDRADE

**FESTA DE SÃO LÁZARO: UMA EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE POPULAR NO
MUNICÍPIO DE NHAMUNDÁ/AMAZONAS**

Dissertação apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob a orientação do professor Dr. Alexandre Santos de Oliveira.

Manaus-AM
2021

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A553f Andrade, Alessandra Prestes de
Festa de São Lázaro : uma expressão da religiosidade popular no município de Nhamundá/Amazonas / Alessandra Prestes de Andrade . 2021
92 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Alexandre Santos de Oliveira
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Festa. 2. Religiosidade. 3. Manifestações Simbólicas. 4. São Lázaro. 5. Amazonas. I. Oliveira, Alexandre Santos de. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ALESSANDRA PRESTES DE ANDRADE

**FESTA DE SÃO LÁZARO: UMA EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE POPULAR
NO MUNICÍPIO DE NHAMUNDÁ/AMAZONAS**

Dissertação apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob a orientação do professor Dr. Alexandre Santos de Oliveira.

Aprovada em: ___/___/___.

Banca Examinadora.

Prof.(a) Dr. (a) Alexandre Santos de Oliveira – IFS/UFAM
(Presidente)

Prof.(a) Dr. (a) Renilda Aparecida Costa – UFAM
(Membro)

Prof.(a) Dr. (a) Maria Evany do Nascimento – UEA
(Membro)

Prof.(a) Dr. (a) Michel Justamand – UFAM
(Suplente)

Prof.(a) Dr. (a) Ana Cristina Alves Balbino – UNIP
(Suplente)

Manaus-AM
2021

DEDICATÓRIA

*Aos meus pais **Manoel Soares de Andrade** e **Raimunda Graciete Prestes de Andrade** por serem dois batalhadores, e por lutarem diante de uma vida simples e humilde para criar os seus seis filhos. Dedico este trabalho inteiramente a vocês, não só pelo empenho e dedicação, mas por acreditarem na educação como poder de transformação.*

AGRADECIMENTOS

Em tempos tão sombrios e de perdas o qual estamos vivendo, não temos como deixar de agradecer em primeiro lugar a Deus por nos ter proporcionado chegar até este momento. Agradeço incansavelmente à São Lázaro, o senhor da cura e protetor das epidemias, por toda proteção a minha família e amigos. Aos encantados da nossa Amazônia, que pelo poder divino da mãe natureza sempre nos guiaram em nossas viagens pelo rio Amazonas. À força e à energia dos orixás por nos conduzirem até aqui e nos livrarem de todo mal. Sem a força divina e espiritual dos seres de luz este sonho não seria possível.

À minha família, em especial aos meus pais Manoel Soares de Andrade e Raimunda Graciete Prestes de Andrade por sempre me incentivarem, e por todo amor, carinho e afeto disponibilizados. Aos meus irmãos, Gizele, Gilson, Gilciandro, Gilcinei e Gilcifran, por acreditarem na educação como base para a construção de um futuro melhor. Agradeço cada um por todo apoio e carinho que me deram. Muito obrigada!

Ao meu esposo Bruno Tavares por nos proporcionar conhecer a festa de São Lázaro e por estar comigo desde o início do projeto. Sem você eu não teria conseguido chegar até este momento ímpar da minha vida pessoal e acadêmica. À minha sogra Dalva Mira por ter cuidado da minha filha nos momentos em que tive que me ausentar. À minha filha Cristal Yasmin por cada gesto de amor, de carinho e de compreensão, mesmo nos momentos em que estive ausente. Obrigada filha, eu te amo!

Aos meus queridos amigos e colegas de mestrado Adriano Marinho e Ana Caroline Albuquerque por cada manifestação de afeto, riso e por cada estímulo dado durante o curso. Quando pensei em desistir, vocês seguraram minha mão e me apoiaram até o fim. Às minhas amigas Amanda, Carol, Jaciara, Paula e Kethleen por tornarem esta jornada mais leve e feliz e por estarem comigo desde sempre. Sem vocês teria sido mais difícil. Obrigada!

Ao meu querido professor e orientador Dr. Alexandre Santos de Oliveira pela paciência e compreensão nos momentos em que me senti insegura. Agradeço por cada estímulo e colaboração dada no desenvolvimento do trabalho. Obrigada também por ser esta pessoa incrível, gentil, e principalmente humana. Quero agradecer mais ainda, por me dar condições de crescimento intelectual inimagináveis de minha parte. Sou muito grata por tudo. Obrigada!

Aos moradores da comunidade São Benedito, no município de Nhamundá, pela gentil acolhida e recepção em suas casas. Agradeço por construírem junto comigo esta dissertação e por lutarem todos os anos para manter essa linda tradição. Em especial, à família Tavares (os donos da festa), por não medirem esforços para nos auxiliar e contribuir com todo o seu

conhecimento para a elaboração deste estudo. A vocês minha eterna gratidão e carinho.

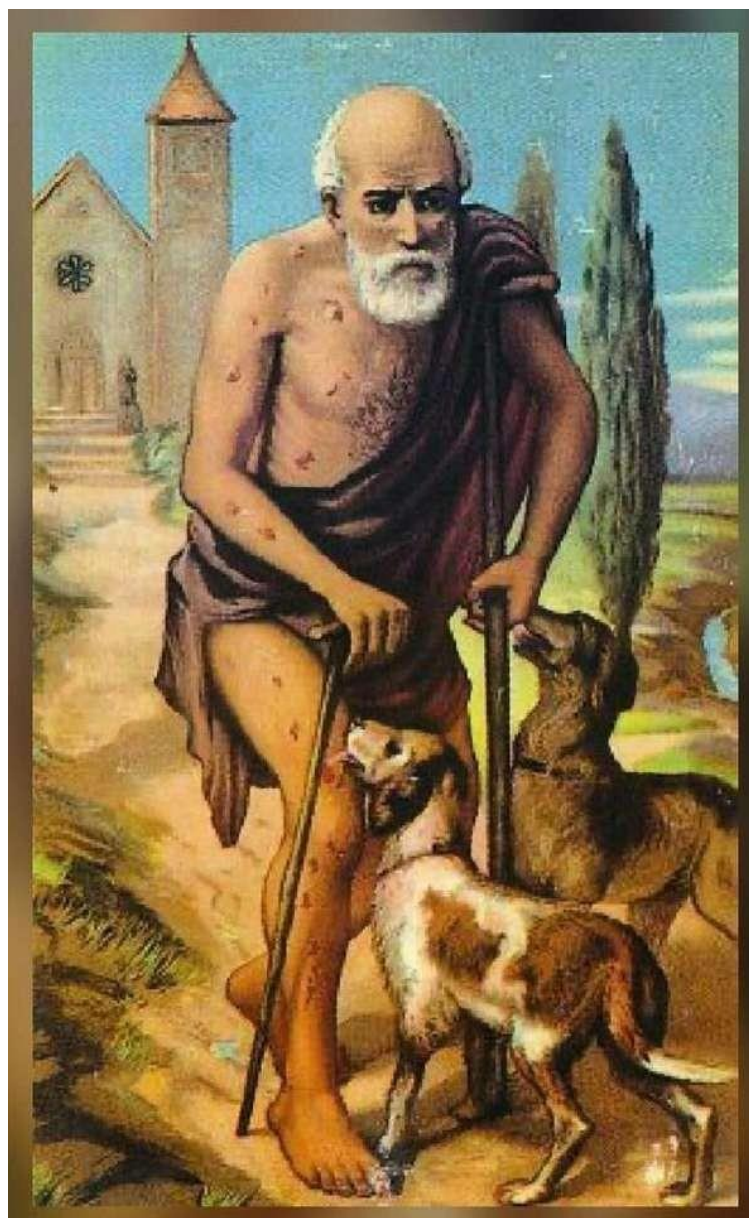
Ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia pela oportunidade e compromisso. Se não fosse pela interiorização do programa no município de Parintins, por meio da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, este processo teria sido mais árduo e difícil. Agradeço também a todo o corpo docente do PPGSCA pelo apoio e incentivo, em especial, às professoras Dras. Iraildes Caldas Torres e Marilene Corrêa da Silva por serem duas grandes inspirações enquanto mulheres, mães e pesquisadoras.

À Universidade Federal do Amazonas/UFAM por abrir espaço para que estudantes do interior do estado, assim como eu, pudessem realizar o sonho de cursar uma Pós-Graduação no município de Parintins. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/CAPES pelo auxílio com bolsa de estudo e por toda estrutura disponibilizada. Saibam que o incentivo financeiro oportunizado por meio da instituição foi fundamental para a realização desta pesquisa.

Aos professores Drs. Geraldo Jorge Tupinambá e Iraildes Caldas Torres pelas valiosas informações sobre as questões amazônicas, pela amável disponibilidade e por toda generosidade dada durante o exame de qualificação. Serei eternamente grata pelas contribuições e pelos conhecimentos compartilhados! A vocês todo meu reconhecimento e carinho.

A todos vocês um breve agradecimento, mas com profunda gratidão. Obrigada!

“Senhor das doenças, usa teu poder de cura e livra-nos de todo mal”



RESUMO

O presente estudo assume o propósito de verificar, no contexto da religiosidade popular, quais os elementos mítico-simbólicos presentes na festa de São Lázaro no município de Nhamundá, no Amazonas, uma vez que a festividade se expressa por meio de práticas, crenças e simbolismos provenientes do hibridismo entre as religiões de matriz africana e católica no Brasil, mas que na Amazônia acabou incorporando novas práticas, envolvendo crenças em elementos da natureza, associada também à ancestralidade indígena. O *locus* da pesquisa, concentra-se na comunidade São Benedito – localizada às margens do Paraná do Aduacá –, na fronteira entre os municípios de Nhamundá e Parintins – mesorregião do Baixo Amazonas. O objetivo geral da pesquisa consistiu em verificar no contexto da religiosidade popular, quais os elementos mítico-simbólicos presentes na festa de São Lázaro no município de Nhamundá, no Amazonas, e para isso nos propusemos, em primeiro lugar, apresentar e caracterizar a comunidade (com o seu contexto sócio, histórico e cultural; sua localização; seus santos; sua gente e sua organização social); em segundo, buscamos realizar um debate historiográfico sobre festa e religiosidade tendo em vista que as temáticas são as bases teóricas do presente estudo; por fim, procuramos analisar por meio das práticas, crenças e mitos da festa de São Lázaro as expressões da religiosidade popular presentes na comunidade São Benedito, em Nhamundá-AM. O percurso metodológico voltou-se para a abordagem qualitativa, tendo como principal apoio de campo à etnografia, bem como a utilização da conversa informal e das entrevistas abertas e semiestruturadas. O principal resultado do estudo indicou que a festa de São Lázaro se consolida como uma expressão da religiosidade popular, pois além de ser uma festa de promessa, suas práticas, crenças e mitos são frutos da confluência entre diferentes matrizes étnicas, culturais e religiosas.

Palavras-chave: Festa. Religiosidade. Manifestações Simbólicas. São Lázaro. Amazonas.

ABSTRACT

The present study assumes the purpose of verifying in the context of popular religiosity, which are the mythical-symbolic elements present at the festival of São Lázaro in the municipality of Nhamundá, in Amazonas - since the festivity is expressed through practices, beliefs and symbolisms originated from the hybridism between religions of African and Catholic origin in Brazil, but which in the Amazon ended up incorporating new practices, involving beliefs in elements of nature also associated with indigenous ancestry. The *locus* of the research, concentration in the São Benedito community - located on the margins of Paraná do Aduacá - on the border between the municipalities of Nhamundá and Parintins - mesoregion of the Lower Amazon. The general objective of the research was to verify, in the context of popular religiosity, which mythic-symbolic elements were present at the São Lázaro festival in the municipality of Nhamundá, in Amazonas, and for that purpose we first proposed to present and characterize the community (with the its social, historical and cultural context, its location, its saints, its people and its social organization); second, we seek to carry out a historiographical debate on festivals and religiosity in view of the fact that the themes are the theoretical bases of the present study; finally, we seek analysis through the practices, beliefs and myths of the São Lázaro festival as expressions of popular religiosity present in the São Benedito community in Nhamundá-AM. The methodological path turned to the qualitative approach, with ethnography as the main field support, as well as the use of informal and open and semi-structured conversations. The main result of the study indicates that the festival of São Lázaro consolidates itself as an expression of popular religiosity, because in addition to being a party of promise, its practices, beliefs and myths are the result of the confluence between different ethnic, social and cultural matrixes.

Keywords: Party. Religiosity. Symbolic Manifestations. St. Lazarus. Amazonas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de localização da Comunidade São Benedito em Nhamundá/AM.....	20
Figura 2 - Construção da igreja de Nossa Senhora da Assunção em Nhamundá em 1958	26
Figura 3 - Andor de Nossa Senhora da Assunção	27
Figura 4 - Andor de Santo Antônio	27
Figura 5 - Igreja de São Benedito em Nhamundá-AM.....	27
Figura 6 - Comunidade São Benedito em Nhamundá-AM	35
Figura 7 - Igreja de São Benedito na sede comunitária.....	37
Figura 8 - Escola Municipal São Benedito.....	38
Figura 9 - Quadro comunitário de São Benedito.....	38
Figura 10 - Espaço físico dedicado a São Lázaro na Comunidade São Benedito	39
Figura 11 - Habitação de madeira na comunidade São Benedito.....	40
Figura 12 - Criação de gado na comunidade São Benedito.....	41
Figura 13 - Imagem de São Lázaro	59
Figura 14 - Sede de São Lázaro na Comunidade São Benedito	66
Figura 15 - Morador responsável pela pintura da sede de São Lázaro.....	68
Figura 16 - Frutas e alimentos recolhidos para a confecção do mastro.....	70
Figura 17 - Homens trabalhando na confecção do mastro de São Lázaro.....	71
Figura 18 - Imagem de São Lázaro na capela da comunidade São Benedito.....	72
Figura 19 - Mastro de São Lázaro na comunidade São Benedito	75
Figura 20 - Participantes e devotos na capela de São Lázaro.....	76
Figura 21 - Levantamento do mastro na festa de São Lázaro.....	77
Figura 22 - Ladainha de São Lázaro.....	80
Figura 23 - Embarcação responsável pela romaria das águas	82
Figura 24 - Mulheres preparando o banquete dos cães.....	85
Figura 25 - Imagem de dentro do barracão de São Lázaro.....	87
Figura 26 - O banquete dos cães.....	88

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Número de católicos na Diocese de Parintins	31
Quadro 2 - Símbolos e seus significados à São Lázaro	72

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AM Estado do Amazonas

CAPES Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFAM Instituto Federal do Amazonas

INPA Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

PIME Pontifício Instituto das Missões Exteriores

PPGSCA Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia

UFAM Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I – COMUNIDADE SÃO BENEDITO: O CAMPO DA PESQUISA.....	19
1.1 Localização e contexto sócio, histórico e cultural da área de estudo.....	19
1.2 Comunidade São Benedito: seus santos, sua história.....	27
1.3 Apresentando a comunidade	35
CAPÍTULO II – FESTA E RELIGIOSIDADE: UM CENÁRIO DIVERSO.....	44
2.1 Festa e Religiosidade Popular: uma breve visita a historiografia	44
2.2 Religiosidade popular e a hibridização da fé na Amazônia	49
2.3 As festas de santo na Amazônia.....	55
CAPÍTULO III – FESTA DE SÃO LÁZARO: PRÁTICAS, MITOS E SÍMBOLOS.....	59
3.1 De Lázaro à Omolú: O mito da festa.....	59
3.2 Os bastidores da festa.....	66
3.3 Mastro: o símbolo de uma presença.....	73
3.4 Ladainha e romaria: percorrendo nas trilhas do sagrado.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
REFERÊNCIAS.....	93

INTRODUÇÃO

“A festa religiosa parece representar um espaço imaginário diferente, aonde o homem se liberta do constrangimento das hierarquias econômicas e sociais, propondo seus ideais ou fantasiando sobre o futuro”.

Rita Amaral

Historicamente, as festas são consideradas manifestações socioculturais que servem como “válvulas de escape” para qualquer grupo ou sociedade. De origem religiosa ou não, elas permitem que as sociedades saiam da trivialidade do dia-a-dia para viver o extraordinário da vida social (AMARAL, 2004). Durante toda a vida do homem na terra, o festejar representou, principalmente, ritualizar os momentos sagrados, as passagens do tempo e os momentos das transgressões humanas.

No Brasil, as festas ocorrem desde o período colonial, quando multidões celebravam os santos trazidos pelos portugueses como forma de proteção e devoção (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010). Apesar da forte herança lusitana, pode-se inferir que os indígenas e os africanos não foram historicamente atores coadjuvantes na constituição das festas brasileiras. Hoje é possível observar elementos da cultura indígena e africana em várias manifestações culturais pelo Brasil, inclusive na Amazônia¹, onde estudos recentes revelam cada vez mais a presença negra, especialmente na formação cultural e religiosa desta população.

Dentro deste cenário, o presente estudo assume o propósito de verificar no contexto da religiosidade popular quais os elementos mítico-simbólicos presentes na festa de São Lázaro no município de Nhamundá, no Amazonas, uma vez que a festividade expressa-se por meio de práticas, crenças e simbolismos provenientes do hibridismo entre as religiões de matriz africana e católica no Brasil, mas que na Amazônia acabou incorporando novas práticas, envolvendo crenças em elementos da natureza associada também à ancestralidade indígena.

O *locus* da pesquisa se concentra na comunidade São Benedito – localizada às margens do Paraná do Aduacá –, na fronteira entre os municípios de Nhamundá e Parintins – mesorregião do Baixo Amazonas. A comunidade, assim como tantas outras comunidades rurais

¹ A Amazônia considerada aqui é aquela que corresponde a Região Norte do Brasil, composta por setes estados (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins) e partes dos Estados do Mato Grosso e do Maranhão, conhecida também como Amazônia Legal ou Brasileira (BECKER, 1997). É importante frisar, que existe também Amazônia Internacional, cujo território abrange além do Brasil, outros países da América do Sul (Bolívia, Peru, Venezuela, Colômbia, Guiana, Suriname, Guiana Francesa).

da Amazônia, apresenta como principal prática religiosa a devoção popular aos santos, tendo como santo padroeiro o São Benedito, porém como santo de maior expressividade o São Lázaro, o santo protetor das enfermidades e dos animais.

O interesse pela pesquisa decorre da constante participação em festas religiosas desde a infância. Por ter nascido em uma comunidade rural (Terra Preta do Rio Maturú, em Parintins), o contato com as festas de santo sempre foi recorrente. Filha de agricultores e irmã de mais cinco, tive uma infância difícil, porém muito feliz. Feliz, porque apesar das dificuldades financeiras, na minha casa não faltava amor. Criada na “beira” do rio, a minha infância está guardada ali, naquele espaço, naquele lugar.

Brincar e pular no rio era a programação preferida de todos os dias. Acompanhar minha mãe para lavar a roupa na ponte de madeira era quase um acontecimento. O rio fazia e faz parte de nós. Nele estão as melhores histórias contadas pelo meu pai, inclusive as histórias narradas sobre o mito do Boto e da Yara Mãe D’água. São narrativas que estão presentes na vida das populações amazônicas, principalmente daquelas que vivem nas áreas rurais.

Afinal, já crescemos com aquele respeito pela natureza e pelos seres que habitam nela. Era preciso, portanto, ter cuidado com o boto ou com a Yara, pois eles costumam “judiar” ou encantar quem não os respeitavam. Pedir permissão para entrar no rio ou na floresta, portanto, é obrigatório, pois a natureza representa muito mais que um espaço físico e natural para aqueles que vivem nas comunidades rurais da Amazônia, ela significa a existência, a vida e a história desse povo.

É por isso que, segundo Galvão (1976), nas comunidades rurais da Amazônia além das pessoas acreditarem no santo de sua devoção, elas ainda acreditam nos seres imaginários que moram nos rios e nas florestas. Esta afirmação é verdade, pois na comunidade onde nasci a religiosidade católica nunca esteve em conflito com a crença nos seres da natureza. Muito pelo contrário, se complementam. Fiz questão de enfatizar a religiosidade neste momento porque foi justamente desta proximidade com a religião católica e a crença num imaginário povoados por mitos desde a infância que me identifico com a temática até hoje.

Isto despertou desde cedo o interesse por investigar as festas e religiosidades amazônicas, pois além de participar assiduamente das festas religiosas no município de Parintins, essas festividades se constituem em sua maioria como expressões da religiosidade popular. Em relação à festa de São Lázaro, por exemplo, o interesse advém desde 2010 quando pude conhecer à festividade por meio de amigos e familiares. A festa apresentava práticas que nos lembravam expressões da religiosidade popular, com a realização de bailes, ladainhas, banquetes, elevações de mastro, entre outras manifestações, o que me fez querer investigar com

mais veemência os elementos daquela festividade.

Por outro lado, a leitura de pesquisas realizadas recentemente no município de Parintins-Amazonas, como a dissertação e tese de Rosemay Corrêa sobre “Festa de Santo: o pagamento de promessa em Parintins” (2011); a dissertação de Gilciandro Prestes de Andrade sobre a “Festa de São José Operário na Comunidade Terra Preta do Rio-Mamurú em Parintins” (2016) e “Flor do Carmelo: o céu e os inferninhos na festa da padroeira em Parintins, no Amazonas” (2019), dentre outros trabalhos, também foram fundamentais para instigar o interesse pela temática.

Outro ponto é que, nos dias de hoje, temas envolvendo as práticas religiosas de diferentes comunidades e povos têm sido alvo de intensos debates e se constituem como objeto de estudo não só nas ciências humanas como também nas ciências sociais. Tais campos que têm se dedicado aos estudos dos fenômenos culturais e à questão religiosa assumem grande importância, já que o universo da religiosidade, com seus santos, devoções, promessas e festejos abrem margem para a compreensão dos diferentes aspectos que por si só se entrelaçam dentro do campo social, cultural, político e religioso de cada sociedade.

Trazer, portanto, para dentro do cenário acadêmico o debate em torno das festas religiosas na Amazônia, por meio do estudo da festa de São Lázaro, é dar também visibilidade e garantir a permanência dos espaços, símbolos e significados dentro das festas populares; uma vez que as festas religiosas são eventos importantes para as sociedades amazônicas; sendo muitas delas reflexo da forte herança histórica e cultural da região. Além disso, deixa claro para os moradores da comunidade São Benedito a relevância social, histórica e cultural da festa de São Lázaro para o entendimento dos processos socioculturais na Amazônia.

A pesquisa parte da perspectiva interdisciplinar, com ênfase para o diálogo entre a Antropologia, a História, a Sociologia e a Geografia. Da antropologia, tomamos como base as obras de Da Matta (1997) e Amaral (1998), pois ambos afirmam que as festas são capazes de diluir, cristalizar, celebrar ou ritualizar a experiência social de um dado grupo ou sociedade. Sob o contexto amazônico, Braga (2007); Galvão (1976); Maués (1995; 2011); Alves (1980) e outros, serviram para nos ajudar a perceber não só as relações sociais, mas também o contexto da religiosidade popular, a organização social da festa, o poder dos santos, entre outros aspectos. Da História, recorreremos a Del Priore (1994), Ugarte (2003) e Silva (2004) para entendermos como as festas de santo foram introduzidas na sociedade colonial; e como o catolicismo e suas práticas foram implantados na Amazônia. Da Sociologia, Bourdieu (2004) e Eliade (1996) e (2004) para nos auxiliar com as análises dos símbolos, como o sagrado e o profano e os conceitos de sociabilidade. Da geografia, à Rosendahl (2010) para entendermos a relação

espaço-tempo da festa e a percepção do espaço, além dos significados religiosos atribuídos a ele.

No processo de escolha sobre qual caminho a seguir, a abordagem qualitativa mostrou-se ser a mais adequada para a proposta deste estudo, pois além de descrever os fatos, buscamos analisá-los e compreendê-los mediante interação com os sujeitos que dela participam. Para a coleta dos dados, realizou-se inicialmente, e ao longo da investigação, a pesquisa bibliográfica e documental. Depois, por meio de algumas técnicas da etnografia, da conversa informal e das entrevistas abertas e semiestruturadas, procurou-se realizar a pesquisa de campo.

Em relação às técnicas da etnografia, adotou-se a proposta baseada em Geertz (1978), sob a qual é construído o conhecimento de forma densa. Assim, utilizando-se dos recursos: caderneta de campo; máquina fotográfica; e gravador de voz foi possível identificar, descrever e registrar as relações sociais, culturais e religiosas da comunidade, bem como participar de todos os momentos da festa nos períodos de 2018 a 2020. Por meio das conversas informais e das entrevistas, adentrou-se no contexto sociocultural da comunidade, assim como no “universo” dos nossos colaboradores. As entrevistas, basearam-se nas técnicas de entrevista profunda, que segundo Bourdieu (2012), nos permite ouvir um mesmo participante quantas vezes forem necessárias.

Para isso, adotou-se como amostra cerca de 10 moradores da comunidade, sendo 05 homens e 05 (cinco) mulheres, entre os quais foram selecionados os mais antigos e alguns mais novos. A escolha pelos mais antigos ocorre devido os mesmos já terem vivenciado por mais tempo a festividade. Logo, suas informações poderiam ser mais ricas e detalhadas sobre as origens, os processos e as transformações da festa. Os mais novos, porque queríamos entender o que eles pensam sobre a festividade, os significados que eles atribuem e sua participação na festa.

Ouvimos ainda, 01 (um) pároco do município de Nhamundá com o intuito de entendermos a diversidade e as contradições do campo religioso no campo da pesquisa; ouvimos 03 (três) representantes de comissão organizadora da festa, cuja descrição minuciosa revela os conflitos e as dinâmicas em torno dos trabalhos; por fim, ouvimos 03 (três) participantes de fora da comunidade com o intuito de entendermos os significados e a relação que eles estabelecem com a festa.

A dissertação encontra-se estruturada em três capítulos: No I capítulo “Comunidade São Benedito: o campo da pesquisa”, buscamos apresentar a comunidade por meio do seu contexto sócio, histórico e cultural, sua localização, seus santos, sua gente e sua organização social através dos seus espaços, detalhando seus meandros e apresentando suas características e

peculiaridades.

No capítulo II, “Festa e Religiosidade: um cenário diverso” elaboramos um debate historiográfico sobre festa e religiosidade tendo em vista que as temáticas são as bases teóricas que sustentam o presente estudo, destacando principalmente o contexto das festas e da religiosidade amazônica que são fortemente marcadas por uma diversidade de crenças, mitos, lendas, saberes populares, cosmologias religiosas e ancestralidades.

No capítulo III, apresentamos e analisamos as práticas, os mitos e os símbolos presentes na festa São Lázaro na comunidade São Benedito. Apresentamos conforme a proposta da etnografia, detalhando desde a expectativa gerada pelo tempo da festa aos rituais que a compõem: os bastidores, o mastro, a ladainha e romaria, e principalmente o banquete dos cães, um dos rituais mais realizados como pagamento de promessa a São Lázaro.

CAPÍTULO I – COMUNIDADE SÃO BENEDITO: O CAMPO DA PESQUISA

Chega-se à maioria das cidades e comunidades rurais da Amazônia pelo rio. E delas é possível contemplar uma paisagem, cujo limite é o reencontro das paralelas no horizonte em que o céu e as águas parecem se abraçar. Quase sempre, o primeiro sinal é a torre da igreja, tão distante que até parece nunca ser alcançada.

(José Ademir de Oliveira)

1.1 Localização e contexto sócio, histórico e cultural da área de estudo

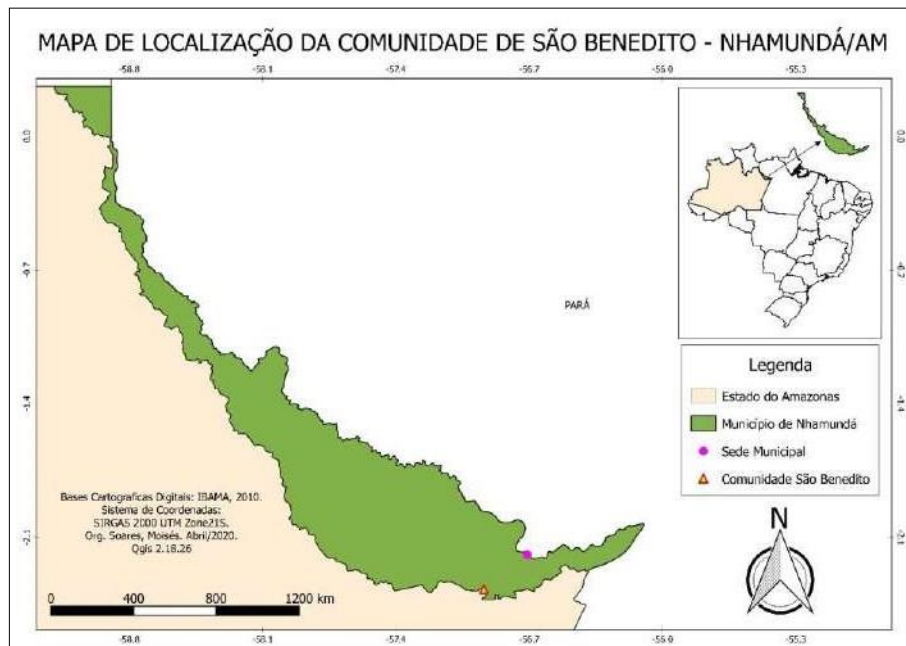
A comunidade² São Benedito, é uma das sessenta e duas comunidades rurais que pertencem ao município de Nhamundá, no Amazonas. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020), o município está localizado na mesorregião do Baixo Amazonas³, ocupando uma área aproximada de 14.106 km² e uma população estimada em 21.443 habitantes, divididos entre a zona rural e a zona urbana.

De acordo com o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA, 2020), o município de Nhamundá está a 50 metros acima do nível do mar, distante da capital Manaus à 375 km em linha reta e 577 km por via fluvial. Sua localização, encontra-se na parte leste do estado do Amazonas bem na fronteira com o estado do Pará, como nos mostra o mapa de localização da comunidade São Benedito em Nhamundá na figura 1 a seguir.

² Utiliza-se o termo Comunidade neste trabalho para designar um pequeno povoado rural da Amazônia, cujos habitantes ganham a vida, educam seus filhos, agrupam-se em associações, têm suas superstições e tabus, compartilhando os valores culturais onde estão inseridos (WAGLEY, 1988).

³ Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, a mesorregião do Baixo Amazonas ocupa uma área de 107.029,60 Km², o que representa 6,8 % da área total do estado do Amazonas, compreendendo, assim, sete municípios: Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Maués, Nhamundá, Parintins, São Sebastião do Uatumã e Urucará (IBGE, 2015).

Figura 1 - Mapa de localização da Comunidade São Benedito em Nhamundá/AM



Fonte: Org. Soares, Moisés, abril (2020).

A história do município de Nhamundá relaciona-se aos primeiros grupos indígenas que ocupavam a região antes mesmo da chegada dos primeiros colonizadores europeus. Segundo relatos dos primeiros viajantes e cronistas que exploraram à foz do rio Amazonas durante as primeiras expedições na Amazônia nos séculos XVI e XVII, “na região que compreende o rio Nhamundá viviam várias etnias, indígenas como: os Conduri, os Paracuatá, os Querena, os Jamundá ou Uaboí, e outros” (GUAPINDAIA, 2008, p. 67).

O primeiro cronista a relatar informações acerca dos primeiros habitantes da região do rio Nhamundá⁴, foi o frei dominicano Gaspar de Carvajal que acompanhou a expedição do espanhol Francisco Orellana entre 1541-1542. A expedição chega à foz do rio Nhamundá em junho de 1542 e segundo o cronista “... ao dobrar uma ponta que o rio fazia, vimos (víssemos) adiante branqueando na costa muitos e muitos povoados. Aqui demos de chofre na boa terra e senhorio das amazonas” (CARVAJAL, 2011 *apud* UGARTE, 2003, p. 10).

Sob este episódio, Torres (2005) nos lembra que ao chegar nesta região, os espanhóis deparam-se como muitas etnias que muniam-se de um espírito de defesa do seu território. Antes mesmo dos colonizadores saltarem às margens, os indígenas atacavam-nos em imensas frotas de canoas, e em terra, com seus esquadrões de dezenas de guerreiros (UGARTE, 2003). Foi

⁴ O Rio Nhamundá é um rio brasileiro que banha os estados de Roraima, Amazonas e Pará. É um dos afluentes do Rio Trombetas e a principal via de navegação está entre as cidades de Terra Santa, Faro e Juruti, no Pará, e Nhamundá, no Amazonas. Não se sabe ao certo onde está localizada sua nascente, porém acredita-se que ela esteja na Serra do Acarai, na fronteira Brasil-Guiana (COSTA, 2012).

num desses encontros, no alto rio Nhamundá, que teria ocorrido o “combate” com as mulheres guerreiras, denominadas por eles como Amazonas⁵.

Para Ugarte (2003), o encontro/confronto entre às Amazonas e os espanhóis capitaneados por Orellana de fato aconteceu. Nas palavras do autor, no dia 24 de junho de 1542 essas índias guerreiras, entre 10 e 12 mulheres, aparentemente estavam em posição de comando de vários indígenas que combateram os espanhóis (UGARTE, 2003). Além disso, eram tão bem treinadas com os arcos e flechas que ao atirarem as setas contra os espanhóis, acabavam surpreendendo-os colocando muitos com feição de dor e susto (*ibidem*, 2003).

Outros dois cronistas do século XVII que descrevem episódios acerca dos primeiros habitantes da região do rio Nhamundá, são Alonso de Rojas e Cristóvão de Acunã, que acompanhavam a expedição de Pedro Teixeira de Quito à Belém em 1639. Ambos reafirmam a existência das Amazonas, referindo-se ao rio Nhamundá como *Conoris* ou *Condurizes*, que seria o nome do primeiro grupo indígena formado somente por mulheres que habitavam à foz do rio (GUAPINDAIA, 2008).

Não obstante às primeiras expedições na Amazônia, logo em seguida implanta-se o regime missionário na região. Nos primeiros anos de 1600, são fundadas missões de várias ordens religiosas, e os missionários principais responsáveis pelas missões por meio de seu sistema educacional tinham a obrigação de catequizar e, ao mesmo tempo, adaptar os indígenas ao regime de trabalho (SILVA, 2004).

De acordo com Silva,

No processo de colonização e ocupação da Amazônia, primeiro vieram os espanhóis, posteriormente, os portugueses com seu aparato administrativo/religioso, estes últimos de certa forma conseguiram seus objetivos, explorando a região economicamente, fazendo imposições político-administrativas e cristianizando colonos, sobretudo os nativos que habitavam a região. (SILVA, 2004, p. 86)

Para isso, a Coroa Portuguesa contou com o papel e a ajuda fundamental dos missionários da Igreja Católica, que tinham a função não só de catequizar os indígenas, mas também de organizar os primeiros núcleos de povoamento que mais tarde dariam origem a

⁵ As Amazonas cruzaram o espaço dos séculos para chegarem até a América. Elas vêm de muito antes da Antiguidade greco-latina; suas características são conhecidas na mitologia grega, pois são mulheres solitárias que mantêm relações com homens uma vez por ano e fazem desaparecer os filhos que nascem do sexo masculino (PIZARRO, 2012). O mito viajou pelo imaginário dos primeiros viajantes e cronistas europeus que navegaram sobre o rio Amazonas nos séculos XVI e XVII, que ao encontrar com mulheres guerreiras munidas com seus arcos e flechas na região do alto rio Nhamundá, logo as associaram às Amazonas da mitologia ocidental (*ibidem*, 2012).

vários povoados e cidades na Amazônia. Estima-se que até o ano de 1740, cerca de 50.000 indígenas encontravam-se vivendo em missões na Amazônia (BARRETO; MACHADO, 2001).

Das várias ordens religiosas que vieram para a região, os jesuítas destacaram-se pela sua organização e pela educação rigorosa aplicada aos indígenas. Dentre eles, dar-se destaque para os relatos do missionário jesuíta João Felipe Bettendorff⁶, que atuou nas províncias do Maranhão e Grão-Pará como superior da Missão da Companhia de Jesus⁷. O missionário revela em seus escritos algumas informações acerca dos primeiros habitantes que ocupavam a região do rio Nhamundá.

De acordo com Bettendorff (1990), por volta de 1658 o padre Manuel Souza foi enviado como missionário para a região do rio Nhamundá, onde seguiu catequizando e veio adoecer e falecer em uma aldeia pertencente aos Condurizes. A propósito, Cerqua (2009) nos lembra que de fato os primeiros missionários que ocuparam a região dos Tupinambaranas foram os padres Manuel Pires e Manuel Souza, em 1658. O autor argumenta que ambos vieram com objetivo de catequizar as almas indígenas, pois levantaram cruzeiros, catequizaram e rezaram missas nas regiões entre os rios Nhamundá e Urubu (*ibidem*, 2009).

Em uma outra viagem de cunho particular, ainda sob o comando da Companhia de Jesus, Bettendorff se dirige até a região aonde se encontravam os padres Manuel Pires e Manuel de Souza, e descreve: “fui-me aos Condurizes, e muito me agradou a entrada para aquelle rio; o rio não é só por grande e claro, mas por muito alegre, por suas bellas praias de arêa e lindos outeiros” (BETTENDORFF, 1990, p.449). No relato, Bettendorff reafirma a existência de vários grupos indígenas que habitavam a região do rio Nhamundá, dentre eles: os Condurizes.

Esses vários grupos, entretanto, viveram em primeiro lugar sob o comando da Companhia de Jesus. Depois, mediante carta régia, passam para à tutela dos missionários Capuchos da Piedade. Isto ocorre, porque naquele período, mas especificamente no ano de 1693, à Companhia de Jesus não tinha religiosos em número suficiente para atuar em toda a região (SILVA, 2004).

⁶ João Felipe Bettendorff foi um missionário jesuíta nascido em Luxemburgo (Alemanha) no ano de 1625. Ele foi um dos primeiros cronistas do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em 1661, iniciou a sua obra missionária que perdurou por 37anos, numa aldeia próxima a Belém chamada Mortigura (hoje vila do Conde), e lá trabalhou na alfabetização e na doutrinação da povoação local. Além disso, juntamente com a Companhia de Jesus, ajudou a fundar muitas vilas e povoados pela Amazônia. Seu papel como missionário foi fundamental para o processo de colonização e ocupação da Amazônia. Morreu em 5 de agosto de 1698, em Belém, onde acabou deixando inúmeros relatos, que compreendem hoje 10 livros com um total de 682 páginas, com muitas informações gerais sobre a Amazônia colonial. (*ibidem*, 1997).

⁷ A Companhia de Jesus, cujos membros são conhecidos como jesuítas, é uma ordem religiosa fundada em 1534 por um grupo de estudantes da Universidade de Paris, liderados pelo basco Inigo López de Loyola, conhecido posteriormente como Santo Inácio de Loyola. No Brasil, chegaram no ano 1549. Foi deles a responsabilidade por catequizar vários povos indígenas e, anos depois organizar os primeiros núcleos de povoamento (SILVA, 2004).

Fica acertado, portanto, a partir de 1693,

Que todas as missões que estivessem localizadas ao sul do rio Amazonas, ficariam sob à tutela da Companhia de Jesus. As que estavam ao norte, ficariam assim divididas: os padres de S. Antônio ficariam com a missão dos Aruás, pelo rio das Amazonas acima até Urubuquara; os reverendos padres Capuchos da Piedade pela mesma banda do Norte com as missões de Quiriry, Xingu, Rio Trombetas e Rio Nhamundá. Os reverendos padres das Mercês com as de Anibá e Urubu; e os reverendos padres do Carmo com às do rio Negro e de lá para cima. (GUAPINDAIA, 2008, p. 16).

Assim, a partir de 1693, as regiões dos rios Nhamundá e Trombetas deixam de ser gerenciadas pela Companhia de Jesus e passam para à tutela dos padres Capuchos da Piedade. Logo após esta divisão os missionários da Piedade organizaram uma aldeia padrão na região do alto rio Nhamundá e Trombetas, porém devido à resistência de algumas etnias que ali habitavam, a missão acabou transferida para outro lugar.

Sob este prisma, é importante lembrar que desde o período de conquista e ocupação da Amazônia a partir do século XVII, os indígenas não aceitaram de forma omissa a imposição dos valores e crenças do colonizador europeu. O contato nem sempre era amistoso, aonde muitas vezes os missionários e os nativos combatiam-se, pois esses últimos se recusavam a fazer o processo de descimento para os aldeamentos, resistindo aos resgates, gerando o enfrentamento, e posteriormente ocasionando até as chamadas Guerras Justas⁸ (SANTOS, 2002).

Neste contexto, a bacia inferior dos rios Trombetas e Nhamundá era habitada por cinco grupos indígenas de origem comum: os Uaboí, os Conduri, os Querena, os Paracoimã e os Paracuatá, como já citado anteriormente. Porém, estes grupos “acabam abandonando a área na primeira metade do século XVIII, porque os índios Pauxí⁹ que se encontravam sobre a catequese dos padres da Piedade, rebelaram-se e refugiaram-se para o Trombetas aonde se juntaram aos Uaboí” (GUAPINDAIA, 2008, p. 18).

Com isso, envia-se tropas sob o comando da coroa portuguesa para a região dos rios Trombetas e Nhamundá com o objetivo de capturar os fugitivos, o que obrigou os Uaboí a

⁸ Ver lei de 1611. As guerras que os lusos faziam contra os indígenas “gentios” ou “bravos”, como querem alguns, tinham objetivos que pareciam claros: punir os “insultos” que praticassem aos núcleos coloniais já estabelecidos, isto é, quando atacassem os portugueses ou quando impedissem a pregação do Santo Evangelho (nestes casos eram autorizadas pela Coroa e pelos governadores).

⁹ De acordo com Hilbert (1955), os índios Pauxí são oriundos da região do rio Xingu, mas foram deslocados entre os anos de 1658 a 1660 pelo padre Salvador do Valle para um aldeamento próximo à foz do rio Trombetas e Nhamundá. Após isso, não foram registradas mais quaisquer notícias sobre eles na região do Xingu. Porém, “no ano de 1697, foi fundado o forte de Pauxí na margem esquerda do rio Amazonas, local em que atualmente está localizada a cidade de Óbidos e onde existe um lago com o mesmo nome” (GUAPINDAIA, 2008, p. 17).

migrarem em direção ao baixo-Nhamundá no ano de 1725. Apesar de fugirem da colonização, os Uaboí viram-se obrigados a lidar com os sistemas de catequização, pois dois anos depois os missionários da Piedade chegam à região e os obrigam a viver em Missão (GUAPINDAIA, 2008).

Em relação à etnia Uaboí, Hilbert (1955) enfatiza que o chefe era denominado como Jamundás, um guerreiro que, dado à luta em prol da liberdade do seu povo, mediante exploração dos colonizadores, conduziu à sua tribo para a região próxima onde fica localizada hoje a cidade de Faro¹⁰. O local escolhido pelos indígenas, entretanto, “não possuía condições para um desenvolvimento do povoado, não só pela natureza do terreno, como pelo clima, razão pela qual os missionários a transferiram para um local próximo aonde atualmente está localizada” (*ibidem*, 1995, p. 9).

Com o passar dos anos, os Uaboí acabam “aceitando” as mudanças instituídas pelo capitão geral do Grão-Pará Mendonça Furtado, e a Missão viveu assim anos de “tranquilidade” sob o comando dos Capuchos da Piedade (GUAPINDAIA, 2008). O primeiro documento oficial que menciona a Missão dos Jamundás data o ano de 1727, e foi escrito pelo superior da missão, frei Francisco de S. Manços. No documento, afirma-se que viviam na Missão dos Jamundás cerca de 160 indígenas ou mais da etnia Uaboí (PORRO, 1988).

Em 1758, a Missão dos Jamundás acaba sendo extinta pelas leis de 6 e 7 de junho de 1755¹¹, que estabelecera a liberdade dos índios e a secularização das colônias indígenas, elevando-a assim à categoria de vila com o nome de São João Baptista de Faro. No ano de 1759, no entanto, mediante normas administrativas que os colocam sob a sanção dos regulamentos draconianos¹², alguns indígenas da etnia Uaboí insurgiram-se, e o resultado foi à fuga da vila de Faro para o interior das matas do rio Nhamundá (HILBERT, 1955).

Apesar disso, a vila continua crescendo, e passa por vários processos e desmembramentos até chegar à configuração atual. Para Costa (2012), em 1911 a vila que passa a se chamar Distrito dos Jamundás, em homenagem ao líder da tribo dos Uaboí (Jamundás), ainda pertencia ao estado do Pará. Porém, com a nova divisão administrativa do Brasil de 1911,

¹⁰ Faro é um município paraense, cujo a sede municipal se localiza em frente à cidade de Nhamundá, no Amazonas. Esta aproximação geográfica entre as duas sedes municipais se explica por meio do processo sócio, histórico e cultural desta região, iniciado com as penetrações dos colonizadores nos rios Nhamundá e Trombetas nos séculos XVI e XVII (COSTA, 2012).

¹¹ A lei corresponde ao Diretório dos Índios, instituído por D. José I, rei de Portugal, através do seu ministro Marquês de Pombal. A lei “proibiu” a escravização dos indígenas, principal mão de obra da região amazônica no século XVIII, e elevou vários aldeamentos à condição de vilas na Amazônia (SILVA, 2004).

¹² As leis draconianas correspondem a leis severas impostas aos “inimigos” da Coroa Portuguesa durante o período colonial. Uma das suas principais funções foi a expulsão da Companhia de Jesus da Amazônia. No dia 3 de setembro de 1759, o rei de Portugal D. José I decidiu declarar os jesuítas como notório rebeldes, traidores, adversários e agressores, ordenando que tais fossem retidos, havidos e reputados (SILVA, 2004).

o distrito dos Jamundás passa a pertencer ao estado do Amazonas, mais precisamente ao município de Parintins¹³.

Contudo,

Em 10 de dezembro de 1938 pelo decreto da lei nº 176 do estado do Amazonas, Parintins volta a dispor de um outro distrito, além da sede; o de Ilha das Cotias - antigo distrito dos Jamundás. Em 19 de dezembro de 1955, pela lei estadual nº 96, o distrito de Ilha das Cotias desmembra-se novamente do município de Parintins, e passa a constituir o município autônomo de Nhamundá. (COSTA, 2012, p.208)

O município de Nhamundá, portanto, instala-se oficialmente em 31 de Janeiro de 1956 sob a gestão do tenente Pedro Macedo de Albuquerque. Com sede na Vila Afonso de Carvalho, e sob a influência dos mais diferentes povos que ali chegaram e se estabeleceram, principalmente na primeira metade do século XX com a vinda dos migrantes nordestinos para a região, o município expande-se e, para isso conta também com a participação efetiva da Igreja Católica.

Observa-se, neste contexto, que a Igreja Católica foi e é um “elemento articulador fundamental para a organização social de vários municípios, cidades e populações na Amazônia” (OLIVEIRA, 2008, p. 35). O próprio processo de expansão do município de Nhamundá, inicia-se com a construção da capela de Santo Antônio em 1953. Porém, com as ações do PIME¹⁴ (Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras), o município passa a ter uma nova padroeira - Nossa Senhora da Assunção (ver figura 2).

¹³ De acordo com Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020), Parintins é um município brasileiro localizado no interior do estado do Amazonas, mas especificamente na mesorregião do Baixo Amazonas, com uma população estimada de 115.363 habitantes entre a zona rural e a zona urbana.

¹⁴ O PIME (Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras) foi fundado no ano de 1850 na Itália com um instrumento de evangelização por parte da Igreja Católica. O objetivo maior era enviar as ordens religiosas (Jesuítas, Carmelitas, Capuchinos, e outros) aos lugares mais longínquos do mundo, como a Amazônia, para fortalecer a presença do catolicismo e o poder da Igreja Católica nestes lugares.

Figura 2 - Construção da igreja de Nossa Senhora da Assunção em Nhamundá em 1958



Fonte: Nhamundá.net/histórico, acesso em 15 de março de 2019.

A figura acima ilustra homens no processo de construção da igreja de Nossa Senhora da Assunção, demarcando a influência da Igreja Católica no processo político, administrativo e cultural do município de Nhamundá. A própria substituição do santo padroeiro, de Santo Antônio para Nossa Senhora da Assunção, acontece em decorrência da imposição e dos regimentos que a Igreja Católica instituiu durante o processo de romanização na Amazônia¹⁵.

Nossa Senhora da Assunção, portanto, torna-se a padroeira do município de Nhamundá no ano de 1958. Cabe lembrar que três anos antes, no dia 13 de novembro de 1955, funda-se a prelazia de Parintins, abrangendo os municípios de Parintins, Barreirinha, Maués e, atualmente, Nhamundá e Boa Vista do Ramos (ANDRADE, 2016). Daquele período até hoje, várias igrejas foram sendo fundadas nas cidades e comunidades rurais do Baixo Amazonas, influenciando significativamente à religiosidade destas populações (CAMPOS, 1995).

Atualmente, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020), Nhamundá é o município do Amazonas aonde há maior prevalência de católicos, atingindo mais de 80% da população. Isto é, mesmo com o aumento expressivo de evangélicos em todo o Estado nas últimas décadas, no município o catolicismo ainda é predominante. Expressa-se, sobretudo, por meio das festas de santo como à exemplo das festas em homenagens à Nossa Senhora da Assunção e Santo Antônio na sede municipal (ver figuras 3 e 4).

¹⁵ O objetivo do processo de romanização na Amazônia era substituir os antigos santos e santas cujo culto incluía folias, danças, banquetes e festas, por novos santos as quais se dedica o culto austero, moralizante e sacramental da Igreja Católica (OLIVEIRA, 2008).

Figura 3 - Andor de Nossa Senhora da Assunção



Fonte: Igreja de Santo Antônio/2019.

Figura 4 - Andor de Santo Antônio



Fonte: Igreja de Santo Antônio/2019.

Como mostra as figuras 3 e 4, respectivamente, o catolicismo apresenta-se como uma das principais práticas culturais e religiosas do povo Nhamundaense. Um povo de fé, que descobre na religiosidade as suas relações com o sagrado, “estabelecendo uma relação dialética com a cultura, à medida que vão dando significado às suas experiências” (Braga, 2007, p. 111).

1.2 Comunidade São Benedito: seus santos, sua história

Figura 5 - Igreja de São Benedito em Nhamundá-AM



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Desde o período de conquista e colonização da Amazônia no século XVII, quando o catolicismo passou a ser uma das primeiras armas utilizadas pelos colonizadores europeus para

conquistar e dominar o território amazônico (SILVA, 2004), a figura dos santos foi se tornando cada vez mais parte da cultura local e da vida homem que vive e pensa a Amazônia.

De acordo com Silva (2004), o catolicismo chega na Amazônia no século XVII a partir da construção do Forte do Presépio (atual Belém no Pará) com o objetivo de impedir as invasões estrangeiras e, ao mesmo tempo, iniciar o processo de expansão territorial. Com isso, iniciam-se as missões religiosas com o intuito de catequizar os indígenas e torná-los aptos ao regime de trabalho.

Além disso,

Comum a todos os grupos religiosos era também o papel pedagógico de transmitir a fé católica na função de organizadores dos núcleos populacionais, de conversão dos índios, de mediar a relação entre brancos e índios, de ajuizar o comportamento dos colonizadores e colonizados. Este é o momento pioneiro da ação religiosa no movimento geral da posse e da conquista da Amazônia, onde a igreja de clero espanhol e português tem o seu maior privilegio como quadros fundamentais das possessões coloniais ibéricas. (SILVA, 2004, p. 85)

O clero, portanto, torna-se o primeiro difusor do pensamento europeu sobre as terras e as populações nativas da Amazônia. E apesar do grande desafio de catequizar e, também, conquistar súditos para às coroas, os missionários saem percorrendo os rios amazônicos reunindo indígenas em aldeias e ensinando-lhes através da língua geral¹⁶ a doutrina cristã, ao mesmo tempo em que os educavam e os conduziam ao regime de trabalho (CORRÊA, 2011).

Sob o comando dos Capuchinos, Mercedários, Carmelitas, Jesuítas, entre outras ordens religiosas, o catolicismo expande-se pela Amazônia, chegando assim aos lugares mais longínquos da região. Estima-se que até 1740 no Maranhão e Grão-Pará, já haviam cerca de 60 aldeias indígenas administradas por missionários, sendo 5 pelos mercedários, 12 pelos carmelitas, 15 pelos capuchinhos e 28 pelos jesuítas (ANDRADE *apud* CERQUA, 2009).

De todas estas ordens religiosas, os jesuítas portugueses foram os que mais se destacaram nas Missões. Eles chegam à Amazônia no séc. XVII após saírem de São Luís e alcançarem os rios Tapajós, Pará e o Médio Amazonas. Liderados por Padre Antônio Vieira¹⁷, chegam ao Pará no ano de 1655 e constroem igrejas e colégios em vários pontos da região, onde irão também educar os filhos dos colonos (SILVA, 2004).

¹⁶ Os missionários se comunicavam com os índios por meio da língua geral (tupi moderno ou nheengatu), que deixou de ser usada por volta do século XVIII quando os missionários foram obrigados a ensinar os nativos somente na língua portuguesa por ordens do Marquês de Pombal (BATISTA, 2007).

¹⁷ Padre Antônio Viera foi um importante cronista do período colonial brasileiro e defensor feroz da utopia jesuíta, do direito universal de todos os homens se unirem livremente em Cristo e por isso fez intensas críticas à decadência moral dos colonos e à escravidão indígena (*ibidem*, 2004).

Para Cerqua (2009), os jesuítas também são os primeiros missionários a chegarem na região dos Tupinambaranas¹⁸, onde se localiza hoje a mesorregião do Baixo Amazonas, compreendendo os municípios de Parintins, Barreirinha, Nhamundá, Maués, Boa vista do Ramos, São Sebastião do Uatumã e Urucará. De acordo com autor,

A presença da Igreja Católica na região de Parintins está relacionada com a chegada dos primeiros padres jesuítas junto aos índios tupinambás que teria ocorrido por volta do final da década de 1660. Os primeiros padres que se ocuparam dos Tupinambaranas foram Manuel Pires e Manuel Souza em 1658, que vieram com objetivo de catequizar as almas indígenas, pois levantaram cruces, catequizaram e rezaram missas para os Aruaques na aldeia, situada entre os rios Nhamundá e Urubu. (CERQUA, 2009, p. 125)

Esses religiosos fizeram a catequese habitual, batizando e convertendo indígenas na região, pois não consideravam a religião nativa dentro dos valores aceitáveis pelo cristianismo (CAVALCANTE, 2019). Contudo, o papel dos missionários não era apenas catequizar os indígenas, “a missão, de caráter civilizador, era também político, porque os padres tinham de incorporar a terra e os habitantes à igreja e à Coroa” (PINTO, 2012, p.131). Este caráter político se estendera a toda ordem quer fosse portuguesa, francesa, inglesa ou espanhola.

Assim, os jesuítas obtiveram junto as outras ordens religiosas privilégios que lhes davam o poder secular, político e religioso sobre os indígenas na Amazônia (CORRÊA, 2011). Contudo, segundo Cavalcante,

O monopólio religioso sobre a Amazônia por meio das ordens religiosas, principalmente com os Jesuítas, terá seu fim com a administração pombalina. Os jesuítas, na visão de Pombal, eram parte de um segmento que ia na contramão dos interesses do estado, influenciado pelo pensamento ilustrado Pombal, começou a confrontar o modelo de colonização de bases teológicas implantada pelos jesuítas e atacar a religião e a teologia, menosprezando a ação confessional procurou empenhar-se na “modernização” do império português, impulsionadas pelas ideais do despotismo esclarecido, Pombal adotou medidas que atingiram diretamente os interesses dos jesuítas. (CAVALCANTE, 2019, p. 21)

Apesar disso, “em 145 anos de Amazônia, a Companhia de Jesus deu origem a 24 cidades, os carmelitas 17; os mercedários 6; os capuchinhos 21” (SILVA, 2004, p. 24). Deve-se ressaltar, neste sentido, um papel de relevo sobre as missões católicas na Amazônia, pois esses religiosos usaram da influência que carregavam para criar as primeiras vilas e povoados

¹⁸ Para Bittencourt (2001) a região da atual cidade de Parintins recebeu o nome de núcleo de Tupinambarana com a chegada do Capitão José Pedro Cordovil, no ano de 1796, que posteriormente receberia a denominação de Vila Nova da Rainha, por volta de 1803.

da região (CAVALCANTE, 2019).

Observa-se que a Igreja Católica desde do período de conquista e colonização da Amazônia no século XVII, desempenhou um papel importante não só no contexto da religiosidade amazônica com o catolicismo, mas também na fundação de várias cidades e comunidades rurais na região. No final do século XIX e início do século XX, novamente a Igreja Católica vai desempenhar um papel importante no desenvolvimento social e religioso da Amazônia.

Como se sabe, após a expulsão dos jesuítas sob o comando do regime pombalino já citado anteriormente, a Igreja Católica fica enfraquecida na Amazônia, pois nesta época não havia religiosos em número suficiente para atuar em toda a região. Assim, como destaca Silva (2004), a trajetória da Igreja Católica na Amazônia também é um exemplo de superação, pois em meados do século XIX a Igreja passará por um processo de reestruturação interna.

É neste contexto de reestruturação da Igreja na Amazônia, que

são criados a Diocese de Manaus em 1892 e a elevação da Diocese de Belém a Arquidiocese, além de várias prelazias que são entregues aos cuidados dos religiosos que começaram a chegar ao Brasil para atuarem em áreas carentes da presença da Igreja. (CAVALCANTE, 2019, p.29)

Dentre estas prelazias, está a Prelazia de Parintins que foi criada no dia 12 de julho de 1955 por meio da Bula Pontifícia “*Céu Boni Patris Familias*” (como bom pai de família) emanada pelo Papa Pio XII (SOUZA, 2003). Num primeiro momento, compreendeu além do município de Parintins, somente Barreirinha e Maués, sob a proteção de Nossa Senhora do Carmo¹⁹. Depois, em 1958, insere-se os municípios de Nhamundá e, depois Boa vista do Ramos.

De acordo com Cavalcante,

A criação da prelazia de Parintins foi fundamental para o fortalecimento do catolicismo do médio Amazonas, uma vez que a Arquidiocese de Manaus pela distância e insuficiência de padres não fornecia o apoio espiritual necessário, o resultado dessa circunscrição eclesiástica pode ser constatado pelo elevado número de católicos presentes nos municípios pertencente a Diocese de Parintins. (CAVALCANTE, 2019, p. 49)

No Quadro 1 a seguir, podemos visualizar melhor a predominância do catolicismo nesta região aonde atuava a antiga Prelazia de Parintins, hoje Diocese.

¹⁹ Nossa Senhora do Carmo é a padroeira do Município de Parintins, no Amazonas.

Quadro 1 - Número de católicos na Diocese de Parintins

Religião	Parintins	Maués	Boa Vista	Barreirinha	Nhamundá
Católica	82%	72,7%	72%	85,2%	88,5%
Evangélica	15,8%	25,9%	23,6%	13,7%	11,0%
Outras	0,7%	0,5%	0,1%	0,1%	0,1%

Fonte: IBGE (2010). Elaborado por: A. P. Andrade (2020).

Conforme os dados apresentados pelo IBGE (2010) no quadro acima, pode-se perceber a forte influência que a Igreja Católica desempenhou nesta região durante as ações do PIME, inclusive em Nhamundá que até hoje se destaca pela predominância católica, alcançando mais de 88% de sua população. Não obstante às cidades, o PIME²⁰ através da Prelazia de Parintins também atuou de forma intensa nas zonas rurais dos municípios. É neste período, segundo Arenz (2003, p.96), que “a igreja intensifica sua presença nas zonas rurais combatendo as superstições do catolicismo popular²¹”.

É importante lembrar, conforme Andrade,

que os missionários do PIME vieram para Amazônia alinhados com as orientações de Roma. Os missionários vieram com propostas de evangelização alinhada com os ditames da romanização, portanto “irão instruir o povo a abandonarem suas práticas religiosas que não estão de acordo com os seus ensinamentos. Na visão desses religiosos “o povo era católico, mas precisava de orientação”. (ANDRADE, 2016, p. 78)

Assim, por volta de 1960 sob comando do PIME, os missionários chegam as zonas rurais do Baixo Amazonas “fundando” e organizando comunidades em um modelo padrão criado pela própria Igreja. Ao chegar nessas áreas rurais, novamente a Igreja Católica, enquanto instituição forte e de grande poder, utiliza-se do seu “poder” histórico para tentar moldar os modos de vida dessas populações.

Sobre este poder, Cavalcante (2019) lembra que a Igreja funciona como um dos mais importantes mecanismos de dominação, na medida em que atrai as pessoas e domina suas vidas

²⁰ O PIME foi criado em um contexto em que a Igreja estava se reorganizando após várias perdas. Os institutos e as congregações foram os instrumentos usados pela Santa Sé para fortalecer o catolicismo. Assim como a figura do Papa, as novas Congregações e Institutos se caracterizam pela dedicação a obras de caridades, como fez o PIME em Parintins (CAVALCANTE, 2019).

²¹ De acordo com Maués (2005), o catolicismo popular ganhou força na Amazônia após a expulsão dos jesuítas juntamente com as outras ordens religiosas. Neste período, os religiosos estavam subordinados a Diocese de Belém, o que provocou uma decadência das atividades missionárias na Amazônia, ganhando força assim à figura do leigo, que passou a ser o responsável pelas atividades missionárias na Amazônia (*ibidem*, 2005).

sem que percebam, constituindo-se no que Bourdieu (2007) define por poder simbólico,

[...] O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular do mundo social). Os símbolos são instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social (BOURDIEU, 2007, p. 10).

Para Cavalcante (2019), no entanto, esse poder simbólico só foi possível porque de certa maneira os sujeitos receptores aceitaram os novos elementos religiosos trazidos pelos missionários. Assim, a Igreja procurou moldar o comportamento das pessoas como forma de direcioná-los para uma vida mais “cristã”, confirmando aquilo que Weber (1999, p. 391) diz: “a Igreja no sentido sociológico é uma instituição hierocrática”, isto é, é uma instituição social que usa o poder de coerção psíquica para manter o seu poder.

Contudo, não podemos deixar de destacar o mérito que a Igreja Católica teve em organizar em comunidades essas pessoas que habitavam essas localidades e oferecer estrutura para que elas pudessem desenvolver-se espiritual e socialmente, por isso mesmo não se pode desconsiderar o papel importante que a Igreja teve e tem na formação social e cultural das mesmas (MIGUEZ et.al, 2007).

Na comunidade São Benedito, nossa área de estudo, a presença da Igreja Católica e dos missionários do PIME também se fez presente. Porém, como os dados históricos sobre a comunidade e seu contexto de fundação são escassos, as entrevistas foram fundamentais para entendermos um pouco da influência que a Igreja Católica desempenhou nesta comunidade, conseqüentemente no seu contexto de fundação.

De acordo com Ricardo Tavares, um dos moradores mais antigos da comunidade São Benedito,

Os padres do PIME, que faz parte da paróquia de Nossa Senhora da Assunção em Nhamundá – Prelazia de Parintins – chegam aqui na comunidade por volta de 1961. Uma das primeiras coisas que eles fazem é procurar um lugar “pra” construir uma sede junto com a igreja. Depois, trataram logo de colocar São Benedito como padroeiro, o mesmo nome que a nossa comunidade tem até hoje (Ricardo Tavares, 88 anos, entrevista realizada no dia 8 de agosto de 2018).

Observa-se pela fala do morador, que o contexto de fundação da comunidade São Benedito, assim como de outras comunidades rurais amazônicas, está atrelado à chegada da Igreja Católica neste lugar. Sobre isso, Pantoja (2005, p. 169) lembra que,

As comunidades quando formadas, foram, por assim dizer, rebatizada com o nome de um santo ou santa, associado a referência geográfica relacionada ao rio Paraná, lago onde estavam localizados. A influência da Prelazia na organização da comunidade também é observada na escolha do padroeiro, a opção por determinado Santo levava em consideração a devoção com a conciliação dos sacramentos, sendo evitada a escolha de santos festivos.

Assim, na comunidade São Benedito este processo foi muito parecido, tendo em vista que antes da Igreja Católica chegar na localidade, o povoado já tinha seus santos de devoção. Naquele período, segundo alguns moradores, já costumava-se festejar dois santos na comunidade: São Lázaro e São Benedito. Sendo o primeiro, o mais cultuado pela população local, conforme nos informa Zeny Tavares, filha de um dos primeiros moradores da comunidade,

O primeiro santo daqui sempre foi São Lázaro. Ele era festejado todos os anos por meio de promessa realizada pela família Tavares. Mas quando a Igreja Católica chegou na comunidade, isso lá por volta de 1960, 1961, por aí, São Benedito foi quem virou o padroeiro, assim dizia meu falecido pai desde que era pequena. (Zeny Tavares, 56 anos, entrevista realizada no dia 9 de fevereiro de 2018)

Como destacado nas palavras da moradora acima, a localidade antes de a Igreja chegar nesta área já apresentava como santo de maior devoção popular: São Lázaro. Porém, com a chegada da Igreja Católica, São Benedito torna-se o padroeiro oficial da comunidade. Nesta época, segundo Campos (1995), a prelazia de Parintins e suas respectivas ordenações tentavam impor santidades que eram mais aceitas no catolicismo oficial, substituindo os santos do catolicismo popular que eram bastante cultuados nestas localidades.

Além disso, no universo religioso da romanização o ministro eclesiástico é visto como católico superior aos demais, controlador e mediador da experiência religiosa de outros católicos. Seguindo esses preceitos, os padres do PIME procuraram corrigir o que eles consideravam abusos, principalmente as festas do catolicismo popular²², organizados geralmente por donos de imagens ou fazendeiros (CAVALCANTE, 2019).

Nas cidades de Parintins e Nhamundá, por exemplo, a Igreja proibiu as festas dançantes, outras práticas continuaram, mesmo com a proibição, os bailes ainda aconteciam principalmente quando o padre não estava presente. Galvão (1976, p. 59) assinala que “é difícil

²² A expressão popular não denota inferioridade ou que os praticantes do catolicismo popular sejam pessoas de uma classe social inferior, essa afirmação encontra abrigo na declaração de Heraldo Maués (1999, p. 171) que define o catolicismo popular como “conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes”.

afirmar qual é a parte mais importante de festa, se é o baile, a reza, a comida farta, o mastro, o círio ou respeito ao santo”.

Sabe-se, que popularmente o catolicismo popular ficou conhecido como é o lado alegre da igreja, com suas festividades em honra a seus santos, novenas, rezas do terço, ladainhas, elevações de mastro, bailes, entre outras práticas culturais (CAVALCANTE, 2019). Como a festa de São Lázaro apresentava tais características, os missionários responsáveis pela Igreja Nossa Senhora da Assunção em Nhamundá (pertencente à Prelazia de Parintins), logo optaram por eleger São Benedito o padroeiro da comunidade e, assim tentar impedir a realização da festa de São Lázaro.

A escolha por São Benedito, no entanto, evidenciou dentre outras coisas à resistência cultural desta comunidade frente aos dogmas impostos pelo catolicismo romanizado. São Benedito²³ é historicamente conhecido como um santo de preto, e em muitas regiões do Brasil é também cultuado em terreiros das religiões de matriz africana. Na comunidade São Benedito, portanto, à luta e resistência por parte dos comunitários frente ao catolicismo oficial estava relacionada, principalmente, à manutenção das suas crenças e ancestralidade.

Alguns moradores afirmam durante as entrevistas realizadas no campo de pesquisa, que os primeiros moradores da localidade e os que de fato fundaram o povoado, eram descendentes de escravos negros africanos fugidos do alto rio Trombetas no final do século XIX e alguns nordestinos que migraram para esta região no início do século XX. Falas que foram confirmadas na entrevista realizada com o pároco Oséias Pontes Cativo responsável pela matriz de Nossa Senhora da Assunção em Nhamundá.

Segundo o padre,

A comunidade São Benedito foi uma das comunidades rurais que mais resistiram ao período de romanização. Isto aconteceu porque os seus habitantes que eram também descendentes de escravos negros fugidos da região do alto rio Trombetas no Pará em direção a esta área no final do século XIX, já realizam seus cultos em reverência aos seus santos, o que acabou dificultando muito as ações da Igreja Católica nesta comunidade (Oséias Pontes Cativo, 35 anos, pároco responsável pela matriz de Nossa Senhora da Assunção em Nhamundá, entrevista do dia 8 de agosto de 2020).

Verifica-se na entrevista concedida pelo padre Oséias, que os moradores da comunidade São Benedito não “aceitaram” de forma tranquila a imposição de outros santos que não fossem

²³ De acordo com Santos (2002), São Benedito é um dos santos mais queridos e cuja devoção é muito popular no Brasil. Cultuado inicialmente pelos escravos negros, por causa da cor da sua pele e de sua origem – era africano e negro –, passou a ser amado por pela população como exemplo de humildade e pobreza (*ibidem*, 2014).

aqueles já cultuados na comunidade. E com a Igreja na época não queria perder o monopólio desta comunidade, São Benedito oficializa-se como o santo padroeiro da comunidade. Porém, o santo de maior devoção popular continua sendo São Lázaro, que de uma promessa realizada por uma das fundadoras da comunidade, até hoje é considerado um símbolo de resistência da comunidade.

A comunidade São Benedito, portanto, mesmo com a chegada da Igreja Católica consegue manter seus valores, crenças e tradições perante ao catolicismo oficial romanizado. Hoje celebra-se São Lázaro e São Benedito em datas comemorativas diferentes, mas a festa de São Lázaro segue sendo a mais participativa com seus bailes e danças, ladainhas e banquetes, e claro, sem presença da Igreja Católica nesta festividade.

1.3 Apresentando a comunidade

Figura 6 - Comunidade São Benedito em Nhamundá-AM



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Antes de começar a apresentar e descrever a comunidade São Benedito e suas particularidades, torna-se necessário enfatizar que no meio acadêmico tem surgido muitos conceitos sobre comunidade. Aqui a intenção não é de procurar a melhor definição, muito menos produzir uma longa discussão teórica sobre o conceito, mas sim apresentar a definição que mais se aproxima do nosso campo de pesquisa.

Para Claval (1999), a comunidade serve de modelo a toda uma série de unidade sociais e culturais. Trata-se, segundo Cavalcante (2019), de um grupo coeso no qual os membros estão ligados por meio da confiança mútua, da solidariedade, da vida em comum que traz certa segurança aos seus membros. Ou como nos lembra Bauman (2003, p. 7), o termo “comunidade produz a sensação boa por causa dos significados que a palavra carrega: é a segurança em meio

à hostilidade”.

Para Max Weber (1973, p. 140-143), por sua vez, “comunidade é um conceito amplo que abrange situações heterogêneas, mas que, ao mesmo tempo, apoia-se em fundamentos afetivos, emotivos e tradicionais”. No caso das comunidades rurais amazônicas, os pontos levantados por Weber relacionam-se porque os laços afetivos encontrados são, em sua maioria, por pessoas próximas ou parentes.

Apesar dos importantes conceitos aqui apresentados, utilizaremos neste trabalho a perspectiva trabalhada por Wagley (1988) e Galvão (1976), pois são estudiosos que se debruçaram no estudo da vida religiosa nas comunidades rurais amazônicas, afirmando que são nessas comunidades que os habitantes de uma região ganham a vida, educam seus filhos, agrupam-se em associações, tem suas superstições e tabus, compartilhando valores culturais onde estão inseridos.

Assim, a comunidade São Benedito – localizada às margens do Paraná do Aduacá, área rural de várzea²⁴ do município de Nhamundá – apresenta modos de vida locais e sociais bem peculiares às das populações que habitam as pequenas áreas rurais da Amazônia. Segundo o levantamento realizado junto à comunidade, existe na área comunitária cerca de 23 casas compreendo uma população de no mínimo 70 pessoas. Foi necessário realizar este levantamento, pois de acordo com a secretaria municipal de Nhamundá, o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) não disponibiliza dados individuais de cada comunidade.

Segundo alguns moradores, esta localidade mesmo com número pequeno de habitantes é considerada grande se comparada às comunidades adjacentes. A maioria dos habitantes encontrados na comunidade são moradores antigos que vivem lá desde o início de sua fundação. Os jovens, por sua vez, ainda se encontram, porém, em número menor. A maioria saiu em direção aos núcleos urbanos, principalmente para as cidades de Nhamundá e Parintins que ficam próximas a comunidade, como nos lembra alguns moradores durante as entrevistas.

Antes de começar a caracterizar a comunidade e seu espaço organizacional, deve-se destacar que a localidade é formada em sua maioria por membros de uma mesma família: a família Tavares. É o que Woodward (1995) e Weber (1973) advogam, ao defender que os habitantes de uma comunidade geralmente estão ligados pelo laço de parentesco, de compadrio e de afetividade. Na comunidade São Benedito, os laços de amizade e parentesco são muito fortes, fazendo com que entre eles haja uma relação de respeito, embora existam em algumas

²⁴ Planície de inundação ou várzea é toda região que fica à margem de um curso de água que fica inundada durante as cheias. São áreas muito propícias à agricultura devido à fertilidade do solo. Na Amazônia, é uma paisagem muito comum estando presente em grande parte das comunidades rurais.

diferenças que faz parte das relações sociais de qualquer grupo ou sociedade.

Para chegar até a localidade, seja para quem se desloca do município de Parintins ou até mesmo de outros lugares da região do Baixo Amazonas, é preciso navegar por via fluvial no mínimo quatro horas de barco ou mais ou menos uma hora de lancha. Ao chegar próximo à comunidade São Benedito, uma das primeiras características que encontramos é a presença marcante da Igreja Católica em frente à sede comunitária (ver figura 7).

Figura 7 - Igreja de São Benedito na sede comunitária



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Nota-se na figura acima que a comunidade São Benedito não foge à regra das outras pequenas comunidades rurais da Amazônia. Logo à sua frente, encontra-se a Igreja do santo padroeiro marcando a presença histórica da Igreja Católica na comunidade. De acordo com Andrade (2016), as características apresentadas acima são bastante peculiares às comunidades rurais amazônicas, principalmente porque este foi o modelo de povoado repassado pela Igreja Católica durante o período de romanização na Amazônia²⁵.

Assim, a Igreja fica localizada na parte central na comunidade, enquanto que no resto do quadro comunitário ficam as casas e a escola ao redor. Geralmente o quadro comunitário de cada comunidade amazônica é uma pequena área doada por algum pecuarista ou comprada pela própria Igreja. Nele estão erguidos o templo católico ou evangélico, a escola, o centro social e algumas residências (SOUZA, 2013).

No caso específico da comunidade São Benedito, encontram-se, além da igreja, pequenas casas e a escola São Benedito, que fica ao lado. Nas figuras 8 e 9 a seguir, podemos visualizar melhor o quadro comunitário da comunidade São Benedito, que ainda tem um espaço

²⁵ É o movimento de reestruturação interna da hierarquia eclesiástica com a finalidade de reforçar o seu poder espiritual, reafirmando os cânones de fé e moral, uma vez que perdeu seu poder secular devido à separação entre Igreja e Estado na Amazônia. A romanização valoriza mais os sacramentos em detrimento dos sacramentais, à saber: velas, fitas, imagens, entre outras (CAVALCANTE, 2019).

cultural voltado para a venda de comidas e bebidas durante o período festivo do santo padroeiro.

Figura 8 - Escola Municipal São Benedito



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Figura 9 - Quadro comunitário de São Benedito



Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Essa estrutura demonstrada nas figuras acima não é exclusiva da comunidade São Benedito, podendo ser encontrada em quase toda a Amazônia representando a forte influência da Igreja Católica na organização social dessas comunidades. De acordo com Cavalcante (2019, p.77), “a criação das comunidades rurais amazônicas está ligada diretamente à presença da Igreja Católica na região a partir de 1960, que através das congregações marianas e outros movimentos da igreja liderados pelo PIME acabaram fundando várias comunidades rurais na região.

No espaço físico da Comunidade São Benedito, encontra-se ainda a capela de São Lázaro que fica localizada um pouco distante da sede comunitária. É uma área que contém a igreja, a sede festiva e a área social. Um pequeno espaço comprado para o santo pela família que organiza a festa, e aonde realiza-se anualmente a festa para São Lázaro (ver figura 10).

Figura 10 - Espaço físico dedicado a São Lázaro na Comunidade São Benedito



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

No campo educacional, a comunidade apresenta uma escola que recebe o nome de São Benedito em homenagem ao santo padroeiro da localidade. Essa escola pertence à esfera administrativa municipal de Nhamundá, oferecendo as etapas da educação básica até o ensino fundamental. No referido educandário, o Ensino Médio ainda não é ministrado devido à falta de profissionais nesta área, segundo nos informa alguns moradores da comunidade.

Sobre a fundação das escolas nas áreas rurais da Amazônia, Cavalcante (2019) nos lembra que como parte do trabalho social implantado pelo PIME pertencente à prelazia de Parintins em 1960, estavam a formação educacional e a preparação profissional desses comunitários. No entanto, segundo o autor, “a fundação das escolas nas comunidades rurais amazônicas não passa de uma estratégia utilizada pela Igreja Católica para manter o contato e a influência sobre essas populações” (CAVALCANTE, 2019, p. 67).

Durante este período, um dos espaços fundamentais para se formar “consciências” na Amazônia segundo a visão da Igreja Católica, foram as escolas. E a igreja que mais do que nunca procurava recuperar o seu monopólio, utilizou-se desta estratégia para fundar escolas, ao mesmo tempo em que evangelizava. A Igreja, portanto, procurou evangelizar através da educação, e para isso construiu em diversos lugares escolas para oferecer “ensino” em diversos níveis.

Retornando ao campo da pesquisa, em termos de infraestrutura a comunidade São Benedito conta com habitações simples, predominando a construção a base de madeira e o telhado coberto por telhas (ver figura 11).

Figura 11 - Habitação de madeira na comunidade São Benedito



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Verifica-se na figura acima que o modo de vida urbano já está chegando à localidade, mesmo que de forma tímida, com a presença da antena parabólica e dos serviços de água potável e da energia elétrica, esta última oriunda do projeto do Governo Federal – Luz Para Todos –, que chegou à comunidade no ano de 2015. Antes disso, o fornecimento de energia elétrica funcionava por meio do gerador de luz, uma máquina que por tempo ajudou os comunitários a não ficarem noites na escuridão.

Com a chegada da luz elétrica, os moradores passaram a utilizar com mais frequência as geladeiras para conservar seus alimentos e bebidas; ventiladores; iluminação para utilização de eletrodomésticos, tais como: aparelhos de sons e televisores que são bastante usufruídos na localidade, transformando, inclusive hoje o cotidiano da comunidade.

Ressalta-se que o cotidiano, aqui, não deve ser visto como uma repetição diária de uma atividade, mas como expõe Heller,

A vida cotidiana é, em grande medida, heterogênea; e isso sob vários aspectos, sobretudo no que se refere ao conteúdo e a significação ou importância de nossos tipos de atividade. São partes orgânicas da vida cotidiana, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação. (HELLER, 2004, p. 18)

Esta vida cotidiana marca o processo histórico de construção do próprio espaço, assim como da organização de suas múltiplas atividades e das próprias relações sociais, políticas, econômicas e culturais de cada comunidade. Sobre a vida cotidiana da área de estudo, podemos perceber durante o campo que não é muito diferente da maioria dos povoados rurais de várzea da Amazônia, pois vivem da caça, da pesca, da pecuária, e principalmente da agricultura.

Por ter um solo muito fértil, os moradores da comunidade São Benedito sempre plantaram roças para produzir alimentos e comercializá-los, além de produzi-los para à própria subsistência. De acordo com Menézio Tavares, um dos moradores da comunidade,

Aqui na comunidade os produtos da agricultura familiar, a pesca e a pecuária sempre colaboram para o sustento das nossas famílias. O manuseio das técnicas de como tratar a terra para que ela possa nos dar os frutos, foram repassados de geração em geração. Desde menino, meu pai me levava 'pra' roça para mim aprender, né, como mexer na terra (Menézio Tavares, 65 anos, entrevista realizada no dia 9 de agosto de 2018).

Observa-se pela entrevista que na comunidade São Benedito, assim como em outras áreas rurais da Amazônia em geral, os saberes construídos de geração a geração estão presentes em cada sujeito construtor de sua própria história (SOUZA, 2013). No caso da comunidade, historicamente a população sobrevive, sobretudo, da agricultura familiar que é ensinado de geração a geração.

O principal produto cultivado por lá é a mandioca, que dá origem a um dos alimentos mais típicos da culinária amazônica: a farinha. O pescado é realizado em pequena escala, apenas para sustento de cada família. A criação de gado, por sua vez, também é muito característico na comunidade, como nos sugere a figura 12 a seguir.

Figura 12 - Criação de gado na comunidade São Benedito



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Assim, como nos mostra a figura acima os produtos da agricultura familiar, a pesca e a pecuária desenvolvida na comunidade colaboram diretamente para a subsistência dessas famílias. Porém, como se sabe, a vida cotidiana dos moradores das áreas de várzea é marcada pelas limitações impostas pela natureza durante período das cheias (SOUZA, 2013). Atrelado a isso, tornou-se necessário introduzir na comunidade pequenos comércios, conhecidos como

mercearias para contribuir com a alimentação dos comunitários e fortalecer a economia local.

No que se refere ao calendário cultural e festivo da comunidade, trata-se de uma comunidade que tem duas festas de santo: a de São Benedito, realizada no mês de maio e a de São Lázaro realizada na segunda semana de fevereiro. São festividades influenciadas pelo catolicismo popular e romano. Esses acontecimentos fazem com que pessoas naveguem para cima e para baixo nos rios amazônicos, com intuito de presenciá-las e viverem momentos de alegria e devoção (WAGLEY, 1988).

Para as populações amazônicas os santos são considerados divindades que tem a função de proteger a cidade ou a comunidade dos infortúnios, das pragas e das doenças (GALVÃO, 1976). Geralmente, as pessoas invocam os santos como finalidade de receber graças como uma boa colheita, uma boa alimentação, a proteção dos seus animais, entre outras preces.

Acredita-se, constantemente, que esses personagens possuem poderes especiais, com habilidades de fazer milagres, praticar a cura e maravilhas que outras idênticas não possuem (GALVÃO, 1976). Além disso,

A devoção aos santos e a realização de festas na Amazônia têm características peculiares, posto que existe o santo de devoção que são individuais e o santo padroeiro considerados coletivos. A devoção individual a um santo, leva o homem amazônico a prestar suas homenagens de forma isolada, no âmbito de sua residência e/ou capela, já os santos padroeiros entram no calendário festivo das comunidades. (GALVÃO, 1976, p. 34)

Na comunidade São Benedito, esta característica não é diferente, posto que existe o santo padroeiro (São Benedito) que é festejado sob o comando da Igreja Católica oficial, e o santo da devoção popular (São Lázaro), que é festejado por uma família em particular: a família Tavares. Percebe-se, dessa maneira, que a principal prática cultural e religiosa da comunidade é o catolicismo popular.

Sobre o catolicismo praticado nas comunidades rurais amazônicas, Maués lembra que,

Na Amazônia rural, o catolicismo não tem peias, restrições, privações. Situação particular que faz com que o comportamento das pessoas nos festejos e no próprio dia a dia da comunidade seja mais liberto, fazendo uma oferenda ao santo, e ao mesmo tempo bebendo sua cachaça, soltando foguetes nas procissões, divertindo-se no arraial e nos bailes durante os dias de festa para o santo protetor da localidade. (MAUÉS, 2011, p.7)

Assim, nas comunidades rurais amazônicas o catolicismo popular é mesclado com o catolicismo oficial romanizado. Perceber-se, dessa maneira, que o espaço sócio cultural da comunidade São Benedito é produto das relações sociais e históricas no qual está inserida,

principalmente a partir de 1960, com a chegada da Igreja Católica na comunidade. Além disso, a cultura amazônica expressa-se na vida da comunidade, sobretudo, por meio da ‘cultura da conversa’, na oralidade dos mais antigos, nas relações de parentesco, que se utilizam dos espaços comunitários e religiosos para a transmissão dos seus saberes, valores e práticas.

CAPÍTULO II – FESTA E RELIGIOSIDADE: UM CENÁRIO DIVERSO

A vida religiosa constitui um dos temas centrais para o estudo da vida das coletividades humanas, pois permite compreender aquilo que as estruturas e a partir de que elementos se constroem as identidades coletivas.

(Paul Claval)

2.1 Festa e Religiosidade Popular: uma breve visita a historiografia

Historicamente, as festas são consideradas manifestações socioculturais que servem como “válvulas de escape” para qualquer grupo ou sociedade. De origem religiosa ou não, elas permitem as sociedades saírem da trivialidade do dia-a-dia para viver o extraordinário da vida social (AMARAL, 2004). Durante toda a vida do homem na terra, o festejar representou, principalmente, ritualizar os momentos sagrados, as passagens do tempo e os momentos das transgressões humanas.

Produto dos processos de hibridizações culturais que compõem o espaço-tempo dos lugares, as festas além de estreitar os laços sociais de indivíduos e grupos, ainda apresentam diferentes simbolismos e significados para quem as celebra. A festa surge nos grupos sociais como um dos fatores capazes de estabelecer a ordem através de seus rituais, de seus significados e da fé existente entre os seus participantes.

Embora sejam vistas, de modo geral, como as responsáveis pela ruptura do cotidiano e das tensões sociais em determinadas culturas, as festas apresentam uma vasta produção teórica em diferentes campos de estudo. Se, a grosso modo, a Antropologia busca encarar a festa em sua universalidade, a Sociologia procura ressaltar as interações sociais que a definem. A geografia, por sua vez, passa a manifestar seu interesse pelo estudo da festa buscando desvelar as diferentes escalas espaciais às quais se relacionam aos eventos festivos (ROSENDAHL, 2010).

Cada uma delas, no entanto, tem apresentado importantes contribuições para o estudo da festa. De acordo com Duvignaud (1997), boa parte dos estudos referentes a temática “festa” destacam o fato de que ela marca a ruptura da rotina, ritmando os tempos fortes da vida familiar ou da vida coletiva, religiosa ou cívica. Mas do que isso,

A festa tornou-se um importante referencial de análise nos estudos sobre comportamento, modos de vida, religião, sociabilidade, entre outros, partindo de diversos pontos de observação: dos ritos e rituais, das cerimônias, dos símbolos, do conjunto de ações, das representações e experiências individuais e coletivas, enquanto fato social total, a partir de sua estrutura ou função. (SANTOS, 2002, p. 24)

Assim, enquanto fenômeno social se configura pela participação coletiva, como afirma Durkheim (1996), pela superação da distância entre os indivíduos, que faz com que o grupo se sobressaia e apareça um estado de efervescência coletiva. Ou como nos lembra Zaluar (1983, p. 79-80), “as festas fazem parte de um sistema de reciprocidade entre o cosmo e os homens, é este sistema (criado socialmente) que permite aos agentes sociais perceber e interpretar os fatos ordinários e extraordinários de sua existência ao passo que integra sua visão de mundo”.

Isto é, a festa é um momento, é um acontecimento (SANTOS, 2002). Para autores como Da Matta (1997) é também a quebra da rotina, a fuga do cotidiano. Para Duvignaud (1997), é um fenômeno que tem poder subversivo, pois representa uma ruptura com a ordem social, entretanto, à medida que promove a ruptura, torna-se fonte de mediação. Sobre sua função mediadora, Amaral (1998, p.17) aponta que “ela intermedeia anseios individuais e coletivos, e nela cabem as dicotomias do presente e futuro, passado e presente, nós e os outros, pois toda festa ultrapassa o tempo cotidiano”.

Sobre o tempo de festa, Del Priore diz,

Tratar-se de um tempo de utopia que tem sido celebrado ao longo da história dos homens: Tempo de fantasias e de liberdade, de ações burlescas e vivazes, a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade. Mas o tempo cáustico da festa eclipsa também o calendário da rotina e do trabalho dos homens, substituindo-o por um feixe de funções. (DEL PRIORE, 1994, p. 36)

As funções das quais a autora menciona expressam um momento de prazer e descanso durante a realização da festa, porém todos os elementos que a compõem (música, danças, comidas) “têm uma importante função social, que é a de introdução dos valores da vida coletiva, a partilha dos sentimentos, comportamentos e conhecimentos de quando se vive em comunidade” (SOUZA, 2015, p. 25). Assim, a festa tem por função também reafirmar igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças (DEL PRIORE, 1994, p. 10).

As festas, portanto, tem em sua natureza características diversas. Porém, segundo alguns estudiosos como Amaral (1998) e Durkheim (1996), elas possuem um caráter paradoxal,

oscilando principalmente entre dois polos: o cerimonial (como forma exterior e regular de um culto) e o festivo (como demonstração de alegria e lúdico). Embora existam diferenças, estes dois momentos apresentam afinidades.

Durkheim (1996), já observava o aspecto recreativo da religião e a cerimônia religiosa é, em parte, um espetáculo (representação dramática, no caso, de um mito ou aspecto dele ou de um evento histórico). Este caráter misto poderia ser tomado com um primeiro termo da definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambiguidade: refere-se a um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos (AMARAL, 1998).

Existem, no entanto, tipos de festas em que estes aspectos aparecem dissociados e até opostos. A razão dessas dissociações e interpenetrações parece relacionar-se também ao caráter simbólico destas festas. Para Del Priore (1994), por exemplo, a relação entre festa e Igreja no Brasil é marcada por disputas simbólicas. Segundo a autora,

É preciso olhar para a História e perceber como o processo de colonização contribuiu para a composição do cenário cultural do país, principalmente pautado nos preceitos e dogmas da Igreja Católica e também no papel do Estado que detinham o poder centralizado entre essas duas instituições, o que resultou em separação entre festas oficial e popular, e por consequência, dos grupos sociais que dela participam: naquela a elite e o poderio eclesiástico e do Estado, e nesta o povo, a população marginalizada, no caso do Brasil, índios e negros. (DEL PRIORE, 1994, p. 27)

Contudo, mesmo diante desse cenário de imposições e contradições por parte da Igreja e do Estado durante o período colonial, as festas foram capazes de mediar as relações sociais entre diferentes matrizes étnicas e culturais no Brasil. Como nos lembra Amaral,

Desde o princípio da colonização brasileira as festas serviram como “modo de ação”, seja para catequizar índios, seja para tornar suportáveis, aos portugueses e demais estrangeiros, as agruras da experiência do enfrentamento de uma natureza desconhecida e selvagem, com povo, clima, plantas e animais estranhos. Ela foi importante mediação simbólica, constituindo uma linguagem em que diferentes povos podiam se comunicar. (AMARAL, 2004, p. 34)

Assim, as festas sempre contribuíram na mediação entre as diferenças culturais que se instalaram no Brasil desde o período colonial. Parecem ter sido também, um meio para diminuir as tensões à diversidade étnicas e às distinções sociais da Colônia. As festividades formavam-se e consolidavam-se, sobretudo, a partir das diferenças culturais, da participação de múltiplos atores, do barulhento uso de ritmos e danças, da cultura dos diferentes povos (TINHORÃO, 2001).

Isto acabou “facilitando” as trocas culturais, originando entre outros fatores, a formação e o surgimento das primeiras festas sincréticas no Brasil (VERGER, 2002). O hibridismo religioso no Brasil, portanto, nasce das contradições e do entrelaço entre diferentes matrizes étnicas e sociais. Mesmo com o “controle” rígido por parte da Igreja Católica para que indígenas e africanos não praticassem suas crenças e religiões, as festas acabaram promovendo as mediações sociais e culturais entre esses povos.

Queiroz (1992) lembra que desde o final do século XVI já existia seitas “pagãs” e “idólatras” nas festas coloniais referentes as crenças e ritos do catolicismo ligados às práticas aborígenes. A autora lembra ainda que,

[...] No início do século XVII, também foram registradas interpenetrações entre o catolicismo e cultos africanos. Obrigados a adotar a religião do senhor, os escravos africanos eram batizados à força. Não tardaram a utilizar o catolicismo como para-vento para dissimular a conservação de suas crenças; penetração recíproca e formação dos cultos sincréticos foram o resultado. (QUEIROZ, 1992, p. 61)

Diante deste cenário, o hibridismo religioso consolida-se no Brasil como um conjunto de práticas e representações diversificadas, cujo maior significado era também estabelecer formas de resistência frente à imposição de valores e crenças do colonizador europeu. Desta variedade e mistura entre os grupos, surge também a transgressão à regra e à ordem exigida pela Igreja durante a realização das festas (SOUZA, 2015). Os negros e os indígenas incorporaram às festas suas próprias formas de expressão reverenciando seus deuses e orixás, possibilitando a abertura de espaço para a repressão do catolicismo inquisitorial (AMARAL, 2004).

Deste modo,

O chamado da festa acabava incentivando a quebra das regras e o rompimento dos rígidos padrões de comportamento exigidos pelas autoridades. Isto porque a aparente promiscuidade da festa era relativa e a participação maciça de todas as classes se dava dentro de regras razoavelmente bem estabelecidas. (AMARAL, 1998, p.29)

Considerando as diferenças que se tornavam cada vez mais evidentes, a tentativa (pelo menos aparente) de agregação de todos na festa, fez surgir também o efeito oposto, ou seja, “a festa virou um espaço de separação, havia vários sentidos nas funções aparentemente irrelevantes da festa, a mistura entre o sacro e o profano valia para diminuir e caricaturar o pagão, o inculto, o diferente do europeu branco e civilizado” (DEL PRIORE, 1994, p. 49).

Com a abertura para a participação dos diversos segmentos sociais na festa, o controle

tornou-se de certa forma limitado, sobretudo nas expressões das danças e músicas que se mesclavam com os ritmos dos portugueses. Neste período, portanto,

Os padrões, normas e regras estabelecidos pelas autoridades eclesiásticas e pelos burocratas do Estado, já não delimitavam de maneira eficiente os espaços, a separação entre as esferas, e a mescla de expressões acarretou em novas formas de expressividade e participação, ainda pautadas na religiosidade, mas que não encontravam dentro das determinações da Igreja, do catolicismo oficial, o seu lugar, como por exemplo o fenômeno das Santidades movimento de resistência dos indígenas à dominação portuguesa, iniciado em São Vicente, espalhando-se por Ilhéus e Recôncavo baiano no final do século XVI, misturaram símbolos, ritos e crenças aos da religião católica resultando neste novo culto religioso. (SOUZA, 2015, p. 30)

Assim, as festas que já eram públicas, tornaram-se também de apropriação do povo, das comunidades, o que Amaral chama da conquista popular da festa dizendo,

Acontecendo nas ruas, no contexto de exaltação e alegria de gente de todo o tipo reunida, as festas, começam a ganhar, aos poucos, alguma independência da festa oficial. Danças, fantasias, personagens dos desfiles e carros alegóricos, ritmos e harmonias profanas invadem lentamente o quadro da comemoração original e embora estejam articuladas com o todo a que devem se amoldar, cada uma dessas manifestações tem vida própria e significado peculiar. (AMARAL, 1998, p. 35)

Este movimento “popular” que começou com as festas religiosas, dedicadas aos santos, ganharam as ruas, quebraram as regras e normas e o povo passou a celebrá-las não apenas como convidados, mas como anfitriões (SOUZA, 2015). É dentro desse contexto, que a religiosidade popular²⁶ vai consolidar-se no Brasil a partir de diferentes matrizes étnicas e religiosas, inserindo novos elementos ao catolicismo.

As festas da religiosidade popular, portanto, vão se caracterizar numa estreita relação com as divindades, suas crenças, mitos e símbolos. De modo geral, vão representar uma forma de ruptura com as hierarquias dominantes, mas não com a religião, é a expressão mais plural e diversificada do catolicismo oficial instaurada pelos colonos, que permite o povo aproximar-se de suas divindades através de seus rituais, oferendas, por meio do festejar (PASSOS, 2014).

Para Zaluar (1983, p. 13), “os devotos dessa religiosidade não a concebem como teoria pura, desligadas das coisas terrenas; o catolicismo popular é uma religião voltada para a vida aqui na Terra, nesse sentido é uma religião prática”. É uma forma para se conhecer a própria

²⁶ É interessante frisar, que historicamente o termo “popular” esteve diretamente ligado classes subalternas como algo supersticioso ou até mesmo grosseiro. Longe de querer estabelecer uma longa discussão teórica sobre o conceito, tendo em vista que são muitos debates, o termo popular aqui deve ser entendido a partir do seu contexto, isto é, o momento histórico em que a Igreja Católica a partir do catolicismo oficial passa a conviver com outros credos.

cultura, reflete a ação das pessoas, particularmente das camadas populares. “Está circunscrita no cotidiano, na repetição, nas contradições, nas permanências e singularidades” (PASSOS, 2014, p. 9).

Dessa maneira, a religiosidade popular no Brasil como um todo se constitui a partir do hibridismo entre diferentes elementos culturais, sociais e religiosos, sobretudo, a partir do encontro entre as práticas do catolicismo com a devoção aos santos; das religiões de matriz africana com seus orixás; e com ancestralidade indígena e suas crenças nos seres da natureza, reunindo práticas, crenças, mitos, ritos e símbolos, marcando a diversidade sociocultural e religiosa do povo brasileiro.

Assim, em cada região do Brasil a religiosidade popular vai se manifestar de maneiras diferentes. Isto é, cada grupo social e religioso apresenta a sua própria forma de busca e de compreensão acerca do mundo divino, seja por meio das festas de santo ou pelo cultos afro-brasileiros ou afro-indígenas, entre outros, todos evidenciando a confluência das diferentes matrizes étnicas e sociais que deram origem a formação do povo brasileiro. Um povo mestiçado, cujo a cultura híbrida expressa-se, principalmente, por meio das festas e da religiosidade.

2.2 Religiosidade popular e a hibridização da fé na Amazônia

Desde o período de conquista e ocupação da Amazônia no século XVII, quando o catolicismo cresceu e se disseminou pela região, a figura dos santos foi se tornando cada vez mais parte da cultura local e da religiosidade expressa pelas populações amazônicas. Contudo, não podemos começar a falar sobre religiosidade na Amazônia, sem levar em consideração o mosaico religioso que existe na região. Para descrever a religiosidade, faz-se necessário levarmos em conta as diferentes formas de crença ou espiritualidade, que “é constituída por uma diversidade de cristianismos, cosmologias afro-indígenas e cosmovisão mestiças e caboclas” (RIBEIRO, 2018, p. 74).

Apesar da forte devoção aos santos, o contato do colonizador europeu com os indígenas e os negros escravizados, com suas crenças e devoções, durante o processo de conquista e ocupação da Amazônia no século XVII, atrelado aos fenômenos que mais tarde vieram a contribuir para o atual formato da religiosidade e da cultura local – como é o caso das correntes migratórias do fim do século XIX e início do XX – contribuíram para a formação de uma religiosidade expressa por meio de práticas e crenças advindas não só do catolicismo europeu, como também das ancestralidades indígenas e africanas.

Como nos lembra Araújo,

O homem da Amazônia é, na sua grande totalidade, católico. Sua vida religiosa não é intensa. Desliza um tanto fria, serena, sem grandes tons de exaltação. Nas comunidades Amazônicas, em geral, a religião é instrumento de vida social, de meio de diversão, de alívio ao trabalho, de justificativa. Os santos da devoção, em sincretização com a pajelança, com os batuques, com as superstições, formam o sistema de religião. A religião na Amazônia se desenvolve ao modo da largueza do meio geográfico. (ARAÚJO, 2003, p. 463)

Deste modo, as populações que vivem na Amazônia brasileira têm como principal prática religiosa o catolicismo. Uma característica bem peculiar destas práticas, são as festas em homenagens aos santos que geralmente acontecem uma vez por ano. Esses eventos acontecem para demonstrar à crença, fé, e devoção, por motivos de agradecimento as bênçãos alcançadas e para fazer pedidos de cura e interseção aos santos de devoção (GALVÃO, 1976). Ainda funcionam como momentos de confraternização e divertimento, em alguns casos com a realização de bailes e danças, seja na cidade ou no interior.

Embora eminentemente católicas, as populações amazônicas carregam ainda uma visão de mundo baseada nas crenças aos seres da natureza advindas, sobretudo, da ancestralidade indígena. Isto ocorre, desde o período de conquista e colonização da Amazônia no século XVII, quando o catolicismo se tornou uma das primeiras armas utilizadas pelos colonizadores europeus para conquistar e dominar o território amazônico (SILVA, 2004). Porém, quando os missionários resolvem lançar a fé judaico-cristã sobre indígenas na Amazônia, por meio das missões religiosas, houve resistência e luta por parte dos nativos para a manutenção dos seus saberes, valores e práticas milenares.

Os indígenas nem sempre aceitaram de forma calma e silenciosa os dogmas impostos pelo colonizador europeu. As estratégias utilizadas foram diversas, “desde o breve confronto bélico passando pelo adentramento às matas, a subida nos rios até a busca de lugares distantes para evitar o contato com os dominadores” (CORRÊA, 2011. p. 20). É interessante lembrar, que na época da colonização a religião era considerada uma forma de identidade e de inserção num grupo social por parte dos habitantes do território colonial (CERQUA, 2009).

Portanto, a colonização das almas indígenas não ocorreu apenas porque o nativo era potencial força de trabalho a ser explorada, mas porque na visão do colonizador europeu os indígenas não tinham conhecimento de Deus e nem do Céu, fato que justificaria a cristianização desses povos (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010). Além disso, neste período os europeus consideravam-se superiores culturalmente aos povos que não tinham sua origem e, certos de

que eram superiores no campo religioso, também não hesitaram em atacar suas religiosidades (DIAS, 2019).

Logo, os ocidentais que eram católicos e vieram impregnados por ideologias medievalistas²⁷, olharam para essas culturas a partir do prisma da superioridade, tornando o evangelho a principal arma de ataque e defesa, e a igreja na nova fortaleza (UGARTE, 2003). A perspectiva religiosa da fé em um único Deus, portanto, “encarnava a lógica do Cristianismo, mas essencialmente, buscava garantir a hegemonia católica nas novas terras e a conquista de súditos para o rei “(CORRÊA, 2011, p. 20).

Assim, o universo espiritual indígena foi historicamente negado e rejeitado pelo projeto de colonização, que teve na conquista religiosa um dos elementos centrais da dominação, a saber: a cruz (Cristianismo), a fé (Catolicismo) e a lei (Estado/Coroa) (*ibidem*, 2019). Contudo, mesmo com as tentativas de imposição da doutrina cristã sobre às culturas milenares nativas, milhões de indígenas não aceitaram (UGARTE, 2003).

Muitas das vezes, segundo Corrêa (2011), utilizaram-se da estratégia da simulação dos vencidos para evitar o seu extermínio. Sob esta estratégia, Bruit (1993, p.173) lembra que “tratava-se de um mecanismo de defesa, de sobrevivência e resistência que não foi visualizado e nem entendido pelas autoridades que passaram a ser ludibriados politicamente”.

Assim,

A estratégia da simulação dos vencidos, representou um feito inteligente dos indígenas marcado pela resistência à opressão e à fúria dos colonizadores que garantiu o usufruto de suas terras, a manutenção de suas raízes culturais, da sua língua, das tradições ao longo das gerações sem que os “vencedores” (portugueses ou espanhóis) tomassem ciência do que de fato ocorria. (CORRÊA, 2011, p. 21)

Isto nos mostra que, diferentemente das concepções preconceituosas que os europeus lançavam sobre os indígenas na Amazônia, considerando-os inclusive como povos bárbaros que se mantinham nas trevas da ignorância, os povos indígenas “aderiram, ‘forçosamente’ ao catolicismo sacramental e demais sacramentos da Igreja por uma questão de sobrevivência e estratégia política na sociedade colonial “(TORRES, 2005, p. 65). Esta atitude indica o uso de uma estratégia que garantiu a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas da América diante dos dominadores.

²⁷ Tratam-se de ideias advindas de um período em que a Igreja Católica era hegemônica e sua principal característica era explicar as questões religiosas como a existência de Deus, a alma humana e a imortalidade. No século XV, Deus era considerado o Ser único e o principal papel dos filósofos da época era combater tudo àquilo que ia contra a fé cristã: o paganismo, a heresia e a não aceitação de Deus (XAVIER, 2007).

No contexto da evangelização, portanto, a resistência aos ensinamentos e preceitos trabalhados pela Igreja ocorria de forma que permitia aos indígenas e seus descendentes não assimilarem de forma cabal tudo o que lhes tentavam impor (DIAS, 2019). Dessa forma, “os indígenas resistiram de forma isolada – na forma com que cada grupo defendia a sua integridade contra as armas estrangeiras – e de forma aliada, com outros grupos tribais, contra as investidas do conquistador” (SILVA, 2004, p. 144).

Essa dinâmica de resistência continuou após o período da posse da conquista do território amazônico e permanece nos dias atuais, “embora hoje os grupos indígenas já consigam se posicionar em diferentes frentes para fazer ecoar o grito contido há séculos pelos grupos que passaram a dominar e explorar as riquezas naturais e as gentes da Amazônia” (DIAS, 2019, p.29).

Por dentro da cultura europeia, portanto, os indígenas descobriam formas silenciosas para cultivarem suas próprias culturas, disfarçando e simulando uma aceitação e obediência aos valores religiosos e morais do Ocidente (CORRÊA, 2011). O que foi de grande valia, pois era muito difícil para eles lutarem contra as armas e o poder de fogo do colonizador europeu. De fato, restou-lhes o silêncio estratégico e o uso da inteligência para reelaborar a resistência em nome da própria sobrevivência.

Diante do extermínio e da escravidão, os nativos preferiam “aceitar” o batismo para garantir a sobrevivência e os direitos que a igreja lhes outorgava. Mas como nos lembra Corrêa (2011), esta fé era muito “frágil”, pois era desprovida de alicerce sólido no coração e na alma indígena, que sutilmente conservava as crenças nos seres das florestas, das águas e dos animais ensinadas por seus ancestrais.

Assim,

Não obstante a força avassaladora do Catolicismo que impôs o monoteísmo como porta de salvação das almas, os indígenas mantiveram-se no campo da resistência, continuaram professando suas crenças por dentro do catolicismo. A crença nas ervas e nas práticas de pajelança e curandeira, tais como: o pegador de ossos, aquele que costura rasgaduras, que “conserta” desmentiduras dentre outros saberes que, compõem o universo espiritual dos indígenas e de seus descendentes na Amazônia. (CORRÊA, 2011, p. 23)

Além disso, “o homem da Amazônia tem nos seus hábitos religiosos um modo muito específico de ver, viver e se relacionar com o sobrenatural fortemente evidenciado no contexto regional, por meio das lendas como elementos socioculturais residentes na subjetividade amazônica” (RIBEIRO, 2018, p.76). Entre as principais lendas que o homem amazônico acredita estão os botos, curupiras, cobra-grandes, mapinguaris, jumás, anhangás, entre outros

seres encantados da cultura amazônica.

Sobre os encantados, Loureiro discorre que,

Na Amazônia das encantarias que são como ilhas da bem-aventuranças, habitam Botos, Boiunas, Amazonas, Caaporas, Mães-d'água e tantos outros encantados, ao alado de nações indígenas, caboclos, narrativas orais, paisagens, frutas coloridas que exalam epifítico perfume e de inesperado sabor, peixes, paraísos alvoreceres incendiados e pores-do-sol inventando cores e sombras. Cada uma desses seres encantados são temidos pela maioria das pessoas que habitam a região, há muitos relatos orais de pescadores, mateiros entre outros que afirmam e os classificam como verdadeiros. (LOUREIRO, 1995, p. 357)

É neste contexto que a fé católica se hibridiza com as crenças do sobrenatural e encantados; bem como às práticas mágicas curativas de origem ameríndia e cabocla. Isto indica, segundo Galvão (1976), que a maioria das crenças não católicas do homem amazônico deriva do ancestral ameríndio, que acredita em credences, lendas e superstições que fazem parte da identidade cultural e religiosa da região, revelando assim uma cosmovisão repleta de simbologias e significados que permeiam também o imaginário dessas populações.

Esta crença nos seres da natureza, advém principalmente da ancestralidade indígena, que lutou e resistiu ao longo da história da Amazônia contra os valores e a imposição da doutrina cristã. Contudo, como já destacamos no início do texto aqui apresentado, o espaço amazônico foi e é construído a partir de uma diversidade étnica e social muito complexa. Estudos recentes sobre a região, revelam uma Amazônia cada vez mais marcada pela presença negra, cujas contribuições foram também relevantes para a configuração e consolidação da religiosidade e do imaginário amazônico.

Segundo Salles (1971, p. 80), desde o período de escravidão negra na Amazônia a partir do século XVII,

O negro não se conservou puro, não sofreu pressões segregadoras, misturou-se facilmente na malha da população. Através da calha da mestiçagem a interação social se consumou completamente. O fenômeno não foi tão simples quanto pareceu ser à primeira vista. Resultou de contatos de diferentes grupos tribais, transportados de diferentes regiões da África, e que, aqui se confraternizaram solidários pela condição de escravos. Aqui também encontraram o elemento indígena numa convivência mais ou menos promíscua com soldados e colonos oriundos das classes populares do velho mundo. Esses três elementos básicos – o europeu, o africano e o índio –, construíram o edifício social da Amazônia. (SALLES, 1971, p. 80)

Comprendemos o romantismo e a visão conciliatória demonstrados por Salles (1971), ao evocar o processo de contato entre as diferentes culturas. No entanto, é necessário

entendermos que o contato não se deu de forma harmônica. Uma série de determinações de diferentes matizes – da mesma forma que aniquilou imagens e imaginários, bem como os saberes e práticas que lhes subsidiam – fez emergir formas híbridas de resistência e de preservação de formas de imaginar que, efetivamente, dão sentido à vida e das quais os homens e as mulheres de diferentes lugares e culturas não podem prescindir, sob pena de perderem suas identidades, tanto as individuais como aquelas de ordem social.

Esse movimento de luta e de resistência faz do lugar amazônico um cenário especial em essência. Assim, não somente no período da escravidão negra, mas também depois, com o Ciclo da Borracha e o processo de integração da Amazônia ao restante do país, a partir de 1970, milhares de nordestinos migraram para a região, trazendo consigo uma diversidade sociocultural muito característica da cultura africana. Assim, como ressalta Loureiro (1995), a cultura amazônica é também produto de uma acumulação cultural que absorveu e amalgamou, em grande parte, os valores e tradições da cultura nordestina.

Neste sentido, podemos dizer que historicamente presença negra na Amazônia influenciou significativamente a cultura e a religiosidade da região. As contribuições da cultura negra e de afrodescendentes são perceptíveis hoje nas danças, nas culinárias, e principalmente nas festas amazônicas, como o Boi-Bumbá de Parintins, no Amazonas, por exemplo. Sobre a religiosidade amazônica, a influência negra está presente nos terreiros das religiões de matriz africana, como o Candomblé e Umbanda, mas também nos mitos das festas de santo que são comumente sincretizados com os orixás africanos (BENCHIMOL, 2009).

Assim, como nos lembra Cavalcante (2019), a riqueza da religiosidade amazônica é justificada, em sua maioria, pela fusão de três culturas: a do indígena conhecedor da selva e do rio com sua pajelança; os africanos que trouxeram um lastro cultural muito rico e variado, cheio de calor humano, que se expressava principalmente em suas danças e músicas ritmadas; e dos portugueses com o catolicismo e suas práticas.

A religiosidade amazônica, portanto, apresenta uma grande variedade de lendas, crenças, saberes e práticas, o que torna a região muito rica, principalmente no que concerne à diversidade cultural e religiosa. No palco da religiosidade amazônica, o mundo da encantaria e dos encantados, a pajelança indígena e cabocla e o catolicismo se misturam com as expressões de resistência das religiosidades de matrizes afro-indígena brasileira que, assim como em todo o país, vem resistindo historicamente aos preconceitos e perseguição durante anos.

2.3 As festas de santo na Amazônia

Na Amazônia, as festas de santo são muito difundidas. Heraldo Maués (1995), aponta, com base em pesquisas sobre o catolicismo popular, que em algumas variações de crenças e práticas de uma área para outra existe um substrato comum. São constantes os aspectos religiosos da cultura cabocla, rica em mitos, concepções, crenças e práticas, que se diferenciam porque o tema é enriquecido pela diversidade religiosa católica, indígena e africana (ANDRADE, 2016).

As noções e práticas do catolicismo ibérico, trazidos pelos colonizadores, hibridizaram-se a elementos da cultura cabocla. De acordo com Maués,

Acabei percebendo que não estavam erradas as pessoas ao se declararem católicas, sem mencionar suas práticas xamânicas, já que estas, na verdade, estão incorporadas às crenças e práticas do catolicismo popular que praticam. O catolicismo popular dessas populações e de várias outras áreas da Amazônia, centra-se na crença e no culto dos santos. A concepção a respeito dos santos é a de pessoas que vieram neste mundo e, por processo adverso se santificaram após a morte. Está presente a ideia de pessoas que, durante a vida, praticaram o bem, mas nem sempre este aspecto é decisivo ou fundamental. A ideia de santificação está relacionada ainda com o sofrimento ou a morte violenta, assim como com a conservação do corpo sem corrupção por longos anos após a morte. (MAUÉS, 2005, p. 250)

O autor afirma, que a devoção aos santos é costume comum na região amazônica e no Brasil. O culto ao santo foi instituído pela Igreja Católica através do regime do padroado desde a época da colonização (MAUÉS, 1995). Neste período, as primeiras famílias portuguesas que moravam no Brasil continuaram a tradição da devoção aos santos católicos. Esta prática se espalhou por todo o território nacional e, na Amazônia, é comum a adoção de um santo como protetor (CORRÊA, 2011).

As festas de santo na Amazônia são momentos fora do tempo rotineiro que renovam as crenças sociais reafirmando o modo como as pessoas devem estabelecer as relações entre si e com o sagrado (CORRÊA, 2011). As festas estão ligadas, na maioria das vezes, ao calendário da Igreja Católica e fazem homenagens aos santos. Os festejos ocorrem, principalmente, a partir do mês de junho, isto é, com o início do verão amazônico onde a fartura do pescado, da colheita e da pecuária proporciona prosperidade econômica e momentos de comemoração (WAGLEY, 1988).

Segundo Maués (1995), a escolha de um santo padroeiro, pode estar ligada à figura e ao prestígio de um líder ou da riqueza que uma família possui. Para o autor,

Cada santo possui qualidades específicas que influenciam na hora de escolher o padroeiro. Os santos, na maioria dos casos, foram pessoas comuns que foram santificadas em razão da não decomposição de seus corpos, da morte trágica, do sofrimento, dos milagres e de outros sinais de santidade. (MAUÉS, 1995, p. 52)

Para Galvão (1975), por sua vez, as imagens são símbolos de culto religioso com mais proeminência que a cruz. Maués (1995) afirma que as populações amazônicas sabem que “o verdadeiro santo é aquele que está no céu, isto é, alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo nesse lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos espíritos de luz” (2005, p. 262). Assim, os devotos acreditam que as imagens ou semelhanças foram “deixadas por Deus na terra”. As estátuas, pinturas ou fotos em quadros também participam do poder do santo do céu, por meio de um processo que é, ao mesmo tempo, metafórico e metonímico (CORRÊA, 2011).

A escolha de um santo tem vários caminhos, segundo Maués (1995), isto porque, cada santo possui qualidades específicas que nela influenciam. Alguns santos são interpretados pelo crente com base nas imagens, e acabam sendo aliados a certas profissões, terminando por serem indicados como padroeiro dos que praticam o ofício. Outras vezes, a escolha pode ser política ou à riqueza de uma família, que já é devota de determinado santo (GALVÃO, 1976).

Para fazer um pedido, o devoto procura uma característica do santo que se identifique com o pedido, como por exemplo: São José é o protetor dos operários, São Benedito é o santo dos seringueiros, São Pedro é o santo dos pescadores, enfim, cada santo possui especialidades que poderão auxiliar os fiéis na hora de escolher ao qual santo o pedido há de ser feito. O fato de nascer no dia em que se festeja um determinado santo também poderá influenciar os pais na escolha do nome da criança, pois se acredita que dessa maneira se garantirá sua proteção (CORRÊA, 2011).

A adoção de um santo padroeiro cria uma relação de troca constante entre os devotos e o protetor, pois este realiza os pedidos dos devotos, enquanto aqueles oferecem orações, caminhadas ou anualmente realizam festas para homenageá-lo, como agradecimento pelo pedido alcançado (GALVÃO, 1976). Aos santos de devoção são dirigidas preces e oferendas com o objetivo de garantir a proteção diante das dificuldades e dos problemas nos quais os devotos se sentem incapazes de agir ou superar. As imagens dos santos protetores são consideradas milagrosas pelos devotos e são a elas que eles dirigem os pedidos.

Para aproximar as pessoas das divindades e pagar suas promessas (acordo entre o devoto e o santo) são realizadas as festas, que podem ser a própria promessa, como por exemplo: a festa de São Lázaro na Comunidade São Benedito em Nhamundá que nasceu de uma promessa.

É importante salientar que esses eventos sempre apresentaram manifestações de fé, agradecimentos pelos benefícios alcançados, promessas aos santos, e socialização (GALVÃO, 1976).

Acontecem nas cidades e em áreas rurais geralmente promovidas pelos próprios moradores, aonde são constituídas por dois momentos que se entrelaçam e, complementam-se (ALVES, 1980). Um é o sagrado que apresenta os círios, procissões, novenas, batizados e casamentos. Outro é o profano com a festa dançante, torneios esportivos, bingos, namoros, vendas de bebidas, leilões e outros.

Com relação ao tempo de duração dessas festas de santo, podem durar semanas, vários meses, entrecortados por períodos de repouso de quatro ou cinco dias (CAILLOIS, 1988).

Na Amazônia, esses atos festivos às vezes duram algum tempo, dependendo da organização da festa, variando de 3 a 10 dias, fazendo com que a comissão organizadora se planeje o ano todo para que tudo saia de acordo com o elaborado pelos líderes festivos, pelos comunitários e devotos do santo festejado (CORRÊA, 2011). A luz de Galvão (1976), no ato da realização festiva a devoção individual ou da comunidade se faz sentir sobre as imagens dos santos, pois acreditam que essas imagens tenham poderes especiais capazes de realizarem milagres, curas de doenças e de maravilhas que outras entidades não possuem.

Eliade (1997) lembra que as festas de santo não são apenas comemorações de acontecimentos míticos, mas ritualizações do simbólico, já que por meio dela retira-se do tempo histórico e inclui-se no tempo imaginário das causas e coisas sagradas. Estando fora do mundano, do que é vil e pecaminoso, fica-se fora do tempo real, cíclico, e entra-se na esfera da eternidade divina. Nesse sentido, esses atos socioculturais representam fontes renovadoras que fornecem energia e limpeza de força para devotos e moradores dessas comunidades para enfrentarem a vida e dificuldades, com a esperança de viverem novas contingências (ANDRADE, 2016).

É interessante destacar, que na Amazônia os santos também são cultuados nas religiões de matriz africana, nas quais foram sincretizados durante processo sócio, histórico e cultural do país. De acordo com Prandi (1995), desde o início as religiões afro-brasileiras se formaram em sincretismo com o catolicismo. O culto católico aos santos, numa dimensão popular politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos (VERGER, 2002).

De acordo com Prandi, o resumo do panteão da religião brasileira genuína, é o seguinte,

Seu panteão tem à frente orixás-santos dos Candomblés e xangôs, mas o lugar de destaque está ocupado por entidades desencarnadas semi-eveméricas, à moda kardecista e africana, ou encantados de origem desconhecida, à moda

dos cultos de maior influência indígena: os catimbós, os Candomblés de caboclos, as encantarias, de onde também se originam certas práticas rituais, como o uso de bebida alcoólica e tabaco. A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Assim, estão do lado “direito” os orixás, sincretizados com os santos católicos, e que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e de falanges, que são reverenciados, mas que pouco ou nada participam do “trabalho” da umbanda, isto é, da intervenção mágica no mundo dos homens para a solução de todos os seus problemas, que é o objetivo primeiro da umbanda enquanto religião ritual. Ainda do lado do “bem” estão o caboclo (que representa a origem brasileira autêntica, o antepassado indígena) e o preto-velho (símbolo da raiz africana e marca do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados). Na “esquerda” estão os exus masculinos e as pombagira, sincretizados com demônios católicos. (PRANDI, 1995, p. 73)

Assim, a religiosidade trazida pelos africanos deu origem a uma variedade de manifestações que encontraram adequação específica, através de multiplicidade sincrética. As manifestações religiosas resultaram do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado por relações sociais assimétricas (BASTIDE, 1971). Deste modo, os cultos sincréticos foram se consolidando no Brasil como um conjunto de práticas e representações diversificadas, cujo maior significado era também estabelecer uma forma de resistência frente a imposição de valores e crenças do colonizador europeu.

Até o final do século XIX, portanto, já era possível visualizar o mapa dos cultos sincréticos do Brasil. De acordo com Queiroz (1992), a Amazônia tornara-se a sede das interpretações entre os cultos aborígenes e catolicismo, pelo litoral do nordeste e do sudeste os cultos afro-brasileiros marcavam presença, no nordeste seco e nas montanhas do Sul do Brasil reinava o catolicismo “dito popular”. A amálgama entre diferentes etnias e culturas no Brasil, foi dando lugar a um país diversificado e de criação religiosa sincrética, como o culto em homenagem à São Lázaro que carrega nas suas práticas o mito de reverências aos orixás Omolú/Obaluaiê.

CAPÍTULO III – FESTA DE SÃO LÁZARO: PRÁTICAS, MITOS E SÍMBOLOS

*Assim como Marta e Maria pediram por você,
de joelhos, eu rogo, São Lázaro, me ajude nas
horas tristes, me ampare em minhas dores e,
principalmente livre meu corpo e meu espírito
de toda e qualquer doença.*

(Ivanete Tavares)²⁸

Figura 13 - Imagem de São Lázaro



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

3.1 De Lázaro à Omolú: O mito da festa

O mito de origem é uma narrativa que serve de referência para surgimento de uma comunidade ou festividade. Contudo, deve-se deixar claro que a discursão sobre o mito da festa

²⁸ Parte da oração em homenagem a São Lázaro, realizada pela moradora e devota assídua do santo.

perpassa o nosso texto, não de maneira aprofundada, mas como uma breve contribuição teórica para o entendimento a despeito do que pretendemos explorar: a narrativa inicial que deu origem a festa de São Lázaro e de que maneira o mito da festa continua presente nos rituais religiosos apresentados na festa de São Lázaro na comunidade São Benedito em Nhamundá.

A festa de São Lázaro é uma manifestação sociocultural tradicionalmente realizada em vários lugares do Brasil. No norte e nordeste é praticada como pagamento de promessa, costumando ser precedida por novenas ou ladainhas e continuada com bailes e danças, comes e bebes distribuídos entre seus participantes (MONTEIRO, 1989).

Sua origem, segundo Ferretti (1995), está ligada ao catolicismo popular ibérico, sendo realizada principalmente em terreiros das religiões de matriz africana ou por particulares. No Amazonas, acontece geralmente nas datas de 11 de fevereiro, tendo referências orais sobre a sua existência em bairros de Manaus desde 1900 (MONTEIRO, 1989).

Na comunidade São Benedito, a festa de São Lázaro é tradicionalmente realizada na segunda semana de fevereiro. Sua história tem origem no pagamento de promessa realizado por Luíza Tavares, uma das primeiras moradoras da comunidade. De acordo com Zenis Tavares, membro da família que organiza a festa e que são considerados os donos²⁹ do santo,

A festa de São Lázaro iniciou há pelo menos 100 anos pela “velha” Luíza Tavares. Ela fez uma promessa ao santo, de que se ele curasse seu filho Benedito Tavares de uma doença que na época eles chamavam de lepra, ela iria fazer todos anos enquanto estivesse viva, uma pequena festa com orações e agradecimentos a São Lázaro (Zenis Tavares, 57 anos/entrevista realizada no dia 8 de fevereiro de 2018).

Sabe-se que a promessa é um contrato mútuo entre o santo e devoto (GALVÃO, 1976). Assim, ao perceber a melhora do seu filho Benedito, Luíza Tavares, juntamente com à família, resolveu de imediato começar as homenagens à São Lázaro. É interessante destacar, conforme alguns moradores mais antigos da comunidade, que neste período, mas especificamente no início do século XX, a lepra foi uma doença que comprometeu não só a saúde de Benedito, mas também de vários outros membros da família da Tavares³⁰.

Sob o prisma da história, a lepra foi um dos maiores problemas de saúde pública do Brasil no final do século XIX e início do século XX, não só do ponto de vista biológico, mas principalmente do ponto de vista social. Por ser uma doença de manifestação lenta, até 1941

²⁹ Nas comunidades rurais amazônicas é muito comum chamar de “donos dos santos” aquelas famílias ou pessoas responsáveis por iniciar uma tradição através do pagamento de promessa (GALVÃO, 1976).

³⁰- Tavares é o sobrenome da família que deu origem festividade e também são eles os organizadores das práticas festivas em homenagem a São Lázaro na Comunidade São Benedito.

não se conhecia nenhum tratamento comprovadamente eficaz, causando a incapacitação dos membros do corpo, pois atinge a pele e o sistema nervoso (OLINTO, 2002).

Devido à falta de tratamento medicinal e clínico nesta época, tornou-se comum que as populações, principalmente aquelas de classe social mais baixa, recorressem as suas crenças e aos seus deuses na busca pela cura das suas enfermidades (CAPRARA,1998). Tal acontecimento, facilitou a aproximação dos devotos com São Lázaro, tendo em vista que o santo por ter seu corpo coberto de chagas, é historicamente considerado o protetor das doenças de pele.

Mas afinal, quem é São Lázaro?

Segundo a tradição judaico-cristã, Lázaro é descrito no Evangelho segundo João, como um amigo de Jesus. O nome Lázaro vem do grego. Em hebraico seria Eleazar, que quer dizer “Deus ajudou”. Era irmão de duas mulheres que se tornaram conhecidas pelos Evangelhos: Marta e Maria. Lázaro vivia com sua família no vilarejo chamado Betânia, localizado em Jerusalém, Israel.

Conforme o padre Oséias Pontes Cativo, responsável pela matriz de Nossa Senhora da Assunção no município Nhamundá,

Na narrativa bíblica, Jesus em suas andanças costuma ir visitar e se hospedar na casa de Lázaro. Lázaro é considerado um personagem especial para os católicos, pois é a única pessoa por quem Jesus chora no novo testamento. Após a sua morte, a pedido de Marta, sua irmã, Jesus o ressuscita fazendo um dos seus maiores milagres, de acordo com a tradição cristã (Padre Oséias Pontes Cativo, 35 anos, entrevista realizada no dia 8 de agosto de 2020).

A devoção a São Lázaro, segundo a Bíblia, era muito comum na Igreja Antiga. São Lázaro começou a ser venerado já no início do Cristianismo. As peregrinações eram feitas à sua casa, em Betânia, e ao túmulo onde Jesus o ressuscitara. Contudo, na idade média, segundo alguns historiadores, sua história foi confundida com os Lázaros (rico e pobre) citados na parábola de Lucas (FERRETI, 1995).

Na parábola, diz que

Havia um homem rico, e vestia-se de púrpura e de linho finíssimo, e vivia todos os dias regalada e esplendidamente. Havia também um certo mendigo, chamado Lázaro que jazia cheio de chagas à porta daquele. E desejava alimentar-se com as migalhas que caíam da mesa do rico; e os próprios cães vinham lambe-lhe as feridas. E aconteceu que o mendigo morreu e foi levado aos anjos para o seio de Abraão; e morreu também o rico e foi sepultado. E, no Hades, ergueu os olhos, estando em tormento e viu Abraão e Lázaro, no seu seio. E, clamando disse: Abraão meu pai, tenha misericórdia de mim e manda Lázaro que molhe na água a ponta do seu dedo e me refresque a língua,

porque estou atormentado em chamas (LUCAS, 16:19-31).

Assim, como nos diz a parábola no decorrer da história a figura de Lázaro foi sendo ligada às doenças de pele, devido seu corpo ser tomado pelas chagas, tendo o cão como o seu fiel companheiro. Suas características no sincretismo religioso aproximaram-se dos orixás africanos Omolú (Filho do senhor) ou Obaluaiê (Rei, Senhor da Terra). Esses orixás, apesar de receberem denominações diferentes, pertencem a mesma divindade, cujas características são apresentados como aqueles que regem as pestes, as doenças e as epidemias (BASTIDE, 1971).

Para Verger (2002, p.11), é difícil precisar o momento exato em que o sincretismo religioso se estabeleceu no Brasil,

Parece ter-se baseado, de modo geral, sobre detalhes de estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos. Pode parecer estranho, à primeira vista, que Xangô, deus do trovão, violento e viril tenha sido comparado com São Jerônimo, representado por um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que frequentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado sobre seus pés. E como o leão é um dos símbolos de realeza entre os Iorubas, São Jerônimo foi comparado a Xangô. A aproximação entre Obaluaê e São Lázaro é mais evidente, pois o primeiro é o Deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos. (VERGER, 2002, p.11)

Em um estudo sobre as práticas de cura nas religiões de matriz africana e uma análise crítica sobre a medicina tradicional, Caprara (1998) traz uma abordagem histórica e antropológica sobre os diferentes sentidos e significados em que o nome de Omolú está envolvido. Segundo a autora, em alguns contos Obaluaiê representa a fase mais jovem do Orixá, enquanto que Omolú a fase mais velha. Além dessas características, em alguns contos míticos, as figuras de Omolú e Obaluaiê aparecem como pai e filho (CAPRARA, 1998).

O lugar de origem desse orixá é incerto, porém segundo Barros (1988) sua aparição remonta os tempos imemoriais. Uma das narrativas referentes a divindade, conta,

Os Mahis, habitantes do norte do Daomé, foram, durante muito tempo, massacrados pelos guerreiros de Obaluaiê. Resolveram então, consultar um babalaô, e, com ele, aprenderam uma maneira de acalmar Xapanã com oferendas de doburú (pipocas). O orixá ficou feliz e calmo, resolvendo ir embora do território. (BARROS, 1998, p. 100)

Tal característica de agradá-lo com pipoca se faz presente até hoje nos mitos afro-brasileiros. No Candomblé da Bahia, especificamente na Igreja de São Lázaro, o tradicional banho de pipoca acontece para que as pessoas passem o alimento no corpo, e com isso fiquem isentas das doenças do mundo (FERRETI, 1995). Por ser conhecido como uma divindade brava

e vingativa, é importante que se faça as devidas obrigações a Omolú, pois este orixá costuma ser bastante “rigoroso” em relação àqueles que não lhe prestam homenagem.

Como ressalta Bastide (1971, p. 121), a varíola entre outras doenças de pele, não é senão um castigo enviado por Omolú a todos que o desdenham ou deixam de adorá-lo, não constituindo assim sua característica fundamental. Ainda segundo o autor, o temor relacionado ao orixá, está ligado também ao seu contato com outros orixás, como Exú um rapaz que não presta, que gosta de pregar peças, de vagabundear o dia inteiro; e que se tornou um dos auxiliares dos feiticeiros, dos mágicos e, por isso, é temido (BASTIDE, 1971).

Divindade da varíola, deus das pestes, mas também das doenças da pele, a sua imagem manifesta uma simbologia carregada de significados. Sua principal característica, é o acompanhamento de um objeto chamado Xaxará³¹. Seu corpo é coberto de palha, pois conforme já afirmamos, ao ser coberto de chagas desde que nasceu, procurou de alguma forma esconder suas feridas e abscessos. “A veste de palha da costa que cobre o rosto e o corpo cria uma barreira ao olhar, impedindo que seu corpo contorcido e ferido seja visto, abrindo, assim, os caminhos do imaginário coletivo” (CAPRARA, 1998, p. 127).

Uma outra característica muito marcante deste Orixá é sua ligação com a terra. Sabemos que as religiões de matriz africana são reconhecidas como religiões da natureza, onde o seu significado e simbolismo possui suma importância àqueles que delas participam. A terra significa força, fertilidade e energia, mas também significa o subterrâneo, a profundidade e a morte.

Para Caprara (1998, p. 128), “a terra é necessária para o desabrochar da natureza, e o povo do Candomblé sempre está saudando-a, tocando primeiro o solo com a mão e depois a cabeça”. Isso significa que ao tocar na terra, retira-se dela a força para enfrentar os desafios da vida diária ou até mesmo em sinal de respeito, a um dos orixás mais temidos e respeitados das religiões de matriz africana.

Assim, as características similares entre Omolú/Obaluaiê e São Lázaro se dão por diversos motivos, porém a principal aproximação acontece porque o primeiro é o Deus da varíola, das pestes e das doenças epidêmicas, e o segundo apresenta o corpo coberto por chagas (VERGER, 2002). Não obstante as características parecidas, no Brasil a figura de Omolú é comparada também a São Roque. Isto porque, além de estar relacionado as doenças de pele, ele, juntamente com São Lázaro, carrega na sua imagem iconográfica o símbolo do cão.

A própria dinâmica da cura atribuída a São Lázaro está diretamente ligada à figura de

³¹- O Xaxará é descrito por Verger como uma espécie de vassoura feita de nervuras de folhas de palma, decorada com búzios, contas e pequenas cabaças que se supõe conte remédios (VERGER, 2002, p. 229).

Omólú/Obaluaê e ao símbolo do cão. Nas mitologias do mundo inteiro, o símbolo do cão carrega ambivalências, estando associado tanto aos impérios subterrâneos e invisíveis relacionado a vida e a morte, quanto na figura do guardião, da cura e da doença. Características muito parecidas a de Omólú e São Lázaro, que se dividem entre a saúde/doença e a vida/morte. Dessa maneira, percebe-se que “os símbolos nunca desaparecem da atualidade psíquica das populações: podem mudar de aspecto, mas a sua função continua a ser a mesma” (ELIADE, 1996, p. 17).

Os mitos e os símbolos, portanto, são criações de um complexo cultural bem delimitado por certas sociedades humanas que foram difundidas muito longe do seu lugar de origem (ELIADE, 2004). Nas mitologias do mundo inteiro, há deidades ou personagens que desempenham o mesmo papel de intermediários entre o homem e o sobrenatural podendo ser representadas de diferentes maneiras.

O símbolo do cão apresenta diversos sentidos e significados ao longo da história das humidades. Chevalier aponta que,

Na mitologia egípcia, o cão é o guardião das portas sagradas e tem como missão aprisionar e destruir os inimigos da luz. Na mexicana, o cão era criado especialmente para acompanhar e guiar o seu dono no mundo dos mortos. Era comum sacrificar os cães e sepultá-los junto dos seus donos, para que os ajudassem fazer a longa viagem até a morada dos mortos. Nas mitologias ancestrais, o cão aparece associado ao fogo ou descobriu-o e o relevou aos humanos, sendo representado da vida e da morte. (CHEVALIER, 1986, p.37)

Chevalier (1986), em seu *Diccionario de los Símbolos*, observa que o cão é um ser psicopombo, ou seja possui, na mitologia a sua função é de guiar e/ou conduzir a percepção de um ser humano entre dois ou mais eventos significantes. Isto é interessante para pensar a presença e o destaque que é dado aos cães na festa em homenagem a São Lázaro na comunidade São Benedito. Primeiro porque a relação de complementaridade entre o santo e seu escudeiro que por si, explicaria a reverência prestada ao animal. Segundo porque a reverência aos cães apresenta indícios simbólicos de caráter intercessório, principalmente no que diz respeito às suas relações com a mitologia africana, que no Brasil ocorreu de forma intensa e sincrética.

Tais características nos permite perceber que nas mitologias, “existe uma verdadeira matriz arquetípica que é encontrada mesmo em situações geográficas diferentes, como na mitologia grega onde o cão (Centauro), tal como a figura Hermes, possui virtudes medicinais” (CHEVALIER, 1986, p.818).

Conforme Caprara,

Na mitologia grega, o Centauro que ensinou a Esculápio a arte da medicina era portador de chagas em todo o corpo; na Índia, Kali, a divindade ligada à varíola, pode ao mesmo tempo provocar e curar essa doença. Na cultura afro-brasileira e, em particular no Candomblé, a figura do médico ferido é representada por uma divindade, *Omolú*, que traz com ele os signos da doença e da cura. (Caprara, 1998, p. 3)

Assim, quando nos deparamos com as características similares entre as diversas mitologias do mundo e o símbolo do cão na festa de São Lázaro, percebemos que os símbolos e os mitos vêm de muito longe: fazem parte do ser humano e é impossível não os encontrar em alguma situação existencial do homem no cosmos (ELIADE, 1996). Neste sentido, é possível fazer conexões entre o banquete dos cães realizado na festa de São Lázaro em Nhamundá-AM com outras festividades ou mitologias que tem o cão como símbolo principal.

Observa-se por meio do mito origem da festa de São Lázaro, que a história deste personagem se aproxima e se confunde com elementos dos mitos aos santos que protegem contra as pestes e doenças de pele (FERRETTI, 1995). Esta ligação com as doenças epidêmicas de lepra e varíola, atrelado também ao poder da cura, tanto de Omolú e quanto de São Lázaro, produziu um vasto fenômeno religioso de cultos sincréticos no Brasil, como o famoso banho de pipoca realizado no Candomblé da Bahia e banquete dos cães realizado nos terreiros de Tambor de Mina, Umbanda ou por particulares no norte e nordeste.

No caso específico da Comunidade São Benedito, o mito de origem da festa de São Lázaro permanece vivo nos rituais religiosos. Embora apresente outras características e elementos da religiosidade popular como ladainhas, elevação de mastro, o sagrado e profano em complementariedade, o mito manifesta-se com mais destaque no ritual do banquete dos cães, realizado todos os anos no último dia de festejo, conforme vamos verificar ainda neste capítulo.

3.2 Os bastidores da festa

Figura 14 - Sede de São Lázaro na Comunidade São Benedito



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Na Amazônia brasileira é tradição que as populações viajem de um lado para outro percorrendo os rios amazônicos para as datas comemorativas em homenagens aos santos. Como já vimos, as festas de santo são práticas muito comuns na Amazônia, principalmente nas áreas rurais, onde o catolicismo e outras formas de expressões da religiosidade popular se consolidaram historicamente.

De acordo com Galvão (1976), duas festas de santo nessa região merecem destaque: a festa de padroeiro e a festa de promessa. Podemos dizer que a principal diferença entre elas gira em torno da organização, pois no caso da primeira, encontra-se nas mãos das irmandades³² ou das comissões da festa; enquanto que, na segunda, é conduzida pelos “donos”³³ das imagens dos santos e por seus familiares.

No caso da festa de São Lázaro realizada na comunidade São Benedito, podemos observar pela narrativa do mito de origem que ela é uma festa de promessa. Na Amazônia, segundo Galvão (1976), a relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo, a promessa. Cumprindo aquela sua parte do contrato, o santo fará o mesmo. Assim, quando Luíza Tavares, uma das primeiras moradoras da comunidade, fez a promessa ao santo em prol do seu filho, logo não hesitou em buscar uma forma para cumprir à promessa. A festa foi uma das suas primeiras opções.

³² As Irmandades formam uma espécie de associação de leigos, com estatuto e funções definidos, que dirigiam as festas aos santos católicos e, ainda, tinham completa autonomia sobre os bens da salvação e influência social e política nas suas localidades. Ver Galvão (1976) e Maués (1995).

³³ Muitas festas amazônicas são organizadas por famílias devotas de um determinado santo, cuja imagem desta deidade pertence a essas famílias. Elas são consideradas “donas” das imagens dos santos e são as responsáveis pelos preparativos dos festejos em honra a eles. Ver Galvão (1976) e Corrêa (2011).

Nas áreas rurais embora seja possível falar de um contrato individual com o santo, o culto é coletivo aonde todos da comunidade participam. As promessas são cumpridas por meio de manifestações altamente simbólicas, como: as novenas, rezas do terço, danças e festas, atividades essas realizadas pela coletividade (ZALUAR, 1983). Acredita-se que as promessas tenham eficácia, isto é, trazem benefícios para seus participantes, realizando um sistema de trocas entre devotos e os santos festejados, estabelecendo relações de reciprocidade entre o natural e o sobrenatural (ANDRADE, 2016).

No caso específico da festa de São Lázaro, esta é organizada e conduzida pela família responsável pelo santo que são, principalmente, os moradores pertencentes à família Tavares. A família Tavares é a família que predomina na comunidade São Benedito, e são eles quem anualmente vem mantendo esta tradição de família, que começou lá atrás com Luíza Tavares, uma das matriarcas da família. Apesar de a família ser predominante na organização da festa, não podemos esquecer que geralmente as festas de santo na Amazônia costumam envolver quase todos os moradores de um determinado grupo social ou comunidade que as celebram.

Assim, todos os anos, na segunda semana de fevereiro, a comunidade São Benedito se prepara para um dos momentos mais especiais da sua cultura: a realização da festa em homenagem à São Lázaro. Antes de adentrarmos no universo da festa e dos seus preparativos, deve-se destacar aqui que a pesquisa foi realizada entre os períodos de 2018 à 2020. Iremos, portanto, descrever momentos que antecedem a festa dentro destas respectivas datas, principalmente o ano de 2018.

Desde modo, no dia 5 fevereiro de 2018, uma semana antes do festejo à São Lázaro, por volta de 6 horas da noite, saímos do porto de Parintins em direção a comunidade São Benedito em uma embarcação pequena e de madeira. Foram longas 4 horas de viagem até chegarmos à localidade. Ao chegar por volta da meia noite, eu, juntamente com meu parceiro de viagem (meu marido), recolhi as coisas do barco e me dirigi até a casa do seu Ricardo Tavares, um dos netos da promesseira³⁴ da festa, que já nos aguardava.

Descansamos noite a dentro, e logo pela manhã fomos à comunidade realizar pesquisa de campo e conhecer um pouco mais do cotidiano de seus moradores³⁵. A comunidade nos dias que antecedem a festa vai mudando conforme vai se aproximando a festa de São Lázaro. Durante o dia é mais “movimentado”, a noite cada um fica na sua residência. Durante uma

³⁴ De acordo com Galvão (1976), o promesseiro é aquele ou aquela que faz o voto de festejar um santo de quem espera um milagre ou uma graça, geralmente procura continuar a festa por anos que se seguem ao da promessa. No caso da festa de São Lázaro, como já exposta, é a dona Luíza Tavares.

³⁵ É importante lembrar aqui, que a apresentação da comunidade com seu dia-a-dia e seu espaço organizacional como um todo foi apresentado de modo mais aprofundando no primeiro capítulo desta dissertação.

semana ficamos andando e observando o movimento da comunidade, que muda completamente com a proximidade da festa.

No ano de 2018, a festa de São Lázaro foi realizada nos dias 10 e 11 de fevereiro (sábado e domingo, respectivamente). Na sexta-feira, dia 9 de fevereiro, um dia antes da festa logo pela manhã, já começamos a observar um movimento maior de pessoas na comunidade. A partir das 8 horas, as primeiras embarcações que chegavam ao porto local eram com as pessoas que já moraram alguma vez na comunidade. Muitos deles são ex-moradores, que nesta época do ano, vão para festa de São Lázaro reencontrar amigos e familiares.

Sobre esta relação de afetividade destes moradores com o lugar de origem, Rosendahl (2010) explica que a comunidade religiosa vivencia o lugar à sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças. Ora, em sua dimensão simbólica, as festas permitem com que as pessoas se reencontrem com a afetividade e o sentimento de pertença com o local de origem, como na comunidade São Benedito, que anualmente recebe seus conterrâneos para viverem juntos a experiência da vida religiosa.

Sobre os preparativos que antecedem a festa, a movimentação na comunidade começa a se intensificar na manhã de sábado, dia 11 de fevereiro. Neste dia, os moradores e devotos de São Lázaro reúnem-se por volta das 8 horas da manhã próximo à capela do santo para dividirem as atividades. Alguns ficam responsáveis pela ornamentação e pintura da sede; outros pela busca do mastro, outros pela limpeza da igreja, e assim organizam-se cada um de acordo com suas funções, conforme pode-se observar na figura 15 a seguir.

Figura 15 - Morador responsável pela pintura da sede de São Lázaro



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

A figura acima mostra o morador da comunidade pintando a sede (barracão) de São Lázaro onde ocorre o baile dançante e o ritual do banquete dos cães. Na comunidade eles se organizam, muitas das vezes, por meio do pagamento de promessa ao santo. Isto é, cada um realiza uma tarefa conforme as promessas feitas ao santo. Todos esses atos e práticas acabam sendo momentos em que as manifestações simbólicas florescem nas festas de santo. Isto ocorre devido o indivíduo pedir ao santo pela cura de uma doença, que o aflige, ou alguém da sua família, prometendo-lhe uma novena, peças de fita colorida e velas de cera ou qualquer outra atividade devota (GALVÃO, 1976).

Uma outra atividade que decorre do pagamento de promessa na festa de São Lázaro é a elevação do mastro, no qual os devotos que se comprometem têm a obrigação de ir em busca não só do tronco de madeira para ornamentá-lo, como também são os responsáveis por coletar os alimentos. A convite de dois moradores, Sérgio Tavares (37) e Fabiano Tavares (43), partimos no sábado de manhã por um longo caminho de estrada rodeado de matas até as casas dos moradores e devotos.

É importante destacar, que a sede de São Lázaro fica um pouco afastada da sede comunitária de São Benedito. Durante o percurso, fomos dialogando de maneira amistosa sobre a escolha dos alimentos e das suas motivações. Segundo os dois moradores, as doações de alimentos para o mastro podem ser de qualquer tipo ou derivar de diversas ações: uma promessa, um agradecimento, o sentimento de partilha entre famílias e amigos, entre outras. O importante mesmo, conforme eles, é doar algum alimento não perecível para o santo como frutas, por exemplo.

Ao chegarmos à sede da comunidade São Benedito, quase todas as residências da comunidade foram visitadas, sendo que cada família doou aquilo que considerava melhor e o que estava disponível. Foram recolhidos muitos alimentos, como frutas, alimentos não perecíveis, e objetos, como terços, dinheiro, entre outros. Após mais de uma hora de coleta, retornarmos à sede de São Lázaro, por volta de 9 e 35 da manhã. Ao chegarmos à capela do santo, os alimentos foram armazenados em lugar separado para esta coleta (ver figura 16).

Figura 16 - Frutas e alimentos recolhidos para a confecção do mastro



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Observa-se na figura 16, que os alimentos coletados na comunidade foram armazenados em um pequeno local dentro da capela de São Lázaro, até o momento em que os homens que vão confeccionar o mastro possam ir buscá-los. Enquanto as mulheres vão arrumando os alimentos e objetos, os homens do lado de fora, começam a arrumar o mastro preenchendo-o com folhas verdes de urucú³⁶. O mastro é um tronco de árvore de mais ou menos sete a oito metros de comprimento, que geralmente é colocado na frente de cada comunidade durante as festas de santo (GALVÃO, 1976), principalmente naquelas que correspondem à religiosidade popular.

Na figura 17 podemos visualizar melhor os homens da comunidade São Benedito trabalhando na confecção do mastro em homenagem à São Lázaro.

³⁶ Urucú é um tipo de palha verde no qual os moradores tecem em volta do mastro.

Figura 17 - Homens trabalhando na confecção do mastro de São Lázaro



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Nota-se na figura que o mastro de São Lázaro é construído principalmente pelo gênero masculino, que prepara fartamente o mastro de ponta a ponta com frutas e alimentos. Observa-se também que os preparativos para o festejo em homenagem a São Lázaro começam a todo vapor no sábado pela manhã, sobretudo, a partir da construção do mastro. A construção do mastro significa, dentre outras coisas, que o festejo em homenagem ao santo em breve irá começar.

Assim, a comunidade como um todo se alegra com a chegada de mais de um ano festivo. Na capela do santo, as mulheres começam a limpar e preparar tudo. Afinal, precisa estar tudo limpo e organizado para quando as pessoas chegarem, elas possam prestar suas homenagens. Elas varrem a capela de São Lázaro, sempre com muita a alegria nos rostos, representando que, de modo geral, as festas equivalem ao tempo alegre, por meio do qual as relações hierárquicas são, temporariamente, abolidas, dando às pessoas o direito ao riso (CORRÊA, 2011).

Uma das primeiras coisas que observamos ao entrar na capela de São Lázaro, é o altar aonde o santo está colocado, como nos sugere a figura 18 a seguir.

Figura 18 - Imagem de São Lázaro na capela da comunidade São Benedito



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Percebe-se na figura que a imagem de São Lázaro está colocada sobre uma mesa simples, com toalhas brancas, sempre rodeados de velas, fitas com várias cores, terços, fotos de crianças, flores, contendo cada uma o significado de preces a serem atendidas pelo santo. Como sabemos, esses objetos são símbolos, uma vez que são oferecidos ao santo como o pagamento da dívida que foi contraída no ato do pedido pelo devoto contendo cada um deles um poder simbólico.

Elaboramos um quadro com o intuito de mostrar os significados de alguns desses símbolos para os devotos do santo. No Quadro 2 a seguir, apresentamos os significados segundo Ivanete Tavares, uma das devotas mais assíduas de São Lázaro na comunidade São Benedito.

Quadro 2 - Símbolos e seus significados à São Lázaro

Símbolos	Significado
Velas	As velas simbolizam a força, a fé no santo da comunidade e principalmente a esperança de ter suas promessas atendidas.
Fitas	As fitas sempre são trazidas aqui na capela, cada uma apresenta uma promessa, um pedido, um agradecimento.
Terços	O terço é sempre utilizado nas orações, ladainhas e romarias, significa a presença de Deus no ambiente, sustentando a fé de todos do santo.

Fonte: Quadro elaborado por A. P. de Andrade/2018

No quadro 2, observa-se o elo entre o fiel e o santo e os significados que eles atribuem

a esses objetos. Nas palavras de Ivanete Tavares,

Sempre ajudei na festa de São Lázaro desde que me entendo por gente. O santo faz milagres, ele curou minha mãe de uma doença e eu disse que se ela melhorasse eu ia ajudar nas atividades da festa, qualquer uma que fosse, agradecendo pelo milagre que ele fez a saúde de minha mãe. No ano passado eu doe uma caixa de foguetes e velas, e neste ano, além disso, eu vim ajudar a limpar à igreja e a sede agradecendo sempre pela minha saúde e da minha família (Ivanete Tavares, 57 anos, entrevista realizada no dia 08 de fevereiro de 2018).

Como podemos notar na fala da devota, as festas religiosas, por serem fortemente influenciadas por ideologias católicas, são constituídas de vários símbolos que apresentam diferentes sentidos para devotos e participantes. Demonstra-se que esses momentos não são apenas um simples momento de lazer e entretenimento, mas de fé e religiosidade, cheios de simbologias para as pessoas que organizam e participam deste tipo de festa de santo. Neste sentido, como nos lembra, Eliade (2004, p. 109), “o simbolismo desempenha um papel considerável na vida religiosa da humanidade; graças aos símbolos, o Mundo se torna ‘transparente’, suscetível de ‘revelar’ a transcendência”.

3.3 Mastro: o símbolo de uma presença

Após a apresentação dos primeiros momentos que marcam o início da festa de São Lázaro, como a movimentação da comunidade, a divisão de tarefas entre seus organizadores e a coleta dos alimentos para confeccionar o mastro, um dos primeiros ritos que marcam o abertura do festejo à São Lázaro, é o levantamento do mastro. O mastro no contexto da religiosidade popular, constitui-se como um dos principais símbolos das festas em homenagens aos santos. Ele marca o lugar onde será realizada a festa e é o sinal que convida a todos a compartilharem a fé (CORRÊA, 2011).

Para autores como Cascudo (1983), os mastros estão relacionados à fecundação vegetal, visto que parte dos festejos acontecem no período de produção agrícola e colheita (milho, arroz, feijão, etc.). Os mastros têm como função também informar, é utilizado para sinalizar que aquela comunidade está em festa em homenagem ao santo padroeiro local, identificado pela bandeira hasteada com a figura do santo (SANTOS, 2002).

De origem portuguesa, os mastros surgem nos cultos agrários dos povos bárbaros da Europa e lembram árvores sagradas, símbolo da ligação entre o céu e a terra, daí a ideia de escalar o pau de sebo para se alcançar um prêmio (Galvão, 1976). De acordo com Santos,

Os mastros são símbolos constantemente ressignificados durante a festa, deixa de ser apenas um tronco de árvore e adquire significado simbólico em honra ao santo ofertado. Além de outras significações, trata-se de uma forma de mediação ou representação da crença e devoção entre o povo e o santo. Diferenciam-se pelos momentos de escolha, preparação, carregamento e hasteamento. (SANTOS, 2002, p. 38)

A ascensão do mastro na festa de São Lázaro, portanto, indica à comunidade e seus participantes que o festejo vai começar. Por volta de dez horas da manhã do dia 10 de fevereiro de 2018 (sábado), a comunidade São Benedito começa a preparar-se para a ascensão do mastro. Este ritual, como verificamos no tópico anterior, iniciou logo cedo às oito horas da manhã, quando os responsáveis ou devotos dirigiram-se de casa em casa na comunidade São Benedito para coletar as doações de alimentos.

Após os responsáveis naquele ano pelo levantamento do mastro chegarem da coleta, dirigiram-se até uma embarcação de madeira no porto da comunidade para buscar o pau de árvore que iria dar origem ao mastro. De acordo com Sérgio Tavares, devoto e responsável pelo mastro no ano de 2018,

Não se escolhe qualquer material para ser o nosso mastro. Existe um critério para a escolha do mastro, como o tipo de madeira, a condução e, principalmente, o tamanho. Os mais antigos daqui da comunidade diziam que nós tínhamos a obrigação de escolher um tronco de madeira que fosse grosso e que também tivesse um tamanho grande, de pelo mínimo uns dois metros (Sérgio Tavares, 37 anos, entrevista realizada no dia 8 de fevereiro de 2018).

Esta característica citada pelo devoto na entrevista acima, revela que o tamanho mastro escolhido não acontece aleatoriamente. De acordo com Santos (2002), a madeira tem de ser de boa qualidade, de tamanho adequado, já que servirá para sinalizar. Deve ser alto, porque em outras interpretações diz-se que quanto mais próximo ao céu, mais bênçãos e proteções serão recebidas e, outro destaque é para o transporte ou carregamento que é também feito de maneira diferenciada (CORRÊA, 2011).

Assim, os dois troncos de árvores que chegam à comunidade são considerados grandes, segundo alguns moradores. Por volta de dez e trinta da manhã, os responsáveis pelo hasteamento do mastro juntamente com outros dois moradores da comunidade carregam os troncos para a frente da sede da festa. Lá eles começam a preparar o mastro, preenchendo primeiro com uma palha verde que é trançada em volta de todo o tronco. Em seguida, os homens começam a colocar os alimentos, como frutas (laranja, coco, maçã, entre outras).

Após a confecção, os dois mastros são colocados cada um em uma cadeira (ver figura 19), esperando até que se comece o ritual pela parte da tarde, mas especificamente às 16 horas.

Figura 19 - Mastro de São Lázaro na comunidade São Benedito



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Conforme ilustra a figura, os mastros são confeccionados logo pela manhã. Enquanto espera-se o momento de hasteá-lo, os moradores continuam em um vai e vem de atividades com o intuito de deixar tudo pronto para receber os visitantes e devotos. Os foguetes, neste intervalo de tempo, anunciam que os barcos com visitantes e devotos estão chegando a comunidade. À toda hora as embarcações de pequeno e médio porte vão “atracando” no porto de São Lázaro.

Pessoas de todas as idades e lugares, como Parintins e Nhamundá, por exemplo, vão se aglomerando na pequena sede, que já se encontra com músicas em volume alto, muito barulho e alegria. A festa de São Lázaro é para muitas pessoas a ocasião para a reunião entre amigos, parentes e, principalmente, entre os moradores da Comunidade que veem nela uma oportunidade de lazer, fé e fortalecimento dos laços sociais. A festa é a ruptura da rotina diária do trabalho, libertação das limitações e sujeições humanas para se viver a alegria, o sonho e o mito da felicidade eterna.

Tal ideia é reproduzida no seguinte depoimento: a festa de São Lázaro “(...) é o momento mais aguardado para mim e minha família. Todos os anos estamos aqui, porque a diversão é certa” (Rodrigo Silva de Souza, participante da festa, entrevista concedida no dia 11 de fevereiro de 2018). Assim, conforme os participantes e devotos vão chegando na festa, a comunidade São Bendito vai transformando-se em uma atmosfera lúdica, o que nos permite inferir que a festa é um dos mecanismos para romper com a vida diária e criar um ambiente onde tudo é possível, é a inversão do comportamento cotidiano e do abrandamento das normas

(DA MATTA, 1997).

Com o hasteamento do mastro que começa por volta das dezesseis horas da tarde, oficialmente dá-se início a festa de São Lázaro. Os devotos e responsáveis pelo hasteamento começam se reunir dentro da capela de São Lázaro para iniciar este momento ritual. O reencontro é marcado por muita emoção entre os devotos e familiares, que por mais um ano celebram este momento de fé e devoção à São Lázaro (ver figura 20).

Figura 20 - Participantes e devotos na capela de São Lázaro



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Como nos mostra a figura acima, a partir desse encontro, dentro da capela, a família Tavares, sob o comando de Ivanete Tavares e Zeny Tavares, dirige-se junto aos devotos e participantes em direção à frente da sede de São Lázaro. Neste momento, as atenções voltam-se para o ritual. As músicas que estavam tocando em volume alto no bar da festa, atrelado ao “barulho” das conversas e risos estabelecidos por parte das pessoas que já se encontravam bebendo, dançando e se divertindo, pararam.

Acompanhadas dos foliões³⁷ que são personagens muito comuns nas festas do catolicismo popular e seus tambores e repiques, as devotas de São Lázaro começam o ritual de elevação do mastro com muitas rezas e orações. Com o santo carregado nas mãos, as devotas ecoam os cantos e hinos, e assim a emoção toma conta do lugar. As pessoas que estão ao redor ficam maravilhadas e todos juntos participam deste momento de fé, devoção e agradecimento à São Lázaro.

³⁷ De acordo com Galvão (1976), os foliões são indivíduos, membros da folia, algumas vezes designados aqui na Amazônia “como escravos do santo”, pois foram selecionados ou oferecidos pelos pais no ato de fazer promessa

Percebe-se que essas práticas sociais festivo-religiosa que permitem a fuga das atividades e regularidades da vida cotidiana e do trabalho, permitem também que um sistema simbólico seja criado para e a partir da festa, e é este sistema que admite a introdução de objetos que, se não sagrados, tornam-se sacros através dos rituais (SOUZA, 2015), pois festeja-se sempre algo, mesmo quando o objeto seja aparentemente irrelevante, a função do símbolo não é apenas significar o objeto, mas celebrá-lo utilizando diversas formas de expressão para fazer aparecer o valor que se atribui a este objeto (AMARAL, 1998).

Assim, o símbolo por si só, não informa o tipo de relação com os indivíduos ou a importância que estes lhe atribuem, é através do processo de transformação do objeto e do reconhecimento coletivo, que o símbolo passa a ter significado (BOURDIEU, 2004). “A ideia de ver o deslocamento como mecanismo crítico nas transformações de objetos em símbolos é básica também para entender a natureza do rito” (AMARAL, 1998, p. 51), como no caso de uma árvore que se transforma em mastro para homenagear um santo, a exemplo de São Lázaro.

Após as rezas e cantos, os devotos responsáveis pelo levantamento do mastro o erguem, marcando oficialmente o início da festa de São Lázaro na comunidade São Benedito (ver figura 21).

Figura 21 - Levantamento do mastro na festa de São Lázaro



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Observa-se, na figura acima, que o santo está presente nas mãos da devota Ivanete Tavares, que traz ainda o guarda-chuva pra cobrir o santo. Na comunidade São Benedito, seguindo a tradição, São Lázaro não pega sol e nem chuva. Segundo a devota, isto acontece desde o início dos festejos, porém não se sabe ao certo os motivos desta prática. Podemos

associar, no entanto, ao motivo de que seria interessante proteger o santo porque, historicamente, ele tem seu corpo coberto de chagas.

Por outro lado, na Amazônia a imagem de um santo possui grande importância para uma comunidade, pois “[...] acredita-se que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidades de milagres e de maravilhas que outras idênticas não possuem” (GALVÃO, 1976, p. 29-30). A imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, é revestida de uma áurea de misticismo e poderes especiais a ela atribuídos. Da mesma forma é na região ribeirinha: as imagens de madeira ou de outro material, tornam-se as protagonistas das festividades e, para ela, são voltadas às crenças e as adorações (MAUÉS, 1995).

Um outro símbolo importante presente no ritual de elevação do mastro à São Lázaro é a bandeira que, conforme a imagem 21 acima, apresentam-se nas cores vermelha e branca, que são as cores de São Lázaro. De acordo com Souza,

As “bandeiras de santo” (estandartes) estão presentes no Brasil nas procissões e festas religiosas desde o século XVI, as bandeiras e estandartes valorizam as imagens dos santos e anunciam também a imagem social da homenagem ali rendida; familiar, profissional, eclesiástica ou corporativa. A sua mobilidade torna as bandeiras de santo muito frequente nas procissões ou ladainhas e também na elevação do mastro [...]. (SOUZA, 2015, p. 57)

No caso da festa de São Lázaro, quem carrega a bandeira é conhecido com Porta-Bandeira. Segundo Galvão (1976), o porta-bandeira geralmente é um indivíduo que ocupa uma posição de prestígio nas comunidades rurais. Na comunidade São Benedito, geralmente é alguém da família que organiza a festa ou algum devoto cumprindo alguma promessa. A bandeira, segundo alguns moradores, representa o lado sagrado da festa, que, aliás, não teria muito significado sem a sua outra metade, ou seja, o mastro: considerado profano.

O conjunto que surge com o hasteamento, ou seja, bandeira e mastro juntos representam a totalidade da festa (CORRÊA, 2011). Contudo, o sentido religioso assume aspecto principal, pois não somente os objetos em si, mas a maneira como as pessoas o interpretam indica uma relação mais estreita com a fé, com a crença, já que, em última instância, os esforços convergem para homenagear o santo padroeiro. E por falar em sagrado e profano, esta relação é também estreita quando se percebe a realização das ladainhas e da romaria durante a festa de São Lázaro, pois junto com as práticas religiosas estão aquelas práticas consideradas profanas, como vamos observar no próximo tópico.

3.4 Ladainha e romaria: percorrendo nas trilhas do sagrado

Após o levantamento do mastro, outros dois momentos que marcam as práticas religiosas em homenagem a São Lázaro são as ladainhas e uma pequena e breve romaria das águas. De acordo com Galvão (1976), as homenagens aos santos na Amazônia consistem em dois momentos principais: as orações coletivas (ladainhas, procissões e romarias) e as atividades sociais (levantamento e derrubada de mastro, almoço, venda de bebidas, baile e outras, dependendo das condições financeiras e do lugar onde as festas são realizadas).

Na festa de São Lázaro as ladainhas acontecem em dois momentos: primeiro, na parte da manhã com os devotos indo de casa em casa para reforçar os pedidos de agradecimento; e a noite a partir das 19 horas, pouco depois do levantamento do mastro. Nesse universo de manifestações religiosas em homenagem à São Lázaro, encontra-se um dos personagens mais característicos do catolicismo popular: os leigos³⁸, que são responsáveis por ministrar as rezas, a ladainha e a romaria.

Galvão (1976) explica, que por muito tempo nas comunidades isoladas aonde não havia a presença constante dos padres, havia autonomia para o leigo organizar as festas religiosas, de modo que a presença dos agentes eclesiais era até evitada por representar uma ameaça para a realização do baile. Bourdieu (2011) lembra, que no campo religioso as orações são realizadas pelos especialistas religiosos (padres, bispos, entre outros) da Igreja Católica oficial, e os leigos que são exatamente os indivíduos destituídos desse capital religioso.

Na festa de São Lázaro quem assume a responsabilidade das rezas, geralmente são os membros da família Tavares. Principalmente, porque aos olhos do catolicismo oficial, a festa de São Lázaro sempre foi considerada uma festa ‘profana’. Com isso, a presença dos padres nesta festividade é praticamente nula. Nos últimos anos, as ladainhas e as rezas vêm sendo coordenadas por Ivanete Tavares, uma das poucas mulheres da comunidade São Benedito que ainda contribuem com a organização festiva e religiosa da festa.

No sábado, às 9 horas da manhã, assim como nos últimos 5 anos, ela sai juntamente com seu marido, Ivani Tavares, da capela de São Lázaro com o santo para a realizar as ladainhas na casa dos moradores e devotos, conforme podemos observar na figura 22 a seguir.

³⁸ Com a expulsão dos jesuítas e de outras ordens religiosas da Amazônia durante o período pombalino, a igreja viu sua presença na Amazônia prejudicada, dessa forma se avivou o catolicismo popular com toda sua riqueza de manifestações, o que deu relevo aos leigos que assumiram em muitos lugares as manifestações religiosas (MAUÉS, 1995).

Figura 22 - Ladainha de São Lázaro



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

A figura acima representa o momento exato em que São Lázaro visita as casas dos devotos e moradores da comunidade São Benedito. Nesta primeira parte da ladainha, as rezas e cantos são realizados de forma bem rápida, tendo em vista que são muitas casas que o santo tem que visitar. À noite, após o levantamento do mastro, na capela de São Lázaro as rezas e cantos da ladainha serão realizados de forma mais lenta e calma, conforme nos informa dona Ivanete Tavares.

Por volta das 18 horas da noite, os organizadores da festa começam a preparar a ladainha que será realizada antes da saída da romaria das águas. Os devotos começam chegar na capela para este momento de fé e agradecimento a São Lázaro. Observa-se na ladainha da noite, que os devotos são constituídos, em sua maioria, por pessoas mais idosas. A parte religiosa para eles é de suma importância, conforme pode-se notar na fala do seu Ricardo Tavares,

Desde pequeno eu participo do culto de São Lázaro. É obrigação nossa tá aqui agradecendo ele com nossa oração. Se não fosse pelo São Lázaro, a nossa vida estaria mais difícil. Eu preciso vim agradecer a ele pela minha saúde e de minha família. Está aqui junto com São Lázaro é certeza de ter um ano abençoado e com muita saúde. (Ricardo Tavares, 88 anos, entrevista realizada no dia 8 de agosto de 2018).

Sabe-se que nos dias atuais, a participação dos jovens nas festas de santo acontece mais na parte festiva do que religiosa. Na comunidade São Benedito esta característica se apresenta de maneira bem explícita em vários momentos. Por exemplo, na noite de sábado enquanto do lado de dentro da capela devotos fazem suas orações e preces em homenagem a São Lázaro, do

lado de fora a maioria das pessoas, incluindo os jovens, estão nos seus momentos de extravagância, bebedeiras, folias e danças.

Este acontecimento é crucial para destacarmos dois momentos muito característicos nas festas da religiosidade popular: o sagrado e profano. Na festa de São Lázaro essa dialética se faz presente em quase todos os momentos, desde o levantamento do mastro até o último ritual que é o banquete dos cães. Porém, como forma de organização do trabalho vamos destacar aqui com mais detalhes as contradições e complementariedade do sagrado e do profano na festa de São Lázaro.

As atividades sagradas são consideradas os círios, as novenas, as ladainhas, as romarias. Outras são consideradas profanas, como: as festas dançantes, torneios esportivos, bingos, namoros, vendas de bebidas e leilões, como apontam (ALVES, 1980; GALVÃO, 1976). Nas comemorações dos festejos o sagrado e o profano estão presentes, no entanto, diluídos nos vários momentos da festa. A organização do festejo e os vários momentos que dele fazem parte é que vão caracterizar estes dois momentos.

O sagrado e o profano na festa de São Lázaro aparecem em vários momentos. Na ladainha realizada a noite percebemos que essa “distinção” é quase imperceptível aos olhos de quem participa do festejo. Em determinado momento se reza o terço em homenagem a São Lázaro, todavia, do lado de fora pessoas estão acompanhando este momento de oração com extravagância e bebidas. Faz parte da festa.

Segundo Maués (2011), nesses festejos coletivos acontece algo diferenciado, aonde sagrado e profano misturam-se, não ficando perceptíveis nas visões dos participantes como elementos dissociados e que não podem se misturar. Ou seja, os dois momentos não são entendidos como opostos na mentalidade de quem faz parte das festas religiosas na Amazônia, pois durante o ato a mesma pessoa que reza, pode também beber sua cerveja, dançar no baile e namorar (ALVES, 1980).

Em relação aos cantos realizados durante a ladainha de São Lázaro, o mesmo ocorre pela manifestação oral que atua como invocações ritmadas a São Lázaro, geralmente acompanhadas pelos foliões que acompanham as rezas. Os hinos são parecidos com as dos cultos oficiais da Igreja Católica, alguns ainda cantados em latim e outras são espontâneas, aonde os devotos exprimem seus sentimentos e ideias por meio de palavras e louvores ao santo, numa linguagem que tem uma meta e um efeito.

Após a ladainha, o cortejo com devotos e participantes se dirige por volta das 19 horas para uma embarcação de porte médio aonde irá se realizar uma pequena romaria das águas, conforme ilustra a figura 23 a seguir.

Figura 23 - Embarcação responsável pela romaria das águas



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Verifica-se na figura que o barco se encontra ornamentado para receber os fiéis e o santo. Na parte frontal da embarcação (a noite ficou ruim para registrar fotografias com melhores resoluções), a bandeira na cor vermelha indica que este será o responsável pela romaria das águas naquele ano. Normalmente, a disponibilização acontece pelo pagamento de alguma promessa ao santo. No ano de 2018, o barco pertencia ao devoto Claudemir Afonso Rodrigues, de 46 anos, que fez a promessa no ano anterior por ter recebido bênçãos e proteções durante as suas viagens.

Sabe-se que na Amazônia, de modo geral, a navegação pelos rios é uma necessidade diária, na qual se convive com o medo e o receio de possíveis naufrágios. Assim, a romaria das águas acontece nas festas de santo como pedido dos devotos por proteções e livramentos. No caso da festa de São Lázaro, sua relação com a romaria das águas se justifica por dois motivos: o primeiro é porque a família Tavares (os donos e organizadores da festa) são proprietários de grandes embarcações no Amazonas, fato que já justificaria a devoção. E o segundo, porque a crença dos moradores da comunidade São Benedito, assim como várias outras comunidades rurais da Amazônia, é baseada historicamente na ancestralidade indígena.

Segundo Loureiro (1995), na Amazônia as romarias são procissões fluviais que tem como principal objetivo estabelecer a ligação do homem com sagrado por meio dos elementos da natureza, principalmente a água. A água é símbolo da maternidade que embala, alimenta, mas também, é aquela que mata por meio de alagamentos, naufrágios e afogamentos (PINTO,

2012). É nela também que estão os encantados³⁹, entidades dos cultos populares caboclos e indígenas (CORRÊA, 2011).

Assim, na festa de São Lázaro a romaria acontece como forma pedido e bênçãos não só ao santo, mas também aos seres da natureza. A romaria, portanto, se inicia por volta das 19 e 15 da noite com muita reza e cantos por parte dos devotos. O percurso é curto, pois a romaria das águas acontece de uma forma muito simbólica na festa de São Lázaro. O som os tambores e repiques vão animando os devotos durante o percurso sem parar, e no final, encerra-se o ato com os lançamentos das barquinhas no rio como votos de agradecimento e pedidos de proteção ao santo.

3.5 O banquete dos cães

Sabe-se que as festas de santo na Amazônia são eventos que representam as manifestações de fé, agradecimentos pelos benefícios alcançados, promessas e socialização (GALVÃO, 1976). Nas comunidades rurais, geralmente são promovidas pelos próprios moradores, aonde são constituídas por dois momentos que se entrelaçam e, complementam-se (ALVES, 1980).

Um é o sagrado que apresenta as procissões, novenas e ladainhas. Outro é o profano, com o baile dançante, torneios esportivos, namoros, vendas de bebidas, leilões e outros. Na festa de São Lázaro, após a ladainha e a romaria das águas, o baile dançante é o ato mais aguardado. Muitos participantes vão para festa de São Lázaro somente pelo baile, pela dança e diversão, conforme podemos ver na fala de um dos participantes da festa.

A festa de São Lázaro é uma tradição na minha família. Todos os anos a gente vem de Parintins para cá, pois é uma festa muito alegre e bonita. [...] A parte que mais gostamos, sem dúvidas, é o baile. Passamos a noite toda bebendo e dançando, sem se preocupar com o dia de amanhã (Fábio Silva dos Santos, 26 anos, entrevista realizada no dia 11 de fevereiro de 2018).

Conforme mostra o depoimento do participante, o baile dançante é um dos momentos mais aguardados da festa de São Lázaro. De acordo com Amaral (2004), as danças nas festas religiosas são frutos da catequese jesuítica no Brasil Colonial. Para a autora, a Igreja permitia

³⁹ Para Maués (1995, p. 189), “a denominação ‘bicho-do-fundo’ provém da crença de que os encantados podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem no fundo dos rios, como peixes, cobras, botos, etc”. É no rio que moram as sereias, a Iara, a Mãe d’água, a Iemanjá (da religião africana), enfim, a água é produtora da vida, é o princípio primordial, mas também, nas suas entranhas estão escondidos seres misteriosos, os quais prometem aos escolhidos uma nova vida nas profundezas dos rios.

que índios e negros dançassem, pois esta arte era considerada uma maneira de agradar a Deus (AMARAL, 2004). As danças, portanto, se tornaram enriquecedoras e atraentes acrescidos aos cultos católicos.

Na festa de São Lázaro, todos os anos costuma-se contratar bandas locais e regionais para tocar na festa. O baile começa oficialmente no sábado as 10 horas noite com a apresentação das bandas que vão se revezando até o amanhecer. Os moradores e participantes que se encontram no baile estão no seu momento de lazer e descontração: bebem, dançam, namoram, interagem, aspectos que constituem o todo da festa.

Algumas vezes, acontecem os conflitos (brigas), o que é considerado normal. Tal situação é justificada por Elias (1994, p.20), ao dizer que “a vida dos seres humanos em comunidade certamente não é harmoniosa, levando as confusões por diversos interesses momentâneos, até mesmo por que nem todos se conhecem ou tem laços de amizades”. Apesar disso, o baile segue madrugada adentro até o domingo de manhã, quando é “parado” por volta de oito horas para a realização de um dos rituais mais importantes em homenagem à São Lázaro: o banquete dos cães.

No catolicismo popular, o banquete dos cães é realizado como pagamento de promessa a São Lázaro. Este ritual costuma ser realizado, principalmente no norte e nordeste do país, ocorrendo no Ceará, Piauí, e Maranhão, sendo realizado também em Goiás, Rio de Janeiro, em Sergipe e no Amazonas. De acordo com Ferretti (1995), o banquete dos cães tem sua origem no sincretismo entre Omolú e São Lázaro, porém justifica-se na confusão histórica entre São Lázaro e São Roque, pois ambos carregam junto à sua imagem o símbolo do cão, seu fiel companheiro.

Na comunidade São Benedito, ocorre todos os anos no último dia de festividade (domingo), impulsionado principalmente pelo ato de fazer promessa. A promessa ocupa um lugar fundamental na performance do ritual, posto que ela é um símbolo condensador que estabelece conexões simbólicas para que as mensagens assumam um grande poder comunicativo (ALVES, 1980).

Sua importância manifesta-se nas sociedades a partir do momento em que a vivência do sagrado, expressa no espaço através das práticas comportamentais, são representadas nas rezas, ladainhas, banquetes, almoços comunitários, entre outros (FERRETTI, 1995). O almoço ou jantar comunitário, portanto, é ato simbólico que faz parte das festas de santo em todo o Brasil, inclusive na festa de São Lázaro, onde primeiro é servido para os cães, depois para os participantes da festa.

Assim, no domingo do dia 11 de fevereiro de 2018, logo pela manhã, o movimento dos

organizadores e devotos da festa de São Lázaro gira todo em torno da preparação do banquete dos cães. As mulheres que ficam responsáveis de preparar o alimento, se dirigem a cozinha da comunidade, pois é chegada a hora de preparar o banquete para os protagonistas da Festa.

Normalmente, são mulheres da comunidade ou devotas de outros lugares que se disponibilizam a preparar o banquete. As sete horas da manhã na cozinha da festa, as mulheres se organizam e dividem suas funções. Algumas ficam responsáveis pelo cozimento do alimento, enquanto outras pelo corte das verduras (ver figura 24).

Figura 24 - Mulheres preparando o banquete dos cães



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

A figura acima mostra mulheres cortando verduras e outros alimentos para colocar na comida dos cães. Segundo o levantamento de dados, não se sabe ao certo, neste primeiro momento, o porquê da escolha desses alimentos, mas são preparados todos os anos, inclusive em 2018 e 2019, frango, arroz, carne moída e farofa. Nas palavras de Strauss (1978), nos rituais de alimentação a escolha do tipo de comida não é dada de forma gratuita ou aleatória, existe um sistema de símbolos que atua na formulação de concepções de ordem geral da existência.

No Nordeste, por exemplo, é comum servir no banquete dos cães carne, macarrão,

arroz, galinha, farofa e pipoca pelas reverências aos orixás, sendo que para cada orixá existe um tipo de alimento específico (BASTIDE, 1971). Conforme Ferreti (1995), nas religiões de matriz africana, em especial no Candomblé, o rito de alimentação aos cães simboliza através da comida as obrigações oferecidas às divindades, exprimindo o rigor e o respeito das comunidades com os seres divinos.

Para Bastide (1971), a culinária para as religiões de matriz africana torna-se especialmente mais complexa, pois a maioria dos orixás são extremamente exigentes capaz de punir aqueles que não lhe tratam com o devido respeito. Até para o preparo dos pratos, dependendo do orixá estão vetados o uso de faca ou quaisquer instrumentos cortantes, dando lugar a uma elaborada técnica no trato e preparo dos animais sacrificados.

No caso da festa de São Lázaro na comunidade São Benedito, os instrumentos utilizados para a preparação do banquete não têm restrições. Enquanto algumas mulheres ficam na cozinha preparando o alimento, os organizadores da festa São Lázaro, por outro lado, preparam o barracão⁴⁰ para o ritual. O barracão é o mesmo lugar aonde acontece o baile dançante, que naquele momento toda a sua realização, para que aconteça o banquete dos cães.

Assim que o baile “para” sob comando dos organizadores, alguns devotos, como a Zeny Tavares e outras pessoas, começam a varrer e limpar a área que se encontra suja devido o baile dançante. Logo depois, coloca-se uma toalha azul sobre o chão limpo bem no centro do barracão. Observa-se uma relação de reverência presente neste ritual que tem a alimentação dos cães como ponto alto, pois até a escolha do local para realizá-lo é feita de forma simbólica.

Para Tuan (1974), o prestígio do centro como lugar sagrado está bem determinado em quase todas culturas e tempos, a ele são atribuídos valores e significados que marcam suas existências. Eliade (1996, p. 38) por sua vez, nos diz que “todo o microcosmos, toda a região habitada, tem aquilo a que poderia chamar-se um ‘Centro’, isto é, um lugar sagrado por excelência”. É aí nesse centro, que o sagrado se manifesta de uma maneira total, como no ritual do banquete aos cães que acontece no centro do barracão para que todos possam interagir e participar do momento sagrado.

Após tudo preparado, por volta de 8 e 30 da manhã, começa-se a dar início ao ritual do banquete dos cães. As devotas Zeny Tavares e Ivanete Tavares saem com São Lázaro de dentro da capela em direção ao barracão da festa. Enquanto isso, do lado de fora os cães juntamente com seus donos aguardam ansiosamente por este banquete. As pessoas que se encontram dentro do barracão começam a ficar agitadas, afinal, este é um dos momentos mais aguardados pelos

⁴⁰ Para Wagley (1988), o barracão é um espaço comum nas comunidades rurais da Amazônia, geralmente sendo neles que ocorre os bailes dançantes durante as festas de santo.

devotos e participantes da festa de São Lázaro.

Ao chegar no barracão, as mulheres responsáveis por preparar o banquete começam a servi-lo em um recipiente de plástico branco. Conta-se no ano de 2018 o número de treze pratos servidos. Segundo alguns organizadores, antigamente eram servidos no máximo nove. Não se sabe ao certo o porquê da escolha do número ímpar. No Nordeste, por exemplo, costumam ser oferecidos em números 7, 9, 11, ou 13, cuja razão também não é explicada (FERRETTI, 1995).

Após a chegada das mulheres e dos alimentos, chegam à sede o santo e os foliões, que trazem junto consigo os seus instrumentos tradicionais: tambores, bandeiras e repiques, conforme podemos observar na figura 25 a seguir.

Figura 25 - Imagem de dentro do barracão de São Lázaro



Fonte: Acervo Fotográfico da Pesquisa de Campo, 2018.

Verifica-se, na figura, que as pessoas aguardam dentro do barracão o começo do ritual, que se inicia com a chegada Zeny Tavares e Ivanete Tavares, as responsáveis pela rezas e cantos nos ritos religiosos em homenagem a São Lázaro. Os próximos a chegarem dentro da sede de São Lázaro são os cães, os protagonistas do ritual. Assim que eles entram, começam os cantos em devoção à São Lázaro e a cada cão fica na direção do prato escolhido pelos seus donos (ver figura 26).

Figura 26 - O banquete dos cães



Fonte: Pesquisa de Campo, 2018.

Como nos mostra a figura acima, cada cão é seguro pelos seus donos para não haver brigas entre os animais na hora do banquete. Enquanto os cães se alimentam, as mulheres começam ecoar cantos direcionados a São Lázaro e os tambores são tocados em forma de agradecimento e respeito ao santo. Este é um dos momentos mais emblemáticos da festa, pois os cães são os maiores símbolos de devoção à São Lázaro. Como já apresentamos no mito da festa, o cão é único amigo e companheiro de São Lázaro, por isso deve-se aos cães o melhor tratamento.

Podemos observar também, que o rito de alimentação aos cães é uma maneira de os indivíduos dessa manifestação religiosa se comunicarem com o santo de sua devoção, estabelecendo momentos de sociabilidade, momentos de aproximações, reencontros, celebrando sua fé e fortalecendo o elo com o sagrado. As festas de santo se configuram como eventos onde as pessoas cumprem suas promessas e graças recebidas por meio de rituais, traduzidos na forma de orações, ladainhas, romarias, almoços comunitários, bailes, etc.

Assim, a comida servida aos cães assume um caráter simbólico da mais alta importância na Festa de São Lázaro, pois o almoço comunitário só é servido aos participantes da festa após o ritual de alimentação dos cães, o que evidencia que este momento é mais do que especial para a comunidade. Na fala de Ricardo Tavares, de 88 anos, isso fica mais evidente, pois,

O almoço dos cachorros é tradição aqui na festa, eles comem primeiro que todos aqui. Esses animais são os únicos que estavam ao lado de São Lázaro, por isso merecem ser homenageados nesta festa. Aqui eles comem do bom e do melhor. E nós aqui da comunidade temos muito respeito por esses animais

(Entrevista realizada dia 8 de fevereiro de 2018).

Podemos observar na entrevista que no ritual do banquete dos cães acontece também uma inversão simbólica, uma vez que cotidianamente os cães costumam comer restos de comida do chão, neste dia, são servidos primeiro como se fossem humanos. Ferretti (1995) explica que, quando doentes, as pessoas podem se sentir rejeitadas, como se não fossem humanas, e depois de curadas sentem a obrigação de servirem um banquete aos cães, como se eles fossem humanos.

A inversão simbólica, dessa forma, pode ser interpretada como uma purificação que alivia as emoções. Além do mais, quando trazemos para o contexto das populações amazônicas a partir do seu perspectivismo ameríndio, podemos entender que o ritual do banquete dos cães diminui a diferença entre os animais e os humanos, uma vez que nessa perspectiva, “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 355).

Sabemos que a visão de mundo das populações amazônicas é muito influenciada pela ancestralidade indígena, que acredita firmemente na comunicação entre humanos e não humanos, estabelecendo assim uma relação de reciprocidade e afetividade. Todos os seres viventes compartilham da condição humana, de forma que animais, plantas e homens são devires uns para os outros. Em Deleuze e Guattari (2012, p.18), “os devires animais não são sonhos nem fantasias. Eles são perfeitamente reais”.

Assim, o ritual do banquete dos cães pode ser caracterizado, segundo Da Matta (1997), como ritual de inversão, pois é o instante em que se rompe com a trivialidade do cotidiano quebrando todas as barreiras das instituições sociais. Os rituais tem poder de impor uma imagem do homem diferente daquilo que lhe impõe o sistema social. É justamente essa ruptura, que faz o ritual tornar-se extraordinário e mágico, haja visto que neste momento, pelo menos no plano simbólico, as contradições da vida social são esquecidas (AMARAL, 1998).

O ritual do banquete encerra-se logo após a alimentação dos cães. Contudo, antes de se encerrar oficialmente o ritual, os devotos e organizadores da festa de São Lázaro convidam a todos que estão presentes dentro do barracão para participarem da tradicional valsa com os cães. Neste momento, devotos e participantes dançam e celebram junto com os seus respectivos cães ou parceiros, agradecendo mais um ano as proteções e bênçãos de São Lázaro.

Este momento evidencia também, o papel coletivo da comunidade, o corpo do indivíduo que participa desta cerimônia seja homem ou mulher promove essa troca com o coletivo na festa, podendo ser visto pelo outro num jogo de papéis que os complementa e transforma. Nos

rituais religiosos os aspectos de solidariedade ou diferenciação, ordem e desordem emergem como opostos complementares, isto é, ritualmente algumas diferenças são neutralizadas (DA MATTA, 1997).

No caso do ritual do banquete aos cães na Festa de São Lázaro o espírito de coletividade prevalece sobre a individualidade do ser, na verdade eles se complementam. É neste sentido, que o símbolo do cão tão familiarizados com o invisível parece funcionar, analogamente à São Lázaro, como intercessor entre diferentes mundos, parece reforçar assim o caráter de complementaridade entre o mundo humano e um mundo sobrenatural.

Assim, como já dizia Câmara Cascudo (1983) “aqui ninguém lhes dará pancada”, ou seja, a importância e o valor simbólico que a comunidade confere a este símbolo na festa de São Lázaro, representa a íntima relação que os devotos estabelecem com o santo, e os cães tornam-se o elo de comunicação com o sagrado materializado, tanto pelas ações ou gestos no ritual do banquete aos cães, símbolo de ligação cuja função parece consistir em conduzir a percepção dos humanos à esfera do mágico, do divino e da onipotência.

Depois do banquete dos cães, o baile segue com muita música e dança no barracão. A festa termina oficialmente com a derrubada do mastro por volta das 10 horas da manhã, que irá sinalizar que aquele festejo por mais um ano se encerrava. Na derrubada, homens, mulheres e crianças correm em direção aos objetos e frutas com o intuito de “pegar” algo abençoado do santo. Após a derrubada do mastro, que acontece rapidamente, os barcos com famílias e participantes começam a sair da comunidade. Chega ao fim mais uma festa de São Lázaro, e junto com os devotos e participantes a certeza de que no outro ano tudo começará novamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento desta dissertação, cujo tema é “Festa de São Lázaro: uma expressão da Religiosidade Popular no município de Nhamundá, Amazonas”, tornou-se um dos mais nobres desafios de nossa carreira acadêmica. Afinal, adentrar no contexto da religiosidade popular e de suas expressões culturais (festas, novenas, ladainhas, promessas, banquetes, entre outros), em especial dos moradores da Comunidade São Benedito, é também confrontar-se com a diversidade de credos e crenças que compõem a religiosidade dos povos amazônicos.

Como apresentado no decorrer do trabalho, podemos verificar que a religiosidade popular, enquanto expressão de fé massificada em festa, procissão, novenário e outros elementos que alimentam a vida das populações amazônicas, expressa-se, sobretudo, por meio das práticas do catolicismo. Este catolicismo é marcado pela forte devoção aos santos, que desde o período de conquista e colonização da Amazônia no século XVII, por meio das missões jesuíticas, tornou-se cada vez mais presente na cultura local e na religiosidade dessas populações.

Verificamos também que o catolicismo implantado pela Igreja Católica na Amazônia, foi responsável pelo contexto de fundação de várias cidades e comunidades rurais. Na comunidade São Benedito foi possível identificar esta presença, principalmente na organização social e nas suas práticas festivas. Com a chegada do PIME a partir de 1960, o povoado consolidou-se como uma comunidade rural, porém não podemos deixar de pontuar que há outros elementos que ajudaram de alguma forma para a fundação da comunidade, que é a presença da família Tavares desde o início do século XX.

Percebemos pelo estudo da festa de São Lázaro que os santos na Amazônia são escolhidos de acordo com as suas especialidades, conforme a preferência das pessoas em alguns casos prevalecendo os santos padroeiros de comunidades e em outros os santos da devoção, como a exemplo de São Lázaro na Comunidade São Benedito, que é considerado um santo de promessa. Um outro ponto é que o acordo estabelecido entre devotos e santos cria um vínculo direto entre ambas as partes por meio do qual fluem as relações de reciprocidade e fidelidade.

Um aspecto importante a ser destacado, é que apesar da imposição dos valores e práticas do catolicismo europeu sobre os indígenas e negros africanos escravizados ou não, na Amazônia houve resistência e luta por parte dessas ancestralidades para a manutenção dos seus saberes, valores e práticas. Hoje a devoção aos santos católicos, convive com outras manifestações religiosas de matriz cristã ou de características fortemente africana ou indígena, como é o caso da espiritualidade em benzedeiros, curandeiros ou no caso das religiões de matriz africana na

crença nos orixás em terreiros de Umbanda e Candomblé, por exemplo.

Sobre a influência das religiões de matriz africana na religiosidade amazônica, percebemos que esta pode ser observada na própria formação social e religiosa da região. Atualmente, não temos como negar que existe a presença de cultos afro na Amazônia brasileira e a presença negra em várias festas religiosas, inclusive na festa de São Lázaro que apresenta práticas, mitos e símbolos fortemente marcados pela ancestralidade africana, como o banquete dos cães que é um ritual que se originou nos cultos sincréticos entre as religiões de matriz africana e católica no Brasil, mas que na Amazônia acabou ganhando novos elementos e significados associado à ancestralidade indígena.

Outro ponto percebido é o lado simbólico da festa de São Lázaro, pois devotos e moradores da comunidade São Benedito reforçam a relação de grupo, de pertencimento a um lugar no mundo e que tem a proteção de um ser maior e espiritual, a quem se deve celebrar com gratidão pelo espaço vivido e pelas relações estabelecidas, no caso São Lázaro. É notório também que a dinâmica entre as práticas sagradas e profanas não são vistas pelos participantes da festa com antagonismo, como se uma fosse inerente a outra, sendo percebido como forma de complementaridade.

O desenvolvimento da pesquisa permitiu-me, por outro lado, perceber que as festas populares que atualmente emergem como fenômeno cultural, têm sido redescobertas e revitalizadas como um fértil campo de investigação nas diferentes áreas do conhecimento humano, como a História, Antropologia, Sociologia, Geografia e outras. Tendo em vista as observações aqui apresentadas, podemos concluir que a festa de São Lázaro se constitui como uma expressão da religiosidade popular, pois suas dinâmicas e práticas são resultado do processo de hibridização entre diferentes matrizes étnicas, culturais e religiosas. Isto é, a religiosidade dos moradores da comunidade São Benedito não ocorre só no âmbito da fé cristã, ela é entrelaçada a outros elementos cosmogônicos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Isidoro Maria da Silva. **O carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém**. Petrópolis: Vozes, 1980.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à Brasileira: sentidos de festejar no país que "não é sério"**. 380f. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 1998.

_____. **Festas católicas brasileiras e os milagres do povo Civitas** - Revista de Ciências Sociais, vol. 3, núm. 1, junho, 2004, pp. 187-205 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil.

ANDRADE, Gilciandro Preste de. **Festa de São Operário na comunidade de Terra Preta do Rio Mamuru em Parintins**. 2016. 113f. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

ARAÚJO, André Vidal de **Introdução a Sociologia da Amazônia**. Org. Tenório Telles e apresentação por Lucia Puga. 2º. ed. Revista- Manaus: Editora Valer/ Governo do Estado do Amazonas/ Editora da universidade Federal do Amazonas- 2003.

ARENZ, Karl Heinz. São e salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização. Quito (Equador): ABYA-YALA, 2003.

BATISTA, Djalma. **Complexo da Amazônia: Análise do processo de desenvolvimento**. Djalma Batista. 2ª ed. Manaus: Ed. Valer, Edua e Inpa, 2007.

BARRETO, Cristiana & MACHADO, Juliana. Exploring the Amazon, Explain the Unknown: Views from the Past. In: McEWAN, Colin, BARRETO, Cristiana & NEVES, Eduardo (eds). *Unknown Amazon*. London, British Museum Press, 2001.

BARROS, J. F. P. de. **O banquete do rei/ Olubajé: uma introdução á música sacra afro-brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1971.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zajar, 2003.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia – formação Social e Cultural**. 3. ed – Manaus: Editora Valer, 2009.

BETTENDORFF, J. Felipe. **Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. (Série Lendo o Pará 5). Belém, Fundação Cultural do ParáTancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

BITTENCOURT, Antônio C. R. **Memória do Município de Parintins: Estudos Históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material**. Manaus: Livraria Palan Royal, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 10ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 5 edição- São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **A economia das trocas simbólicas** / Pierre Bourdieu; introdução, organização e seleção Sergio Miceli. — São Paulo I Perspectiva, 2007.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989. BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Tradução Mateus S. Soares Azevedo. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil, **Festas religiosas e populares na Amazônia: cultura popular: patrimônio imaterial e cidades**, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Oficina do CES, 2007.

BRUIT, Héran Héctor. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos (Ensaio sobre a conquista hispânica da América)**. Tese de Livre-Docência apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

CAVALCANTE, Ronaldo Bentes. **Ide pelo mundo e anunciai o evangelho: as práticas sociais e religiosas do pime em Parintins**, 2019. 155f. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Trad. Geminiano Franco, Lisboa: Edições 70, 1988.

CAMPOS, Manuel do Carmo. **A decadência do catolicismo popular na região parintinense (1955-1975)**. Revista de cultura teológica. 1995.

CAPRARA, Andrea. **O médico ferido: Omulú nos labirintos da doença**. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (Org.) **Antropologia da saúde**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

CARVAJAL, Gaspar de. **Relação do Novo descobrimento do famoso rio Grande**. In: *Descobrimto do rio das Amazonas*. (Brasiliana série 2º, Vol.203). São Paulo, Cia Ed. Nacional, 2003.

CASCUDO, Câmara. **História da Alimentação do Brasil (Volume I e II)**, São Paulo, CIA. Ed. Nacional, 1983.

CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de fé no Médio Amazonas**. 2 ed. Manaus: ProGraf-Gráfica e Editora, 2009.

CHEVALIER, J; GREERBRANT, A. **Dicionários dos símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

CLAVAL, Paul. **Geografia Cultural**. Florianópolis: UFSS, 1999.

CORRÊA, Rosimay. **Festa de santo: o pagamento de promessas em Parintins-AM**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação do Mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil colonial**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Uma breve história do Brasil**/Mary del Priore, Renato Venâncio. – São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix.: **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DIAS, João Aluizio Piranha. **A festa do Sayré e a resistência indígena: uma experiência ancestral dos borari em Alter do Chão**. Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação do Mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas, 2019.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução. Paulo Neves – São Paulo: Martins Fontes, Coleção tópicos, 1996.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

Eliade, Mircea. O sagrado e o profano. [Tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva. 2004.

ELIAS, Norbert. “A Sociedade dos Indivíduos”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 11-66.

FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Inl, 1976.

GUAPINDAIA, Vera. **Fontes Históricas e Arqueológicas sobre os Tapajó de Santarém**. A coleção Frederico Barata do Museu Paraense Emílio Goeldi. Dissertação de Mestrado. Recife, Departamento de História, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

HELLER, Agnes. O cotidiano e a história. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 7ª ed. São Paulo: 2004.

HILBERT, Peter Paul. **A cerâmica arqueológica da região de Oriximiná**. Vol. 9. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, 1955.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/Nhamundá/panoramahttps://> Acesso em 11/01/2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias e identidades**. Belém: Cejup, 1999.

_____. **Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular**. Revista Norte Ciência, vol. 2, n. 1, p. 1-26 (2011).

_____. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **Cultos de santos e festas profanas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1989.

OLINTO, Beatriz Anselmo. **“Pontes e Muralhas”: diferença, lepra e tragédia (Paraná início do século XX)**. Florianópolis, 2002.

OLIVEIRA, I.A. **Cartografia de Saberes: representações sobre a religiosidade em práticas educativas populares**. Belém: Eduepa, 2008 b.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **A Várzea do Médio Amazonas e a Sustentabilidade de um modo de vida**. In: LIMA, Deborah. (org.). Diversidade Socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões. Manaus: Edições Ibama 2005, p. 157- 206.

PASSOS, Mauro. **Quando o povo é a festa: o significado social e religioso do Círio de Nazaré**. Disponível em: encontro2014.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1398803717_ARQUIVO_ABHOTextocompleto2014.pdf acesso: 08/09/ 2020.

PINTO, M. C. O. B. **Cultura e Ontologia no Mito da Cobra Encantada**. 2005. 201f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PUC/São Paulo, 2012.

PORRO, Antônio. O povo das águas. Ensaio de Etno História Amazônica. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

QUEIROZ, Maria Isaura P. **Carnaval Brasileiro: o vivido e o mito**. São Paulo, Brasiliense, 1992.

RIBEIRO, Ana Caroline Silva. **A Umbanda no município de Parintins/AM: A influência religiosa da pajelança indígena e do catolicismo**, 2018. 141f. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

ROSENDAHL, Zeny. **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**. Rio de Janeiro: FGV; Belém: UFPA, 1971.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da conquista: guerras e rebeliões na Amazônia Pombalina**. 2. Ed. Francisco Jorge dos Santos. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paíz do Amazonas**. Manaus: Valer/ Governo do Estado do Amazonas/ Uninorte, 2004.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN, 2013.

SOUZA, Ruth Rodrigues. **A Festa que é a mesma, sendo continuamente outra: a ressignificação da festa (pau da bandeira) em Barbalha**. 112f. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba, 2015.

SOUZA, Tadeu de. **Missão Vila Nova – Parintins (Dos Jesuítas aos Missionários do PIME)**. Parintins: Gráfica João XXIII, 2003.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Ed. 34. 2001.

TORRES, I; BARROS, R; TORRES NETO, D. **Epifanias da amazônia: relações de poder, trabalho, e práticas sociais**. 2º ed. Manaus: Grafisa, 2005.

TUAN, Yi-fi. **Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values**. Englewoods Cliffs: Prentice-Hall, 1974.

UGARTE, Auxiliomar Silva. “**Alvores da conquista espiritual do Alto Amazonas (século XVI-XVII)**”. In: SAMPAIO, Patrícia Melo; Erthal, Regina de Carvalho (org.). **Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia/ Patrícia Melo Sampaio e Regina de Carvalho Erthal (org.)**. – Manaus, EDUA, 2003.

VERGER, P. F. **Orixás deuses iorubas na África e no novo mundo**. 6ª Ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 2ª ed. São Paulo: CosacNaify, 2002.

XAVIER, Maria Leonor. **Questões de Filosofia na Idade Média**. Lisboa: Edição Colibri, 2007.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro. Editora Zahar. 1983.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem dos trópicos**. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 3 ed. Belo Horizonte:Itatiaia; São Paulo; Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WEBER, Max. **Comunidade e sociedade como estruturas de socialização**. In: FERNANDES, F. (Org.). **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973. p. 140-143.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**, tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Volume 2, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WOODWARD, Kathryn. **Herdeiros, Parentes e Compadres: herdeiros do sul sitiantes do Nordeste**. São Paulo: HUCITEC, 1995.