



Universidade do Estado do Amazonas
Escola Superior de Artes e Turismo
Centro de Estudos Superiores de Tefé
www.uea.edu.br
www.pos.uea.edu.br/cienciashumanas

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – UEA
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO – ESAT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM
CIÊNCIAS HUMANAS – PPGICH**

**A RELIGIÃO PRODUZ CIDADES: RELAÇÕES HISTÓRICAS COM A FÉ E A
MATERIALIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE NOS ESPAÇOS PÚBLICOS EM
AMATURÁ-AM**

MANAUS – AM

2021

LUAN CRISTÓVÃO DOS SANTOS DIAS

**A RELIGIÃO PRODUZ CIDADES: RELAÇÕES HISTÓRICAS COM A FÉ E A
MATERIALIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE NOS ESPAÇOS PÚBLICOS EM
AMATURÁ-AM**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA) para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Jorge Tupinambá Do Valle

MANAUS – AM

2021

Catálogo na fonte

Bibliotecária responsável: Sásghala Maciel CRB11/673 AM

D541r Dias, Luan Cristóvão dos Santos

A religião produz cidades: relações históricas com a fé e a materialização da religiosidade nos espaços públicos em Amaturá-AM / Luan Cristóvão dos Santos Dias; orientador Geraldo Jorge Tupinambá do Valle. - - Manaus: [s.n.], 2021.
138fs.: il. color.; 30 cm + 1 CD-ROM (versão digital).

Dissertação (Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas). Escola Superior de Artes e Turismo. Universidade do Estado do Amazonas, 2021.

Inclui referências bibliográficas, p.136-138.

Disponível on-line em: <http://repositorioinstitucional.uea.edu.br/>

1. Dissertação - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas 2. Amaturá - AM 3. Religiosidade 4. São Cristóvão 5. Memória – cidade I. Valle, Geraldo Jorge Tupinambá do (Orient.) II. Universidade do Estado do Amazonas. Escola Superior de Artes e Turismo. III. A religião produz cidades.

CDU1997 - 261.7(811.3AMATURÁ)(043.3)

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – www.uea.edu.br

Sistema Integrado de Bibliotecas Biblioteca
Setorial de Artes e Turismo

Av. Leonardo Malcher, 1728 – Ed. Professor Samuel Benchimol Centro –
CEP 69010-170 – Manaus-AM.

Caminha-se por vários dias entre árvores e pedras. Raramente o olhar se fixa numa coisa, e, quando isso acontece, ela é reconhecida pelo símbolo de alguma outra coisa: a pegada na areia indica a passagem de um tigre; o pântano anuncia uma veia de água; a flor do hibisco, o fim do inverno. O resto é mudo e intercambiável – árvores e pedras são apenas aquilo que são.

(Ítalo Calvino, *As cidades invisíveis*, 1990)

DEDICO

Aos meus pais, seu Valdir e Dona Socorro, pelo incessante amor dirigido a mim e minhas irmãs, e por sempre nos mostrarem que não existe um caminho de pedras brilhantes rumo à felicidade, somos nós que traçamos o caminho e a felicidade reside no traçar.

À minha irmã Duda (*in memoriam*), que virou estrela no céu do meu coração.

AGRADECIMENTOS

Sempre fui acostumado a dividir minha vida: com minhas irmãs, meus colegas de escola, de faculdade, de mestrado; em graus distintos e por tempos dissonantes, compartilhei minha vivência com as pessoas que fizeram e fazem parte da minha jornada pessoal e acadêmica, me sustentando até esse momento, e me dando certeza de que comigo estarão em todos os momentos desta terrena existência.

Agradeço primeiro a Deus, por ser meu refúgio nos momentos de angústia e a quem eu agradeço pelo dom da vida, pois sem ela nada disso seria possível.

Agradeço à minha família, meus pais, Valdir e Maria do Socorro, minhas irmãs, Vânia Suellen, Luana Cristina, Ana Natussa e Eduarda, meu sobrinho amado, Ângelo e meu cunhado Elves Bardales, por serem a presença e segurança de que, não importa o que aconteça, sempre estarão ao meu lado. Aos meus avós maternos e paternos, tios, tias, primos, primas, que se orgulham de mim por estar onde eu estou. Às minhas madrinhas Gleice e Marinha e padrinhos Hilk e Arcênio, que são verdadeiros pais e mães para mim; na presença deles, eu lembro de onde eu vim e percebo que jamais devo esquecer disso, pois a gratidão pelo que nos construiu como pessoas deve ser um sentimento ininterrupto. A vocês, meu amor eterno.

Agradeço a todos que fazem parte do PPGICH, desde o corpo docente, os funcionários administrativos e a coordenação do programa, representada brilhantemente pelo Prof. Dr. Otávio Rios; são vocês que tornam possível e acessível a realização desta etapa tão importante na vida de nós, discentes. Desejo todo o sucesso do mundo a esse programa de pós-graduação incrível.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Geraldo Valle, a quem eu conhecia apenas o nome pelos corredores da época de graduação. Quando o conheci, já no mestrado, não consegui desenvolver nenhum tipo de insegurança, medo ou qualquer coisa do tipo, porque o professor Geraldo emana autenticidade, leveza e amizade por onde passa. Além disso, é uma das pessoas de maior acervo interno de conhecimento que eu já conheci, o que tornava toda e qualquer conversa com ele o equivalente a quatro meses de estudo. Professor, o admiro por essa relação dialógica que o senhor mantém entre a erudição e casualidade, entre o formal e o corriqueiro; é algo que eu busco incessantemente e que o senhor faz de maneira brilhante e natural. Obrigado por cada indicação bibliográfica, por cada puxão de orelha e por aceitar meu jeito (digamos) controverso de produzir conhecimento científico; nossa parceria não foi de

toda proveitosa por conta da pandemia da Covid-19, que nos isolou de tudo e todos, mas ainda assim, de longe, o senhor impactou a minha vida e me ensinou muito mais do que esta pesquisa mostrará a quem a estiver lendo. Desejo ao senhor e sua linda família saúde, sucesso e muita paz. Gratidão eterna.

Agradeço à Prof^a Dr^a Maria Evany do Nascimento, que durante a graduação, foi a responsável por acender em mim a chama da curiosidade em tornar minha cidade natal um objeto de pesquisa científica. Sem a sua confiança em mim, professora, nada disso estaria acontecendo agora. Minha gratidão também às suas orientações, mas principalmente, à sua amizade e humanidade, que a senhora jamais perca essas virtudes, as quais eu tanto admiro em sua pessoa.

Agradeço a todos os meus colegas da turma 2019 do PPGICH, pela partilha de conhecimento científico e empírico, sempre aprendi muito com todos eles. Em especial, agradeço ao Luiz Carlos Braga, Georgia Daou, Maria Inah, Luciano Sá, Jean Reis, Gonzalo Melgar, Rafael Amoêdo, Alana Pires, Flávia Fernandes e Hérika Silva pela relação de amizade que construímos ao longo desses dois anos; com vocês, sempre esperei e tive companheirismo e união. Sucesso na caminhada, que nossos caminhos jamais se distanciem.

Agradeço aos meus amigos de (nem tão) longa data, Bruno Oliveira, Monize Yasmin e Ian Maxime, por quem eu guardo profundo amor e admiração pelas pessoas que são e por serem amigos no sentido mais puro e genuíno da palavra; obrigado pelo apoio e por tornarem a caminhada mais leve, ter vocês na minha vida é um motivo de gratidão constante.

Agradeço à Maria, minha namorada e melhor amiga, que está presente na minha vida há tanto tempo que eu nem sou capaz de precisar; ela acompanhou tudo o que eu vivi do início ao fim da graduação, esteve comigo durante esse ciclo do mestrado e para ela eu transpareci todas as fraquezas que me acometeram, sem ela nunca ter me deixado sozinho. Com ela eu posso contar em todos os momentos que eu precisar, e por ela eu sinto um amor puro, sem precedentes, e uma vontade imensa de querer bem. Obrigado por tudo, Maria, que eu siga tendo o privilégio de compartilhar minha vida com você.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam) pela bolsa concedida para o apoio à pesquisa.

Obrigado a todos que, ao longo desses dois árduos anos, estiveram ao meu lado e me apoiaram, contribuindo para o meu crescimento profissional e pessoal. Esta

é uma jornada que demanda partilha, afeto e boas energias; e mesmo que esteja se encerrando, ela abre um mundo de novas possibilidades de pesquisa e de crescimento pessoal, e isso não tem preço.

RESUMO

A religião, enquanto mecanismo de controle territorial, ideológico e político, se localiza no espaço para a consolidação de seu domínio. A cidade, como organismo composto por seus agentes humanos, absorve os discursos do imaginário e os materializa em seus espaços visíveis. O presente trabalho propõe traçar uma linha dialógica entre religião e cidade, dando foco à cidade de Amaturá – AM, que mantém com a religião católica uma ligação que é histórica, cultural e identitária, massificada pelas festas de seus santos padroeiros. Focando no estudo da memória social, na produção de um simbolismo religioso e na conexão entre o homem e seu lugar físico de existência, pode-se compreender os modos de existir e (re)significar a cidade de Amaturá e seus espaços públicos por intermédio do discurso da religiosidade, discurso esse que se propaga pela existência de símbolos e pela produção de memórias, e fazem com que a formação da identidade do amaturaense católico seja resultado da relação entre o discurso religioso com a cidade.

Palavras-chave: Amaturá; religiosidade; São Cristóvão; memória; cidade.

ABSTRACT

The religion, as a mechanism of territorial, ideological and political control, is located in the space for the consolidation of its domain. The city, as an organism composed of its human agents, absorbs the discourses of the imaginary and materializes them in its visible spaces. The present work proposes to draw a dialogical line between religion and city, focusing on the city of Amaturá - AM, which maintains a connection with the Catholic religion that is historical, cultural and identity, massified by the festivals of its patron saints. Focusing on the study of social memory, on the production of religious symbolism and on the connection between man and his physical place of existence, it can understand the ways of existing and (re) signify the city of Amaturá and its public spaces through the discourse of religiosity, a discourse that is propagated by the existence of symbols and by the production of memories, and make the formation of the identity of the Catholic amaturaense be a result of the relationship between religious discourse and the city.

Key-Words: Amaturá; religiosity; São Cristóvão; memory; city;

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização do município de Amaturá, Amazonas -----	21
Figura 2: Mapa da Nova Divisão Territorial do Amazonas, 1983 -----	27
Figura 3: Vista aérea de Amaturá, 2018 -----	34
Figura 4: Forte de Nossa Senhora da Graça – Portugal -----	34
Figura 5: Enseada em frente à Amaturá, 2020 -----	35
Figura 6: Brasão de Amaturá -----	38
Figura 7: Casa paroquial e Igreja de São Cristóvão, 1930 -----	43
Figura 8: Igreja de São Cristóvão e Casa Paroquial, meados de 1960 -----	43
Figura 9: Escola Estadual São Cristóvão, Igreja Matriz de São Cristóvão e Casa Paroquial, 2018 -----	44
Figura 10: Frei Henrique Sampalmieri, 2017 -----	45
Figura 11: Coluna do Estádio Brasil, 1967 -----	46
Figura 12: Time de futebol em Amaturá, 1970 -----	46
Figura 13: Professora Doralice lecionando na Escola São Cristóvão, 1931 -----	47
Figura 14: A Praça São Cristóvão, “dividindo” o Centro de Amaturá, 2018 -----	49
Figura 15: Vista aérea do Centro de Amaturá, 2018 -----	50
Figura 16: Mastro comum -----	63
Figura 17: Embarcação com devotos, 2018 -----	67
Figura 18: Embarcação com devotos rumo à tiração do mastro, 2018 -----	67
Figura 19: Devotos carregando a imagem de São Cristóvão à tiração do mastro, 2018 -----	67
Figura 20: Visão de percurso da tiração do mastro, em Amaturá -----	68
Figura 21: Devotos ao pé da árvore prestes a ser derrubada, 2018 -----	69
Figura 22: Devotos carregando o mastro em direção ao rio, de volta à cidade -----	69
Figura 23: Devotos sendo “puxados” pelo mastro, 2018 -----	70
Figura 24: Devotos se segurando no mastro, 2018 -----	70
Figura 25: Devotos carregando o mastro para o início do <i>taiaçú</i> , 2017 -----	71
Figura 26: A sopa do mastro, 2018 -----	72
Figura 27: Festa após a tiração do mastro e <i>taiaçú</i> , 2018 -----	73
Figura 28: A <i>levantação</i> do mastro, 2018 -----	73
Figura 29: O mastro levantado, 2018 -----	74
Figura 30: Procissão fluvial à N.S. Aparecida em Sacramento – MG, 2019 -----	75
Figura 31: Procissão fluvial à N.S. Aparecida em Boraceia – SP, 2018 -----	76
Figura 32: Procissão fluvial em honra à São Pedro em Manaus – AM, 2020 -----	76
Figura 33: São Cristóvão -----	80
Figura 34: Devotos participando da procissão de São Cristóvão, em Amaturá – AM, 2018 -----	81
Figura 35: Conjunto de embarcações na procissão fluvial de São Cristóvão, em Amaturá – AM, 2020 -----	81
Figura 36: Imagem de São Cristóvão guiando os devotos na procissão fluvial, em Amaturá – AM, 2018 -----	82
Figura 37: Embarcação se aproximando da Santinha, em Amaturá – AM, 2018 ----	82
Figura 38: Nossa Senhora das Águas, a Santinha, em Amaturá – AM, 2018 -----	83
Figura 39: Visão de percurso da Procissão Fluvial de São Cristóvão, em Amaturá – AM -----	84
Figura 40: Mastro de N.S. do Carmo levantado, 2019 -----	90
Figura 41: Novenário de N.S. do Carmo, 2018 -----	92
Figura 42: A Alvorada de São Cristóvão, 2017 -----	93

Figura 43: Café da manhã, após a Alvorada de São Cristóvão, em Amaturá – AM, 2018 -----	94
Figura 44: Levantação do mastro de São Cristóvão, 2018 -----	97
Figura 45: Bênção dos veículos, 2018 -----	98
Figura 46: Imagens de São Cristóvão e N.S. do Carmo, na igreja Matriz em Amaturá -----	103
Figura 47: Adeptos dos partidos Azul e Vermelho, reunidos, 2017 -----	104
Figura 48: Visão de espaço da Praça São Cristóvão, durante o arraial -----	105
Figura 49: Rua Frei Pio, Amaturá – AM, 2021 -----	121
Figura 50: Residência do sujeito/pesquisador, na Rua Frei Pio, Amaturá – AM ---	122
Figura 51: Estátua de São Cristóvão, localizada ao centro da Praça São Cristóvão, 2021-----	124
Figura 52: Praça São Cristóvão vazia, com o Anfiteatro municipal ao fundo -----	125
Figura 53: Praça de São Sebastião, com o Teatro Amazonas e a Igreja de São Sebastião ao fundo, 2014 -----	126
Figura 54: Interior da igreja de São Cristóvão, com a praça e o igarapé Acuruí ao fundo, 2021 -----	127
Figura 55: Praça São Cristóvão, com a Igreja Matriz de São Cristóvão ao fundo -	127
Figura 56: Praça São Cristóvão, recebendo o novenário de São Cristóvão, 2019 -	128
Figura 57: Mastros erguidos em frente às casas dos devotos, 2020 -----	130
Figura 58: Altar erguido em frente à igreja de São Cristóvão, para abrigar o novenário dos padroeiros, 2020 -----	131
Figura 59: Novenário de São Cristóvão, visto do altar; ao fundo, a disposição das cadeiras respeitando o distanciamento social, 2020 -----	132

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Evolução dos municípios no Amazonas a partir de 1950 -----	26
---	-----------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I – A RELIGIÃO PRODUZ CIDADES: DOMÍNIO, PRESENÇA E CONSOLIDAÇÃO DAS MISSÕES DOS CAPUCHINHOS NO ALTO SOLIMÕES –	25
1.1 Formação territorial do Alto Solimões	25
1.2 Formação territorial, política e religiosa em Amaturá	28
1.2.1 Mito fundacional de Amaturá	29
1.2.2 Emancipação política de Amaturá	37
1.3 Os capuchinhos em Amaturá: influência religiosa e cultural	39
1.4 A dimensão física de Amaturá	48
CAPÍTULO II – MEMÓRIA SOCIAL E RELIGIOSIDADE: RITOS RELIGIOSOS NO RIO	53
2.1 A memória social ligada à religiosidade	54
2.2 As <i>tirações</i> do mastro	62
2.2.1 As novenas	64
2.2.2 A <i>tiração</i> do mastro	65
2.2.3 O <i>taiaçú</i>	71
2.2.4 O simbolismo do mastro	73
2.3 A procissão fluvial	75
2.3.1 A procissão fluvial de São Cristóvão em Amaturá	77
2.3.2 Uma breve história de São Cristóvão	78
2.4 O simbolismo da religiosidade dos ritos no rio	84
CAPÍTULO III – MATERIALIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE NO ESPAÇO URBANO: RITOS RELIGIOSOS NA CIDADE	87
3.1 Os festejos patronais em Amaturá	88
3.1.1 A esfera religiosa dos festejos: novenas e procissões terrestres	89
3.1.1.2 – 1º de julho: <i>Tiração</i> do mastro de Nossa Senhora do Carmo	89
3.1.1.3 – 7 de julho, 18h: Levantação do mastro de Nossa Senhora do Carmo	90
3.1.1.4 – 7 de julho, 19h30: o início do novenário de Nossa Senhora do Carmo	91
3.1.1.5 – 16 de julho: encerramento dos festejos de Nossa Senhora do Carmo e início dos festejos de São Cristóvão	93
3.1.1.6 – 4h da manhã: Alvorada de São Cristóvão	93
3.1.1.7 – 10h da manhã: <i>tiração</i> do mastro de São Cristóvão	94
3.1.1.8 – 17h: procissão terrestre de Nossa Senhora do Carmo	95
3.1.1.9 – Derrubação do mastro de nossa senhora do Carmo e levantamento do mastro de São Cristóvão	96
3.1.1.10 – 17 a 24 de julho: novenário de São Cristóvão	97
3.1.1.11 – 24 de julho: benção dos veículos terrestres	97
3.1.1.12 – 25 de julho: procissão terrestre de São Cristóvão	98
3.2 A dimensão de festa dos festejos de Amaturá: o arraial	99
3.2.1 Os Partidos Azul e Vermelho	100
3.2.2 A atividade comercial e turística de Amaturá em tempos de arraial	106
3.2.2.1 A economia de Amaturá no período de arraial	106

3.2.2.2 A apuração dos festejos -----	108
3.3 A resignificação do espaço público pela religiosidade -----	109
3.4 Modos de existência e resignificação da cidade pela memória social da religiosidade -----	119
3.4.1 Na rua -----	120
3.4.2 Na praça -----	123
3.4.3 Do imaginado ao tangível: a cidade como narrativa de afeto -----	128
3.4.4 Os festejos patronais de Amaturá em tempos de pandemia -----	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	133
REFERÊNCIAS -----	136

INTRODUÇÃO

A proposta de escrita deste trabalho é ser poética ao mesmo passo que informa, apresenta, e de certa forma, ensina. Ao modo dos contadores de história, aqueles da memória social, os da família também, que guardam o mundo e o seu tempo em um lugar que nos localiza e nos abraça, é assim que vemos o ato de contar essa história, dessa cidade, a nossa cidade. Quem está tendo acesso a esse conteúdo sentiu-se atraído pelo tema, pelo título ou apenas quer conhecer melhor a cidade de Amaturá por meio de um material que aqui, dadas as exigências, é científico e ao mesmo tempo narrativo de um sentimento que esperamos que os toquem e encantem.

O objetivo aqui é fazer com que o leitor passeie pela história da cidade e do povo de Amaturá com base nas tradições religiosas do município, considerando que uma está atrelada à outra. Ao basear o entendimento do objeto por meio do sentimento de pertencimento do povo ao seu município, estaremos observando o universo sensitivo e emocional daqueles que fazem parte da dinâmica cotidiana de Amaturá. As religiões e as religiosidades são discursos, e como tais, são também a criação de um mundo, do nosso mundo, assim o vemos, assim o sentimos, e contar essa história é ter de analisar se estamos interpretando da maneira correta um ato de contar um mundo, ou como disse Merleau-Ponty, observar uma “prosa do mundo”. Por esse motivo, o justo é que também a produção efetiva do trabalho leve em consideração esses aspectos, que deleite e emocione ao mesmo tempo que ensina, do mesmo modo que Longino (2005) concebia a função sublime da arte poética.

Morei em Amaturá por 17 anos, até que as obrigações acadêmicas fizeram-me ausentar da cidade até a capital Manaus, em 2015. Durante o tempo em que residi em Amaturá, estive imerso em todas as manifestações culturais que compõem a identidade do município, desde eventos esportivos e festivais de danças até os rituais religiosos (católicos), que neste trabalho terão mais foco.

Estar “fora” do ambiente amaturaense por alguns anos e o contato com uma cultura (a manauara) diferente, resultou num olhar mais detalhista sobre aquilo que me parecia corriqueiro, especificamente falando dos fenômenos culturais do município. Halbwachs nos diz que “quando retornamos a uma cidade onde estivemos anteriormente, aquilo que percebemos nos ajuda a reconstituir um quadro em que muitas partes estavam esquecidas” (HALBWACHS, 1990 p. 25), e pode-se acrescentar a isso que as novas experiências vividas no tempo em que se esteve

distante do seu local pertencente lançam um olhar novo naquele lugar, não apenas reconstruindo, mas enriquecendo ainda mais esse “quadro”. O fato é que cresci num ambiente muito católico e sempre estive presente nos ritos da religião desde a infância, tendo a formação na igreja até o recebimento do sacramento do Crisma. Para além do campo religioso propriamente dito, há a questão cultural; os festejos patronais¹ são o maior evento cultural e econômico do ano de Amaturá, pois reúnem muitos visitantes e movimentam a economia do município.

O efeito que tudo isso causou em mim foi uma construção de memória social totalmente ligada à religiosidade, pois mesmo quando minha vivência não estava dentro das quatro paredes da igreja, eu estava ligado a ela de alguma forma pois os festejos são organizados pela própria. Este fenômeno não se resguarda apenas à Amaturá; os municípios localizados na mesorregião do Alto Solimões também estão fortemente ligados à religião católica, dada sua origem territorial e política similar.

Entendendo a importância dos fenômenos religiosos para a construção de uma memória social e da identidade de Amaturá, aliado ao prazer que é produzir conhecimento sobre meu lugar de origem, decidi me dedicar a este tema, desde a graduação em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA (2015-2018) procurando as fontes pertinentes para compreender se houve um momento ou acontecimento histórico que uniu a história de Amaturá à religião. Assim, desenvolvi uma pesquisa fomentada pela Fundação de Amparo à Pesquisa no Amazonas (Fapeam), sob orientação da profa. Dra. Evany Nascimento (UEA), com o título “Os festejos em Amaturá: tradição religiosa e força cultural”, no período de 2017-2018, que resultou em duas publicações nos anais da VIII Semana de Letras da UEA (2018) e no II Encontro Internacional SDISCON (2019), e apresentações orais nos referidos eventos. Dessa primeira experiência com a pesquisa científica, além dos resultados citados, surgiu-me o desejo de aprofundar os estudos sobre Amaturá no que diz respeito à sua origem enquanto cidade, formação territorial, política e a ligação com a religião católica, além de desenvolver em caráter mais histórico as pesquisas acerca dos festejos patronais.

Desde meus primeiros passos na academia, um conceito que sempre esteve presente nas minhas pesquisas foi o de Memória. Meus primeiros contatos foram para compreender os aspectos literários ligados à memória, desde os que dizem respeito

¹ A abordagem dos festejos terá destaque ao longo do texto.

à produção de material didático que se apropriam do conceito para aplicá-los em sala de aula (estes estão mais ligados à literatura infanto-juvenil), quanto em análises mais profundas em romances, poemas e contos. Tanto é que o tema central do meu TCC foi o conceito de memória aplicado à obra de Gabriel García Márquez (1927-2014), sob orientação da profa. Dra. Juciane Cavalheiro (UEA). Na ocasião, nos apropriamos dos estudos de Chartier (2010) de que os discursos populares, ligados à oralidade, tem peso igual ou maior de certificação histórica quanto os discursos oficiais, e que sem a presença das manifestações da memória, o discurso histórico teria muito mais trabalho em se constituir e se consolidar, sendo o testemunho da memória “o fiador da existência de um passado que foi e não é mais. O discurso histórico encontra ali a certificação imediata e evidente da referencialidade de seu objeto” (CHARTIER, 2010 p. 23-24).

A Memória como fenômeno social

Para compreender o fenômeno social ao qual a memória resulta, e que é o fio condutor desta pesquisa, é necessário compreender, primeiramente, como esse fenômeno atua individualmente no ser humano para que depois possa-se aplicá-lo à coletividade. Pode-se destacar Henri Bergson (1859-1941) e Maurice Halbwachs (1877-1945), como dois pensadores que se debruçaram no conceito de memória a partir de seus campos científicos. O filósofo Bergson, ao longo de seus estudos e principalmente em *Matière et mémoire* (1959), concebe a memória como um fenômeno de natureza puramente subjetiva e como parte da construção individual do sujeito; talvez essa concepção crítica e evolutiva da memória se deva pela sua formação filosófica. A mesma prerrogativa serve para a reflexão de Halbwachs acerca da memória; o sociólogo, e discípulo de Durkheim, não estuda a memória como ato individual, mas enxerga quadros sociais da memória, ou seja, concebe a memória como fenômeno social. Segundo Ecléa Bosi, “não há, no texto de Bergson, uma tematização dos sujeitos-que-lembram, nem das relações entre os sujeitos e as coisas lembradas” (BOSI, 1979 p. 16). Ao contrário dos estudos de Bergson, este trabalho observa a memória como um fenômeno de construção social, que colabora para a construção de religiosidade, e que conseqüentemente, constrói imaginário da coletividade urbana.

A partir dessa ideia de valoração do discurso popular, o entendemos como peça fundamental para a solidificação da história de Amaturá, por exemplo. Esse discurso nasce, se perpetua e se desenvolve a partir da memória individual e coletiva, construída pelos sujeitos que estão inseridos nessa realidade cultural. Essa forma de construir nosso objeto, que é no fundo uma relação, como afinal todos os objetos das ciências humanas são, é interdisciplinar, pois é necessária uma interpolação de campos do conhecimento. Esperamos operar de forma prudente, pois sempre é necessário prudência, mas de forma corajosa, esperamos conseguir realizar nossas leituras e interpretações.

A relação a que nos referimos é uma construção de um discurso, um discurso que no entanto envolve um conjunto de conceitos e categorias que são em alguns momentos materiais, espaciais, econômicos e em alguns outros momentos são relacionais e simbólicos; a procissão, os cânticos, as missas, as ações – como a retirada do mastro, dentre outras ações que são simbólicas mas se materializam nos espaços, na cidade, nas praças e até nas águas, quando nadamos e seguramos no mastro no momento de seu deslocamento até a cidade depois de retirado do lugar espacial e simbólico de quem naquele ano o forneceu. Assim, como uma teia de entrelaçamento identitário, nosso objeto tem ao mesmo tempo, uma concretude e muitas relações.

As páginas seguintes contarão como uma cidade e seus indivíduos se relacionam com a religiosidade ali presente e como os elementos religiosos transformaram-se em marco cultural e identitário deste município. Há, portanto, uma necessidade primeiramente histórica de se localizar (territorial e politicamente) o município de Amaturá antes de qualquer discussão posterior. Para isso, foi necessário investigar trabalhos que se dedicam a explicar a organização política dos municípios do Amazonas no século XX, principalmente. Dessa forma, foi possível compreender a que motivações estão ligadas a emancipação de Amaturá em 1981 e de seus municípios vizinhos. Ao apropriar-se desse conhecimento histórico, pode-se compreender efetivamente todos os elementos que compõem o imaginário da religiosidade de Amaturá. A *tiração* do mastro de São Cristóvão, a procissão fluvial do mesmo santo, que fazem parte dos festejos patronais do município serão os fenômenos descritos a fim de que se possa verificar a influência dos mesmos na construção identitária de Amaturá; além disso, outros fenômenos culturais ligados à religião católica também serão base para o entendimento do tema. Ao compreender

que a história do município, sua origem territorial e fundacional está ligada à religiosidade, poderá se observar como esse imaginário da religiosidade se manifesta e se materializa no espaço urbano de Amaturá, e além disso, como essa materialização incute no indivíduo o sentimento de pertencimento ao município.

Nesse sentido, percebe-se que para abordar as questões culturais que circundam a cidade de Amaturá, será necessário um olhar minucioso sobre os vários campos que compõem a sociedade; há de se desenvolver tais aspectos em uma pesquisa de base interdisciplinar, que também

faz parte de um processo de construção identitária de uma vida. O pesquisador pode utilizar parte de sua história de vida e parte de seu exercício profissional significativo, entre outros, para serem registrados, interpretados, refletidos e construídos na academia (FAZENDA; TAVARES; GODOY, 2015 p.17).

Levando em consideração a afirmação acima, a pesquisa contou com minhas próprias experiências enquanto amaturaense no que diz respeito à apreensão das memórias (ou coleta de dados, por assim dizer); utilizamos minha vivência em Amaturá para a apresentação de todos os fenômenos religiosos citados anteriormente, bem como seu impacto na vida de um amaturaense. Dessa forma, a pesquisa não se apropriou de entrevistas de nenhuma natureza, nem delimitou um determinado grupo para obtenção das fontes primárias; o contador de história (ou o sujeito da pesquisa) sou eu, como poderia ter sido qualquer outro amaturaense. No entanto, no que tange à explicação dos fenômenos religiosos, assim como sua possível origem e raízes, o trabalho contou com fontes fotográficas e documentais de alguns sujeitos amaturaenses, que cederam essas fontes já sabendo de sua finalidade².

Ao apropriar-se de minhas próprias vivências na composição deste trabalho, em conjunto com as histórias replicadas oralmente por várias gerações, a pesquisa dá voz ao sujeito que vem de “dentro” do objeto de pesquisa, transformando-o no agente principal deste trabalho. A construção individual de cada amaturaense que se sente pertencente àquele lugar pela influência da religiosidade torna o objeto maciço, existente e ativo. É uma espécie de organismo que ao longo da história se moldou a partir desses modos de existir e que se afirma ainda mais a cada novo festejo. Quem obtém o conhecimento empírico sobre o impacto dos ritos dos festejos na vida do

² No momento em que essas fontes vierem à tona no trabalho, seus fornecedores serão devidamente creditados.

amaturaense é o único que pode materializar essa sensação em palavras (narradas oralmente ou escritas); sendo assim, torná-lo fonte central da pesquisa para que a mesma alcance seus objetivos é, metaforicamente, como o amaturaense centraliza sua relação de pertencimento com Amaturá aos festejos, para que essa teia de entrelaçamento identitário que citamos acima siga coerente também na execução do trabalho.

Esses fenômenos de natureza social, econômica, formação política e territorial, por exemplo, precisam estar elucidadas e apreendidas para que se possa explorar as dimensões do imaginário que também são componentes da cultura; esses fenômenos que residem no imaginário do indivíduo, tais como representações, expressões, conhecimentos e técnicas, que ao passar dos anos e das gerações, tornam-se tradição daquele lugar.

Área da Pesquisa

O *locus* da pesquisa será o município de Amaturá, interior do Estado Amazonas, na região Norte Brasil e pertencente à microrregião do Alto Solimões. A área territorial é de 4.754,109 km², a densidade demográfica é de 1,99 (hab/km²) e a população é de 11.736 habitantes (2020). Na figura a seguir apresenta-se a localização do município de Amaturá.



Figura 1 – Localização do município de Amaturá, Amazonas.
Fonte: Organizado pelo autor, 2020

O município de Amaturá pertence à Microrregião do Alto Solimões, com distância de 1.072 quilômetros da capital Manaus. O Atlas do Desenvolvimento

Humano no Brasil (2010) informa que o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0,560, estando na faixa de IDH considerado baixo (0,500 a 0,599).

Vizinhas à Amaturá estão as cidades de São Paulo de Olivença – anterior à Amaturá, levando em conta a descida³ do rio Solimões – e Santo Antônio do Içá, que fica logo em seguida de Amaturá, partindo do mesmo pressuposto citado acima – do fluxo do rio; outras cidades como Benjamin Constant, Tabatinga (subindo o rio), Tonantins e Jutai (descendo o rio) também ficam próximas de Amaturá.

A cidade que se forma pelo concreto e pelo simbólico: o percurso do texto

A história das cidades está repleta de elementos que transpassam a compreensão do visível, só sendo possível de ser percebido no vivido. Prédios, monumentos, praças, ruas, escolas, igrejas, enfim, toda a rede de elementos físicos e palpáveis que compõem o que se entende como cidade está carregado de narrativas construídas pelos indivíduos que vivenciam esses espaços; ora, um espaço que não é ocupado e utilizado pelo público nunca terá a vida que lhe cabe.

Com Amaturá não é diferente. Há espaços, lugares e trajetos que carregam consigo uma infinidade de discursos pautados no vivido em comunidade; esse discurso específico que fundou, desenvolveu e consolidou Amaturá como cidade, tanto quanto como as construções físicas, é o religioso. Portanto, este trabalho será, em grande parte, uma conversa entre os espaços físicos de Amaturá e as construções de discursos que surgem neles: alguns desses discursos são replicados pois fazem parte da história da cidade, sendo uma narrativa fundante de Amaturá; já outros existem para materializar a religiosidade que a comunidade católica mantém com seus santos padroeiros e com a cidade, conseqüentemente. Portanto, o traço do discurso a ser apropriado neste trabalho é o da transição. Entre o simbólico e o físico, e com isso, do resultado que essa construção simbólica da religiosidade implica nos espaços públicos de Amaturá.

³ Levando em consideração o fluxo do rio Solimões, diz-se que você está “descendo” o rio quando está seguindo sua correnteza, e conseqüentemente, a “subida” do rio se refere a uma viagem feita contra a correnteza dele; desse modo, a localização das cidades vizinhas segue essa escala: está localizado “descendo” ou “subindo” o rio.

A história do território de Amaturá será contada a partir de um olhar ancorado no discurso mítico religioso, isto é, com base em um mito, que aqui chamaremos de mito fundacional de Amaturá, uma história pouco replicada até entre os amaturaenses sobre a possível formação do território a que hoje corresponde a cidade. A partir do momento em que se estabelece a relação entre o lugar de origem com aspectos da religião (católica, especificamente), lançamos mão daquilo que Eliade (2001) chama de lugar sagrado, que é a construção de significado em determinado espaço físico, que unido a elementos do imaginário, fundam um lugar que é sagrado, e que pela sucessão de fatos e tempos históricos, formam cidades que são ancoradas nessa concepção de lugar sagrado. A história do território de Amaturá está interligada com a história de seu padroeiro, São Cristóvão, que tem por sua vez, uma história de vida que complementa a história da formação geográfica de Amaturá, fazendo com que a cidade, do modo como existe hoje, já tenha só pela sua (possível) história territorial, uma ligação infindável com a religiosidade católica e o discurso mítico oriundo dela.

Só que a relação de Amaturá enquanto cidade com o discurso da religiosidade popular não se esgota na história do lugar, pelo contrário, se acentua ainda mais ao longo do tempo, tendo como alicerce outras percepções de espaços públicos em consonância com a vivência da fé. A atividade religiosa na região a qual Amaturá pertence foi responsável pela formação da cidade no que diz respeito ao seu ordenamento urbano, educacional, econômico e cultural, aspectos do cotidiano que fazem do lugar e das pessoas que o ocupam, uma forma de vida em sociedade, legalmente reconhecida em Amaturá pela emancipação política do município, na década de 1980, fato que deu a Amaturá o *status* de cidade.

Os festejos patronais da cidade, em seus pormenores, são a grande expressão da ligação entre a cidade e um discurso próprio, esse discurso que é pautado nas tradições católicas, mas que foi ressignificado pela comunidade amaturaense a partir de sua identidade local, construindo modos de apreender e significar os espaços públicos a partir da construção simbólica da religiosidade.

As vivências populares de Amaturá, que em grande parte são o que construíram a cidade em seus aspectos físicos e simbólicos, são processos históricos pautados na produção de discursos memoriais, que ora são particulares, mas que ao serem vividos em comunidade, despejam-se nas teias do tempo e se prendem aos espaços fundando lugares de memória (Nora, 1993). Estes “lugares” formam construções coletivas de memórias nas quais Halbwachs (2004) se debruça para

explicar a formação de um pensamento comum em sociedade. Em Amaturá, essa teia de costumes que circundam o lugar é formada pela religiosidade católica, que enquanto discurso, tem poder de marcar não só pessoas, mas também lugares, os tornando sagrados e quase impossíveis de se apagar ao longo do tempo.

Apresentando os ritos que fazem parte dos festejos patronais de Amaturá, como os puramente religiosos que são feitos no rio (*tiração* do mastro e procissão fluvial) e os que representam a dimensão de festa dos festejos (arraial), poder-se-á perceber como os espaços onde esses ritos ocorrem são ressignificados e tornam-se sagrados, ali, no momento em que estão sendo feitos. No final, este é um trabalho sobre lugares sagrados que são fundados a partir da produção de lugares de memórias, ou seja, que estão presentes no imaginário de quem os detêm pois estão certificados na história popular de Amaturá. Portanto, estamos fundando um discurso sobre um lugar sagrado, que virou espaço e depois território, fundando uma cidade: Amaturá.

CAPÍTULO I

A RELIGIÃO PRODUZ CIDADES: DOMÍNIO, PRESENÇA E CONSOLIDAÇÃO DAS MISSÕES DOS CAPUCHINHOS NO ALTO SOLIMÕES

1.1 Formação territorial do Alto Solimões

A história da formação territorial dos municípios do Amazonas, principalmente os do interior, foi marcada pela constante mudança de *status*, nomenclatura e localização, com maior reincidência a partir do século XX. É importante lembrar que nas duas décadas finais do século XIX, ocorreu o que ficou conhecido como o Ciclo da Borracha, que intensificou a exploração de recursos naturais no Estado e o trânsito fluvial em todo o território amazonense. Como consequência da motivação econômica na qual a descoberta de novos recursos naturais para exploração estava ancorada, o poder econômico se concentrou apenas em Manaus, resultando materialmente, na industrialização da cidade, que para espelhar a estética urbana europeia, recebeu obras para a urbanização que se concentram na região do centro da cidade, atualmente. O declínio da borracha, no início do século XX, desencadeou no Amazonas uma grave crise econômica e diversos conflitos, entre eles, o que diz respeito ao estabelecimento dos limites territoriais (como o caso do Acre, Peru e Colômbia, por exemplo).

Foram nas primeiras duas décadas do século XX que o Amazonas organizou-se territorialmente, em grande parte, do modo como conhecemos hoje, quer seja por meio de concessões de terras a estrangeiros, como as realizadas por iniciativa do governo Efigênio Salles, que “dividiu” grande parte do território do estado em três grandes domínios para a iniciativa do exterior, conforme afirma Parédio (2011). Apesar dos conflitos terem girado em torno da delimitação dos limites territoriais, como as disputas pela divisa com o estado do Pará, por exemplo, a criação de municípios começou a se tornar constante no período posterior àquele. Parédio (2011) afirma que a criação dos municípios se deu pela “rarefação da população, a falta de uniformidade, concentração das cidades, dando origem a uma fragmentação espacial...” (p. 59), efeito causado, também, pela centralização do capital no período áureo do Ciclo da Borracha em poucas localidades do Estado (ou apenas em Manaus, para efeito); ainda assim, a atividade econômica dessas localidades menos assistidas era

baseada no extrativismo vegetal, à moda da indústria extrativista da borracha e da castanha, por exemplo. Em 1925, o Amazonas possuía vinte e oito municípios, distribuídos em uma área de 1.825,997 km² (PARÉDIO, 2011), e à medida que limites, população e organização produtiva avançavam em outras localidades, estas eram elevadas à categoria de município.

Entre as décadas de 1950 e próximo do início da década de 1990, muitas localidades foram elevadas à categoria de cidade, algumas deixaram de existir e posteriormente voltaram a ser legalmente reconhecidas como municípios. O Amazonas foi organizado a partir de 1950, do ponto de vista urbano, da seguinte forma, conforme dados do IBGE:

Ano	Municípios	Cidades	Distritos	Vilas
1950	25	25	57	29
1960	44	44	66	22
1970	44	44	64	19
1980	44	44	64	20
1991	44	44	81	19

Quadro 1: Evolução dos municípios no Amazonas a partir de 1950.

Fonte: Censos IBGE, 1950-2010/ org.: Jucélia Lima Paréidio (2011)

Até 1980, a microrregião do Alto Solimões abarcava apenas 6 municípios, conforme o censo do IBGE daquele ano, eram eles: Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutaí, Santo Antônio do Içá e São Paulo de Olivença. Esses municípios haviam sido elevados a esta categoria sob outras motivações, pois a realidade política daquela década era outra.

A década de 1980, no cenário político, é marcada pela busca da interiorização da atividade econômica e social, levando em consideração que até aquele momento, havia uma grande concentração dos serviços apenas na cidade de Manaus. Sendo assim, as políticas públicas implementadas pelos governos estaduais que se sucederam voltaram parte da sua atenção para a “promoção do desenvolvimento ordenado e racional dos centros urbanos do Estado, buscando melhorar as condições de vida e reduzindo o isolamento socioeconômico das populações do interior” (PINHEIRO, 2008 p.90). Durante o governo José Lindoso (1979-1983), houve uma nova reorganização territorial do Estado (1983), pautada na integralização socioeconômica das comunidades que se desenvolviam ao redor da capital, além de

melhorar a configuração dos eixos hidroviários e seus itinerários, melhorando, por consequência, a distribuição de recursos a essas localidades. Assim, foram acrescentados 27 novos municípios ao Estado do Amazonas, de acordo com o Decreto nº 6.158, de 25 de fevereiro de 1982. O Amazonas ficou organizado territorialmente da seguinte forma:

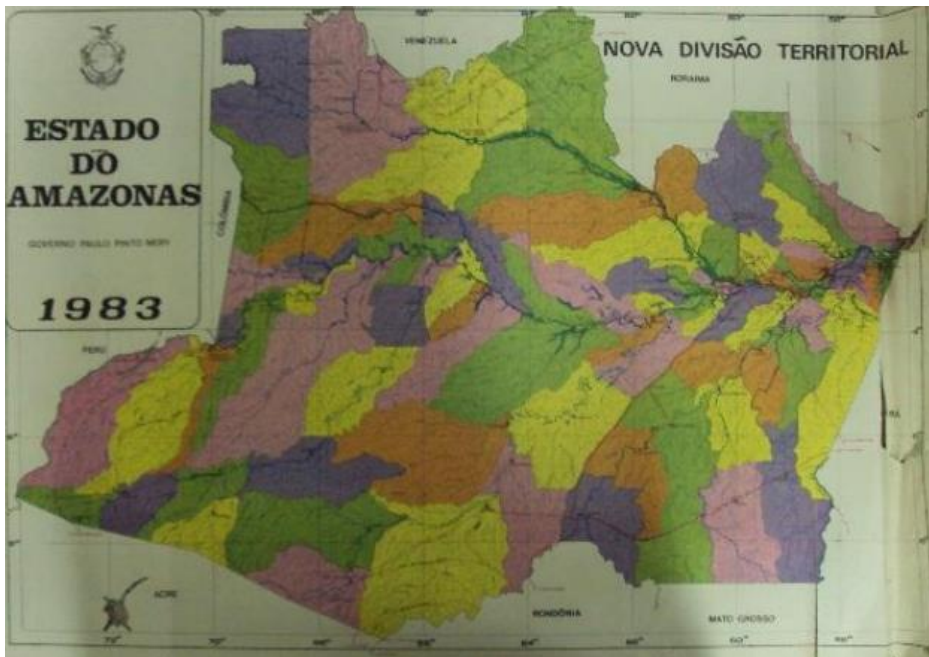


Figura 2: Mapa da Nova Divisão Territorial do Amazonas, 1983.
Fonte: Álbum do Amazonas, 1983

Essa disposição e organização territorial do Amazonas foi a mais definitiva, não havendo em um período posterior a emancipação de tantos municípios. As medidas governamentais que sucederam ao decreto nº 6.158 apontaram para o mesmo objetivo de interiorização dos recursos econômicos, mas a partir da exploração de recursos naturais (florestais, minerais e pesqueiros). Foi o caso dos governos de Gilberto Mestrinho (1983-1987) e Amazonino Mendes (1988-1991); o de Amazonino Mendes, por exemplo, “procurou realizar políticas de fixação do homem no lugar, por meio do discurso político da melhoria da qualidade de vida e também, o desenvolvimento da industrialização no interior” (PARÉDIO, 2011 p. 65). Neste cenário, dos 27 municípios legalmente reconhecidos em 1983, três compuseram a microrregião do Alto Solimões, são eles: Amaturá, Tabatinga e Tonantins.

1.2 Formação territorial, política e religiosa em Amaturá

A história da formação de Amaturá enquanto cidade deve ser observada a partir de três grandes dimensões: a territorial, a política e a religiosa; esses três aspectos, em tempos históricos diferentes (e a partir de determinado momento, coexistindo), foram os grandes fios que nortearam a construção física, legal e simbólica do que hoje é Amaturá.

O nível territorial será apresentado a partir daquilo que aqui chamaremos de *mito fundacional*, história da formação do território de Amaturá narrada a partir das minhas memórias, e pautada nos estudos de Ceretta (2008) acerca da importância do mito como forma de conhecimento e certificação histórica de um fenômeno, ainda que este esteja presente somente no imaginário de quem detém esse conhecimento. Além dele, a abordagem da dimensão territorial de Amaturá terá como aporte os estudos de Stradelli (2009), que tomou nota do território que hoje compõe Amaturá em suas viagens pela Amazônia em meados do fim do século XIX, período em que a presença religiosa na região ainda era tímida se comparada às décadas que se sucederam. Para a abordagem da relação entre o homem, o espaço geográfico e a religião, veremos, primeiramente, os escritos do missionário Samuel Fritz (*In. Rezende, 2006*), que a serviço da Companhia de Jesus, fundou missões de conversão religiosa no território que hoje compõe o Alto Solimões, a fim de frear o avanço português naquela região; posteriormente, para compreendermos o modo de existir do homem pautado no imaginário da religiosidade, faz-se importante ter como base as abordagens de Mircea Eliade (2010) acerca da função do mito enquanto verdade absoluta para o surgimento da cidade.

No que diz respeito à história política, Amaturá sofreu a partir da segunda metade do século XX, muitas mudanças de *status* por conta de sua baixa população e inconstante autossuficiência social e econômica; até ser emancipada em 1981, a cidade era um distrito pertencente (a nível político) à São Paulo de Olivença. Nas páginas que irão se seguir, veremos como a presença (e influência) das missões religiosas foram preponderantes para que a emancipação fosse estabelecida, a partir da ideia de independência religiosa, que leva em consideração não apenas os níveis simbólicos da religiosidade, mas também os físicos como igrejas, escolas e casas paroquiais, construídas em Amaturá. Essa dimensão física que começou a compor o espaço urbano de Amaturá, ocasionou um grande êxodo de famílias para a então vila,

o que fez aumentar a população e conseqüentemente, a demanda de recursos e medidas governamentais no que diz respeito a organização política e social da localidade.

Como resultado, esses dois grandes campos resultam num sentimento de pertencimento do indivíduo a determinado grupo e lugar (grupo da religião católica e Amaturá, respectivamente). Assim, veremos como a construção física desses espaços contribuiu para a formação da identidade amaturaense, pautada na ressignificação de símbolos e ritos religiosos distribuídos no espaço público da cidade e institucionalizados pelo poder público, como a praça principal da cidade cujo nome oficial é Praça São Cristóvão, ou mesmo algumas ruas nomeadas em homenagem a personagens religiosos que compõem o imaginário da cidade.

Por fim, para explicar a formação religiosa de Amaturá, é necessário entender como as missões religiosas se localizaram e se efeturaram no Alto Solimões, dando maior foco histórico ao século XX, período em que essas missões na microrregião puderam ser percebidas a um nível físico e de organização urbana e social, com construções de escolas e ordenamento urbano. Veremos como as missões dos capuchinhos se localizaram no Alto Solimões, especificamente em Amaturá, e como a efetividade das mesmas foi importante para a certificação legal dessas localidades enquanto cidade; e mais importante, perceberemos como essa construção simbólica pautada na religiosidade constrói também um sentimento de pertencimento do indivíduo amaturaense à cidade, discussão que precederá as descrições dos ritos religiosos em Amaturá.

1.2.1 Mito fundacional de Amaturá

O mito, enquanto conceito geral, exerce desde os primórdios da humanidade a função da qual a ciência se encarrega na modernidade: explicar o mundo e as coisas que nele existem. Guardada as devidas diferenças, considerar o mito como fundador do conhecimento pode parecer, à primeira vista, algo até difícil de conceber, já que vivemos numa era de informação constante, onde teorias e verdades são refutadas a todo momento. Mas se pensarmos em outros contextos históricos e geográficos, o mito assume função irrestrita para a explicação do mundo; diante do desconhecido, os mitos criam “imagens mentais, que tornam menos estranhas as novidades”

(UGARTE *In*: GOMES, 2006 p.4), e ao criar essas imagens, criam também convicções que transmitem segurança ao grupo que partilha do convívio de determinado fenômeno.

A região amazônica, plural em todos os campos que se possa imaginar, desde o clima, diversidade da fauna, flora, vida animal, e etc., construiu-se simbolicamente de mitos e lendas para tentar explicar o lugar desses fenômenos, lugares e coisas dentro da vida humana. Percebe-se que aqui a construção do imaginário foi ferramenta para tornar explicável os elementos que compõem a natureza no seu aspecto físico. A necessidade de reafirmar que o homem continuava dominando a natureza passava pela necessidade de ter o conhecimento sobre a origem do maior número de coisas, o que resultou na disseminação de inúmeros mitos e lendas para explicar a existência de animais, frutas, doenças, lugares e fenômenos da natureza; tais histórias se mostraram fundamentais para que essa posição de dominação do homem se mantivesse constante.

No que diz respeito à ocupação territorial e focando no contexto amazônico, esses mitos assumem lugar de resistência histórica em relação à ocupação e defesa do território. Desde as primeiras expedições de conquista da Amazônia, datadas de meados do século XVI, portugueses e espanhóis, principalmente, disputaram o controle das terras e povoados amazônicos, seja da Amazônia brasileira ou da estrangeira. A microrregião do Alto Solimões, por exemplo, vinha sendo visitada pelos portugueses desde o início da década de 1660, pelas expedições das tropas de resgates e pelos sertanistas coletores de drogas do sertão, como nos diz Loureiro (1978). Além dos interesses econômicos, de dominação territorial e exploração de recursos naturais locais, essas expedições também tinham caráter e motivações religiosas, também pautadas na dominação dos povos indígenas. Para que essa dominação fosse efetiva e irreversível, os missionários cravaram nos povos indígenas sua língua nativa, além da doutrina cristã, na maioria das vezes, por meio de métodos violentos. Esses conflitos causaram mudanças bruscas na organização territorial e política daquelas localidades, que até àquele momento eram conduzidas, em sua grande maioria, sem a presença de um regimento oficial e legalizado. O fato é que, o contato religioso entre o indígena e o missionário também resultou, de maneira indireta, na concepção geográfica do que hoje é o território de Amaturá; e é nesse momento que o mito, nesse caso, o conceito de mito fundacional, atinge sua importância para este trabalho.

Eu costumava ouvir muitas histórias sobre a Amazônia através dos meus pais, estes que, por sua vez, haviam ouvido essas mesmas histórias pelos seus pais, e assim sucessivamente, num círculo extremamente virtuoso que a cultura oral funda, construindo imaginários sobre o surgimento de acontecimentos, lugares, que conseqüentemente, moldam o modo de existir de determinado grupo social. A oralidade, aliás, tece uma rede de conhecimento muito peculiar pautada na experiência de quem conta e na memória de quem recebe e reproduz posteriormente, uma rede que se ressignifica à medida que as gerações se desenvolvem e os conhecimentos avançam. Porém, por ter no seu viés um caráter maleável e subjetivo, a cultura oral nem sempre se apresenta constante no que diz respeito ao conhecimento em massa de determinado fenômeno, processo ou história; por vezes, me deparei com histórias muito conhecidas por determinado grupo dentro da minha própria cidade, histórias das quais eu não tinha sequer conhecimento. Isso se mostra interessante quando pensamos que os limites territoriais e o número de habitantes de Amaturá é muito baixo, como já visto anteriormente e que, ainda assim, certos conhecimentos do saber-fazer e de existência permanecem intactos dentro de grupos específicos. Cito isso pois a história da fundação territorial de Amaturá me foi apresentada há poucos anos pela minha mãe. Quando ela me contou a história, numa conversa informal, disse que pouca gente sabia dela pois ela tinha ouvido de uma pessoa de uma família tradicionalmente indígena muito pequena e que nos dias atuais, não tem nenhum representante residente em Amaturá. Segundo ela, essa família se mudou das proximidades de Amaturá há muitas décadas e essa história se perdeu nas teias do tempo. A surpresa que eu tive ao ouvir a história possivelmente será a mesma surpresa da maioria da população amaturaense que estiver tendo acesso a esse texto, principalmente as de faixa etária parecida com a minha. Falaremos dessa maleabilidade da cultura oral com maior enfoque mais à frente. Fato é que, apesar da história de certo modo “pertencer” a um membro de uma determinada família, não significa que as personagens desta história sejam dessa mesma família.

Na verdade, isso é muito pouco provável, visto que, pautado nos estudos historicistas da formação do território e população amazônica, e da presença da igreja católica na microrregião do Alto Solimões, os acontecimentos narrados a seguir datam do período anterior à 1690. Isto porque em 1684, o missionário Samuel Fritz⁴ liderou

⁴ Samuel Fritz (1654-1725) nasceu na Boêmia do Norte. Em 1672, foi para Praga estudar Filosofia e, um ano mais tarde, ingressou na companhia de Jesus. Em 1680, começou a cursar Teologia na

um movimento contrário à presença da coroa portuguesa no Rio Solimões. Durante àquela década, o padre percorreu a região do Rio Solimões desde o território que hoje corresponde à Cartagena (Colômbia); e em 1689, iniciou a expedição em direção aos territórios ocupados pelos portugueses. Segundo Rezende (2006), “sua intenção era ampliar as reduções espanholas no vale amazônico com a conversão das diversas tribos que estavam instaladas ao longo do Rio Marañon e Solimões” (p. 150). Durante essas viagens, o missionário fundou diversas missões à margem direita do Rio Marañon e Solimões, entre elas as de São Paulo dos Cambebas (São Paulo de Olivença) e a de São Cristóvão (Amaturá), que à época tinha sido nomeada pelos missionários portugueses como Castro de Avelães (REZENDE, 2006).

Este fato atesta que o mito da fundação territorial de Amaturá é de praticamente dois séculos antes do início das missões dos capuchinhos franciscanos na região (que se intensificaram principalmente entre o fim do século XIX e o início do século seguinte), e três séculos antes de sua emancipação política (1981). Obviamente, por ser uma história presente apenas no imaginário de um grupo restrito e que não tem certificação histórica, aferir exatidão quanto ao período histórico é um exercício de projeção, mas que, com base nos escritos de Fritz, podemos pelo menos, ter uma ideia acerca do tempo em que a história pode ter se passado.

Sendo assim, a história a ser apresentada a seguir é uma narrativa adaptada das minhas memórias e com o auxílio de outras conversas que eu tive com o passar dos anos; qualquer inconsistência quanto à fábula (enquanto ordem cronológica dos acontecimentos) ou outro aspecto foi relevado pela ausência de fontes mais específicas.

Há muito tempo, existiu uma família instalada em uma determinada localidade da região do Alto Solimões, provavelmente abaixo (leva-se em consideração a corrente do Rio Solimões) de onde hoje se localiza Amaturá. Essa família sobrevivia da agricultura e vivia tranquilamente; em determinado momento, a família recebeu a visita de um missionário⁵ que por ali exercia sua função de conversão dos indígenas ao catolicismo, uma tarefa que tinha como objetivo o domínio territorial e ideológico

Universidade Olomouc; em 1683, decidiu tornar-se missionário. Fritz trabalhou por quase 20 anos entre os omáguas: grupo étnico de origem tupi que habitava o vale médio do Rio Amazonas.

⁵ À época, a presença de jovens padres era constante na região. Missionários, portugueses ou espanhóis, se instalaram em localidades afastadas e com baixa população para converter os índios ao catolicismo.

daquela região. Este missionário levava consigo uma pequena escultura em gesso de São Cristóvão, padroeiro dos viajantes. Não se sabe ao certo quanto tempo esse missionário permaneceu com a família, mas foi tempo suficiente para ganhar a confiança dos indivíduos e pôr em prática seu objetivo principal: a conversão religiosa. Durante o tempo em que esteve presente com a família, pregando sobre a fé e espiritualidade e os ensinando as orações e outros rituais católicos, o missionário resolveu presentear-los com a imagem do santo e um terço. Assim, ele seguiu sua viagem e jamais foi visto novamente. Sentindo-se gratos pelos presentes e pela cordialidade do jovem missionário, a *família São Cristóvão*⁶ continuou realizando os ritos católicos que ele os havia ensinado, bem como disseminou a religião às famílias que ali se instalaram, posteriormente.

Anos depois, conta-se que houve uma briga entre dois grupos indígenas, sendo que em um deles estava a família detentora da imagem de São Cristóvão. É importante levar em consideração que a época em que a história possivelmente se passou, as disputas por domínio territorial entre grupos étnicos eram constantes. Àquela altura, outras famílias já estavam convertidas ao catolicismo graças à influência da *família São Cristóvão* e obviamente do missionário, e já havia se formado uma pequena comunidade católica na região.

Supõe-se, então, que as disputas territoriais tenham sido a motivação para o conflito que envolveu a *família São Cristóvão*; o fato é que, temendo pela vida de seus filhos e de si mesmos, os pais fugiram para o mais longe possível, para terem segurança.

Assim, a família subiu o rio em uma canoa procurando um lugar para se abrigar, com alguns poucos objetos como bagagem e a imagem de São Cristóvão, até porque nada melhor do que portar o protetor dos viajantes em uma fuga (que não deixa de ser uma viagem). Depois de algum tempo de fuga, a família começou a não mais ver os perseguidores e a partir daí a procura era de um lugar escondido e que não tivesse fácil visualização do rio dos que vinham atrás deles. Avistaram um igarapé “protegido” por uma enseada e para lá foram até que não se pôde mais ver o rio Solimões. A localização do abrigo da família é hoje onde se situa a cidade de Amaturá, como pode-se ver nas imagens a seguir (figura 3), na época da cheia do Rio Solimões:

⁶ Usaremos esse termo para melhor identificação da família, ela nunca foi nomeada por nenhum contador de história.



Figura 3: Vista aérea de Amaturá, 2018.

Fonte: Facebook images

Na imagem, percebemos como a enseada que forma o igarapé Acuruí dificulta a visão de quem está vindo pelo rio. Se pensarmos na perspectiva de guerra, por exemplo, a enseada exerce função similar com a de um forte (figura 4), que protege a cidade dos inimigos.



Figura 4: Forte de Nossa Senhora da Graça – Portugal

Fonte: Portugal.images.com

Após séculos de mudanças geográficas, essa enseada hoje transformou-se numa enorme ilha que nasce com a vazante do rio Solimões, como podemos observar a seguir:



Figura 5: Enseada em frente à Amaturá, 2020.

Fonte: Lenílson Elias

Este mito fundacional do território de Amaturá não está presente no imaginário do indivíduo amaturaense pois nunca houve uma pesquisa histórica sobre as raízes territoriais do município que comprovasse a veracidade da história, ainda levando em consideração o fato de grande parte da população não ter tido acesso a essa história, de modo que pouquíssimas pessoas têm conhecimento deste mito.

O que se pode perceber é que a história de Amaturá mantém, desde a formação territorial da cidade, um forte vínculo com a religião, vínculo este que perdurou até que Fritz fundasse a vila em meados de 1690. É importante ressaltar que quando o missionário chegou à localidade, ela tinha um nome “português” (Castro de Avelães, como mencionado), mas seus moradores reconheciam o lugar como Amaturá ou São Cristóvão. Posteriormente, as missões dos capuchinhos franciscanos se efetivaram e trouxeram um ordenamento urbano, social, ideológico e religioso muito mais paramentado do que a missão de Fritz.

Ermano Stradelli descreve em suas *Lendas e notas de viagem* (2010) que passou pela região do Alto Solimões em meados de 1880, quando visitou alguns aldeamentos até Fonte Boa, onde conheceu e aprendeu língua *nhegatu* com o conde Alessandro Sabatini. Stradelli estabeleceria, posteriormente, um forte laço com a região por conta de sua ligação afetiva com a cidade de Tefé, vizinha de Fonte Boa. O viajante percorreu o território que corresponde a Amaturá com a ajuda dos franciscanos Venanzio Zilochi, Francesco Sidane e Matteo Canioni, “vindos das

primeiras missões, fundadas em 1870, no Alto Madeira e Solimões” (STRADELLI, 2010 p. 23). Este trecho reforça a ideia de que as missões religiosas na região do Alto Solimões de intensificaram e se estabeleceram, de forma concreta, poucas décadas antes do início do século XX.

O que acabamos de ler foi um mito de fundação, o surgimento da pedra fundamental do território amaturaense. E apesar do mito residir num lugar mais simbólico do que assertivo historicamente, torna-se verdade absoluta justamente porque remete a um início, surgimento, criação. Especificamente sobre esse tipo de criação mitológica, Eliade (2001) diz que “uma vez ‘dito’, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta” (p. 50). Ao exercer a função de narrar a criação de alguma coisa, o mito assume, posteriormente, uma função sagrada da criação de um lugar. O território estava lá, e lá continuaria mesmo que nenhum dos fatos narrados tivessem acontecido. O que o significa e constrói nele diversos imaginários é a ação do homem de dar sentido a espaços; e essa ação, ao sofrer influência da religião, transforma esse lugar num espaço sagrado, abençoado. A família que se salvou de seus inimigos dentro de um braço de rio de águas negras, construiu um significado sagrado e de refúgio naquele espaço puramente selvagem. É a mesma forma como nós nos relacionamos e ressignificamos o lugar em que nos fixamos. Os eventos posteriores a este mito só serviram para que o homem amaturaense reafirmasse sua relação sagrada com aquele lugar. Séculos depois, quando missionários de outra ordem católica promoveram ações de socialização para a população que ali já residia e se caracterizava pela diversidade, deram à Amaturá uma independência econômica, educacional e social que possibilitou, em 1981, a concretização de sua emancipação. Falaremos sobre esse marco legal, os precedentes que o tornaram real e os eventos posteriores que fizeram de Amaturá uma cidade reconhecida legalmente.

1.2.2 Emancipação política de Amaturá

O território que corresponde à cidade de São Paulo de Olivença foi rota recorrente de grandes navegações entre os séculos XVII e XVIII, e teve sua missão fundada por Samuel Fritz em 1689, a serviço da Companhia de Jesus. Em 31 de Maio de 1882, São Paulo dos Cambebas passou a se chamar São Paulo de Olivença e foi elevada a vila; este marco histórico é reconhecido como a emancipação da cidade, que até então figurava como um distrito de Tefé. À cidade de São Paulo de Olivença, foi incluída a administração da vila de Amaturá, em 1910, por ordem da Diocese do Alto Solimões, à época conhecida como Prefeitura Apostólica; tal decisão foi tomada dada à realidade fronteiriça que caracterizava as duas localidades.

Como vimos anteriormente, o ordenamento territorial do Amazonas sofreu grandes mudanças ao longo do século XX, devido ao declínio econômico da borracha e uma proposta de interiorização da economia pelos governos estaduais. Esse processo de inserção do interior na economia do Estado passava pela independência política das cidades, uma vez que muitas localidades eram distritos de cidades com maior população e poder econômico, como o caso de Amaturá em relação à São Paulo de Olivença.

Amaturá, por sua vez, iniciou seu processo de consolidação urbana a partir do momento em que as missões dos capuchinhos franciscanos estabeleceram um papel de desenvolvimento social, econômico e cultural na cidade, a partir da década de 1920. Disso, desenvolveu-se as construções das casas dos aldeados e uma migração cada vez mais recorrente à localidade, impulsionada pela tradição religiosa que popularizava o lugar, identificado nos festejos patronais de São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo⁷, instituído pelos missionários em meados de 1950. Como esse evento transpassava os valores religiosos e proporcionava uma quermesse, com atrações musicais, venda de comida, e etc., muitas famílias mudaram-se de localidades próximas para se sentirem mais pertencentes àquela tradição. Aliado a isso, a economia de agricultura na vila avançava à medida que a população crescia, formando uma rede de aspectos que compõem o imaginário urbano de uma cidade.

Ainda assim, Amaturá seguiu sendo um distrito de São Paulo de Olivença, pois não era contemplada com a emancipação política, processo que ocorreu com muita

⁷ Eventos religiosos a serem descritos e analisados nos capítulos seguintes.

frequência no século XX no Amazonas, como já visto. O objetivo que se buscava com a emancipação era o de regulamentar serviços públicos, como saneamento básico, saúde, educação, asfaltamento, distribuição de energia elétrica, e conseqüentemente, dar o direito ao indivíduo exercer sua cidadania através do voto enquanto cidadão amaturaense, pois os distritos pertencentes a São Paulo de Olivença votavam na sede do município.

Assim, na década de 1980 foram instituídos diversos decretos de ordenamento territorial no Estado do Amazonas, principalmente no interior. Em 10 de dezembro de 1981, por meio da Emenda Constituição 12, “foram instituídas amplas reformas nas regras de nomeação, eleição, posse, investidura e gestão municipal no Amazonas” (DUTRA, 2018 p. 61). Iniciou-se o processo de desmembramento de Amaturá enquanto distrito de São Paulo de Olivença; apenas em 1983 o processo foi efetivado pelo Estado, quando oficialmente Amaturá foi elevada à categoria de município. Ainda assim, a prefeitura do município considera 30 de março de 1981, data em que a documentação que regulamentava o processo de emancipação política de Amaturá foi aprovada e passada a diante, como o aniversário da cidade.



Figura 6: Brasão de Amaturá
Fonte: Prefeitura municipal de Amaturá

O brasão de Amaturá tem elementos que remetem à atividade econômica e de subsistência que sustentou as famílias durante toda o processo de urbanização da cidade; tais atividades estão ligadas à agricultura e pesca, salientando a relação com natureza como fonte de sobrevivência que identifica grande parte da sociedade do interior do Amazonas.

1.3 Os Capuchinhos em Amaturá: Influência religiosa e cultural

A atividade missionária foi impulsionada pelas grandes navegações conquistadoras que se intensificaram na América a partir de 1500. As primeiras a se instalarem em territórios indígenas foram as portuguesas, com o intuito de expandir seus limites territoriais para além de suas fronteiras; como nos diz Fernando Pessoa: “E ao imenso e possível oceano/ Ensinam estas Quinas, que aqui vês/ Que o mar com fim será grego ou romano/ O mar sem fim é português” (PESSOA, 1997 p. 12). O genial autor português escreve essa estrofe em uma passagem da obra *Mensagem*, prosa poética que narra a história monarquista da formação de Portugal. O fragmento destacado da obra é do poema *Padrão*, que descreve o objeto fincado pelas missões exploratórias nas terras descobertas, objeto esse que tinha nele ilustrado o padrão da coroa portuguesa; assim, todo aquele que avistasse o padrão, saberia que aquelas terras pertenciam à Portugal. Este poema também destaca que as ambições portuguesas em busca do desconhecido eram amparadas na fé de que Deus era quem guiava as naus lusitanas em direção às terras nunca antes exploradas, como no fragmento: “A alma é divina e a obra é imperfeita./ Este padrão sinala ao vento e aos céus/ Que, da obra ousada, é minha a parte feita:/ O por-fazer é só com Deus” (PESSOA, 1997 p. 12).

O controle das populações e territórios era feito, em grande parte, por três pontos de apoio das colônias: colonos, missões e serviços públicos, nos quais estavam incluídos o exército (CERETTA, 2008). Além disso, era importante que se tivesse o controle ideológico dos conquistados, visto que era necessário que a população nas colônias fosse consideravelmente grande e estivesse ao lado dos invasores portugueses para que, em uma eventual guerra, se tivesse um número grande de índios para defender o “território” português.

A função de auxiliar na imersão dos conquistados à cultura do grande reino foi dada aos missionários já que, “na Europa, eram as ordens religiosas as grandes promotoras da cultura e da transmissão do saber (...), se tornaram tais pela excelência do ensino praticado no Velho Mundo” (CERETTA, 2008 p. 97). Além disso, a relação entre o reino de Portugal com a religião católica sempre foi intrínseca, por isso percebe-se a grande influência que a igreja exerceu durante todo o período de invasão e dominação portuguesa fora da Europa.

Assim, a anexação do índio à cultura portuguesa por intermédio da religião acontecia nas seguintes etapas, de acordo com Ceretta: “o contato, a cristianização e a aprendizagem de ofícios e serviços que fizessem do índio um vassalo capaz de produzir bens para o comércio e (...) de enriquecer o Reino” (2008 p. 98). Pode-se perceber que a iniciação do índio na cultura portuguesa tinha como objetivo construir mão-de-obra escrava e de aumentar os limites portugueses. O elo entre esse objetivo era a religião e os atores que detinham o conhecimento do evangelho e da retórica, o que facilitou e agilizou o processo. Diversos são os estudos históricos que revisitam essas missões e suas motivações, bem como sua estrutura de funcionamento e conflitos políticos, econômicos e sociais que acarretaram nas mesmas. Nesse cenário repleto de elementos que resultaram em inúmeros conflitos entre invasores e conquistados, a motivação religiosa foi a que mais financiou missões, assumindo controle territorial em uma grande parte da Amazônia que hoje conhecemos, territorialmente.

Esses conflitos começaram a aparecer entre 1600 e 1755, motivados primeiramente pelas divergências no modo de conceber o trabalho e o valor do trabalho. Isso porque na Europa, o trabalho remunerado já era um sistema consolidado e implantado em vários grandes impérios. A simples dinâmica de troca simultânea de favores em detrimento do capital era uma prática muito simples de ser assimilada pelos portugueses; contudo, os indígenas concebiam o trabalho de outra forma:

O trabalho, como objeto de mercado, não tinha sentido para os índios. Para eles, o trabalho tinha sentido de sobrevivência, de comunhão e de valor lúdico (...). Trabalhavam sempre em conjunto, em trabalho comunitário e raramente individual. Trabalhavam pelo prazer de conviver, pois o trabalho para eles era uma espécie de jogo comunitário que lhes dava prazer. Um acúmulo de bens produzidos não tinha sentido para os aborígenes (CERETTA, 2008 p. 99).

Ainda de acordo com Ceretta (2008), após uma primeira motivação que residia na curiosidade, os índios não viam naquele modelo de trabalho algo tão prazeroso quanto o que eles já faziam, e por isso, fugiam do ofício. O efeito que isso causou foi a autorização e o respaldo da coroa portuguesa para o trabalho escravo, bem como punições ao índio que se opusesse, sendo essa a única forma de manutenção da colônia e do domínio sobre os nativos.

Mais adiante veremos como essa ideia de trabalho comunitário foi melhor conduzida pelos missionários capuchinhos em Amaturá, principalmente, a ponto de fazer com que os índios tivessem consciência de que todo o trabalho sendo feito por eles, teria um retorno para a própria comunidade.

Para essa compreensão, é necessário levar em conta que a recepção e a adesão das missões dos capuchinhos franciscanos no Alto Solimões foram diferentes das dos portugueses do início do século XVI. Isto porque, como já vimos, a região do Alto Solimões foi evangelizada e teve suas missões fundadas pelo Pe. Samuel Fritz em 1689, jesuíta que compunha a Companhia de Jesus. “Somente entre os Omáguas ele atendia vinte e oito aldeias, entre elas (...) São Paulo Apóstolo e São Cristóvão” (CERETTA, 2008 p. 79). As missões jesuítas tiveram uma motivação que prezava mais pela humanidade se comparada à portuguesa. Ainda sobre o Pe. Fritz, Ceretta (2008) afirma que o sacerdote se dedicou ao povo indígena, principalmente na defesa contra os portugueses que comercializavam os índios como mão de obra escrava aos portugueses do Maranhão. Logo, percebe-se que até o período da chegada dos capuchinhos, os povos que viviam naquela região tiveram como única experiência de contato mais intensificado com europeus, uma missão que na medida do possível respeitou sua identidade e sua existência, e que não explorou os recursos humanos e naturais da região.

As missões religiosas na Amazônia tornaram-se reguladas pelo Decreto 426, de 24 de julho de 1845; nela, figurava as diretrizes das missões de catequização e inserção cultural dos índios. Desde quando o decreto entrou em vigor, houve conflitos entre a ordem que administrava a atuação dos missionários e as autoridades da província. Isso porque “o capuchinho reforçava a ideia de que tinham sido enganados, eis que, segundo ele, o trabalho das missões não compreenderia a moradia permanente com índios em aldeamentos” (HENRIQUE, 2013 p. 136). Fato é que o decreto atestava que a atuação missionária dos capuchinhos estava sob a jurisdição dos diretores da província, o que agredia o direito de liberdade dos frades, que tiveram seus passaportes de retorno à Itália negados.

Nesse ambiente conflituoso, as missões dos capuchinhos tiveram de aceitar as diretrizes do Decreto de 1845. As três décadas que sucederam ao decreto foram de atuação tímida dos capuchinhos, exceto a década de 1850, que concentrou 13 missões em diferentes localidades do Estado (Henrique, 2013). Como vimos anteriormente, Stradelli toma nota da existência das missões dos capuchinhos na

região do Alto Solimões em meados de 1870, quase três décadas após o decreto. Aquela década foi marcada pela maior intensificação das missões, com a vinda de novos missionários, e também pela tensão causada pelo início do Ciclo da Borracha, que aumentou o fluxo de navios a vapor no Amazonas. Este período representou a maior concentração de atividade econômica em Manaus, que resultou no processo de industrialização da cidade do qual já abordamos. Fato é que os desdobramentos do declínio do Ciclo da Borracha influenciaram a atuação das missões dos capuchinhos no Alto Solimões, haja visto que o início do século XX corresponde a um aumento do número de missionários vindos para a região, que resultou na consolidação do processo de interiorização do Amazonas, oficializado décadas depois.

No início do século XX, alguns aldeamentos sofreram baixas de missionários causada por doenças que não eram tratadas, e muitos foram geridos por algum tempo pelos próprios índios. Em 1910, o irlandês Roger Casement (1864-1916), durante sua viagem pelo Amazonas, aportou na então vila de Amaturá; em seu *Diário da Amazônia* (2016), o viajante atesta que na localidade não há um padre há pelo menos três anos. E segue dizendo que

eles mesmos, pobres almas, construíram a igreja e pediram desculpas por sua pobreza (...). O lugar tem apenas uma rua com cerca de vinte cabanas, bem construídas, de madeira e telhado de folhas de palmeira. A igreja tem uma grande cruz na frente, 'nossa cruz', no dizer de um deles, e, do lado de fora, dois sinos em um pedaço de madeira (CASEMENT, 2016 p. 361).

Nos últimos anos da década de 1920, a presença dos missionários era uma realidade novamente, com a adesão de novos jovens a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos e o envio destes para as localidades menos assistidas que tinham sofrido com essa baixa. A imagem a seguir data da década de 1930, e nela podemos perceber que a descrição feita por Casement acerca da construção das casas, da

igreja e da própria cruz certifica a veracidade da realidade de Amaturá há pouco mais de um século atrás.



Figura 7: Casa paroquial e Igreja de São Cristóvão, 1930
Fonte: Raimundo Bonifácio

Na imagem a seguir vemos a igreja Matriz de São Cristóvão e o alojamento dos padres, reformados e ampliados, em meados da década de 1950, quando o número de missionários cresceu muito junto com a população da agora vila de Amaturá.



Figura 8: Igreja de São Cristóvão e Casa Paroquial, 1960.
Fonte: Raimundo Bonifácio

A seguir, imagens atuais da Escola São Cristóvão, igreja Matriz e Casa Paroquial, respectivamente:



Figura 9: Escola Estadual São Cristóvão, Igreja Matriz de São Cristóvão e Casa Paroquial, 2018.
Fonte: Facebook images

Como vimos, a primeira escola de Amaturá foi nomeada com o nome do Santo de devoção da cidade: São Cristóvão, e mesmo após passar a ser administrada pela Secretaria de Educação do Amazonas, décadas depois, a escola manteve a homenagem ao santo. Esta não é uma particularidade de Amaturá, pois no Brasil, são inúmeros os exemplos de espaços públicos “batizados” com nomes de personagens religiosos, cada um com a carga histórica particular. Em Amaturá, no entanto, duas figuras ligadas à religião católica carregam consigo um significado muito forte na sua construção de identidade individual, que com o passar do tempo tornou-se também parte da construção coletiva do imaginário da cidade em Amaturá. Um ultrapassou suas funções primárias como padre e contribuiu para a formação da identificação dos moradores de Amaturá com o esporte, enquanto a outra era uma moradora da cidade que se destacou no cenário educacional no início da catequização e alfabetização sendo uma excelente aluna, sendo posteriormente nomeada professora pelos próprios padres missionários.

Frei Henrique Sampalmieri (1930-2017) nasceu em 19 de outubro de 1930, na Vila de Piedicolle, do município de Rivodutri, Província de Rieti – Itália. Em 1947, entrou para a ordem dos Frades Menores Capuchinhos e foi ordenado sacerdote em 1955, em Foligno – Itália. Posteriormente, veio para o Amazonas em 5 de janeiro de 1964, onde dedicou maior parte de sua vida à missão sacerdotal; faleceu em 2017, aos 86 anos, em Manaus. Frei Henrique viveu 50 dos seus 86 anos como sacerdote, atuando unicamente em Amaturá, onde chegou em 1964, com 34 anos.



Figura 10: Frei Henrique Sampalmieri, 2017
Fonte: Arquidiocese de Manaus

Frei Henrique dedicou parte de sua atividade para a inserção dos moradores na cultura esportiva, visto que ele era um grande entusiasta do futebol, especificamente. Assim, fundou o Estádio Brasil (figura 11) em 1967 e organizou inúmeros campeonatos de futebol (figura 12) ao longo de toda sua vida religiosa em Amaturá, difundindo a cultura do futebol no cotidiano amaturaense. Em 2002, o padre foi homenageado pela prefeitura municipal de Amaturá dando nome ao principal estádio da cidade, o Estádio Frei Henrique de Sampalmieri.



Figura 11: Coluna do Estádio Brasil, 1967.
Fonte: Facebook Imagens



Figura 12: Time de futebol em Amaturá, 1970.
Fonte: Facebook Imagens

Doralice, por sua vez, era uma criança moradora da vila de Amaturá quando os missionários iniciaram o processo de alfabetização e catequização, a partir de 1920, e foi uma das primeiras alunas dos capuchinhos. Com a população na vila crescendo ao longo dos anos por conta do desenvolvimento urbano, social e principalmente religioso, o número de alunos aumentou naturalmente, um aumento que não estava incluído nos planos dos missionários, que já exerciam papéis muito distantes de suas obrigações religiosas. Com isso, viram na ainda jovem Doralice, que havia avançado na aprendizagem tanto da língua quanto da catequese, a possibilidade de incluí-la no “quadro” de professores junto com os missionários. Na imagem a seguir, podemos ver a jovem Doralice (de pé, à direita) lecionando na Escola São Cristóvão, em 1931:

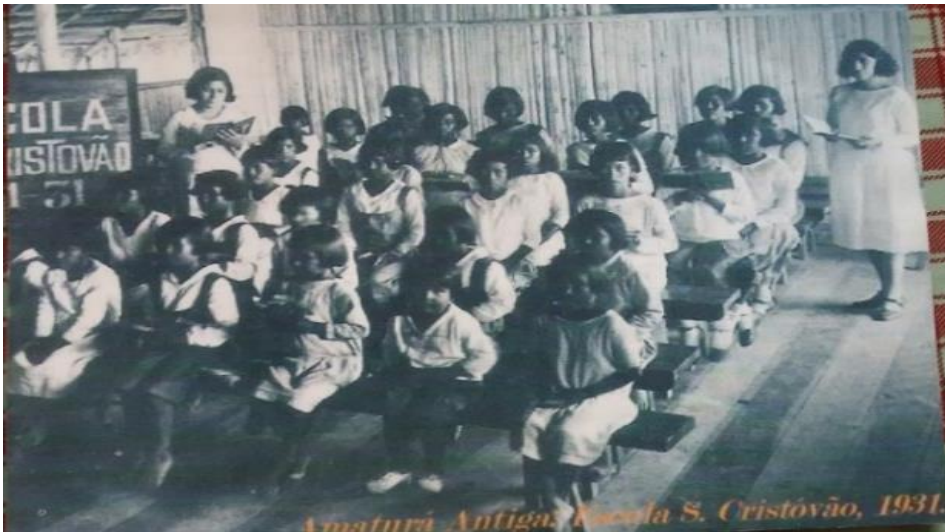


Figura 13: Professora Doralice lecionando na Escola São Cristóvão, 1931.
Fonte: Raimundo Bonifácio

Assim, Doralice se tornou a primeira professora “formada” em Amaturá, sendo responsável, nos anos que se seguiram, pela alfabetização de muitas crianças na cidade. Após sua morte, cuja data não foi possível apurar com exatidão, a memória de sua contribuição para a construção educacional de Amaturá se manteve inabalável; a prova disso é que a rua em que ela residiu a vida toda com sua família leva o seu nome e sua profissão. A *Rua Professora Doralice* existe desde a emancipação política de Amaturá, em 1981.

Com o passar das décadas, a influência dos missionários capuchinhos havia se materializado no espaço urbano de Amaturá, e pela religião, atingira outros campos de existência do indivíduo, como a língua, o esporte, a música, o modo de se vestir, e etc.

Houve, desde o início desse contato, uma certa cumplicidade que fez possível que todas essas mudanças se efetivassem. O controle ideológico exercido pela igreja é feito para que se construa um domínio territorial enraizado na cultura católica. Mesmo que todo domínio e controle sejam nocivos e por muitas vezes arranque de comunidades suas identidades e patrimônios, esse domínio resulta num fenômeno, numa rede de acontecimentos e rituais que precisam vir à luz da descrição e reflexão. Podemos afirmar, assim, que Amaturá construiu uma territorialidade religiosa ao longo de sua história, que conforme afirma Rosendahl (2005):

significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço (p. 197).

As missões dos capuchinhos construíram em Amaturá uma geografia pautada na religiosidade, uma relação entre o sujeito amaturaense com os sentidos simbólicos da fé que, por estarem historicamente interligados com a formação territorial, política e cultural da cidade, transbordam os limites da igreja (a construção física) e se materializam nos espaços públicos da cidade. Por um lado, isso deu ao amaturaense o sentimento de pertencimento àquela localidade, que ao ser palco para um rito religioso, ganha conotação divina. Por outro lado, isso assegura à igreja de que o processo de controle do território e do campo ideológico da religião chegou ao êxito, pois apropriou-se dos níveis físicos para materializar a fé nos espaços da cidade, sejam eles em solo ou no rio.

1.4 A dimensão física de Amaturá

Com a emancipação política de Amaturá, em 1981, o território do lugar se alterou na mesma medida em que ocorreu o grande fluxo de famílias, vindas de comunidades vizinhas para se instalarem na agora cidade de Amaturá (a fim de proporcionarem aos filhos estarem mais próximos às escolas da cidade e para melhor proveito das atividades econômicas ligadas à agricultura, principalmente) e fundarem os bairros que compõem a zona urbana de Amaturá. Com isso, o que houve foi um reordenamento urbano que ocorreu de forma natural, com a distribuição de terras por parte da prefeitura municipal ao longo dos primeiros anos de emancipação política de Amaturá, que fez surgir um novo formato da cidade, a partir da década de 1980 e com maior ênfase na década de 1990, quando as atividades econômicas ligadas ao comércio de alimentos e bebidas fez expandir o poder de aquisição dos amaturaenses e mudou o espaço da cidade, tornando-o mais urbano.

A década de 2000 marcou a consolidação da zona urbana de Amaturá, que é composta legalmente por 3 bairros: Santa Etelvina, São Francisco e Centro;

legalmente pois, o bairro Centro é dividido, popularmente, entre os bairros “de baixo” e o “de cima”. Essas nomenclaturas são delimitadas a partir da localização da igreja Matriz, mas principalmente, da Praça São Cristóvão, que simbolicamente, “divide” esses dois bairros: sendo assim, vista de frente, como na imagem a seguir, o lado direito à praça (ao qual está localizado a Casa Paroquial, de cor azul) corresponde ao bairro de cima; o esquerdo, (onde está localizada a Escola São Cristóvão, em amarelo) ao bairro de baixo,



Figura 14: A Praça São Cristóvão, “dividindo” o Centro de Amaturá, 2018.
Fonte: Facebook Imagens

As ruas de Amaturá, em sua grande maioria, receberam calçamento ao longo do período em que a cidade se emancipou politicamente e recebeu recursos governamentais sem a gerência de São Paulo de Olivença. Como esse processo ainda é – se comparado à capital Manaus, por exemplo – recente, se pensarmos que emancipação foi há 40 anos, a disposição das casas ao longo das ruas e a organização por quarteirão segue uma padronização que não é resultado de ações políticas, mas ainda da antiga prática da boa vizinhança, da ausência de disputa por terras e desapropriação.

Pela geografia geral de Amaturá não compreender montanhas, que na formação urbana da cidade não geram ladeiras, por exemplo, o desenho dos bairros e das casas é plano, como se vê na figura a seguir:



Figura 15: Vista aérea do Centro de Amaturá, 2018.

Fonte: Facebook Imagens

Os 11 mil habitantes de Amaturá estão distribuídos entre as zonas urbanas e rural, que juntas, ocupam cerca de 4.759km²; uma das comunidades que compõem a zona rural da cidade é a de São Sebastião, que não é composta por nenhuma etnia indígena. A população indígena de Amaturá é representada, em maior escala, nas comunidades de Nova Itália, Bom Pastor, Canimari, Nova Jesuânia, Maraitá, Porto Gama, entre outras com menos habitantes em seu território; a etnia que predomina a população dessas comunidades é a *Ticuna*, seguida pelas etnias *Kambeba*, *Kocama* (Cambeba ou Cocama) e *Witoto*. A localização dessas comunidades também está ligada à atuação religiosa quanto à ocupação territorial: no período de domínio das missões dos capuchinhos na região de Amaturá, alguns dos missionários fundaram essas comunidades isoladas e de população totalmente indígena⁸ impondo, principalmente, o catolicismo⁹. Essa influência religiosa está presente nos nomes de algumas dessas comunidades, como as de Nova Jesuânia e Bom Pastor, por exemplo; o nome da comunidade Nova Itália, fundada pelo missionário Frei Henrique Sampalmiere, reforça a ideia de que as missões religiosas na região amazônica isolada do Alto Solimões tinham a motivação de expandir o domínio da igreja em territórios fora da Europa, principalmente.

A relação entre as comunidades indígenas e a zona urbana de Amaturá pode ser explicada pela atividade econômica exercida por esses grupos étnicos, pois os produtos naturais como frutas e peixes são abastecidos, em sua grande maioria, pelos indígenas que – no caso das frutas – cultivam esses bens naturais e revendem em

⁸ Diferentemente da região que corresponde à zona urbana de Amaturá, onde havia uma mescla entre indígenas, mestiços, nordestinos vindos de Manaus após o declínio da borracha.

⁹ Não houve imposição da língua portuguesa às etnias aldeados, explicitado pelo fato de que, até os dias atuais, essas comunidades mantêm seus dialetos originais, tendo “apenas” a influência na escolha da religião, que é predominantemente católica.

feiras ao ar livre na orla de Amaturá. A venda de peixes, verduras e frutas da região, ou seja, aquelas não importadas de Manaus, principalmente, é de origem puramente indígena, reforçando o comércio local e viabilizando – ainda que por meio da economia – o processo de partilha do espaço de Amaturá entre indígenas e moradores da região da cidade.

Ainda focando na atividade econômica da cidade, o que diz respeito ao abastecimento de legumes e combustível é de protagonismo dos imigrantes colombianos e peruanos, que fazem uso da fronteira entre o Brasil e os dois países em Tabatinga – AM para se estabelecerem nos municípios vizinhos à cidade brasileira fronteiriça. Com a venda de legumes (batata, cenoura, cebola, tomate) em larga escala, os imigrantes – principalmente os peruanos – se beneficiam da diferença abissal de preço entre os produtos brasileiros e estrangeiros para lucrarem muito mais do que os comércios que optam por vender legumes “brasileiros”, ou seja, aqueles que sofrem com a taxaço de impostos e a consequente alta dos preços. O mesmo ocorre com o combustível, principalmente com a gasolina, que sofre uma alta significativa nos preços quando esta é brasileira, não ocorrendo o mesmo com a gasolina peruana. Essa realidade de preços baixos de legumes e gasolina é causada, acima de tudo, pelo transporte clandestino desses produtos; normalmente, são trazidos do Peru ou mesmo de Tabatinga em embarcações dos próprios comerciantes peruanos, e muitas das vezes, sem nenhuma segurança para quem transporta. É um risco que os imigrantes escolhem correr para tentar melhorar a qualidade de vida em terras brasileiras, sendo que em grande parte, o conseguem. Com isso, a presença dos imigrantes peruanos e colombianos em Amaturá influenciou os modos de comer dos amaturaenses, que incorporaram à sua alimentação pratos tipicamente oriundos desses países, como o *ceviche* e o *chicharón*.

O resultado dessa mistura de povos no âmbito econômico é uma pluralidade de formas de consumir os produtos que fazem a roda econômica de Amaturá girar da seguinte forma: frutas, peixes e verduras são comprados dos indígenas; gasolina e legumes são mais procurados quando são de origem peruana; e o comércio de alimentos não-perecíveis, eletrodomésticos e de outros ramos das formas de consumo são de origem brasileira. Dessa forma, Amaturá se localiza dentro do Amazonas, com suas formas próprias de perceber o espaço e a partilha deste entre grupos étnicos tão distintos, que formam uma rede plural de identidades, que aliadas

à formação tradicional religiosa, fundam uma identidade e pertencimento peculiar dos amaturaenses.

Nos capítulos seguintes, vamos observar os ritos religiosos e culturais que compõem o discurso de lugar em Amaturá, ou os discursos de espaço que se formaram ao longo da história política, religiosa e cultural da cidade, e como eles afetam e refletem a construção memórias coletivas e fazem de Amaturá, uma cidade que nasceu, cresceu e se mantém erguida pela tradição da religiosidade popular do catolicismo.

CAPÍTULO II

MEMÓRIA SOCIAL E RELIGIOSIDADE: RITOS RELIGIOSOS NO RIO

A lógica da religiosidade e de seus ritos está intrinsecamente ligada aos espaços em que estão localizados, bem como a que grau de ressignificação estes espaços são submetidos no momento histórico em que se realizam. Vimos anteriormente que na história de Amaturá, o imaginário da religiosidade faz parte da construção física, educacional e arquitetônico da maioria dos espaços públicos da cidade, e ainda serviu, ao se consolidar, como aporte para a emancipação política do município, em 1981. Aliada a esta ressignificação, reside a construção de uma memória própria acerca daquele espaço, construção essa que depende, dentre outros elementos, da capacidade de permanência de determinado rito¹⁰ ao longo do tempo, que leva a observação do objeto a uma malha diacrônica. No catolicismo, são raros os ritos que não se tornaram tradições perpetuadas ao longo da história, ou que, com o decorrer do avanço da humanidade, ganharam apenas novas roupagens para que se adequassem ao momento histórico em que se localizavam, como as procissões, missas, batizados, e etc.

Dito isto, este segundo capítulo se compromete a levar a quem o está começando a ler a uma visão paralela dos ritos religiosos em Amaturá que ocorrem no rio Solimões e no igarapé Acuruí, que banham a cidade. Paralela porque, como dito anteriormente, este trabalho pretende deleitar enquanto ensina, e vice-versa; sendo assim, trataremos primeiramente das visões teóricas daquilo que entendemos como memória social, dos estudos mais ligados à capacidade cognitiva do ser humano de se recordar, de selecionar suas melhores memórias, relacionar sua vivência a espaços, músicas, pessoas, e partir disso, construir sua história a partir de uma experiência que é individual, mas que, ao ser compartilhada com determinada comunidade (neste trabalho, a comunidade é a da religião católica de Amaturá), funda uma memória coletiva, comum. Entendendo esse fenômeno como parte da construção da sociedade e elemento importante para a compreensão da cultura amaturaense, poderemos perceber melhor os detalhes que compõem as descrições dos ritos religiosos no rio: as *tirações* do mastro e as procissões fluviais em Amaturá. Os detalhes aos quais me refiro residem na composição de elementos presentes

¹⁰ Aqui usaremos o termo *rito* onde seria possível ler *fenômeno*; a escolha pelo primeiro termo é puramente estilística.

nesses ritos, bem como do período do ano em que ocorrem e em que condições históricas, políticas e religiosas eles se consolidaram no imaginário amaturaense; são peculiaridades que tornam esses ritos muito mais do que uma tradição religiosa, mas dão ao universo religioso, tão contrito e solene, o sentido de festa, de celebração, que contribui para a construção de uma cultura popular ligada à religiosidade, foco central do presente trabalho.

2.1 A memória social ligada à religiosidade

As manifestações de identidade pautadas na religiosidade nos indivíduos amaturaenses, das quais já se tratou e continuará se tratando ao longo deste trabalho, partem da prerrogativa de que os ritos religiosos existentes em Amaturá, que se tornaram tradição do município, colaboram em uma construção do imaginário urbano da cidade; isso porque a existência desses ritos fundaram a construção de eventos culturais em Amaturá, que mesmo provenientes de um grupo religioso restrito (o católico), incluem também comunidades religiosas de base dogmáticas distintas, como as evangélicas, batistas, e etc. Desses eventos culturais, pode-se citar rapidamente¹¹ aqueles tradicionais que existem em quermesses, como bingos, rifas e leilões, que por serem atrativos, dão espaço para participação de adeptos de outras igrejas nas festas católicas de Amaturá.

É importante saber disso pois a construção de uma memória coletiva sobre os espaços públicos de Amaturá, que quase em sua totalidade tem origem pautada na religiosidade (nome de praças, escolas, ruas, prédios públicos, estádio, e etc.) e que são comumente ressignificados quando usados para especializar as festas de santo, requer que não apenas a comunidade católica da cidade seja responsável por sua construção simbólica e identitária, pois vias e espaços públicos são usados por qualquer pessoa, seja ela católica ou não. O que sempre houve foi um respeito e cordialidade não apenas entre adeptos de igrejas distintas, mas também entre seus líderes; essa relação poderia ser conflituosa porque, como já dito, alguns espaços públicos são usados em eventos religiosos, a serem vistos mais adiante. Essa forma de diferentes concepções religiosas coexistirem em Amaturá está ligada com o

¹¹ As descrições e aprofundamentos sobre esses eventos culturais provenientes das festas de santo em Amaturá serão abordados no capítulo 3.

entendimento que os grupos *não-católicos* têm de que os festejos patronais de Amaturá, a serem tratados adiante, transcendem os níveis religiosos ao representarem, também, um atrativo turístico e econômico para cidade, pois reúnem muitos visitantes de municípios, que são motivados a se fazerem presentes em Amaturá durante as festas de São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo, não pelos ritos religiosos em si, mas pelas atrações culturais que ocorrem durante o período dessas festas.

O que se pode perceber, de imediato, é que os festejos patronais em Amaturá são uma via de mão dupla: de um lado, os ritos religiosos tradicionais de festas de santo; e do outro, os atrativos culturais e econômicos que se apropriaram do momento religioso para se estabelecerem também dentro da tradição dos festejos. Essa relação religiosidade/cultura popular oriunda dela é o que constrói uma coletividade que atinge a população amaturaense em sua totalidade. Para quem é muito religioso, os festejos são o ápice do ano litúrgico; para quem trabalha no ramo da alimentação, por exemplo, os festejos são também o ápice do ano, mas no sentido de gerar mais lucro; assim como representa muito para as lojas de roupa, para os vendedores ambulantes, para o setor de transporte de passageiros, que é muito procurado nos períodos dos festejos.

Essa relação que é complexa, da tênue linha que divide esses conceitos densos que são religiosidade e cultura popular, também possuem um outro conjunto de possibilidades de análises que é cabível anotar: as religiosidades também possuem um conjunto de aspectos que não são diretamente relacionados apenas à fé, mas também ligados aos fenômenos do poder, da política e no bojo desses os que são econômicos, cada um nesse caso com as suas próprias racionalidades (Weber, 1991 e 1999) e (Bourdieu, 1979, 1998 e 2011). Porém, para além da manifestação e sua forma de organização da fé, em uma ou outra “igreja”, “religião” ou outros elementos classificatórios, qualitativos desses fenômenos, teríamos para a cidade de Amaturá como um todo, para a sua comunidade, para seus grupos que participam da vida social, cultural, educacional, de relações de vizinhança, dentre outras formas de organização dos fenômenos do poder, da política; e dentro desses suas relações econômicas, teríamos claramente uma geografia, uma organização espacial, que é econômica especialmente, porque geram relações de troca de “produtos” por capitais, sejam eles simbólicos ou financeiros, e mesmo, no caso de outras religiosidades, não

importa a forma, mas sim a função social dessa economia que gera uma tradição, uma memória, ou seja, uma cultural popular com todas as suas implicações.

Cada um desses e de diversos outros elementos é parte de uma rede de relações, que são protagonizadas por pessoas; cada uma delas com sua vivência individual, construída a partir de seu lugar no mundo. Por meio de algumas teorias, podemos compreender como essas experiências individuais são capazes de construir memórias coletivas, que alicerçadas no cotidiano, constroem uma identidade específica de um local, de um lugar.

Pierre Nora (1984) atesta, quando tece ideias sobre o lugar da memória dentro de uma veia histórica, que a construção da memória enquanto produto de consolidação da sociedade é enfraquecida pela ação do tempo, da mudança; o problema da aceleração, segundo ele, se dá pela transformação dos meios de comunicação, que torna obsoleta a construção simbólica, genuína e até pura da memória, e cria espaços para a consolidação da memória: os lugares de memória.

Entre uma memória integrada, ditatorial e inconsciente de si mesma, organizada e toda-poderosa, espontaneamente atualizadora (...), conduzindo o antigamente dos ancestrais ao tempo indiferenciado dos heróis, das origens e do mito – e a nossa, que é só história, vestígio e trilha. Distância que só se aprofundou à medida que os homens foram reconhecendo como seu um poder e mesmo um dever de mudança, sobretudo a partir dos tempos modernos. Distância que chega hoje a um ponto conclusivo (NORA, 1984, p. 8).

Nora se refere à modernidade e toda a ruptura a qual ela está ligada no que diz respeito à construção de identidade, para inferir um problema no modo de construção e valorização do lugar de memória. Isso porque o fenômeno de formação constante de um discurso histórico, consagrado e irrefutável, e vorazmente disseminado, criou muros que delimitam a interpretação da existência e criação de memórias individuais mais lúdicas, ligadas a formas de vivência distintas. Segundo o autor, memória e história são concepções distintas, pois “a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas (...)” (NORA, 1984, p. 9) enquanto a história é a eterna representação do passado, do já vivido, daquilo que não existe e necessita de registro constante para continuar existindo.

Pensemos na história de Amaturá, no mito fundacional visto anteriormente; ele é um produto de uma memória genuinamente passível de toda e qualquer inconstância possível, e nunca estará presente nos moldes analíticos e críticos no quais se instala o discurso histórico. A memória, enquanto organismo vivo, não se preocupa em se instalar como verdade absoluta ou discurso definitivo, ela está sempre aberta a novos elementos que a mudem, por completo ou parcialmente, porque é, “por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada” (NORA, 1984, p. 9). É importante citar o mito fundacional de Amaturá pois ele é um discurso construído através de uma narrativa com início, meio e fim, com conflitos que geram ações futuras e que geram uma possível explicação para primeiro, a localização geográfica de Amaturá, e posteriormente, sua ligação com a religiosidade desde o princípio. Ao produzir uma possível constatação, ele assume lugar de discurso histórico ainda que seja produto da maleabilidade natural que a memória possui. Essa relação entre memória e história que está presente no mito fundacional de Amaturá, por exemplo, pode ser melhor enxergada pela seguinte passagem de Nora: “No coração da história trabalha um criticismo destrutor de memória espontânea. A memória é sempre suspeita para a história, cuja verdadeira missão é destruí-la e a repelir. A história é a deslegitimação do passado vivido” (NORA, 1984, p. 9). Ou seja, ao mesmo tempo em que age como discurso definitivo e irrefutável, o mito fundacional de Amaturá também expressa a existência de uma memória com mais dúvidas do que certezas; o papel de significar essas dúvidas ou certezas é de quem as recepciona.

Esse diálogo entre discurso histórico e o produzido pela memória, e ainda, da ação de um terceiro agente, que é quem recepciona esse discurso, pode ser elucidado pela noção da relação entre o leitor e um texto literário, por exemplo: o autor narra uma história verossímil e o leitor escolhe se acredita ou não. No entanto, discursos produzidos na cultura popular podem se tornar alicerces para a certificação histórica de algum fato. Chartier afirma que a literatura, por exemplo, está cheia de elementos que “moldaram mais poderosamente que os escritos dos historiadores, as representações coletivas do passado” (CHARTIER, 2010, p. 20). A essas representações coletivas do passado, pensemos nas que moldam e constroem o simbolismo de determinados espaços, lugares; pode haver em ruas ou praças, lembranças coletivas que as tornam um símbolo de determinado local. Essas construções coletivas sobre o passado que permeiam o presente, ou seja, as

construções de memórias coletivas, podem ser analisadas sob a ótica de três grandes pensadores: Pierre Nora, já citado, Maurice Halbwachs e Michael Pollack.

Como vimos, Nora aponta para a criação de lugares de memória em detrimento da existência genuína de uma memória, por conta da mundialização, e da midiaticização, que causaram o desmoronamento da memória. Para o autor, os lugares de memória são criados da necessidade de que não há memórias espontâneas, e que por isso, é necessário a criação de arquivos. Dentro dessa *criação* de arquivos, Nora cita a de ambientes próprios para a produção de memórias, entre eles, festas, santuários, processos verbais e monumentos; a presença desses elementos e de sua constante replicação constroem nos agentes que os utilizam a produção de memórias vinculadas àqueles espaços/fenômenos. Segundo Nora, lugares de memória são “sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos idênticos” (NORA, 1984, p. 13), ou seja, é a partir das memórias de um grupo ao qual o sujeito se identifica que ele constrói suas próprias memórias; é uma questão de construção identitária pautada num pertencimento a um determinado grupo.

Já Halbwachs põe memória e sociedade como centro de seu pensamento, e mais especificamente, da utilização da memória coletiva como construção identitária de uma memória individual. Para o autor, por vezes, “apelamos aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para completar o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma” (HALBWACHS, 2004, p. 27). A construção de uma memória pessoal se dá a partir não apenas de suas próprias vivências, mas também

das malhas de solidariedades múltiplas dentro das quais estamos engajados, nada escapa à trama sincrônica da existência social atual, e é da combinação destes diversos elementos que pode emergir esta forma que chamamos de lembrança (HALBWACHS, 2004, p. 14).

Os lugares de memória dos quais Nora se refere constroem uma espécie de caminho a ser seguido para a produção de uma memória individual, que cria uma rede infindável de memórias. Esse caminho indica o espaço, no presente; enquanto o sentido do passado segue intacto em seu tempo, sendo trazido às luzes do presente para ser resignificado e nunca deixado de existir. Há, porém, o perigo do apagamento de nossas memórias ligadas ao passado de onde estamos. Hall (2006) alerta para o desprendimento identitário nas sociedade pós-modernas a partir do

contato com outras diversas culturas, que geraria um fenômeno de identidade multifacetada; sendo assim, a referência ao passado é cada vez mais necessária, visto que parte dessas memórias residem em locais que carecem de registro documental de seus mais diversos hábitos, tendo apenas a memória como alicerce de permanência daquela cultura. A memória contemporânea “se constitui a partir do espírito do seu tempo, e funciona como uma forma legítima de reativação e de conhecimento das experiências do passado” (VIEIRA, 2015, p. 6), ou seja, as memórias produzidas na contemporaneidade se apropriam das ferramentas comportamentais para recriar as memórias do passado, num exercício de constante ressignificação de espaços, fenômenos e conceitos.

Pollack, por sua vez, enxerga a memória coletiva como um fenômeno de viés mais heterogêneo do que homogêneo, apropriando os termos do quais Saussure (1857-1913) usou para sistematizar a língua em seus estudos. Pollack afirma que “manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, eis as duas funções essenciais da memória comum” (POLLACK, 1989, p. 3-15), e acrescenta afirmando que ao fornecer um quadro de referências, as memórias mais se enquadram a um determinado grupo do que são igualmente partilhadas, o que o distancia da ideia de memória coletiva ao modo de Halbwachs e Nora. Partindo da concepção de uma memória herdada, Pollack acena para o fato de que, ao termos conhecimento de pessoas que não pertencem ao nosso tempo, “sobre as quais se sabem coisas como se as conhecêssemos; e por lugares – uma casa da infância, da qual guardamos registros afetivos, ou ainda monumentos” (POLLAK, 1992, p. 200-212) e estabelece que a memória é a construção coletiva que se apropria de partes do presente e partes de um passado herdado, não vivido por quem está no presente. Assim, a memória é um processo construído em mãos duplas: individual e socialmente, e é um elemento que compõe a construção da identidade do indivíduo; por vezes, haverá conflitos entre a memória individual e a mais coletiva, principalmente quando se levar em conta a existência de grupos de veias ideológicas distintas, por exemplo.

A relação entre passado e presente que constroem memórias coletivas e individuais estão também ligadas à construção da memória coletiva pautada na religiosidade tradicional. Segundo Passos (2002),

o catolicismo popular tradicional é marcado pela fidelidade ao passado. Dentro dessa mentalidade subsiste uma concepção histórica como um processo cíclico, sem ser essencialmente estática. Esta mentalidade está muito ligada a periodicidade da natureza, ao ciclo das estações, aos tempos de chuva e sol, à época do plantio e da colheita. Neste contexto compreende-se a força sobrenatural, através das devoções para ajudarem nos problemas de saúde, trabalho e alimentação (p.175).

Esse catolicismo popular tradicional está diretamente ligado a dois elementos: 1) com os fenômenos naturais mais diversos, que variam entre clima à comorbidades, para o agente religioso, todo acontecimento natural é fundado ou ministrado por um outro agente sobrenatural; 2) com a vivência em sociedade, pois todos os ritos religiosos presentes na vivência do catolicismo popular tradicional são pautados na convivência em grupo e na capacidade de inclusão dos eventos religiosos e os da dimensão de festa oriundos dele. Esta união entre devotos está caracterizada, por exemplo, no pagamento de promessas¹², outro elemento importante do imaginário da religiosidade popular. De acordo com Zaluar,

Quando precisava cumprir uma promessa, um indivíduo chamava os familiares, os parentes ou os vizinhos para rezar e dançar com ele, ou participava das danças e das festas organizadas na localidade em que vivia, oferecendo seu trabalho ou parte de seus bens ao santo festejado (1983, p. 95).

Essa construção de coletividade por meio da religiosidade é o que torna festas de santo domésticas em eventos religiosos de grande porte, de acordo com a consolidação de sua tradição. Na raiz dessa relação, Zaluar (1983) afirma que ao incluir às solenidades religiosas oriundas de suas promessas os seus vizinhos de comunidade, o devoto

não estava apenas se aproximando do santo e, através da mediação deste, da entidade suprema ordenadora do universo. Também estava se aproximando dos seus semelhantes e reforçando os laços que os uniam aos que faziam parte da rede de suas relações (Zaluar, 1983, p. 95).

¹² Os deveres com o santo, especialmente o pagamento de promessas feitas para obter sua proteção em caso de doença, continuavam a valer mesmo com a morte do indivíduo que fez a promessa, sendo que parentes próximos deviam retomá-las. O descanso de sua alma dependia do cumprimento de suas promessas não-pagas pelos que lhes estavam próximos neste mundo (Zaluar, 1983, p. 85).

A essa capacidade de construir relações entre indivíduos, originárias no imaginário da religiosidade, Tavares (2013) parte da premissa de que “o deus que os homens adoram e prestam cultos, é na verdade a própria sociedade” (TAVARES, 2013, p. 42). Isso corrobora com a ideia de que as festas de santo, mais do que eventos puramente religiosos, são formas de união entre indivíduos em sociedade, que por influência de um santo que também é humano, e assim, assume lugar de igual ao que o suplica, ainda que esteja mais “perto” do sagrado. Ainda que a relação possa parecer apenas entre santo e indivíduo, ela também demonstra a relação dos homens entre si.

Do que diz respeito à dimensão de festa que o culto aos santos promove, que por fim, também impulsiona a produção de memória coletiva oriunda da religiosidade, Tavares afirma que “estes eventos detêm uma função eminentemente restauradora das funções sociais e das relações de devoção, ao aproximar o indivíduo religioso dos seus semelhantes reforçando os laços que os une” (TAVARES, 2013, p.36). Isso está diretamente ligado à dimensão de festa que existe na cultura religiosa popular, ainda que, na malha puramente religiosa, a religiosidade popular crie uma rede de solidariedade entre os devotos, tendo como elo o santo devotado. Mas é na festa que a popularidade do culto ao santo promove relações de troca, de êxodo rural, de impulsão econômica e turística da localidade; isso porque

para o homem do interior, que vive isolado em sua pequena comunidade rural ou na pequena cidade, a experiência da grande festa do santo, com a afluência de uma massa de devotos é, certamente, uma experiência marcante. Uma romaria que culmina com a festa do santo de devoção é certamente inesquecível! (Oliveira, 1988, p. 117).

É nessa expressão espontânea de sociabilidade que surge as “communitas”, que segundo Turner (1974), é um fenômeno que, gerado a partir das festas religiosas populares, resulta na igualdade entre seus participantes. Essas “communitas” “são exemplos de uma reunião social, no qual os participantes têm uma relação exclusiva, tendo seu caráter determinado pelas qualidades pessoais – cordialidade, amabilidade, simplicidade e outras mais” (TAVARES, 2013, p. 45). Isso infere a característica inclusiva e de troca, provenientes das festas de base popular religiosa. Essa união produz, também, imagens dos acontecimentos religiosos e os da festa em espaços públicos específicos, e os ressignificam enquanto produtos de uma memória coletiva,

que não tem, em sua produção, possíveis pontos de conflito no que tange à reincidência dos acontecimentos em memórias de indivíduos distintos.

O ponto onde este trabalho se localiza pode ser dividido em duas partes: a primeira, na produção desses lugares de memória citados por Nora, lugares esses que massificam a construção de memórias coletivas ao longo do tempo e interpelam nos agentes do presente, formas de perceber o andamento da vida cotidiana por meio da cultura religiosa a partir do vivido; por outro lado, esses lugares físicos em que a memória se estabelece, que no caso de Amaturá são os próprios espaços públicos da cidade (praças, escolas, a igreja Matriz, ruas, e etc.), foram significados por gerações anteriores a partir de uma cultura religiosa tradicional e popular, com a consolidação das tradições de festas de santo domésticas e as de maior alcance, como as de São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo, a serem discutidas adiante. Ao compreender que as festas religiosas populares produzem não apenas práticas religiosas como também práticas de sociabilidade, de valorização de espaços públicos que são palco das festas de santo, assim como marcam esses espaços como elementos da cultura daquele lugar, poder-se-á perceber como esses aspectos são potencializados quando vistos em Amaturá, que baseou-se, desde seus primórdios, nas práticas de discursos da religiosidade popular para se consolidar como cidade, tanto a vista, a palpável, a funcional, quanto a simbólica e a imaginada.

2.2 A *tiração* do Mastro

Antes de qualquer esboço de descrição sobre as *tirações* de mastro, é importante pôr às claras que aqui usaremos o termo *tiração* pois, tradicionalmente, é assim que se denomina esse ato conjunto, ainda que a norma culta não reconheça esse termo, e que, em seu lugar, poderíamos usar *tiragem*, por exemplo. No entanto, respeitaremos o uso cultural da palavra, não o da norma culta.

Para a compreensão de cada elemento presente nesse rito, precisamos elucidar, primeiramente, qual a função simbólica do mastro dentro da lógica católica para que possamos compreender porque sua *tiração* é tão importante para os festejos dos santos em Amaturá.

Um mastro é usado para apoiar uma bandeira no seu alto, para que ela seja vista de qualquer ponto observável. Mastros são usados com frequência em

cerimônias ligadas ao militarismo, para hasteamento de bandeiras de países em eventos de variadas naturezas; em tamanho menor, também são usados como suporte para bandeiras a serem empunhadas por qualquer pessoa, seja em passeatas, manifestações, e etc.



Figura 16: Mastro comum
Fonte: Google Imagens

O que se pode perceber é que em todos esses contextos citados, o mastro tem função secundária, sendo um apoio para o elemento principal, a bandeira. No âmbito das festas religiosas dos santos, no entanto, ele carrega um simbolismo muito mais forte, pois marca o início das festividades daquele santo a ser devotado. É importante ressaltar que o uso do mastro como elemento de festividade de santo não é comum em todas as comunidades católicas do nem mesmo do Brasil, e que conseqüentemente, sua tiração não tem a mesma representação em todos os lugares. Sua maior incidência no interior do Amazonas pode ser explicada pela realidade geográfica da região, que apresenta muitas cidades banhadas por rios ou igarapés, o que veremos mais adiante, é primordial para a consolidação desse rito enquanto tradição religiosa. O que deve ser explicado nesse momento é qual é o lugar do mastro e de sua tiração dentro da lógica religiosa em Amaturá; para isso, temos que estar à par de cada elemento que compõe os festejos de santo católicos em Amaturá.

2.2.1 As novenas

O formato de novena como forma de adoração e devoção de um santo católico é tradicional dentro dos dogmas da igreja; trata-se da reza do terço (50 ave-Marias) durante nove noites, contadas para que o nono terço seja rezado um dia antes do dia em que o santo é festejado. A história popular do surgimento de novenas em honra a determinado santo é carregada de motivações terrenas como pagamento de promessas feitas mediante ao atendimento do pedido feito ao santo, quase sempre em decorrência de alguma doença que acometeu um membro próximo da família ou até aquele que prometeu. Durante minha vida em Amaturá, todas as novenas que frequentei em honra a algum santo tinham essas motivações; algumas delas eu testemunhei acontecerem pela primeira vez, e outras eram tão antigas que nem careciam de uma história de seu surgimento; a esta segunda vertente, posso citar a novena em honra à São Sebastião que ocorre rigorosamente ao lado da casa que cresci em Amaturá, na casa da dona Delurdes Seabra, a qual sempre frequentei desde criança sem ao menos questionar o porquê de sua existência ali, naquela casa tão simples quanto a minha, mas que de 10 a 20 de janeiro reúne muitos devotos do santo guerreiro. Há alguns anos, minha mãe me contou que o patriarca da família, Sebastião Augusto Seabra, começou a rezar em honra à São Sebastião logo que ele e sua família migraram do seu sítio para a então vila de Amaturá, em meados da década de 1930.

Como dito anteriormente, presenciei outras novenas em honra a santos católicos surgirem durante minha adolescência, como a que minha mãe faz todos anos em honra à Santa Luzia, protetora dos olhos. Essa eu posso contar com quais motivações surgiu, por motivos mais que óbvios.

Minha mãe foi diagnosticada com catarata e Glaucoma em 2008 e desde então lutou para restaurar sua visão; por diversos motivos, as chances de ela recuperar totalmente a visão foram diminuindo à medida que o tempo foi passando, ainda que ela tenha se submetido a diversas cirurgias. Em determinado momento, minha mãe fez uma promessa à Santa Luzia¹³, pedindo-lhe a cura para sua cegueira, e em troca,

¹³ Santa Luzia é conhecida como a protetora dos olhos pois sua história conta que Luzia foi perseguida por causa de sua fé em Jesus. Luzia foi martirizada durante a perseguição de Diocleciano, por volta do ano 303 da era cristã, e teve seus olhos arrancados antes de sua morte; Luzia “ganhou” dois outros olhos sãos e perfeitos para recompensar sua virtude e sua fé, desde então é venerada como a protetora contra a doença dos olhos.

ela festejaria Santa todos os anos, sem fraquejar. Apesar de minha mãe ter perdido 100% de sua visão, a promessa não foi quebrada; desde 2009, todos os anos, minha mãe abre sua casa em Amaturá para fazer a novena de Santa Luzia, que ocorre do dia 4 a 12 de dezembro, sendo 13 de dezembro o dia de Santa Luzia.

Nesses festejos “caseiros”, digamos assim, o dia do santo normalmente é marcado pela distribuição de comida feita pela família que está festejando; assim ocorre nas festas de São Sebastião citada anteriormente e também nas festas de Santa Luzia feitas pela minha família, em todas as outras festas de santo de Amaturá realizadas por famílias específicas. São tradições replicadas desde que se tem notícias desse formato de festas religiosas na região do Alto Solimões, especificamente. Mas algumas dessas festas têm um marco inicial que antecede as novenas: a tiração do mastro.

2.2.2 A tiração do mastro

A tiração do mastro é o evento que abre as festas do santo devotado e consiste no ato de buscar um tronco de árvore de grande porte, conhecida como “parápará”, que ganhará a significação de mastro ao ser enfeitado e portar a bandeira do santo festejado. A ação de tirar o mastro é feita em conjunto, pelos devotos do santo, mas sempre é organizada pelo *juiz do mastro*, que é a pessoa que fica responsável pela escolha da árvore a ser tirada como mastro; essa pessoa “marca” a árvore que servirá de mastro dias antes da tiração, organiza alguns dos meios de transporte que levarão as pessoas até o local e prepara todos os materiais que serão utilizados na cerimônia, como machado, cabos, e etc. No que diz respeito ao transporte, é mais do que importante elucidar que o local onde o mastro será tirado determina por qual via os devotos irão se deslocar; no novenário de São Sebastião festejado pela família Seabra, citada anteriormente, o mastro é tirado no sítio da própria família.

As descrições de tiração do mastro que aqui serão apresentadas fazem parte dos festejos de São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo, padroeiros do município; os novenários desses dois santos são realizados entre os dias 07 e 16 de julho (Nossa Senhora do Carmo) e 16 e 25 de julho (São Cristóvão). O que se percebe vendo essas datas é que o dia de Nossa Senhora do Carmo (16 de julho) também marca o início do novenário de São Cristóvão, fato que causa efeitos em duas escalas: a primeira é

de base puramente religiosa, pois serem festejados um em seguida outro proporciona ao fiel uma experiência contínua dentro da igreja durante todo mês de julho, um espaço de tempo que é utilizado para o pagamento de promessas feitas aos dois santos padroeiros, por exemplo.

O outro efeito que essa quase simultaneidade das festas causa é o turístico. Primeiro, o fato das festas dos santos patronais se prolongarem por todo o mês de julho faz com que o calendário dos órgãos públicos (municipais e alguns estaduais) abram recesso aos funcionários por 15 dias dentro desse período de festa, fato que também ocorre nas escolas municipais e estaduais do município, que retardam o recesso tradicional de meio de ano que é vigorado no mês de junho para o mês seguinte. Só por esses motivos já percebemos o quanto essas festas patronais adaptam o andamento institucional de Amaturá. Isso acontece porque, do ponto de vista turístico, o mês de julho costuma ser o período de recesso das universidades públicas e privadas, todas elas localizadas fora de Amaturá, que ainda não dispõem de nenhum polo universitário; a questão é que assim como eu, muitos estudantes saem de Amaturá para cursarem a graduação em municípios vizinhos, sendo a grande maioria em Manaus, e assim que entram em recesso em julho, esses estudantes retornam a Amaturá para, além de descansar do período acadêmico, participar das festividades patronais. Sendo assim, o mês de julho reúne, além dos devotos residentes em Amaturá, muitos “visitantes” que vêm participar apenas da parte cultural dos festejos, a serem descritas e discutidas no capítulo seguinte. Esses elementos nos fazem perceber que esse período de festa em Amaturá reúne muitas pessoas e movimentam a cidade, fato que fica explícito durante a tiração do mastro.

Feito o adendo acerca do período em que as festividades ocorrem e todo o efeito que causam em Amaturá, voltemos à explicação da tiração do mastro. As tirações do mastro de Nossa Senhora do Carmo e São Cristóvão são feitas, tradicionalmente, no sítio da família Elias, que fica localizado às margens do igarapé Acuruí, cerca de 2km fora dos limites urbanos do município. O trajeto pode ser feito por uma estrada que liga a cidade até o sítio, mas a tiração do mastro ocorre pelo igarapé Acuruí, ou seja, é um rito fluvial. Assim, no dia 1º de julho é tirado o mastro de Nossa Senhora do Carmo e no dia 16 de julho, o de São Cristóvão.

As movimentações da tiração do mastro começam desde as primeiras horas da manhã. As pessoas costumam preparar suas canoas, baleeiras e até barcos de pequeno porte para acompanharem a tiração do mastro, enquanto o juiz do mastro organiza uma embarcação maior que transportará a imagem do santo festejado e a população geral que também participa do evento, como podemos ver nas imagens a seguir:



Figura 17: Embarcação com devotos, 2018.

Fonte: Paróquia São Cristóvão



Figura 19: Devotos carregando a imagem de São Cristóvão à tiração do mastro, 2018.

Fonte: Sônia Bonifácio



Figura 18: Embarcação com devotos rumo à tiração do mastro, 2018.

Fonte: Sônia Bonifácio

Assim, é organizado uma espécie de cortejo, puxado pela imagem do santo que é seguida pelas muitas canoas e barcos que vão em direção ao sítio citado anteriormente, local onde o mastro será tirado. Aqueles que preferem ou não podem acompanhar a tiração do mastro, se aglomeram em frente à cidade para prestigiar a saída e a chegada do cortejo. O trajeto da tiração do mastro pode ser melhor percebido na ilustração a seguir, que pretende reproduzir a visão espacial da frente

de Amaturá, bem como do Igarapé Acuruí, o percurso da tiração do mastro e a localização do sítio onde o mastro é tirado:



Figura 20: Visão de percurso da tiração do mastro, em Amaturá
Fonte: Organizado pelo autor, 2021.

Ao chegar às margens do sítio, as pessoas saem de suas embarcações e se dirigem até o local em que o juiz do mastro determinou a derrubada da árvore e de sua ressignificação como mastro. No meio do caminho, mulheres¹⁴ retiram folhas de samambaia e pequenos cachos de banana que irão enfeitar o mastro quando este já estiver na frente da igreja, antes de ser levantado, dando início aos festejos. A seguir, imagens de devotos no pé da árvore que está prestes a se tornar mastro, e após, os mesmos já carregando o mastro:

¹⁴ Na tradição da tiração do mastro, há a divisão de função, por assim dizer, das funções exercidas por homens e mulheres; como visto acima, os homens são os responsáveis por carregar o mastro e as mulheres, por enfeitá-lo com samambaias e outros adereços.



Figura 21: Devotos ao pé da árvore prestes a ser derrubada, 2018.
Fonte: Saymon Castro

Após retirarem o mastro da mata, os devotos o levam até a margem do igarapé, o amarram na popa de uma embarcação e o mesmo é colocado no rio para ser puxado pela embarcação; é nesse momento que alguns devotos se lançam ao mastro e, agarrados a ele, também são puxados pela embarcação.



Figura 22: Devotos carregando o mastro em direção ao rio, de volta à cidade, 2018.
Fonte: Sônia Bonifácio



Figura 23: Devotos sendo “puxados” pelo mastro, 2018.

Fonte: Sônia Bonifácio

A ação de ser puxado pelo mastro, por muito tempo, foi tratada como travessura dos mais novos, que se empolgavam tanto com o momento de euforia que aderiam a esse ato no mínimo inconsequente; porém, com o passar dos anos e a forma corriqueira como isso acontecia, se agarrar ao mastro tornou-se também uma forma de demonstrar a devoção pelo santo, também sendo utilizado como pagamento de promessa feita pelo devoto.



Figura 24: Devotos se segurando no mastro, 2018.

Fonte: Sônia Bonifácio

Após o mastro ser trazido pelo rio e acompanhado pelos devotos pelo trajeto que vimos anteriormente, o mesmo é retirado das águas e carregado pelos devotos,

sob aplausos, músicas¹⁵ e euforia de quem o aguardava e de quem o trouxe. A partir daí dá-se início a mais um elemento que compõe a tiração do mastro, e que faz parte da malha cultural das festas patronais católicas de Amaturá: o *taiaçú*.

2.2.3 O *taiaçú*

O *taiaçú* denomina um rito mais ligado à cultura popular do que propriamente ligado à religiosidade. Como dito anteriormente, quando o mastro chega no porto de Amaturá, ele é carregado nos ombros pelos devotos, e é levado até as ruas por uma via íngreme que liga o porto a cidade, e vice-versa, como podemos observar a seguir:



Figura 25: Devotos carregando o mastro para o início do *taiaçú*, 2017.

Fonte: Paróquia São Cristóvão/Amaturá

A partir daí se inicia o *taiaçú*, que consiste em dar a volta pelo quarteirão da igreja, com o mastro sendo carregado a frente e com os devotos o acompanhando. À medida que o mastro passa, as pessoas que estão o acompanhando recebem doações de alimentos, bebidas, e etc. de quem está em casa; essas doações, ou *donativos*, como se diz em Amaturá, serão utilizadas pelos partidos Azul e Vermelho¹⁶ para a feitura das comidas que serão vendidas ao longo de todo o novenário dos santos padroeiros, cujo recurso financeiro é integralmente convertido para a Paróquia de São Cristóvão. Após feito o *taiaçú*, o mastro é levado para a frente da igreja Matriz de São Cristóvão,

¹⁵ A música varia entre som eletrônico e som ao vivo; quando se trata de som ao vivo, normalmente são artistas locais que se apresentam.

¹⁶ Toda a descrição da organização dos partidos, bem como seus surgimentos, função dentro dos festejos e de elemento fundamental da cultura amaturaense pautada na religiosidade serão abordados no capítulo seguinte.

onde é apoiado em horizontal; então começa o processo de enfeite do qual vimos anteriormente, que é feito com samambaias, bananas e outros vegetais.¹⁷

O rito da tiração do mastro tem seu encerramento feito com a distribuição de um almoço, oferecido pelo juiz do mastro; essa tradição começou a ser perpetuada pois a medida que a tiração do mastro foi se tornando um evento maior e com centenas de pessoas envolvidas, teve-se a ideia de oferecer uma sopa logo após o fim do trajeto do mastro (o tiaiçú); no ano seguinte, o juiz do mastro daquele ano fez a mesma coisa, e com o passar dos anos, a *sopa do mastro* tornou-se elemento do rito e uma tradição dos festejos amaturaenses. Paralelo ao oferecimento da sopa há sempre shows de bandas locais que esticam as festividades da tiração do mastro tarde a dentro, reunindo centenas de pessoas na Praça São Cristóvão, como vê-se nas imagens a seguir:



Figura 26: A sopa do mastro, 2018.

Fonte: José Elias

¹⁷ Apesar do tiaiçú não ser feito no rio, ele é um elemento formador da tiração do mastro, daí a necessidade de incorporá-lo nesse espaço do texto.



Figura 27: Festa após a tiração do mastro e taiacú, 2018.
Fonte: José Elias

2.2.4 O simbolismo do mastro

Até o momento, vimos como a tiração do mastro dos santos padroeiros transforma o comportamento da cidade de Amaturá durante o tempo em que é executada; é praticamente destinado um dia inteiro apenas para o rito de tirada, enfeite e festa do mastro, mas ainda não vimos como sua significação simbólica é realmente efetivada.



Figura 28: A *levantação* do mastro, 2018.
Fonte: Sônia Bonifácio

O ritual de *levantação* do mastro marca, oficialmente, o início do novenário do santo devotado: é no momento em que o mastro é levantado pelos devotos, já com a bandeira do santo fincada, que a sua função é dirigida e imponentemente feita.



Figura 29: O mastro levantado, 2018.

Fonte: Sônia Bonifácio

Com o *mastro levantado*¹⁸ e a bandeira ao alto, era possível que qualquer pessoa ou família que passasse de canoa pela frente da comunidade que estava em festa pudesse enxergar qual santo estava sendo festejado. Em tempos mais escassos de comunicação, o mastro tinha essa função de comunicar que enquanto ele estivesse de pé, todos aqueles que por ali passassem eram bem-vindos a integrar as festividades de santo. Ainda que na contemporaneidade, o mastro não exerça mais a função de comunicação, de convite ao festejo, sua presença é muito forte e elemento primordial na cultura da religiosidade, principalmente quando localizada em ambientes pequenos e com características de proximidade entre seus participantes, como é em Amaturá. Por isso sua *tiração* e *levantação* são tão importantes e simbólicas, e é por essa razão que após o término do novenário do santo, o mastro é derrubado; ali, até em sua queda, ele carrega vivências pautadas na religiosidade repletas de significados que serão seguidos ano após ano, como a escolha do juiz do mastro, que, ao pegar a bandeira do santo após a *derrubação*, se compromete a organizar a *tiração*, *levantação* e *derrubação* do mastro do ano seguinte; esses verbos são conjugados dessa maneira peculiar pois remetem a uma ação feita em conjunto, em comunidade. Todos os ritos das festividades católicas em Amaturá são feitos em conjunto pois foi pelo coletivo que esses ritos se tornaram tradição.

¹⁸ Aqui também se respeita o termo utilizado em Amaturá, não se fazendo juízo de valor quanto ao uso por vezes incorreto da língua.

2.3 A procissão fluvial

Presente no imaginário religioso de maneira mais universal do que a tiração do mastro, da qual tratamos anteriormente, a procissão fluvial faz parte da tradição religiosa de muitos santos em diversos lugares. Seja pela história do santo devotado ou pela realidade geográfica do local em que é festejado, é uma forma encontrada para integrar às festividades aqueles que vivem à margem dos rios ou trabalham com transporte fluvial em menor escala, além de diversificar o alcance dos ritos religiosos.

Em diversas partes do Brasil, com maior incidência nas regiões Norte e Nordeste, as procissões fluviais envolvem muitos devotos e abrilhantam as festas de santo, também por se localizarem em um espaço tão popular quanto a rua, porém, de valor mais subalterno se comparado a outros espaços em que se ocorrem ritos religiosos, como a própria igreja. Tirar a solenidade de dentro da igreja e levar a imagem do santo ao rio, reflete o sentimento de simplicidade e caridade que comumente são atributos do santo devotado. Em Sacramento-MG, por exemplo, a procissão fluvial em honra à Nossa Senhora Aparecida (figura 30) já ocorre há nove anos ao longo do rio Grande, que banha a cidade. Em Boraceia-SP, a imagem de Nossa Senhora Aparecida também percorre as vias fluviais do município (rio Tietê) e faz parte das festividades da padroeira do Brasil (figura 31). No Rio Grande do Sul, a procissão fluvial de Nossa Senhora dos Navegantes é considerada a maior celebração religiosa do estado, e reúne, anualmente, cerca de 20 mil pessoas ao longo do Lago Guaíba.



Figura 30: Procissão fluvial à N.S. Aparecida em Sacramento – MG, 2019.
Fonte: Paróquia de Sacramento



Figura 31: Procissão fluvial à N.S. Aparecida em Boraceia – SP, 2018.
Fonte: Paróquia de Boraceia via Facebook

No cenário amazônico, a procissão fluvial em honra à São Pedro é feita, com maior proporção em Manaus e em Belém; em ambas as cidades, a tradição já dura 70 anos. Na capital amazonense, a procissão de São Pedro é uma das mais tradicionais festas cristãs da Arquidiocese de Manaus são o ponto alto dos festejos do santo, segundo a própria arquidiocese. Em 2019, ano da última edição da procissão¹⁹, o trajeto se iniciou em frente ao *roadway*, passando pela orla do São Raimundo até chegarem na Comunidade São Pedro, onde puderam ver de perto a ponte Jornalista Phelippe Daou. O trajeto de retorno passou pelo Porto do Chibatão e Feira da Panair (figura 30).



Figura 32: Procissão fluvial em honra à São Pedro em Manaus – AM, 2020.
Fonte: Arquidiocese de Manaus

¹⁹ Em 2020 não houve procissão fluvial em razão do cenário pandêmico que assolou o mundo.

Existem outras procissões fluviais presentes no Brasil, mas a escolha pelas citadas acima tem um motivo claro: o que se pode observar nessas procissões é que há uma replicação no que diz respeito aos santos festejados; Em Sacramento-MG, Boraceia-SP, por exemplo, as procissões são em honra à Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil. A história sobre a aparição de Nossa Senhora Aparecida tem ligação direta com o rio: em 1717, três pescadores lançaram suas redes no rio Paraíba do Sul, em São Paulo. Após várias tentativas fracassadas, os pescadores puxaram, por sorte, a cabeça e o corpo da estátua de Imaculada Conceição, mãe de Jesus; após isso, os peixes vieram em abundância. O nome Aparecida foi dado pelo povo das redondezas, em função da sua aparição misteriosa do fundo dos rios. As procissões fluviais em honra à Nossa Senhora Aparecida são uma demonstração de gratidão ao rio pela graça de fazer emergir dele a imagem daquela que foi proclamada pelo Papa Pio 11 como rainha do Brasil e Padroeira oficial, em 1930. Já as procissões fluviais em homenagem a São Pedro, em Belém e em Manaus, também podem ser explicadas a partir do entendimento de parte da vida do santo. Conta a história que antes de se tornar de Jesus, Pedro era pescador dos mares da Galileia, e sua fama de bom pescador era conhecida no vilarejo onde morava e também nos arredores. Quando ele começou a seguir Jesus, se tornando o maior dos seus discípulos e disseminador da igreja católica após a morte de seu mestre, foi dada a ele o título de “pescador de homens”, pois assim como tinha sido um exímio pescador de peixes, o primeiro papa construiu uma enorme comunidade católica, que, por influência dele, também seguiam os preceitos de Jesus; daí que levar sua imagem ao rio e fazer uma procissão é um tributo à obra de Pedro, santo das causas justas e impossíveis.

2.3.1 A procissão fluvial de São Cristóvão em Amaturá

Como visto no capítulo anterior, a história de Amaturá sempre manteve um forte laço com a religiosidade, desde sua formação geográfica, organização social, educacional e cultural. Já a ligação da cidade com seus santos padroeiros São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo não dispõe de uma explicação concreta ou histórica; o que há é um mito fundacional existente no imaginário de um grupo restrito, sobre a região a que hoje corresponde o território de Amaturá, e dentro desse mito existe o elemento que pode explicar o porquê de São Cristóvão ser o padroeiro do

município, e até o momento, é o que norteia a ideia da ligação entre Amaturá e São Cristóvão.

O fato é que a partir dessa ligação, podemos perceber como essa relação é de quase integral completude entre a cidade enquanto espaço de vivência e partilha, de formas de existência com o santo, enquanto exemplo de vida humana e socorro nos momentos de angústia. É importante destacar que nos festejos patronais de Amaturá, apenas o de São Cristóvão tem em seu calendário a procissão fluvial, os festejos de Nossa Senhora do Carmo se encerram com a procissão terrestre em honra à santa, em 16 de julho.

Para que se perceba melhor como a procissão fluvial de São Cristóvão em Amaturá carrega um simbolismo muito forte e peculiar no que diz respeito à história da cidade, vejamos antes uma breve história de São Cristóvão.

2.3.2 Uma breve história de São Cristóvão

Seu nome verdadeiro era Réprobo e pouco se sabe sobre sua origem. Conta-se que era um homem muito alto e forte, e por isso, sua profissão era ser um guerreiro; sua presença quase sempre era sinônimo de vitória. Mas algo um dia perturbou sua mente: enquanto servia ao rei de Canaã, se deu conta que ele deveria trabalhar para o maior rei de todos, o mais poderoso, e saiu em busca dessa figura; encontrou um rei mais forte e passou a servi-lo. Durante uma festa, algumas cantigas estavam sendo entoadas para o rei e continham em sua letra citações ao diabo. Toda vez que o demônio era citado, o rei fazia o sinal da cruz. Intrigado, Réprobo perguntou ao rei do que se tratava aquele sinal e ele disse que era uma proteção contra qualquer maldade ou coisas ruins vindas daquela figura; assim, Réprobo conclui que o demônio era mais poderoso que o rei e resolveu segui-lo. Saiu em mais uma jornada atrás de seu novo mestre e durante sua caminhada por um deserto, o encontrou. Enquanto caminhavam juntos, Réprobo notou que ao avistar o sinal da cruz, o demônio desviava o caminho e percorria uma distância muito maior a fim de não passar perto dela. Intrigado, questionou o demônio, que confessou: “houve um homem chamado Jesus que, por meio de seu martírio que findou em sua morte na cruz, trouxe a salvação para a humanidade; por isso, quando vejo seu sinal, fico apavorado e fujo dele”.

Réprobo percebeu que o tal Jesus era mais poderoso e sai numa busca incansável pelo seu novo senhor. Durante a caminhada, encontrou um senhor e perguntou como poderia encontrar Jesus; o velho eremita disse que ele deveria jejuar e orar, mas ele sabia que isso não seria possível. Assim, o velho eremita pediu que ele se instalasse à beira de um rio que existia ali perto, de travessia difícil, para ajudar a todos que quisessem passar por ele, que aquela também era uma forma de seguir ao rei Jesus Cristo. Dia e noite ajudava as pessoas a atravessar o rio, até que em uma noite escutou uma criança pedindo ajuda para atravessar o rio. Réprobo pôs a criança nos ombros e iniciou a travessia; a criança era tão pesada que ele temeu se afogar várias vezes, e ainda que fosse muito forte, tinha a sensação de estar carregando o mundo nas costas. Ao chegar ao outro lado, comentou com a criança sobre seu peso e teve a revelação: “Bom homem, não te espantes, pois não só carregaste o mundo inteiro como o dono do mundo. Eu sou Jesus, o rei que estás a servir neste mundo. Vá e espalhe a boa nova, teu cajado é o símbolo da tua fé, na hora certa, ele irá te salvar”. Depois desse dia, Réprobo contou o que se passou com ele e foi muito perseguido pelos pagãos, a ponto de ser espancado algumas vezes por isso; após muitas denúncias, o rei (que também era pagão) mandou prender Réprobo e por muitas vezes o obrigou a renunciar a Jesus e desmentir o que tinha acontecido, mas a sua fé permaneceu inabalável. Depois de sucessivas tentativas, o rei mandou executar Réprobo. Por ter se mantido firme diante do mal e não renegado a sua fé mesmo sendo maltratado e martirizado, a fama de Réprobo se espalhou pelo mundo todo, conquistando muitos devotos. Após o episódio da criança no rio, foi dado a Réprobo o nome de Cristóvão (portador de Cristo) e por isso é considerado padroeiro e protetor dos motoristas e viajantes, pois sua obra foi construída ajudando pessoas simples a atravessar um tempestuoso rio, e porque, um dia, carregou o próprio menino Jesus nos ombros. Sua imagem representa exatamente esse momento: o menino Jesus em seus ombros e o cajado na mão.

A partir da história de São Cristóvão, que se transforma em atravessador de pessoas em um rio até receber a benção de carregar Jesus às costas e se tornar santo martirizado após sua morte, pode-se entender o simbolismo que há na procissão fluvial de São Cristóvão em Amaturá. Esse simbolismo vai além do puramente religioso, pois essa solenidade apresenta os modos de existir da parte da população de Amaturá que assim como Pedro, vive da pesca, vive da existência do rio e do que há nele.



Figura 33: São Cristóvão
Fonte: Google Imagens

Das atividades econômicas possíveis em território fluvial, a pesca é a mais atrativa para quem não possui renda fixa. Os pescadores são, em grande parte, um público de baixa escolaridade ou semianalfabeto, e, portanto, necessitam de uma atividade econômica de baixo custo de investimento e retorno financeiro imediato, que é o caso da pesca. Em Amaturá, muitas famílias ainda vivem da atividade pesqueira como subsídio para alimentação e fonte de renda; saber disso é importante pois a procissão fluvial em Amaturá é o tempo e espaço em que esses agentes dos festejos, mais subalternos no que diz respeito à divisão socioeconômica do município, encontram lugar de protagonismo e valorização da sua devoção à São Cristóvão.

Ao enfeitarem suas canoas em 24 de julho²⁰ e acompanharem a procissão, que faz o mesmo trajeto que a tiração do mastro, os pescadores pedem proteção ao santo padroeiro dos motoristas da mesma posição que aqueles que, por muitas vezes, são seus fregueses; mas naquele momento, ambos se ressignificam como devotos

²⁰ Pela tradição amaturaense, o dia em homenagem a São Cristóvão é 25 de julho; porém, como no dia do santo já há a procissão terrestre como programação religiosa, o dia 24 de julho é destinado à procissão fluvial.

(Turner, 2008), assim como o igarapé Acuruí se ressignifica como espaço de devoção e fé. O rio se transforma num templo tão sublime e solene quanto a igreja física.



Figura 34: Devotos participando da procissão de São Cristóvão em Amaturá – AM, 2018.
Fonte: Sônia Bonifácio



Figura 35: Conjunto de embarcações na procissão fluvial de São Cristóvão, em Amaturá – AM, 2020.
Fonte: Gleice Lima



Figura 36: Imagem de São Cristóvão guiando os devotos na procissão fluvial, em Amaturá – AM, 2018.
Fonte: Sônia Bonifácio

O trajeto segue quase o mesmo percurso da tiração do mastro, mas com uma peculiaridade. A imagem de São Cristóvão é colocada em um barco e é seguida pelas embarcações de pequeno e médio porte até chegar num ponto muito simbólico do ponto de vista religioso em Amaturá: a *santinha* (figura 38). A santinha nada mais é do que a imagem de Nossa Senhora do das águas fincada numa espécie de obelisco dentro do igarapé Acuruí. A imagem da santa fica localizada dentro do igarapé (figura 37) e é comumente visitada para abençoar embarcações e viagens futuras; os devotos se dirigem a ela para pedir proteção enquanto estiverem no rio.



Figura 37: Embarcação se aproximando da Santinha, em Amaturá – AM, 2018.
Fonte: Sônia Bonifácio

Assim, quando a embarcação que leva São Cristóvão chega até a santinha, o padre posiciona um recipiente de grande porte com água benta, e com a imagem de São Cristóvão ao lado, abençoa (ou benze, utilizando termos amaturaenses) todas as embarcações que estavam na procissão; uma a uma, elas passam ao lado do barco e recebem a benção do padroeiro dos viajantes e abençoam suas embarcações. Após o momento da benção, a procissão se dirige de volta à cidade, num trajeto que dura cerca de 20 minutos, pois a velocidade é reduzida. São entoados cânticos católicos durante todo o trajeto, até o momento em que a imagem chega ao porto da cidade, é retirada do barco e levada de volta a igreja. A entrada da imagem de São Cristóvão na igreja Matriz de Amaturá, que leva o nome do santo padroeiro, marca o encerramento da procissão fluvial.

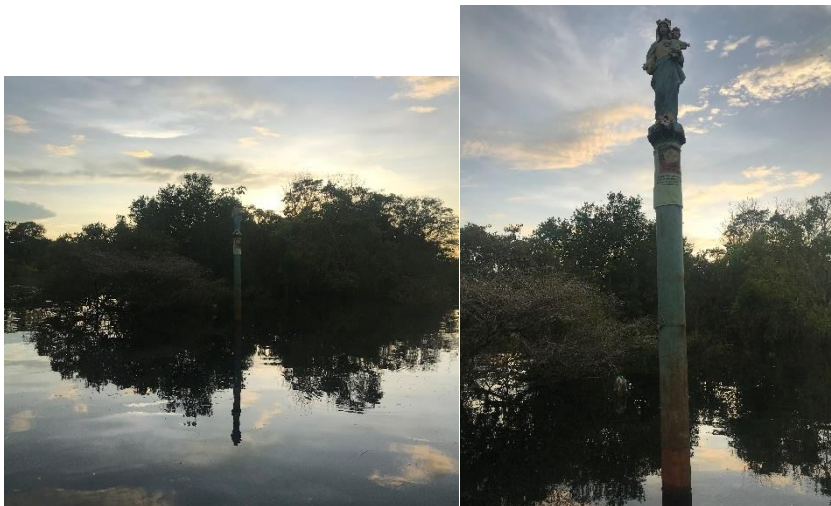


Figura 38: Nossa Senhora das Águas, a Santinha, em Amaturá – AM, 2021.

Fonte: Acervo pessoal

Na ilustração a seguir, vê-se o trajeto da Procissão fluvial de São Cristóvão em Amaturá:

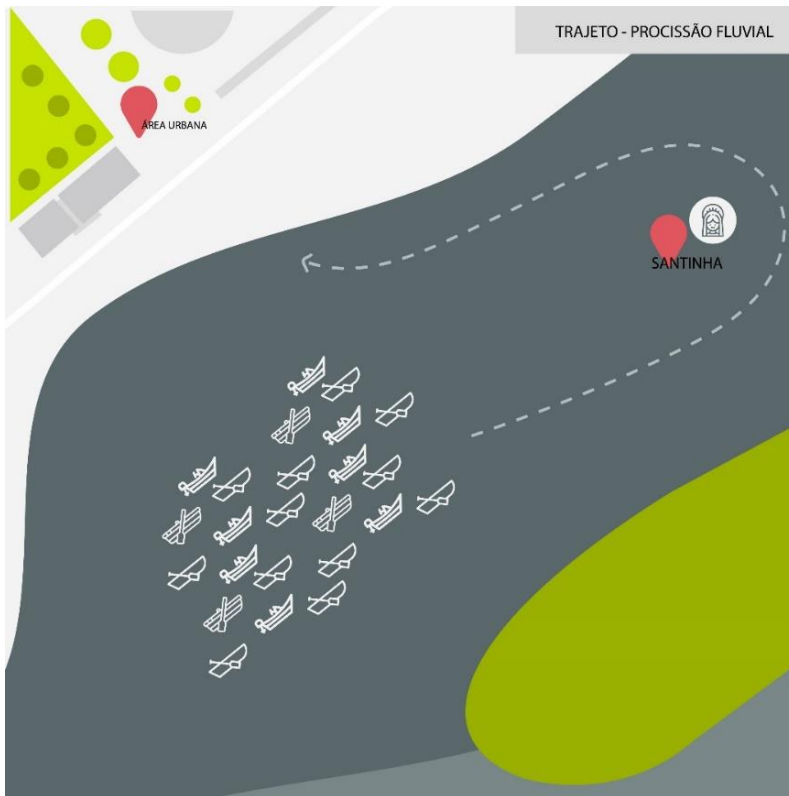


Figura 39: Visão de percurso da Procissão Fluvial de São Cristóvão, em Amaturá – AM.

Fonte: Organizado pelo autor

2.4 O simbolismo da religiosidade dos ritos no rio

Sabedores da história de criação do personagem em volta do homem que se tornou santo, pode-se considerar que a história de Amaturá, desde o seu mito fundacional, sempre esteve alinhada com a história de São Cristóvão, especificamente, desde o mito fundacional da cidade, abordado anteriormente. O fato de a família ter portado a imagem do santo durante sua fuga e se refugiado no lugar que hoje corresponde a cidade de Amaturá, possibilita a construção da ideia de que da mesma forma como Cristóvão ajudou pessoas a atravessarem rios mediante muitas adversidades, ele auxiliou a família que necessitava no momento do socorro, os conduzindo a um local seguro para eles. Do ponto de vista simbólico e até literário, essa relação entre santo e localidade ou cidade, nesse caso, atinge níveis que vão além do puramente religioso; entende-se que essa relação se inicia num âmbito religioso, com a história do mito fundacional, das missões jesuítas que contribuíram para a consolidação do catolicismo em Amaturá. Porém, num período histórico

adiante, vimos a influência das missões dos capuchinhos em esferas que por mais que tenham sido oriundas da religião, ajudaram a construir concepções de vivência em comunidade, produção de espaços públicos como a igreja de São Cristóvão, a praça São Cristóvão e a escola São Cristóvão, a inserção da cultura por intermédio do esporte e das artes, o desenvolvimento da atividade econômica e a organização urbana de Amaturá. Ainda que baseadas e disseminadas por agentes religiosos católicos, esses elementos fazem parte da construção de cidade enquanto organismo vivo; praticamente todos os espaços públicos que são parte da Amaturá mais antiga e original foram fundados direta ou indiretamente por intermédio da atividade religiosa. O processo de urbanização pelo qual Amaturá passou, de pelo menos uma década antes de sua emancipação política (1981) até a contemporaneidade, não carrega tanto essa influência religiosa, pois a cidade enquanto produto institucional já consegue se “manter” de maneira independente; e do ponto de vista religioso, a tradição dos festejos de São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo segue forte, adequada aos novos tempos²¹ mantendo a força simbólica que detém. Há mais de setenta anos os santos padroeiros do município são festejados por aqueles que ainda residem em Amaturá e por aqueles que a visitam, sejam naturais da cidade ou não.

Os ritos religiosos que se efetivam no igarapé Acuruí, em Amaturá, expandem a percepção da dimensão que representa não só as festas patronais, mas a construção de vida dos santos festejados. Ao transformar o rio, que tem como função primária o de transportar e prover subsídio em um palco memorável para a efetivação da devoção da comunidade católica, percebe-se a ressignificação do lugar por intermédio de uma cultura popular, que se transforma em tradição a partir da consolidação de sua representatividade para aqueles que a compõe. Não há legitimação mais genuína do que a que é pautada na vivência, na capacidade de continuidade de uma festa que demonstra e rememora, todos os anos, a ligação da cidade enquanto espaço físico e palpável a uma construção simbólica, que solidificada na esfera religiosa, transpassa os espaços fechados da igreja e se comunica e se estabelece, naquele tempo/espaço, nos espaços públicos de Amaturá.

Além da representatividade religiosa que os festejos patronais de Amaturá sustentam, o período das festas também representa uma oportunidade econômica para a atividade empreendedora do município, principalmente os ramos da hotelaria

²¹ Não os de pandemia, esses ainda requerem tempo para adaptação.

e restaurantes/lanchonetes. Como já citado, os festejos se concentram durante todo o mês de julho, e por ser um período de férias acadêmicas, reúnem muitos visitantes de fora da cidade que vêm prestigiar aquilo que se chama de parte “cultural”²² dos festejos, que iremos tratar no capítulo seguinte.

²² Aqui respeita-se o termo utilizado dentro do município; é sabido que as próprias práticas religiosas já caracterizam uma determinada cultura.

CAPÍTULO III

MATERIALIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE NO ESPAÇO URBANO: RITOS RELIGIOSOS NA CIDADE

Nas manifestações culturais oriundas do catolicismo popular tradicional, conforme denomina Passos (2002), o fenômeno de reconstrução espacial dos espaços públicos é muito mais latente e visível, dada as características interioranas nas quais esses eventos ocorrem. Há uma mobilização mais perceptível dos agentes que compõem os ritos religiosos e culturais, que juntos produzem na tradição pautada na religiosidade.

Neste capítulo, veremos como são organizados, em ordem cronológica, os novenários dos santos padroeiros da cidade de Amaturá: Nossa Senhora do Carmo e São Cristóvão. Divididos entre a esfera religiosa e a cultural dos festejos de Amaturá, que caracteriza toda a dimensão de festa, essas descrições são importantes para a compreensão do modo como essas duas esferas, a usar o termo do teórico da linguagem Mikhail Bakhtin, se apropriam de espaços públicos específicos durante o período em que ocorrem para os resignificarem, e ainda mais, os transformarem nos lugares de memória dos quais vimos anteriormente em Nora (1984). Nesses lugares, são produzidas as memórias individuais dos muitos agentes que compõem os festejos patronais de Amaturá, agentes esses que figuram não só as esferas religiosas, como a que corresponde ao comércio e a atividade turística; toda essa construção individual de memórias constituiu, na vivência, não só a existência de uma memória coletiva, mas a consolidação dos festejos patronais como tradição de Amaturá e o marco cultural do município.

O que resulta da força cultural que essa tradição popular constrói é a produção de sentido do espaço urbano a partir da vivência na religiosidade; em outras palavras, os espaços públicos de Amaturá, principalmente algumas ruas históricas e a Praça São Cristóvão são verdadeiros pontos de conexão entre o homem católico com a força cultural proveniente do catolicismo popular tradicional. Esses espaços públicos, a serem mencionados adiante, caracterizam, em sua espacialidade física, os sentidos da religiosidade presentes no imaginário do ser católico de Amaturá, ou melhor, do devoto amaturaense.

3.1 Os festejos patronais em Amaturá

Os festejos patronais de Amaturá ocorrem, tradicionalmente, entre os dias 7 e 26 de julho, já incluindo nesse calendário tantos os festejos de Nossa Senhora do Carmo e de São Cristóvão pois como já visto, as datas que correspondem ao dia da festa de Nossa Senhora do Carmo e o dia da tiração do mastro e início das festas de São Cristóvão, é o mesmo: 16 de julho. O que será visto adiante é a descrição, primeiramente, dos ritos correspondentes à esfera religiosa da festa, que em geral, não fogem à tradição católica popular incutida no imaginário de quem já teve o mínimo contato com festas dessa natureza. Ainda assim, as procissões terrestres de Nossa Senhora do Carmo e de São Cristóvão, bem como a alvorada que ocorre em honra a ambos os santos e mais a benção dos motoristas são *especializadas* em ambientes urbanos específicos, que são algumas ruas a serem mencionadas ao longo deste capítulo. Posteriormente, será feita a descrição da esfera cultural dos festejos patronais de Amaturá; essa esfera, que corresponde ao que aqui chamaremos de *dimensão de festa*, é composta pela competição entre os partidos Azul e Vermelho, que ao longo do período dos festejos, fazem vendas de comidas, bingos, leilões, rifas e outros atrativos a fim de angariar recursos em dinheiro; no dia 26 de julho, tradicionalmente, o dinheiro dos dois partidos é apurado junto à paróquia, e o partido que arrecadou mais dinheiro é declarado campeão do respectivo ano de festejo. O total de recursos angariados pelos dois partidos é doado integralmente à paróquia São Cristóvão, sob a gerência do pároco responsável, cargo que é volátil. Toda a concepção dos partidos e da competição, bem como sua possível origem, tanto da organização quanto à escolha das cores será abordada com maior ênfase mais adiante.

É a partir do conhecimento desses ritos que será possível compreender como os festejos patronais de Amaturá movimentam a cidade em muitos níveis diferentes da sociedade, tanto do religioso quanto do cultural, em toda a sua complexidade de existência. Essas reflexões serão feitas posteriormente às descrições dos ritos, a fim de que toda a discussão mais teórica seja precedida desses ritos e facilite a compreensão totalizada desses elementos, que compõem a maior manifestação cultural de Amaturá, assim como sua identidade cultural e simbolismo dos espaços públicos como ponto de encontro para os eventos religiosos e culturais.

3.1.1 A esfera religiosa dos festejos: Novenas e procissões terrestres

Para que se compreenda melhor o funcionamento da esfera religiosa dos festejos de Amaturá, a descrição feita a seguir seguirá uma ordem cronológica de acontecimentos, ou seja, a programação tradicional da qual os festejos patronais de Amaturá costuma seguir, programação essa organizada pela paróquia. Sendo assim, tratemos dos elementos religiosos dos festejos por tópicos, atendendo a datas importantes da festa popular vinculada ao catolicismo tradicional.

3.1.1.2 – 1º de julho: tiração do mastro de Nossa Senhora do Carmo

O fato do mastro de Nossa Senhora do Carmo ser “tirado” no dia 1º de julho carrega uma singularidade quanto à ordem tradicional das festas de santo que são simbolizadas pelo mastro. Como já visto, festas de santo de caráter popular costumam se organizar por novenários, que são contados para que a nona e última novena seja um dia antes da festa do santo; assim, o mastro é tirado e levantado no mesmo dia em que o novenário se inicia. Nesse caso, se a festa de Nossa Senhora do Carmo em Amaturá segue essa ordem, por assim dizer, o mastro teria de ser tirado somente no dia 7 de julho, levando em consideração que a adoração à Nossa Senhora do Carmo é festejada sempre no dia 16 de julho. A peculiaridade de a tiração do mastro ser no dia 1º e não no dia 7 de julho reside no simbolismo que o mês de julho tem para a comunidade católica de Amaturá.

A tradição conta que desde que os festejos começaram a ganhar popularidade entre os municípios vizinhos de Amaturá, em meados da década de 1970 e 1980, os padres que na época regiam a paróquia de Amaturá instituíram a tiração do mastro de Nossa Senhora do Carmo logo no primeiro dia do mês de julho afim de que aquele evento marcasse a abertura do mês dos festejos patronais do município. O que ocorre é que, após a tiração do mastro, o mesmo é enfeitado nos moldes já mencionados e é apoiado na horizontal, em uma estrutura suspensa em frente à igreja; naquele local,

o mastro de Nossa Senhora do Carmo fica até o dia 7, quando ocorre a sua levantação²³ e se dá o início do novenário em honra à padroeira do município.

3.1.1.3 – 7 de julho, 18h: Levantação do mastro de Nossa Senhora do Carmo

A levantação dos mastros dos santos é o rito que marca o início da festa em sua honra, e é um rito muito simbólico nas festas de santo de base popular, pois a imagem do mastro levantado com a imagem do santo ao alto comunica aos devotos que ali está acontecendo a festa do santo cuja imagem está no mastro. Sua levantação sempre é feita pelos próprios devotos, que com o auxílio de cabos que são enrolados no mastro, puxam o mesmo até que ele fique reto, em posição totalmente vertical²⁴. Todos os anos, às 18h do dia 7 de julho, o sino da igreja matriz de São Cristóvão é soado assim que o mastro de Nossa Senhora do Carmo é totalmente levantado e fincado; o som do sino, o mastro lá em cima, os aplausos emocionados dos devotos que ali estão quer seja para pagar suas promessas ou apenas renovar suas orações, são fenômenos efetivados na Praça São Cristóvão, localizada à frente da igreja matriz, e reforçam, a cada ano, a força simbólica que a levantação do mastro de Nossa Senhora do Carmo produz na comunidade católica de Amaturá.



Figura 40: Mastro de N.S. do Carmo levantado, 2019.
Fonte: Solanielen Santos

²³ Ver figura 28.

²⁴ A cavidade – ou o *buraco*, por assim dizer – onde o mastro fica levantado é fixa: hoje fica localizada bem ao centro da Praça São Cristóvão, mas por muito tempo esteve ao lado da Igreja Matriz.

3.1.1.4 – 7 de julho, 19h30: o início do novenário de Nossa Senhora do Carmo

Após a levantação do mastro, o novenário se inicia com elementos diferentes das novenas feitas em festas de santo de caráter domiciliar; isso porque, de cara, as novenas de Nossa Senhora do Carmo são feitas na igreja matriz, diferente das outras festas de santo que acontecem em Amaturá, que são feitas nas próprias casas dos devotos. Além disso, diferente das novenas domiciliares, em que é rezado, tradicionalmente, o terço²⁵ padrão do catolicismo, seguidos por cânticos específicos dos santos festejados, as novenas de Nossa Senhora do Carmo são em formato de celebração eucarística padrão, como as que ocorrem aos domingos, por exemplo. Sendo assim, no que diz respeito ao tempo diário que a novena leva para ser feita, pode-se fazer um paralelo entre as novenas domiciliares com a de Nossa Senhora do Carmo que é realizada na igreja: enquanto essa leva em torno de 2 (duas) horas para ser concluída, aquela é mais rápida, sendo necessários menos de 1 (uma) hora para sua conclusão. É importante salientar isso pois tanto o novenário de Nossa Senhora do Carmo quanto o de São Cristóvão recebem maior tom de solenidade por se tratarem dos padroeiros da cidade, e por isso, levarem tantos fiéis à igreja; daí as diferenças tanto no local onde ocorrem, quanto no andamento da novena. Dentro dessa comparação estão ainda os agentes que lideram o andamento da novena; enquanto nas novenas domiciliares, de caráter mais popular, é possível encontrar agentes religiosos leigos como os próprios rezadores, cantadores e beatos (Oliveira, 1988), que são escolhidos espontaneamente pela comunidade, o novenário de Nossa Senhora do Carmo é dirigido pelos padres da paróquia de Amaturá. Porém, essa não é uma peculiaridade de Amaturá; os municípios vizinhos que também fazem parte da região do Alto Solimões e possuem festejos de seus respectivos santos padroeiros²⁶ também apresentam estas distinções entre os santos festejados por famílias e os santos padroeiros do município.

Outro elemento importante dentro do novenário dos padroeiros de Amaturá são os *noitários*: são escolhidos, numa organização feita antes dos festejos começarem, determinados grupos da comunidade que, a cada noite de novena, serão

²⁵ O terço padrão do catolicismo é composto por 50 ave-marias.

²⁶ Em São Paulo de Olivença, o santo padroeiro da cidade é o próprio São Paulo Apóstolo; Em Santo Antônio, o santo é festejado como padroeiro do município é Santo Antônio de Lisboa.

representados por todos os seus membros católicos que estiverem dispostos a comparecer. Normalmente, são incluídos pastorais da igreja, como a da juventude, da liturgia, a itinerante, os catequistas; também são lembradas as entidades públicas da cidade, como escolas, hospitais, prefeitura, etc., além de grupos correspondentes à faixa etária e gênero. Para usar os termos amaturaenses e facilitar a compreensão, cada um desses grupos citados acima ganham uma “noite de novena”; é comum ouvir a frase: “hoje é a noite das crianças” ou “amanhã, é a noite dos visitantes”. Dentro da novena, esses grupos ficam responsáveis pela liturgia da palavra²⁷, por exemplo; como são diversos grupos, suas respectivas noites são distribuídas ao longo dos novenários de Nossa Senhora do Carmo e de São Cristóvão.

Nos moldes acima descritos, o novenário de Nossa Senhora do Carmo é realizado ao longo das noites até que se chegue o dia 15 de julho, última noite de novena. A celebração marca o fim do novenário e véspera do dia de festejar Nossa Senhora do Carmo, festa essa que é marcada por uma missa realizada logo pela manhã do dia 16 de julho, pela procissão terrestre, onde a imagem da santa guia os devotos pelas ruas da cidade, e por fim, após a procissão, com a derrubação do mastro, rito que marca o fim dos festejos de Nossa Senhora do Carmo.

Como dito anteriormente, 16 de julho não é somente o dia de festejar a padroeira de Amaturá, mas também marca o início dos festejos de São Cristóvão, também padroeiro da cidade.



Figura 41: Novenário de N.S. do Carmo, 2018.
Fonte: Saymon Castro

²⁷ É o momento da celebração litúrgica em que um adepto lê determinada passagem da Bíblia que será interpretada pelo padre na homilia. Nas noites de novena destinada a determinado grupo, um membro é escolhido para fazer a leitura.

3.1.1.5 – 16 de julho: Encerramento dos festejos de Nossa Senhora do Carmo e início dos festejos de São Cristóvão

16 de julho é o dia mais importante do calendário católico de Amaturá, pois reúne nele o encerramento dos festejos de Nossa Senhora do Carmo e o início dos festejos de São Cristóvão, no mesmo dia; as descrições a serem feitas adiante serão feitas por tópicos, que indicam o horário em que o respectivo evento se inicia, todos correspondentes à 16 de julho; são tantos ritos que ocorrem nesse dia que ele precisa ser iniciado nas primeiras horas da manhã.

3.1.1.6 – 4h da manhã: Alvorada de São Cristóvão

O dia se inicia com a “Alvorada de São Cristóvão”; logo nas primeiras horas da manhã, por volta das 4h, os devotos se reúnem em frente à igreja matriz de São Cristóvão em suas bicicletas, motos e carros. Quando já se concentram um número significativo de pessoas, a imagem de São Cristóvão sai da igreja, é posta em um carro e “puxa” os devotos para uma carreata, a alvorada, pelas ruas da cidade. A alvorada percorre muitas ruas de Amaturá, sem um trajeto tradicional, com muitos dos devotos portando bandeiras de São Cristóvão, camisas dos seus respectivos partidos (Azul ou Vermelho); pela tradição, a alvorada é um rito que anuncia, junto com o nascer do sol, o início das festividades de São Cristóvão. Até por isso, a alvorada só retorna à igreja matriz de São Cristóvão quando o dia já amanheceu por completo, por volta das 6h.



Figura 42: A Alvorada de São Cristóvão, 2018.
Fonte: Sônia Bonifácio/Saymon Castro

Após a chegada da alvorada de São Cristóvão, o(s) juiz(es) do mastro distribui um café da manhã àqueles que estavam na alvorada, uma tradição já presente nos festejos patronais de Amaturá há 5 anos.



Figura 43: Café da manhã, após a Alvorada de São Cristóvão, em Amaturá – AM, 2018.
Fonte: Saymon Castro

Às 8h da manhã ocorre a celebração em honra à Nossa Senhora do Carmo, rito que antecede a tiração do mastro de São Cristóvão. A celebração segue o padrão de missa tradicional, com a exceção de ser caracterizada como missa “solene”, por se tratar da padroeira da cidade.

3.1.1.7 – 10h da manhã: tiração do mastro de São Cristóvão

Como já se viu todos os pormenores que compõem a tiração do mastro, de ambos os padroeiros de Amaturá, atenta-se aqui para o tempo em que a tiração do mastro ocorre, que auxilia na compreensão de todos os eventos que fazem parte da tradição católica popular de Amaturá do dia 16 de julho. Sendo assim, a tiração do mastro se inicia por volta das 10h da manhã, com os devotos preparando e enfeitando suas embarcações – com bandeiras de São Cristóvão e balões, quase sempre – para se dirigirem ao local onde o mastro será tirado, conforme organizado pelo juiz do mastro. Como já foi visto, a tiração do mastro ocorre no Igarapé Acuruí, que banha Amaturá; todo o trajeto de ida e volta, bem como o *taiacu*, se estendem até às 13h, variando de um ano para outro.

Assim que o *taiacu* se encerra e o mastro é posto em frente à igreja para ser enfeitado antes de sua levantação, é servida a conhecida *sopa do mastro*²⁸, também oferecida pelo juiz do mastro, na Praça São Cristóvão.

Enquanto e após a sopa ser servida, músicos locais se apresentam cantando, entre outros ritmos, músicas de festa junina, que anima os devotos a dançarem; nesse momento, a Praça São Cristóvão se transforma num local democrático de festa pela tiração do mastro e pelo início dos festejos em honra ao padroeiro da cidade. A praça, que de ponto de encontro, referência, se ressignifica como espaço para a cultura popular manifestar a dimensão de festa que existe nos festejos patronais de Amaturá. Essa festa, que é embalada por quadrilhas improvisadas, lembra a dinâmica dos carnavais de rua que, em outro período do ano, levam milhões de pessoas para as ruas. Em Amaturá, o carnaval é em julho, dia 16.

3.1.1.8 – 17h: procissão terrestre de Nossa Senhora do Carmo

A aglomeração que se forma na Praça para festejar a tiração do maestro de São Cristóvão se dispersa ao longo da tarde, até quase se dissipar perto das 17h, horário em que se inicia a procissão terrestre de Nossa Senhora do Carmo.

A procissão terrestre em Amaturá segue a tradição do catolicismo e corresponde à imagem de Nossa Senhora do Carmo sendo seguida pelos devotos ao longo de algumas ruas de Amaturá; são entoados cânticos católicos e o hino da santa, intercalados pela reza do terço. O trajeto percorrido pela procissão não segue um padrão ao longo dos anos, ou seja, não há um percurso de procissão de conhecimento da comunidade católica de Amaturá, isso porque nem sempre as ruas estão em suas melhores condições de asfaltamento, além da temperatura, dependendo do ano, poder estar muito alta. Nesse sentido, usando do bom senso, a paróquia, que organiza a procissão, escolhe qual o melhor trajeto para percorrer; sendo assim, não é possível apresentar, com auxílio de um mapa, qual trajeto específico a procissão terrestre percorre nem quanto tempo ela leva para ser concluída. Em média, a procissão sempre é finalizada quando o sol já se pôs por inteiro, por volta das 18h30.

²⁸ Ver figura 26.

A procissão é o espaço e tempo usado, em grande parte, para o pagamento de promessas feitas à Nossa Senhora do Carmo; essas promessas, pautadas nos mais diversos motivos, são pagas normalmente pela penitência na hora da procissão: percorrer todo o percurso descalço e/ou com as vestes do santo são as formas mais populares, em Amaturá, de manifestar o pagamento da promessa pela graça alcançada.

3.1.1.9 – Derrubação do mastro de Nossa Senhora do Carmo e levantação do mastro de São Cristóvão

Após o fim da procissão terrestre de Nossa Senhora do Carmo, faz-se a derrubação do seu mastro; essa derrubação é feita de forma muito democrática: um machado é posto ao lado do mastro, e de um por um, cada pessoa pode golpear o machado na base do mastro. Por uma convenção social espontaneamente construída, são permitidos dois ou três golpes de machado por pessoa, a fim de que o máximo de pessoas possíveis possam participar do rito. Após a derrubação, a(s) pessoa(s) que pegar(em) a bandeira da santa se dispõe, no ano seguinte, a organizar toda a logística, animação e doação de comida, que fazem parte da tiração do mastro. O rito de derrubação do mastro marca o encerramento dos festejos de Nossa Senhora do Carmo em Amaturá.

Os mastros dos padroeiros são levantados no mesmo lugar, bem no centro da Praça São Cristóvão; a levantação do mastro de São Cristóvão ocorre logo após a derrubação do mastro de Nossa Senhora do Carmo, da mesma forma como é levantado o mastro da padroeira de Amaturá. Uma diferença que se nota entre os mastros de São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo está nos tamanhos dos mesmos: o da santa costuma ser mais fino e baixo se comparado ao de São Cristóvão, que é sempre muito grande, grosso e pesado, o que sempre levanta dúvidas sobre se poderá ser possível o levantar, além de causar certa insatisfação aos mais conservadores levando em consideração perigo que um tronco árvore tão pesado pode trazer se, por exemplo, tombar e cair²⁹. Assim, o mastro de São Cristóvão é

²⁹ Fato, aliás, que ocorreu recentemente, em 2016. Durante a levantação, o mastro de São Cristóvão, de tão grande e pesado, pendeu para um dos lados em que os cabos estavam amarrados e caiu em cima de algumas árvores da praça; felizmente, ninguém se feriu, mas o perigo sempre está presente

levantado, em grande parte das vezes, entre às 18h30 e 19h do dia 16 de julho, e sua imponência marca o início dos festejos em honra à São Cristóvão, padroeiro de Amaturá.



Figura 44: Levantação do mastro de São Cristóvão, 2018.
Fonte: Sônia Bonifácio

3.1.1.10 – 17 a 24 de julho: novenário de São Cristóvão

As noites de novenário de São Cristóvão são organizadas e realizadas à mesma maneira que as de Nossa Senhora do Carmo, bem como no mesmo espaço: a igreja matriz de São Cristóvão. Com a mesma distribuição de noites por comunidades da cidade e sempre com uma noite destinada aos visitantes³⁰, o novenário de São Cristóvão se estende pelas noites do dia 17 a 24 de julho.

3.1.1.11 – 24 de julho: Benção dos veículos terrestres

No dia 24 de julho, preferencialmente no período da manhã, é realizada a benção dos veículos terrestres, com a imagem de São Cristóvão posta em uma das

na levantação do mastro e também faz parte da construção imagética e simbólica dos festejos patronais de Amaturá.

³⁰ Aqui poder-se-ia usar o termo “turistas”, por exemplo; no entanto, respeita-se o termo usado em Amaturá.

margens da Praça São Cristóvão, perto da rua; o padre fica ao lado, com um recipiente com água benta, abençoando todos os veículos que por ali passam.

Como já visto, a procissão fluvial de São Cristóvão ocorre também no dia 24 de julho, mas no período da tarde; nela, também há o momento em que o padre abençoa, com água benta, todos os veículos fluviais que participam da procissão. Assim também é feito com os veículos, sendo o dia 24 de julho marcado como o dia da bênção de todos os veículos usados pelos devotos de Amaturá para trabalhar e se deslocar; e São Cristóvão, como protetor dos motoristas e viajantes, abençoa e protege (simbolicamente) todos os veículos e condutores nesse rito.



Figura 45: Bênção dos veículos, 2018.

Fonte: Sônia Bonifácio

3.1.1.12 – 25 de julho: Procissão terrestre de São Cristóvão

O dia 25 de julho, em que é comemorado o dia de São Cristóvão, é marcado, em Amaturá, com a procissão terrestre em honra ao padroeiro da cidade. Seguindo as mesmas características da procissão de Nossa Senhora do Carmo, tanto no percurso quanto na duração, a procissão de São Cristóvão guarda em si um número maior de pessoas que pagam promessas ao santo; na maioria das vezes, os devotos pagam suas promessas vestindo-se com as mesmas vestes de São Cristóvão, e percorrendo toda a procissão de descalços. Assim, a imagem do santo percorre as ruas de Amaturá, seguido por milhares de fiéis que a cada ano testemunham a tradição das festas de São Cristóvão se tornarem ainda mais significativas. Ao final da procissão, é realizada a missão em honra ao padroeiro de Amaturá.

Outro aspecto religioso que difere os festejos de São Cristóvão em relação ao de Nossa Senhora do Carmo está na programação de seu encerramento, pois a derrubação do mastro de São Cristóvão não ocorre logo após a procissão terrestre, mas no dia seguinte, 26 de julho, às 18h. Nesse horário, ocorre a mesma tradição descrita anteriormente sobre a derrubação do mastro de Nossa Senhora do Carmo, até mesmo no que diz respeito à escolha do juiz do mastro do ano seguinte. O mastro derrubado significa o fim dos festejos de São Cristóvão.

3.2 A dimensão de festa dos festejos de Amaturá: o arraial

Os eventos a serem narrados neste tópico correspondem às festividades culturais oriundas do catolicismo popular tradicional de Amaturá, mais especificamente, dos festejos dos padroeiros da cidade, que como já dito, representam a mais significativa demonstração de transcendência dos atos religiosos em si quando estes são efetivados em espaços públicos específicos (praça, ruas, e etc.). Para além dos ritos religiosos, já descritos anteriormente, existe uma esfera que coexiste com ele, que aqui chamamos de dimensão de festa; nesse conceito, por assim dizer, estão incluídas atrações artísticas, vendas de comida, leilões, bingos, rifas, e etc., que fazem parte da totalidade de sentidos que as festas de santo de origem popular possuem. Nos festejos patronais de Amaturá, esta dimensão de festa é composta, principalmente, pela “disputa” entre os partidos Azul e Vermelho, que durante todo o período das festas arrecadam dinheiro para doar à paróquia com vendas de comida e outros produtos; como visto anteriormente, o partido que arrecadar mais dinheiro ganha o título de vencedor dos festejos do respectivo ano.

O que tange à carga simbólica das cores dos partidos e a interpretação acerca da escolha dessas cores, bem como a efetivação de cada agente operante dessa dimensão de festa será narrada adiante, seguindo, na medida do possível, a mesma ordem cronológica do qual se utilizou para a descrição dos ritos religiosos; aqui, há a singularidade de que esses eventos culturais não demandam da mesma tradição de organização de datas para que ocorram, diferente do que acontece com os ritos religiosos, em que a procissão fluvial de São Cristóvão é feita obrigatoriamente no dia 24 de julho, ou a tiração do mastro de Nossa Senhora do Carmo que é realizada, sem exceções, no dia 1º de julho. O que existe em relação à temporalidade dos

acontecimentos culturais é a data em que se inicia e na qual se encerra; o foco deste tópico é elencar e descrever os pormenores dessa esfera cultural dos festejos, que produzem a dimensão de festa popular do catolicismo. Além disso, é importante perceber em qual realidade espacial os eventos culturais ocorrem, e de que forma esse local se molda às mais diversas formas de expressões artísticas e produz, espontaneamente, lugares de memória de quem vive os festejos de Amaturá e conseqüentemente associa aquele espaço aos eventos culturais e religiosos que nele ocorrem.

Posterior à narração dos eventos culturais dos festejos, e conseqüentemente o fechamento das descrições dos ritos materializados no espaço urbano de Amaturá, será possível perceber, por meio de alguns conceitos formulados por teóricos, de qual forma as manifestações religiosas e as que, ainda que fora da esfera religiosa, se efetivam a partir dela, fundam um modo de existir e dar sentido à cidade a partir de uma memória coletiva construída por intermédio da vivência religiosa e das festas de santo de raiz popular. Ocasionado pelas condições geográficas e materializadas no ordenamento urbano, no nome de ruas, praças, escolas e espaços culturais, a cultura popular vivenciada a partir da religiosidade em Amaturá molda as formas do homem católico de se reconhecer no mundo, a partir de uma construção identitária pautada na produção de memórias coletivas oriundas dessas festas populares.

3.2.1 Os partidos Azul e Vermelho

Desde 1835, ano em que o padre Samuel Fritz instalou as missões dos jesuítas na comunidade a que hoje corresponde ao território de Amaturá, há conhecimento de que naquela localidade já havia o culto a São Cristóvão. A partir do fim do século XIX, com a insaturação das missões dos capuchinhos, a mentalidade religiosa foi vinculada a outros aspectos da convivência em sociedade, como arquitetura (materializada na concepção da igreja matriz e da praça que fica em frente dela), esporte, educação e cultura. Dentre os aspectos culturais, o que mais se massifica dentro dessa relação da cidade e seus indivíduos com a catolicismo popular tradicional é o arraial dos santos padroeiros de Amaturá, São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo, que acontecem simultaneamente às noites dos novenários dos dois santos, mais especialmente, após o fim da celebração; ou seja, a programação dos festejos

patronais durante as noites de novena costuma ser a seguinte: 19h30, novena do santo, na igreja matriz de São Cristóvão, e após a novena, o arraial se inicia na praça São Cristóvão; esse arraial se inicia na primeira noite de novenário de Nossa Senhora do Carmo (7 de julho), e se encerra no dia de São Cristóvão (25 de julho), e é simbolizado pela existência dos partidos Azul e Vermelho, e conseqüentemente, da disputa que existe entre eles.

A concepção de competição que existe dentro dos festejos patronais de Amaturá deve ser enxergada por um viés paralelo ao que conceitua, culturalmente, o que é uma competição. Há uma sutileza significativa nessa competição entre os partidos Azul e Vermelho; sutileza porque, apesar de serem acompanhados pela denominação “partido”, comumente associada a grupos políticos de base ideológica distintas que geram, historicamente, fanatismo e conflitos que nem sempre se encerram no âmbito diplomático, os agentes populares que compõem os partidos Azul e Vermelho carregam consigo a consciência de que aquela disputa tem como principal objetivo angariar fundos em dinheiro para a paróquia de São Cristóvão, o que, de certa forma, tira o caráter mais nocivo da qual uma competição em moldes tradicionais acarretam. A disputa entre esses partidos, que ocorre desde que os festas religiosas de Nossa Senhora do Carmo e São Cristóvão se iniciaram em Amaturá, há 70 anos, é elemento tão importante para a consolidação da cultura popular religiosa em Amaturá quanto as próprias solenidades religiosas em si; ela (a disputa) é quem constrói a dimensão de festa dos festejos patronais de Amaturá, é a partir dela que os eventos culturais secundários se efetivam e alimentam a economia do município. Nesse sentido, é imprescindível que se conheça a história dos dois partidos, como foram criados e como a tradição dessa disputa permanece tão ou mais presente no imaginário católico amaturaense na contemporaneidade.

Foi Dom Adalberto Marzi, que exerceu o cargo de bispo da Diocese do Alto Solimões entre 1961 e 1990, quando renunciou para dar lugar a Dom Alcimar Caldas Magalhães, quem apresentou ao frades capuchinhos que estavam na missão na região do Alto Solimões esse modelo de arraial, tendo dois partidos como atores principais e provedores de fundos para fins filantrópicos; isso é evidenciado pelo fato de que, na maioria das cidades que compõem o Alto Solimões, os festejos dos padroeiros também são compostos pelo arraial e pela disputa entre os partidos Azul e Vermelho, caso de São Paulo de Olivença e Santo Antônio do Içá, por exemplo.

É a partir dessa similaridade que o arraial dos santos padroeiros de Amaturá ganham uma particularidade muito importante, e está totalmente ligada às cores dos partidos. Vale lembrar que não há registros, seja documental ou até oral, de qual a origem da escolha das cores Azul e Vermelho para simbolizar os dois partidos que participam dos festejos. O que se pode aferir é que uma das justificativas reside numa forma de replicar a tradição do festival do boi de Parintins, que oficialmente, foi iniciado nos formatos que hoje conhecemos, em 1965, mesma época dos primeiros anos de Dom Adalberto Marzi como bispo do Alto Solimões. Nesse caso, pode-se relacionar a escolha das cores Azul e Vermelho como forma de inventar no território do Alto Solimões, a mesma tradição existente na ilha de Parintins, utilizando-se aqui os mesmos termos da obra de Hobsbawm e Ranger (1983). Fato é que, guardada às devidas proporções de alcance comercial, turístico e econômico, ambas as festas podem ser entendidas como formas de expressão cultural oriundas de uma tradição distinta a ela: o festival do boi de Parintins é uma releitura do bumba-meu-boi nordestino, que narra a lenda de Catirina, que quando grávida, deseja comer língua do boi; Francisco, seu esposo, sacrifica o boi favorito do patrão, que ameaça matar o empregado; por fim, quem salva a pele de Francisco é o pajé, que ressuscita o boi para a alegria do patrão. Já o arraial dos partidos Azul e Vermelho é a expressão cultural dos festejos religiosos dos padroeiros de Amaturá, ou seja, de certa forma, também representa uma releitura das virtudes dos santos festejados: caridade, união, fraternidade, e etc.

Porém, como dito anteriormente, o arraial dos partidos carrega, em suas cores, uma particularidade se comparados com os arraiais das cidades vizinhas. Isso porque, por coincidência ou não, azul e vermelho são cores que, dentro da lógica da religião católica, possuem significados simbólicos muito delimitados e importantes. A cor vermelha está sempre vinculada ao martírio, sofrimento e castigo sofrido por Jesus Cristo em sua paixão e morte; na vivência dos santos homens, segundo a tradição católica, esses indivíduos passam por provações durante a vida terrena que tentam os desviar dos caminhos de Jesus, mas eles, bravamente, resistem às tentações e não negam sua fé, sendo por esse motivo, martirizados e mortos; é o caso de São Cristóvão (Figura 33), cuja história vimos anteriormente. Por essa razão, ele³¹ é chamado de mártir e na composição de sua imagem está uma manta vermelha,

³¹E outros santos católicos como São Sebastião, São Lázaro, Santo Expedito, por exemplo.

simbolizando seu martírio quanto homem, motivo pelo qual ele ganhou a santidade. À Nossa Senhora do Carmo, por sua vez, a cor azul está em seu manto para simbolizar sua função: carmo deriva de Carmelo (em hebraico, “carmo” significa vinha e “elo” significa senhor, portanto, “vinha do Senhor”), e foi à Nossa Senhora por ela ser a padroeira da Ordem dos Carmelitas. Em sua imagem (imagem 46), com o menino Jesus no colo, o manto dourado lhe cobrindo os ombros representa este elo com Deus, que a torna brilhante; o azul, que compõe a indumentária de grande parte das santas da religião católica, representa a pureza e a castidade, além de fazer menção aos céus, da qual a mãe de Jesus é rainha e intercessora. Assim, o vermelho que caracteriza um dos partidos, pode ser interpretado como um símbolo do martírio e ascensão de São Cristóvão de homem para santo, enquanto o azul, ao representar as virtudes de Nossa Senhora do Carmo, é representado pelo partido “rival” do partido vermelho.



Figura 46: Imagens de São Cristóvão e N.S. do Carmo, na igreja Matriz em Amaturá, 2021.

Fonte: Acervo pessoal

A concepção de arraial instituída pelo bispo Dom Adalberto Marzi tornou-se parte importante dentro dos festejos patronais de Amaturá e virou uma tradição local à medida que a comunidade católica aderiu a um dos partidos, fato que aconteceu, nos primórdios dos festejos e do arraial na década de 1960, por motivações de ordenamento urbano de Amaturá; segundo a tradição, a divisão dos partidos aconteceu a partir de uma divisão de zonas de Amaturá, zona essa que tem como “divisa” a praça São Cristóvão: a Leste da praça, a grande maioria das famílias católicas eram adeptas do partido Vermelho, já a oeste da praça havia grande

concentração de adeptos do partido Azul³². Essa divisão nunca causou um conflito generalizado entre a comunidade, até pelo fato de ser derivado de um costume religioso, tendo apenas pequenos casos de desavença, sempre num âmbito mais individual e de pouca influência negativa no andamento do arraial.

Com o passar das décadas, essa divisão foi se diluindo pelo aumento da ocupação territorial em Amaturá, ocasionada, entre outros fatores, pela emancipação política em 1981 e também pela expansão do alcance dos festejos patronais de Amaturá, que atraíam cada vez mais visitantes, muito pela tradição que o arraial dos partidos Azul e Vermelho construía ao longo das décadas.



Figura 47: Adeptos dos partidos Azul e Vermelho, reunidos, 2017.
Fonte: Saymon Castro

As formas de organização do arraial dos partidos foram se adequando à realidade econômica relativa ao período em que se localizava; se no princípio, a venda de comidas e a pescaria típica de festas de santo ou quermesse (em que a “pesca” é feita em uma caixa de areia, e cada peixe fogado corresponde a um dos prêmios oferecidos, como brinquedos) arrecadavam uma quantia considerável de dinheiro, viu-se a necessidade de criar novas atrações que contribuíssem e aumentassem essa arrecadação. As vendas de comida são feitas num espaço destinado a cada um dos partidos, as “casinhas”, como são chamadas em Amaturá; essas casinhas, construídas com madeira apenas para o período do arraial ficam localizadas na Praça São Cristóvão, ao lado do anfiteatro, como pode-se observar na ilustração a seguir:

³² É importante lembrar que essa “divisão” a qual se refere diz respeito a um período histórico de pouca expansão territorial urbana de Amaturá, sendo visível a ausência das zonas mais afastadas do centro da cidade nessa divisão cultural.



Figura 48: Visão de espaço da Praça São Cristóvão, durante o arraial.
Fonte: Organizado pelo autor

Apesar da adequação aos novos tempos, a tradição da venda de comidas e da pescaria segue presente nos festejos; são os dois aspectos que ainda fazem parte do arraial dos partidos e mantém, junto com outros elementos, o caráter típico e popular dos festejos. Entre esses elementos, pode-se citar os bingos e leilões, que também arrecadam muito dinheiro, pois todos os prêmios presentes neles são doados por empresários, comerciantes locais, políticos, e etc.

Há também a tradição de que cada partido tenha, anualmente, sua “realeza” apresentada nos arraiais; assim, em todos os anos, os partidos Azul e Vermelho fazem uma apresentação em formato de desfile dos seus reis, rainhas, príncipes e princesas, que são escolhidos espontaneamente entre os próprios adeptos dos partidos. Porém, essa “realeza” também tem a função de arrecadar fundos para seu partido vencer os festejos do respectivo ano; isso é feito em duas frentes: são feitos bingos específicos da realeza dos partidos, estando presente no imaginário do arraial, expressões feitas pelo locutor do evento como “hoje tem bingo da princesa do Azul”, ou “amanhã teremos bingo do rei do Vermelho”.

3.2.2 A atividade comercial e turística de Amaturá em tempos de arraial

Os dias de maior concentração de pessoas no arraial são os últimos, mais especificamente, a partir do dia 20 de julho, quando Amaturá recebe muitos visitantes dos municípios vizinhos, que ficam hospedados quer seja em hotéis, Nesses dias, as programações do arraial costumam ter mais atrações culturais, como apresentação de grupos de dança locais e shows de artistas também locais; e claro, o movimento nas casinhas dos partidos Azul e Vermelho aumenta exponencialmente, o que por regra, aumenta também a arrecadação de dinheiro. Assim como os prêmios dos bingos, todos os alimentos, produtos, eletrodomésticos e mão-de-obra são cedidos pelos próprios adeptos dos partidos, que faz com que o lucro dos partidos seja muito grande. Há, entretanto, atividades comerciais fora do âmbito dos partidos que também se beneficiam do grande fluxo de visitantes que Amaturá recebe nos tempos de arraial; são dessas atividades que trataremos a seguir.

3.2.2.1 A economia de Amaturá no período de arraial

O arraial dos partidos Azul e Vermelho representa não apenas uma forma de expressão cultural dos festejos patronais de Amaturá, mas é também a época do ano em que o setor comercial da cidade mais se beneficia do grande fluxo de visitantes em Amaturá (dos ramos comerciais de Amaturá, os de hotelaria e vestuário são os que mais lucram no período dos festejos). Como já visto, o período dos festejos patronais (julho) coincide com as férias acadêmicas das universidades (públicas e privadas) do estado, e é responsável pela mudança das férias escolares tanto da rede municipal quanto da estadual; além disso, o salário referente ao mês de julho é disponibilizado com adiantamento aos servidores municipais: ao invés de receberem apenas no 5º (quinto) dia útil do mês de agosto, como é comum, os funcionários de todos os órgãos da prefeitura de Amaturá têm o pagamento de salário efetuado entre os dias 21 e 23 de julho. Na prática, os servidores municipais recebem seus salários duas vezes no mês de julho (no quinto dia útil, ainda referente ao mês anterior, além do citado acima), medida que injeta mais dinheiro na cidade e fortalece todos os setores comerciais de Amaturá. Além disso, o arraial dos partidos também se beneficia

dessa medida, pois aumenta sua arrecadação em razão do maior poder aquisitivo que os devotos possuem durante principalmente, as últimas noites de novenário e arraial.

O arraial também atrai um comércio que aqui chamaremos de itinerante, pois é caracterizado por pessoas de outros municípios que, durante o período de festejos, oferecem atrações típicas de festas juninas, quermesses, e etc., ou seja, serviços de entretenimento típicos de festas populares dos interiores brasileiros. Barracas de *tiro ao alvo*, roleta da sorte, por exemplo, são erguidas ao longo da Praça São Cristóvão e oferecem formas de entretenimento diferentes das que a comunidade amaturaense está habituada durante o resto do ano; além delas, bancas de venda de cachorro-quente, algodão doce e outros tipos de comida também são construídas por vendedores de cidades vizinhas, que veem nos festejos de lucro uma oportunidade de lucro. Durante muitos anos, o comércio itinerante nos festejos era representado, principalmente, pela venda de roupas; isso porque os comerciantes de roupa se instalavam em profusão em ruas próximas à Praça São Cristóvão, e ofereciam preços mais baixos do que as lojas locais, atraindo muitas pessoas; esses comerciantes eram chamados de *marreteiros*, que designa, num significado cultural local de Amaturá, aquele que ia à cidade para vender roupas na época dos festejos e após seu término, desfazia sua tenda e retornava ao sua cidade de origem. A presença dos marreteiros foi se tornando menos constante há pelo menos 10 anos, sem motivo claro; fato é que na infância do pesquisador que vos fala, a presença dos marreteiros também era um elemento que compunha essa rede de fatos, fenômenos e comportamentos que construía a lógica dos festejos patronais de Amaturá. Seu visível apagamento representa uma lacuna de um desses elementos àqueles amaturaenses que ainda estão construindo suas memórias acerca dos festejos patronais.

O impacto econômico do arraial dos partidos reside no quanto ambos arrecadam de dinheiro durante as festas, dinheiro esse que é gerido pela paróquia em ações comunitárias e de manutenção da igreja. Para falar em cifras, os dois partidos arrecadaram juntos nos últimos 10 anos, uma média de R\$100,000,00 por ano, um valor muito maior quando comparado com a primeira década do século XXI, por exemplo, quando os valores não chegaram a R\$60,000,00.

Para uma cidade de área urbana e população pequena como Amaturá, cuja principal atividade econômica está principalmente nos órgãos estaduais e municipais de todos os setores, na agricultura e na pesca, a existência de uma festa que arrecada um valor tão grande como o citado, apenas com a venda de comida e atrações

culturais organizadas no espaço de tempo de menos de um mês, representa não apenas a força religiosa dos festejos dos padroeiros, mas também sua característica de fomento econômico para a cidade, explicitada principalmente pelo adiantamento do salário dos servidores municipais citadas anteriormente e pelo volume de visitantes que Amaturá recebe todos os anos durante os festejos, dada a época em que estes ocorrem.

3.2.2.2 A apuração dos festejos

Esse adendo acerca da atividade econômica de Amaturá nos tempos de festejos é importante que se entenda o impacto que isso causa no arraial dos partidos Azul e Vermelho. Como já visto, a disputa entre os partidos reside na arrecadação de dinheiro com as vendas de comida, bingos, o auxílio da realeza dos partidos; essa arrecadação é permitida entre o dia 7 a 25 de julho, correspondentes ao início do novenário de Nossa Senhora do Carmo e o encerramento do novenário de São Cristóvão. No dia 26 de julho, tradicionalmente durante a manhã, acontece a apuração dos festejos, que é a contagem do dinheiro dos partidos, feita por cerca de 4 representantes de cada partido na presença do pároco, dentro da igreja de São Cristóvão. Após a contagem do dinheiro, que leva em torno de 2 (duas) horas para se efetivar, ocorre a divulgação do partido que mais arrecadou dinheiro durante os festejos, que é declarado campeão dos festejos patronais de Amaturá naquele respectivo ano; se inicia, a partir disso, a festa da vitória do partido vencedor, ali mesmo na Praça São Cristóvão. Essa festa é a última atividade cultural dos festejos patronais, estendendo-se ao longo do dia 26 de julho até a hora da derrubação do mastro de São Cristóvão, rito religioso que marca, oficialmente, o encerramento dos festejos patronais de Amaturá. Com o dinheiro arrecadado, a paróquia – gerenciada pelo pároco – organiza, ao longo do ano, para quais setores da comunidade católica irá direcionar a verba; comumente, a manutenção estrutural da igreja matriz ganha atenção, bem como obras sociais direcionadas a famílias carentes da cidade. Tudo isso varia muito dependendo do padre que exerce a função de pároco.

Os aspetos culturais que compõem o arraial dos partidos, aliado ao impacto econômico que estes produzem em Amaturá que o torna não apenas simbólico, mas também funcional, constroem uma influência muito grande dos festejos enquanto

fenômeno cultural amaturaense, ou seja, enquanto uma marca da cidade. A imagem de Amaturá está sempre relacionada aos festejos dos padroeiros, desde a tiração e derrubação dos mastros, os novenários, a procissão fluvial, o arraial, ritos nos quais nos debruçamos até agora. Isso dá à cidade uma ligação com a religiosidade católica que é construída a partir da vivência em comunidade, passada de geração em geração, e é materializada não apenas na igreja, mas também nos espaços públicos da cidade, como no rio, que se ressignifica como espaço sagrado durante a tiração do mastro e procissão fluvial, como a rua que se transforma em via para as procissões terrestres e principalmente na Praça São Cristóvão, que se ressignifica como espaço memorável dos acontecimentos religiosos e culturais que compõem os festejos patronais de Amaturá.

3.3 A ressignificação do espaço público pela religiosidade

A construção cultural de Amaturá, desde a chegada das missões dos capuchinhos no fim do século XIX sempre esteve atrelada à vivência dos ritos religiosos e sagrados; tais ritos produziram ao longo da história da cidade uma ressignificação dos espaços públicos que compõem Amaturá em espaços ora sagrados ou sacralizados. Indo além da esfera religiosa, é importante que se perceba que os outros elementos constituintes dos festejos patronais de Amaturá, especialmente o arraial dos partidos Azul e Vermelho, representam a face econômica da lógica da religião que se materializa em espaços distintos dos habituais, como a igreja. Essa produção de simbolismos nos lugares pautada na religiosidade e a força de mercado que os festejos detêm são ferramentas instituídas pelos agentes que são responsáveis pela organização religiosa de Amaturá, representada na imagem da paróquia, do pároco, e numa visão macro, da diocese que administra todas as paróquias da região. A partir dos estudos sobre a Geografia da religião de Zeni Rosendahl (2005, 2018), distribuídos ao longo de sua extensa carreira científica será possível perceber como todos esses elementos estão presentes na construção identitária de Amaturá e seus indivíduos ao longo de sua história.

A religião é uma das principais maneiras de se construir identidade simbólica, a partir da vivência não apenas das solenidades, mas também da esfera cultura que dela deriva. São as duas faces do estudo da religião enquanto produtor de identidade

da qual Eliade (1992) distingue entre *sagrado* e *profano*; para o autor, essas duas formas de se vivenciar a religião num determinado espaço é o que a torna um produto cultural e de controle territorial, político, ideológico e econômico.

Este controle está totalmente ligado à construção de espaços físicos religiosos, que segundo Rosendahl (2018), criam uma ligação emocional do devoto; a autora ainda afirma que “o processo de criação contribui para que lugares e objetos se tornem parte de nossa autoidentidade, assim como o contato repetido, a familiaridade com o lugar e a experiência compartilhada” (ROSENDAHL, 2018, p. 211-212). No que diz respeito à manifestação cultural, o sagrado “afirma-se no lugar, no espaço, na paisagem e na região. Ocorre no tempo cotidiano e no tempo sagrado (ROSENDAHL, 2018, p. 210). É a partir dessa construção cultural que a religião apresenta sua função de fio norteador da construção de identidade dos indivíduos que nela estão inseridos, pois cada comunidade que se relaciona com a religiosidade se estabelece no mundo sacralizado, ou seja, no mundo em que mesmo os espaços não necessariamente sagrados são influenciados pela vivência do sagrado; essa institucionalização do espaço como sacralizado é produzida na memória histórica no tempo e no espaço geográfico, que é ressignificado como um lugar de memória sagrada.

Para Rosendahl:

A vivência da fé no lugar, em termos geográficos, deve ser analisada em sua dimensão espaço-tempo. No propósito de mostrar as dimensões de espaço e de tempo do lugar simbólico, ressaltamos a vivência da fé no lugar sagrado. Esse lugar está impregnado de simbolismos construídos, reivindicado e operado por uma comunidade religiosa (2018, p. 214).

Pode-se compreender a relação espaço-tempo a partir da sacralidade que existe no espaço durante o tempo em que o rito religioso está acontecendo, como na procissão fluvial vista anteriormente, onde o igarapé Acuruí torna-se um lugar sagrado durante aquele espaço de tempo em que se efetiva o rito. Esse entendimento do lugar a partir do reconhecimento de determinados símbolos cria um pertencimento do indivíduo com aquele lugar, e pode ser “uma tentativa de esclarecer melhor as maneiras como são construídas as identidades de lugares e as identidades de pessoas, como indivíduos e como membros de grupos” (ROSENDAHL, 2018, p. 212). Os espaços sacralizados criam, a partir da relação de pertencimento, um valor nacionalista do indivíduo para com o lugar, porque representa as raízes de cada um ou do grupo

religioso como um todo; a afetividade e significação no lugar religioso potencializa a relação de pertencimento gerada pelos símbolos religiosos.

Esses símbolos podem ser exemplificados no presente trabalho na presença física do mastro, na existência imaginada dos partidos Azul e Vermelho e na multiplicidade de funções que a Praça São Cristóvão detém durante os festejos patronais de Amaturá. No entanto, todos esses símbolos e construções identitárias estão materializadas no espaço, no território; e nele, ganham representatividade não apenas simbólica e de produção de identidade, mas de valoração econômica enquanto valor de mercado e produto do modo de produção capitalista.

De acordo com Rosendahl, o entendimento do território dentro da lógica da religião

(...) envolve o conhecimento da religião como um sistema de símbolos sagrados e seus valores, envolvendo a produção, o consumo, o poder, as localizações e fluxos e os agentes sociais em suas dimensões econômica, política e do lugar. Portanto, o território está presente em todas estas dimensões (ROSENDAHL, 2005, p. 5).

Isso permite aferir que o território é o elo que sustenta a efetivação da religião nos espaços enquanto um sistema de produção de sentido urbano e controle político e econômico; controle no que tange ao protagonismo de sua organização, ou seja, os ritos religiosos e culturais só se efetivam graças à institucionalidade que a religião lhes permite exercer. Isso está diretamente ligado ao valor econômico que os símbolos religiosos detêm, estes que são construídos ao longo da história pelos seus agentes populares, os devotos.

Ao reconhecer que existe mais simbolismo nos objetos e coisas do que sua aparência indica, por vezes camuflado ou escondido, é sugerido afirmar que os bens simbólicos são mercadorias que possuem valor de uso e que em determinado contexto cultural passam a ter associado o valor simbólico. (ROSENDAHL, 2005, p. 8).

Ao refletir sobre os elementos que compõem o presente trabalho, pode-se perceber que o arraial dos partidos, bem como o forte simbolismo que as cores azul e vermelho mantêm com a histórias dos santos padroeiros aos quais representam ganham um valor mercadológico quando se pensa na movimentação econômica que estes trazem à cidade, representado pelos setores turístico, alimentício, e do comércio em geral.

Os elementos simbólicos dos festejos patronais de Amaturá, que se encaixam na categoria do catolicismo popular tradicional, são prefigurados como bens de consumo. Além disso, “a produção desses bens é fortemente suscetível de variação interanual, a partir de especificidades da demanda vinculada ao sagrado, como diversas festas e cerimônias definidoras de tempos sagrados específicos” (ROSENDAHL, 2005, p. 7). Ou seja, ainda que ressignificadas para atender aos valores de mercado, a essência desses símbolos é, de certa forma, preservada para que também se preserve seu valor sagrado.

A manutenção do lugar sagrado favorece a noção de que a comunidade partilha uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa. Certamente, o território identitário religioso não é apenas ritual e simbólico: ele é também o local de práticas ativas e atuais, por intermédio das quais se afirmam e vivem as identidades (ROSENDAHL, 2005, p. 5-6).

À medida que se percebe que a ligação entre religião e território é importante para a construção de identidade cultural da comunidade, surgem estratégias de aproximação entre a comunidade religiosa e a paróquia, que rege e legitima, historicamente, as expressões populares da religiosidade: “a paróquia deve ser reconhecida como o território onde se dá o controle do cotidiano, porque ela está na escala da convivência humana” (ROSENDAHL, 2005, p. 7). Para além disso, “a dimensão política do sagrado objetiva investigar as normas e formas adotadas pelas instituições religiosas a fim de assegurar a vivência da fé e a vigilância dos fiéis, afirmando assim sua identidade religiosa” (ROSENDAHL, 2005, p. 3). É, portanto, uma espécie de contrato entre comunidade e ordem religiosa que prevê a manutenção de elementos e lugares simbólicos do ponto de vista religioso, que não possuem o mesmo significado para a ordem religiosa que ali gere a igreja através da paróquia; esse “não conhecimento” é explicado pelo seguinte fato: como os padres são comumente trocados ao longo dos anos, por ordem das dioceses, pode acontecer do padre substituto não fazer ideia dos elementos populares que compõem as festas religiosas, bem como dos lugares simbólicos que são tão importantes e sagrados quanto a igreja.

É marcante a relação dialética entre a política da comunidade e a ordem religiosa. A comunidade religiosa constrói a Igreja e esta, na função político-social, sustenta a própria comunidade. Quer seja na ordem religiosa, quer

pela ordem política, o território responde a duas funções (ROSENDAHL, 2005, p. 3-4).

Essas relações de poder entre comunidade e paróquia por vezes pode ser conflituosa, considerando a individualidade dos padres que chegam às comunidades; em Amaturá, já houve párocos recém chegados que acharam de bom tom extinguir as tirações do mastro e o arraial dos partidos. O sacerdote só mudou de ideia quando tomou conhecimento do valor cultural, simbólico e sagrado desses ritos, que como vimos, são importantíssimos para a tradição católica em Amaturá.

No entanto, é inegável a importância dos espaços físicos sagrados tradicionais para a construção coletiva dos sentidos da religiosidade. O pertencimento do homem católico com seu lugar, principalmente se pensarmos em contextos territoriais de interior

é motivado pela fé em sua experiência, que é ao mesmo tempo individual e coletiva. A experiência coletiva é normalmente organizada pelas igrejas, templos, sinagogas e mesquitas que assumem uma dimensão simbólica na qual se enraízam seus valores e através dos quais se afirma a comunidade religiosa (ROSENDAHL, 2005, p. 3).

Ou seja, apesar da relação do homem com seu lugar seja uma construção pautada em uma construção empírica, que une-se a vivências similares da comunidade, parte da legitimação dessa construção identitária é auxiliada pela presença de espaços religiosos tradicionais, como a igreja, que aliada ao simbolismo dos lugares sacralizados, produzem uma identidade e pertencimento que liga totalmente religião e território, pois é no território que está presente a relação simbólica existente entre cultura e espaço.

O território religioso constitui-se, assim, dotado de estruturas específicas, incluindo um modo de distribuição espacial e de gestão de espaço. A hierocracia inscreve-se nos edifícios da Igreja, lugares sagrados, paróquias e dioceses (ROSENDAHL, 2005, p. 7).

Além disso, a malha cultural em que o território religioso se estabelece é o principal elemento de pertencimento da comunidade que o detém. O trato entre os agentes populares e os representantes da igreja, enquanto organização das festas religiosas, acontece no sentido de manutenção desses espaços como modo de coexistência entre o sagrado tradicional e o espaço sacralizado pela comunidade.

O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades. (ROSENDAHL, 2005, p. 22).

A maleabilidade desses acordos silêncios, por assim dizer, entre comunidade religiosa e ordem religiosa dão à comunidade, que tem na sua existência também a permanência dessas tradições, um lugar de protagonismo no andamento da vida religiosa da cidade, que conseqüentemente, corresponde à manutenção da cultura local.

A organização interna (...) da Igreja é dinâmica móvel no espaço. Os territórios religiosos se modificam há vários séculos, quer por criação de novas dioceses, quer por fragmentação das paróquias (...). É justamente a não rigidez no tempo e no espaço a característica que garante a compreensão das territorialidades, sejam elas formais, informais, perenes ou fugazes (ROSENDAHL, 2005, p. 34).

A este protagonismo, se une também uma dissolução no processo de construção de identidade do devoto com seu lugar, e conseqüentemente, com sua fé; esse fenômeno é gerado pela expansão dos meios de comunicação e do conhecimento de novas formas de expressar sua devoção. Pensando no contexto amaturaense e nos festejos patronais, uma prática que já se tornou tradição é a venda de camisas temáticas dos partidos todos os anos durante o arraial; os adeptos de cada partido podem simbolizar sua predileção por meio desse signo visual, semiótico. É uma prática totalmente alheia à atuação da igreja pois reside num local de atuação que não necessita da interferência dos agentes religiosos; é, mais uma vez, uma forma da comunidade de assumir um papel de protagonismo nos festejos.

Essas práticas que já se tornaram tradicionais, das quais podemos citar não apenas as camisas dos partidos, mas tudo que envolve a dimensão de festa dos festejos patronais de Amaturá, contribuem para uma junção de motivações existentes dentro de uma lógica religiosa; dessa forma, “o imaginário coletivo alia-se a um poder que mobiliza as necessidades subjetivas, sem que as próprias instituições religiosas possam controlar esse processo de secularização” (ROSENDAHL, 2005, p. 24).

A religião católica, enquanto mecanismo de controle territorial, político e ideológico, usou suas ferramentas, ao longo da história de ocupação no território brasileiro, para se estabelecer e se consolidar, quer tenha sido pela imposição da

religião e de ritos religiosos específicos e, conseqüentemente, da construção de tradições religiosas nessas localidades. Em contrapartida, as comunidades católicas encontraram formas de resistência cultural a essa imposição, mesmo que algumas dessas ocupações tenham sido amistosas, principalmente as das missões dos jesuítas, como a do padre Samuel Fritz, que fundou as maiorias das missões nas quais onde hoje se localiza a região do Alto Solimões, inclusive em Amaturá. Nesse sentido, a ressignificação do espaço enquanto território sacralizado, e a adaptação dos ritos religiosos e culturais pode ter sido a única saída para evitar um apagamento completo da cultura local.

O catolicismo popular tradicional nutria a vida dos homens e mulheres do campo, no seu cotidiano e nos eventos extraordinários, e mantém-se vivo ainda hoje porque é importante para a reprodução das relações sociais como os laços de parentesco e de vizinhança, essenciais à existência das classes populares nas zonas rurais e nas periferias urbanas (ROSENDAHL, 2005, p. 28).

Ainda que a raiz das festas católicas sejam ainda padronizadas e muito distante da realidade local no que se refere ao ritos litúrgicos e eucarísticos, falando especificamente de Amaturá, a comunidade segue conseguindo manter, por meio da produção de memórias coletivas e pautada na vivência, tradições como as tirações dos mastros e o arraial dos partidos como um componente local e singular das festas dos santos padroeiros da cidade; os habitantes católicos de Amaturá utilizam os espaços públicos da própria cidade para torná-la parte integrante da tradição religiosa.

É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas (ROSENDAHL, 2001, p.30).

Estes símbolos aos quais a autora se refere podem ser tanto objetos físicos, como a bandeira do santo no topo do mastro que representa (ao ser pegada por alguém após a derrubação do mastro) a responsabilidade daquela pessoa em organizar os ritos da tiração do mastro do ano seguinte, como as representações simbólicas de espaços específicos que são sacralizados pela comunidade, uns com mais ou menos relevância que outros. “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 2001, p.25).

Ao materializar a fé no espaço, o homem expande os níveis de expressão e interpretação da vivência da fé, transformando-a em uma cultura, pois “o sagrado é, para o homem, a completa vivacidade e impulso para o seu Eu, pois o homem religioso é sedento do Ser” (CORDEIRO; SANTOS, 2012, p. 1097). Esta vivacidade está inteiramente ligada à produção de sentidos simbólicos no espaço sagrado que se constrói a partir da fé; partindo da percepção do mundo por meio da expressão de sentimentos, “o olho não é um instrumento neutro: o que nós vemos nos agrada, nos emociona, nos amedronta. O olhar participa da experiência que temos dos lugares e de sua dimensão emotiva” (CLAVAL, 1997, p. 99). Partindo dessa reflexão de Claval (1997), pode-se aferir o quanto o caráter imagético e semiótico de determinados elementos religiosos podem contribuir para uma (ainda maior) força cultural que esses fenômenos causam em quem os vive intensamente. Se pensarmos apenas para a esfera religiosa, a imagem dos santos que é um guia durante as procissões e a própria suntuosidade da igreja, que torna sagrado o espaço onde ela se encontra influenciam diretamente na construção de uma paisagem simbólica derivada da religiosidade, visto que “as paisagens retêm a atenção, uma vez que é o suporte das representações. Ela é simultaneamente matriz e marca da cultura (...)” (CLAVAL, 1997, p. 102).

No que tange o simbolismo sagrado que a determinados espaços são instituídos, quer seja por imposição ou por tradição popular, pode-se pensar no igarapé Acuruí como um lugar sagrado para o ser católico amaturaense enquanto ele (o igarapé) é ocupado como palco para a materialização da fé, figurado nos ritos das tirações dos mastros e na procissão fluvial de São Cristóvão; ainda mais, tem ligação com a história de Amaturá, quando pensamos no mito funcional visto anteriormente. Ao analisar o Monte Serrote, localizado na cidade de Serrolândia-BA, como pedra fundamental para criação da cidade citada, Cordeiro e Santos (2012) afirmam que

ao olhar para aquele lugar, a religiosidade o impulsionou a uma nova representatividade. Não mais como um ambiente natural, mas a representação de uma realidade mística, superior, sobrenatural. Essa realidade é, pois, a manifestação do ‘sagrado’ (CORDEIRO; SANTOS, 2012, p. 1098).

Assim como o Monte Serrote ganha uma representativa nova pautada na religiosidade e na história que mantém com a cidade, se observa o mesmo fenômeno de sacralização do espaço no igarapé Acuruí, em Amaturá.

Em menor escala, é verdade, mas também com muita notoriedade, os espaços da zona urbana da cidade também se tornam ambientes sagrados no momento em que a fé ali se manifesta, como: algumas ruas de Amaturá, ao receberem os ritos religiosos e culturais dos festejos patronais (procissões, alvorada de São Cristóvão e *taiacu*); e a praça São Cristóvão, que se torna ponto de saída e chegada das procissões terrestres, ponto de encontro após as tirações dos mastros e principalmente, especializa o arraial dos partidos Azul e Vermelho durante todo o período dos festejos patronais. Essa ressignificação dos espaços públicos em favor da materialização da religiosidade, que marca a tradição popular do catolicismo, é percebida em Amaturá pois é fortificada na vivência dos ritos religiosos e do arraial dos partidos, e consequente, da produção de memórias coletivas acerca deles.

Ao traçar sua explicação acerca da categorização de cidade, campo e valor urbano, Lefebvre (2001) indica por meio de um percurso histórico, o processo de construção identitária das cidades, primeiro em seu caráter geográfico mais ligado às atividades camponesas, ou seja, tradicionais e sem o viés econômico que dominou as práticas agrícolas a partir da consolidação do modo de produção capitalista.

O campo é um lugar de produção e de obras (...). A produção agrícola faz nascer produtos; a paisagem é uma obra. Esta obra emerge de uma terra lentamente modelada, originariamente ligada aos grupos que a ocupam através de uma recíproca sacralização que é a seguir profanada pela cidade e pela vida urbana (que captam essa sacralização, condensam-na e depois a dissolvem no transcorrer das épocas, absorvendo-as à racionalidade) (LEFEBVRE, 2001, p. 73).

Para o autor, a atividade econômica multifacetada que invadiu territórios antes mais ligados à vida pacata, impulsionou o processo de industrialização e urbanização dos espaços ocupados por comunidades; este processo, ao se efetivar, cria a noção de cidade em detrimento à concepção anterior a esta (a de campo), logicamente, pautada na atividade econômica capitalista. Na prática, “o essencial é o movimento complexo pelo qual a cidade política utiliza o caráter sagrado do solo a fim de que a cidade econômica (comercial) o profane” (LEFEBVRE, 2001, p. 73). Ao utilizar o termo sagrado, o autor aponta para o potencial econômico do lugar sagrado intocável, que, modificado pela lógica capitalista, dá lugar ou se adapta à realidade que lhe é imposta. O processo de concepção de cidade do modo que hoje conhecemos passa pela sua atuação comercial, que forma zonas urbanizadas e afasta do lugar seu caráter

camponês/tradicional. Isto se evidencia no modo como os indivíduos passam a se comportar linguisticamente, suas vestes, e muda suas perspectivas que são ligadas ao imaginário, como a percepção das artes e, principalmente, na relação do homem com o místico, o intangível; dentro desse último podemos citar a fé, que é apagada e distanciada do homem à medida que a urbanização avança fisicamente na cidade e afeta sua construção identitária. Logicamente, isso é mais visível em realidades geográficas mais amplas que as que estudadas neste trabalho; Amaturá é umas das cidades de menor área urbana e menor população do Amazonas. Além disso, por se localizar em um ambiente de inexistente acesso terrestre entre ela e seus vizinhos, sendo apenas possível o trajeto comercial ser feito em vias fluviais, seu potencial econômico é praticamente dizimado, sofrendo pouca ou quase nula interferência da atividade econômica.

Do mesmo modo que a urbanização afasta o homem da sua relação com a fé e com o místico, ao mesmo passo que o aproxima de uma racionalidade pautada na realidade capitalista (que só considera funcional aquilo que é passível de ser transformado em valor de mercado), a não existência dessa interferência faz com que essa relação seja potencializada na mesma medida que também se potencializa sua ligação com os lugares sagrados. Ainda que, como já dito, exista um caráter econômico dentro da lógica dos festejos patronais de Amaturá, e que dele também se considere importante para a legitimação desse evento sacralizado (que nesse caso pode ser percebido no arraial dos partidos), ele é apenas parte integrante desse processo, e não o fio que norteia toda a construção cultural e identitária dos indivíduos amaturaenses. Logicamente, a ideia não reside numa possível afirmação de que a funcionalidade de Amaturá enquanto organismo político/econômico não seja diretamente influenciado pelo capitalismo; ele está presente nas instituições públicas da cidade, está na forma como a igreja católica se organiza enquanto comunidade, e está nas relações puramente econômicas que transformam a força de trabalho e produtos naturais em mercadoria, em escala muito menor se compara a grandes centros urbanos. A construção de uma mentalidade urbana em Amaturá só é percebida nos espaços públicos (ruas, praças, casas, igrejas, órgãos públicos) e no centro comercial da cidade. A manutenção da relação aflorada entre o homem e a religiosidade tradicional preserva e potencializa a existência dos ritos sagrados e dos que fazem parte da dimensão de festa em Amaturá na sua forma mais genuína, ainda que adaptados, em parte, pela realidade social em que se encontra; e, portanto, não

afasta da cidade e dos agentes que a compõe sua intrínseca relação histórica e cultural com a religiosidade católica tradicional.

3.4 Modos de existência e resignificação da cidade pela memória social da religiosidade

Já que este trabalho trata da narrativa de eventos religiosos e os oriundos dessa religiosidade católica (aliados à história geográfica, política e cultural de Amaturá que sempre estiveram ligados ao catolicismo), eventos esses narrados por um representante amaturaense que é sujeito e pesquisador na mesma medida, é mais que necessário a presença de uma reflexão por hora conclusiva acerca do que fora apresentado, analisado e teorizado sob a ótica deste que vos escreve. Digo isso pois o processo de (res)significação do espaço por intermédio e influência da religiosidade católica em Amaturá passa totalmente pela experiência constante dos eventos religiosos apresentados ao longo do trabalho, e mais do que isso, pelo impacto que a sacralização desses espaços causa nos amaturaenses.

Há inúmeras formas de se enxergar o corriqueiro, o comum, o cotidiano. Com a rotina, criamos uma relação silenciosa, que ora é de conflito, ora é de contemplação; o passar por determinado lugar pode estar ligado ao ofício ou ao lazer, ou pode ser apenas uma conexão entre o início e o fim da jornada diária. Por sua vez, essa simplória jornada diária (ao trabalho, à escola, à igreja) ajudam a tecer os fios imperfeitos da memória estando ligados a espaços temporais materializados em lugares físicos, que na sua efetividade, compõem nossa identidade memorial, desde a tenra idade até os dias findáveis de nossa existência. Representações culturais são sempre marcantes na nossa história pois seus signos visíveis e invisíveis se prendem à nossa memória de tal forma, que tudo que está ao seu redor é “infectado” pela significação representada naquele(s) espaço(s) específico(s).

A representação dos santos católicos ajuda a construir essa teia de significados nos espaços pois é também uma ligação clara entre o devoto e as divindades “maiores” por assim dizer, representadas na imagem de Deus, Jesus e Maria; por serem antes de tudo humanos, os santos carregam com eles as máculas daqueles que os veneram e são uma ponte entre a vida terrena e pecadora com a celestial. Por serem populares e mais similares ao público devoto, os santos são glorificados em

festas também populares e desprendidas, na medida do possível, da solenidade do catolicismo tradicional. É essa quebra de protocolo que marca a resistência da vivência popular diante de uma cultura erudita imposta à região e povos ali viventes; como já dito, é uma saída encontrada, ainda que inconsciente, para que não se perca totalmente as raízes locais que ligam as pessoas ao seu lugar de origem. A religião pode agregar na mesma medida que tira a identidade genuína de quem entra em contato com ela, que no caso de Amaturá, correspondem às etnias *Ticuna*, *Witoto*, *Cambeba*, *Cocama*, principalmente, que viviam na região quando as missões dos jesuítas se instalaram em 1835.

3.4.1 Na rua

O fato é que, aos espaços públicos são constituídos sentidos e identidades a partir de seu uso e simbologia para a comunidade; como já visto, em Amaturá, esses espaços específicos são reconhecidos a partir de sua importância religiosa e cultural. A rua, por exemplo é um lugar que, ao mesmo passo que funcionam como via de acesso que liga um determinado lugar ao outro, pode apresentar inúmeras significações a partir de seu uso. Em Amaturá, é também espaço de peregrinação durante as festas patronais de Amaturá, pois especializa as procissões terrestres³³. Certeau (1990) nos diz que “espaço é o efeito produzido pelas ações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (CERTEAU, 1990, p. 202). Ou seja, espaço é a ação de significar um lugar a partir das convenções sociais que ocorrem nele durante um tempo específico; esse processo de espacialização depende do tempo histórico para ser efetivado. Em Amaturá, o lugar rua só se torna espaço sagrado no específico tempo religioso em que as procissões estão ocorrendo, de modo que as vias são bloqueadas para o acesso de qualquer veículo; literariamente, o bloqueio de carros e motos visa a segurança do evento religioso, mas enxergando por um viés simbólico, representa a sacralização daquele espaço, a “limpeza” espiritual para que a passagem da imagem do santo e dos devotos seja num espaço

³³ Como já visto, não é possível especificar quais ruas são utilizadas durante a procissão pois isso muda todos os anos, devido às condições de infraestrutura das de Amaturá; a única que é utilizada sempre como via das procissões é a Rua Freio Pio, onde se localiza a igreja Matriz de São Cristóvão.

sagrado, ainda que público. “A rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres” (CERTEAU, 1990, p. 202), isso visto sob o prisma de que a rua é um lugar de construção de relatos do cotidiano; quando nela se efetivam rituais religiosos de tamanha simbologia para a comunidade como uma procissão, essa capacidade de transformação espacial é potencializada.



Figura 49: Rua Frei Pio, Amaturá – AM, 2021
Fonte: Acervo pessoal

Mas o que seria a rua senão essa construção mútua de lugar físico e visível fundido com as constantes e infindáveis narrativas que a tornam um espaço multifacetado de significação; o que nos cabe delimitar é por qual sentido de significação se pode observar a execução da rua enquanto organismo vivo de produção de sentidos, e já que o presente trabalho trata da significação da cidade pelos símbolos e elementos do imaginário da religiosidade católica, foquemos nesse viés.

A Rua Freio Pio (figura 49) é um exemplo claro da junção entre o sagrado e o cotidiano, e mais ainda, da materialização da religiosidade em um espaço de uso público. Isto porque, em primeira ordem, está diretamente ligada ao nome do freio Pio (1887 – 1968), frade capuchinho que foi canonizado pelo Papa João Paulo II em 2002, após as notícias de seus milagres ganharem ainda mais notoriedade depois de sua morte; a rua em Amaturá com o nome de frade santo foi, obviamente, uma homenagem à sua obra, a ainda mais, trata-se da primeira rua da cidade, onde está também situada a igreja matriz, como já citado. Aliado a isso, as procissões dos santos

padroeiros da cidade sempre passam pela rua, invariavelmente, por se tratar da via que dá acesso à igreja, e, portanto, criou nela uma ligação sacralizada ao longo do tempo. Estou invariavelmente ligado a essa construção simbólica da Rua Freio Pio pois se trata da rua onde está a casa em que cresci e onde até hoje meus pais residem, que faz das minhas lembranças individuais e as compartilhadas com minha família e vizinhos um conjunto de memórias sociais acerca dessa rua.



Figura 50: Residência do sujeito/pesquisador, na Rua Frei Pio, Amaturá – AM, 2021.

Fonte: Acervo pessoal

O tempo é o fio fundador da construção de memórias sociais, onde lembrar (e também esquecer) ajudam a tecer a rede de identidade de indivíduos organizados em sociedade. Mas não apenas a existência de memórias coletivas é capaz de manter a essência de um determinado modo de viver; elas precisam formar espaços em lugares (Certeau, 1990), em tempos históricos específicos, para construir vidas sociais e produzir (simbolicamente) cidades.

Digo isso pois a tradicionalidade das festividades populares do catolicismo está diretamente condicionada pela capacidade da comunidade de lembrar-se da importância dos ritos e de sua replicação anual. Para isso, é necessário não apenas que a efetivação dos festejos patronais em Amaturá continue acontecendo no tempo presente e sendo planejada para o futuro, mas que haja sempre a capacidade de se recordar, socialmente, do simbolismo que os elementos constituintes dessas festas em Amaturá anteriormente descritos mantêm com a cidade. “Se não estivermos com um olhar para o passado ele não se concretiza como identidades no presente e o futuro não nascerá de nossas experiências” (VALLE, 2013, p. 7). O fato é que a cidade

de Amaturá enquanto resultado de uma série de processos de significação pautados nas memórias sociais, consegue manter uma ligação com a ordem distante (Lefebvre, 2004) de sua existência pois, há também a manutenção de sua organização urbana, populacional, desencadeada por sua localização de difícil acesso aéreo e terrestre, freando, ao longo do tempo, a ação das mudanças urbanas e identitárias causadas pelo capitalismo. Essa certa estagnação no tempo (industrial e econômico, principalmente) na qual Amaturá se encontra contribui para que as memórias da religiosidade sejam preservadas em sua tradição e se materializem com (senão o mesmo, mas mais perto do mesmo) o mesmo grau de simbolismo nos indivíduos e mantenham a relação de pertencimento que há entre homem e cidade.

3.4.2 Na praça

O período medieval representou uma ruptura na concepção e uso que a praça tinha para as sociedades; na Grécia antiga, as cidades eram divididas em duas grandes nomenclaturas: a *acrópole*, sede de templos e deuses e *astu*, onde se realizavam as práticas comerciais e reuniões civis, que é onde está localizada a praça. Assim como em Roma, onde a praça apenas muda de nome, sendo conhecida como *àgora grega*, tendo, porém, a mesma função comercial e de convívio social que existia na Grécia Antiga. O espaço da praça sempre esteve ligado ao afastamento das práticas solenes da igreja, como afirma Segawa “ao caracterizar a praça e suas modalidades desde a Europa medieval, sua ocupação como espaço popular, permeado pelo universo do riso, do escárnio, da festa, numa dinâmica distinta da cultura religiosa ou aristocrática [...]” (1996, p. 15). Isso porque, à época, essa cultura religiosa a qual o autor se refere compreendia uma série de comportamentos e preceitos muito mais rígidos se comparados à modernidade e contemporaneidade.

Assim,

A praça era o único espaço livre público que não servia a nenhuma função da igreja ou do exército, por isso seu espaço era utilizado em larga escala, e para as mais variadas funções possíveis, era onde se faziam casamentos, funerais, execuções, comemorações, torneios esportivos, peças teatrais, onde se vendiam os mantimentos, onde se fazia comércio dos moradores locais com os vizinhos da região, e onde se celebram as feiras, os mercados e festas públicas (SOUSA, 2014, p. 4).

Dessa forma, a praça era, além de um espaço de uso comercial e conexão entre pessoas, um lugar de expressão popular em que não vigoravam as regras impostas pela Igreja principalmente: a cultura popular não-oficial dispunha na Idade Média e ainda durante o Renascimento de um território próprio: a praça pública, e de uma data própria: os dias de festa e de feira”, SEGAWA *apud* (BAKHTIN 1987, p. 132-3). Da metade para o fim do período renascentista, as praças ganham nova roupagem ao serem vinculadas a um projeto arquitetônico mais elaborado, e com isso, serem projetadas para abrigar, também, monumentos ou estátuas referentes a personagens históricos de grande notoriedade.



Figura 51: Estátua de São Cristóvão, localizada ao centro da Praça São Cristóvão, 2021.
Fonte: Acervo pessoal

No entanto, é na modernidade que a praça se ressignifica de vez como espaço de lazer e divertimento, levando-se em conta que nesse período, o ordenamento urbano foi pensado para atuar da maneira mais impessoal e dinâmica possível, atendendo a uma demanda de tráfego de veículos, principalmente. Nesse contexto, a praça é o grande ponto de encontro das pessoas, sendo (de maneira mais notória em cidades pequenas, como Amaturá) o único lugar de convívio e troca social dentro do espaço urbano. Também nesse período histórico, surge a noção de praça enquanto área paisagística que é entorno de determinado prédio, onde pessoas se encontram antes ou após ocuparem este espaço.

Porém, como encaixar na Praça São Cristóvão, em Amaturá, descrita ao longo desse trabalho como principal espaço de materialização da cultura popular oriunda da religiosidade católica nos moldes históricos acima mencionados? Talvez o movimento

tenha que ser o contrário, e a existência e efetivação da Praça São Cristóvão enquanto espaço profano (Eliade, 2001) – que é sacralizado ao ser palco da *levantação* e *derrubação* dos mastros dos santos padroeiros da cidade, e principalmente, ao situar geograficamente o arraial dos partidos Azul e Vermelho – que deva ser percebido, guardada todas as suas peculiaridades, aos modos de uso das praças ao longo da história.



Figura 52: Praça São Cristóvão vazia, com o Anfiteatro municipal ao fundo, 2021.

Fonte: Acervo pessoal

Porque ainda que pensemos no arraial em Amaturá como um afastamento das regras da igreja – que marcaram o uso das praças principalmente no período medieval – e espaço temporal para a expressão artístico-cultural local, este só se efetiva pois é, também, oriundo de uma prática religiosa (novenários e procissões) que se instalou na história da cidade como tradição cultural. Nesse caso, torna-se impensável dissociar as expressões culturais e simbólicas dos festejos patronais de Amaturá – que compreendem a dimensão de festa – da malha puramente religiosa, sagrada, solene dessas festas. Isso porque as praças brasileiras, por assim dizer, foram concebidas a partir da presença de uma igreja, segundo afirma ROBBA e MACEDO (1980):

A praça como tal, para a reunião de gente e para exercício de um sem número de atividades diferentes, surgiu entre nós, de maneira marcante e típica, diante de capelas ou igrejas de conventos ou irmandades religiosas. Destacava, aqui e ali, na paisagem urbana estes estabelecimentos de prestígio social (1980, p. 50).

A praça brasileira, localizada historicamente no período colonial tinha, portanto, a dupla função de expandir o território da igreja ali erguida ao mesmo que abrigava práticas sociais das mais diversas formas.

É ali que a população da cidade colonial manifestava sua territorialidade, os fiéis demonstravam sua fé, os poderosos, seu poder, e os pobres, sua pobreza. Era um espaço polivalente; palco de muitas manifestações dos costumes e hábitos da população, lugar de articulação entre os diversos estratos da sociedade colonial (ROBBA e MACEDO, 2003).



Figura 53: Praça de São Sebastião, com o Teatro Amazonas e a Igreja de São Sebastião ao fundo, 2014.

Fonte: Marcos Santos/Tereza Cidade

Fugindo dessa percepção colonial da praça, mas mantendo sua conceituação que é de suma importância para a compreensão deste trabalho, podemos pensar na efetivação da Praça São Cristóvão, a níveis religiosos, culturais e simbólicos em três parâmetros: o de como a praça é percebida fisicamente e socialmente e como ela é usada socialmente, destacando esse uso durante os festejos patronais de Amaturá.

Do ponto de vista físico, a Praça São Cristóvão não foge muito da tradicional concepção colonial brasileira observada acima: está localizada bem em frente à igreja matriz de São Cristóvão e é o primeiro espaço visto quando se chega em Amaturá por meio fluvial, pois está situada bem próxima ao igarapé Acuruí, que banha a cidade:



Figura 54: Interior da igreja de São Cristóvão, com a praça e o igarapé Acuruí ao fundo, 2021.
Fonte: Acervo pessoal

A Praça São Cristóvão foi concebida, enquanto elemento da igreja matriz junto com a sua reforma³⁴, e passou por uma grande reforma durante o mandato do prefeito Luiz Pereira, em 2003, quando, ao ganhar piso em cerâmica e as divisões dos canteiros e anfiteatro, do modo como até os dias atuais é organizado, foi oficialmente inaugurada. A estátua de São Cristóvão³⁵ foi posta em 2017, por ordem do prefeito em exercício na época, Joaquim Corado.



Figura 55: Praça São Cristóvão, com a Igreja Matriz de São Cristóvão ao fundo, 2021.
Fonte: Acervo pessoal

³⁴ Ver Figura 8.

³⁵ Ver Figura 51.

No que diz respeito ao uso social da Praça São Cristóvão, destacam-se eventos públicos diversos como desfiles em comemoração ao dia da Independência (7 de setembro), eventos culturais das entidades públicas do município, entre outros; estes, porém, não seguem a lógica tradicional que existe no arraial dos partidos, durante os festejos dos padroeiros de Amaturá.



Figura 56: Praça São Cristóvão, recebendo o novenário de São Cristóvão, 2019.
Fonte: Luana Dias

3.4.3 Do imaginado ao tangível: a cidade como narrativa de afeto

A ressignificação dos espaços públicos de Amaturá, sejam eles terrestres ou fluviais, – aliado à capacidade de preservação das tradições a partir das memórias afetivas compartilhadas e marcadas naqueles que as recebem – ajudam a compor uma cidade imaginada simbolicamente, tal qual narra Ítalo Calvino (1990) por seu personagem Marco Polo, que descreve cidades para o imperador Kublai Khan com elementos que de tão fantásticos parecem irrealis, mas que na verdade estão carregados da própria imaginação do veneziano que, literalmente, imagina as cidades e delas funda um discurso. Do mesmo modo, todas as cidades detêm um discurso, uma narrativa; narrativa essa que está carregada de elementos referentes à sua localização geográfica, seus conflitos, seus mitos funcionais, seus aspectos culturais e identitários. Como todo bom discurso, as cidades produzem narrativas através do tempo, ou pela ação dele, que muda, mantém ou extingue narrativas. Usamos de nossas experiências para construir discursos do nosso lugar de origem, como

homenagem, tributo, ou no meu caso, para que esses fatos que ligam Amaturá à religiosidade estejam, de alguma forma, registradas na posteridade. Não para que se torne um discurso histórico, aquele que existe para que o fato narrado não desapareça, e que está engessado na convicção errônea dos registros escritos. Pois é na sucessão de acontecimentos que reside a infindável necessidade de registrar.

Este trabalho é fruto da memória, tema pelo qual estimo pela sua homogeneidade. Nunca definitivo, sempre questionável. E por isso, jamais obsoleto. A minha cidade, minha Amaturá, existe, pois, é composta por um discurso memorial (e coletivo) fundado e mantido pela religiosidade, esta que cria um discurso do imaginário, do intangível, apenas vivenciado. Porque foi na vivência que se fundou as tradições da tiração do mastro no igarapé que já foi refúgio, e foi na vivência que o arraial se consolidou como marca cultural da cidade. O arraial que não é um objeto, um monumento ou uma construção física. É um discurso, simbolizado pelas cores dos santos padroeiros e receptado pelos devotos como marca identitária, como elemento (se não o principal) que os ligam à cidade. As construções físicas estão lá, os espaços públicos estão lá: a igreja, a rua, a praça. Existem de maneira visível e espacial para que as memórias tecidas ao longo da história individual e coletiva se renovem e se preservem; estão lá como palco memorável dos acontecimentos que seguem fazendo de Amaturá uma bacia de produção de memórias, imaginários e discursos.

3.4.4 Os festejos patronais de Amaturá em tempos de pandemia

Não é novidade que a pandemia da Covid-19 assolou o mundo, deixando mortos em todas as partes do planeta e escancarando as mazelas dos sistemas políticos de diversos que não administraram a crise de saúde pública de maneira progressista e igualitária, expondo a população pobre ao vírus e aumentando a desigualdade social. O Brasil, considerado por muitos especialistas o país que pior geriu a pandemia, vê, desde a descoberta do primeiro caso da doença, em março de 2020, os números de infecções e mortes crescerem a cada dia, sem que o (des)governante do nosso país aja como um líder preocupado com sua população. Fato é que a pandemia mudou as práticas sociais do mundo inteiro, obrigando-nos a distanciar de amigos, trabalho e lazer; com isso, eventos culturais, principalmente, sofreram com a ruptura de paradigma que a pandemia trouxe. Dentro dessa lógica,

estão os eventos religiosos que abrigam de centenas a milhares de pessoas em templos, igrejas e assembleias, que tiveram que, num primeiro momento, parar com todas as atividades presenciais que gerassem aglomeração – que conseqüentemente, geraria risco de contágio do vírus. Ainda que de maneira precipitada, alguns desses eventos religiosos no Amazonas retornaram à “normalidade” em meados de julho de 2020, por meio do decreto (nº do decreto) assinado pelo governador do estado, que permitiu o retorno de missas, cultos e outras atividades da igreja, sob medidas restritivas impostas pelos órgãos de saúde a nível nacional e mundial (OMS).

Em Amaturá, os cultos e missas das religiões evangélicas e católicas, respectivamente, ficaram restritos entre os meses de março e junho de 2020, e retornaram em julho, também seguindo os protocolos de segurança contra a Covid-19. No que diz respeito aos festejos patronais em seu estado tradicional, como visto ao longo do trabalho, a pandemia alterou, pela primeira vez em 70 anos da tradição dos festejos, o modo como as festas dos padroeiros da cidade foram executadas em 2020. A tiração do mastro, por exemplo, não aconteceu do modo tradicional pois é um evento popular que gera muita aglomeração, e qualquer medida de segurança seria dificilmente seguida à risca; dessa forma, a paróquia sugeriu que as famílias que quisessem, poderiam levantar seu próprio de Nossa Senhora do Carmo ou São Cristóvão à frente de suas casas, mastro esse que não deveria ter o mesmo tamanho do tradicional que é tirado para as festividades. Foi a forma encontrada para que a tradição da tiração do mastro não gerasse uma lacuna no ano tenebroso de 2020, além de ter sido um acalento às famílias devotas que, de uma forma diferente, puderam seguir com a tradição de levantar e derrubar os mastros dos santos padroeiros.

Figura 57: Mastros erguidos em frente às casas dos devotos, 2020
Fonte: Gleice Lima



Quanto aos novenários de Nossa Senhora e São Cristóvão, foi feita uma adaptação para que estes continuassem a acontecer, sem que gerasse aglomeração e perigo para a comunidade.³⁶ Dessa forma, a Praça São Cristóvão foi utilizada como espaço onde os novenários dos dois santos foram feitos, pois sendo um espaço amplo e arejado, era capaz de abrigar muitas cadeiras que seguiam as medidas de distanciamento social; à frente da igreja, foi erguido um palco de madeira, que foi utilizado como altar onde o padre celebrou todas as noites de novena de ambos os santos.



Figura 58: Altar erguido em frente à igreja de São Cristóvão, para abrigar o novenário dos padroeiros, 2020.

Fonte: Luana Dias

Quanto às procissões terrestres, fluvial e ao arraial dos partidos Azul e Vermelho, este não teve como ser feito ou adaptado, pois são, de todos os eventos dos festejos patronais de Amaturá, aqueles que mais atraem pessoas, e dado o cenário pandêmico, trariam muitos riscos à população. Foi a primeira vez em mais de 70 anos de tradição das festas dos padroeiros da cidade, que não houve o arraial; porém, tempos sem precedentes como os que vivemos desde 2020, requerem medidas também sem precedentes.

Levando-se em conta que a pesquisa aqui apresentada foi iniciada em 2019, e que, seguindo o cronograma de atividades organizado no início dessa jornada, as

³⁶ Aqui, entende-se que, de maneira prudente, o correto era que não ocorressem nem mesmo os novenários, ainda que carregados de cuidados por parte da paróquia, que os promove. O isolamento social mesmo no período dos festejos seria a solução mais lúcida, para prevenção contra a Covid-19.

observações de campo e registros fotográficos estariam previstos para julho de 2020, tornou-se inviável a utilização de imagens referentes aos festejos – e principalmente do arraial – de 2020, o qual era objetivo do trabalho. Para isso, assim como o mundo se adaptou aos tempos de pandemia, foi necessário recorrer a registros de festejos anteriores à 2020, mas que ainda assim não estivessem muito “longe” do ponto de vista temporal, para que as descrições estivessem melhores ilustradas.

Para 2021 – período em que o presente trabalho está sendo finalizado – fica a esperança de que tempos com melhor horizonte nos aguarde e faça retornar às práticas sociais e culturais em todos os lugares do mundo, até mesmo em Amaturá. Sem o compartilhamento de nossas vivências em espaços públicos, a produção de memórias e imaginários do lugar – dos discursos da cidade – ficam cada vez mais escassas e difíceis de se perceber. Que dias melhores venham.



Figura 59: Novenário de São Cristóvão, visto do altar; ao fundo, a disposição das cadeiras respeitando o distanciamento social, 2020.

Fonte: Luana Dias

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As cidades são construções físicas e simbólicas, na mesma medida. Não há como existir um prédio, monumento ou espaço sem que nele também exista uma narrativa fundante; estas narrativas, ora se apropriam de fatos históricos para se estabelecerem, ora residem no imaginário dos agentes que as compõem, por intermédio de mitos também fundacionais ou histórias compostas de elementos fantásticos que, presentes num determinado espaço/tempo histórico, tornam-se verdade absoluta (Eliade, 2001) de quem as compartilha. Pautado no imaginário da religiosidade, a cidade de Amaturá possui narrativas que ligam a formação do lugar – dos níveis territoriais aos culturais – ao modo de perceber a vida a partir da fé, que se desprende da lógica materialista quando pensada no seu estado mais puro e genuíno.

Este trabalho se propôs a traçar uma linha mais próxima possível da lógica para a compreensão dessa ligação entre a cidade e a religião, ou em como a religião católica é capaz de fundar discursos afastados do conhecimento puramente religioso para estabelecer domínio sobre determinado povo, lugar e território.

Partiu-se, primeiramente, da apreensão da formação territorial e política do estado do Amazonas, e em como o ordenamento territorial do estado, condicionado pelo declínio do período da borracha, geraram um processo de interiorização mais expandido a partir da década de 1930, com a emancipação política de diversas cidades. A este processo territorial e político, estão atreladas as missões dos frades capuchinhos, em sua grande maioria italianos, para aldeias ocupadas por índios e mestiços a fim de que – por intermédio da Igreja e do Estado – se estabelecesse um domínio territorial condicionado pela imposição da religião católica àqueles que viviam nesses aldeamentos. Há, conseqüentemente, um processo de apagamento da cultura tradicional em detrimento ao processo de expansão política e de controle territorial do estado e da igreja.

Em Amaturá, as missões dos capuchinhos encontraram uma comunidade que, apesar da escassez de ordenamento urbano e práticas econômicas, já cultuava a imagem de São Cristóvão, a partir do mito fundacional anteriormente visto e com a perpetuação da divindade daquele santo. O salto temporal que há no primeiro capítulo dessa dissertação é apropriado para apresentar o impacto que a relação entre os missionários com os *locais* ocasionou no espaço que constitui Amaturá: espaço enquanto modo de viver e enquanto organização política e econômica. Das últimas

décadas do fim do século XIX, quando as missões dos capuchinhos em Amaturá se instalaram, até a década de 1980, quando o lugar foi elevado à categoria de município, desprendendo-se – politicamente – de São Paulo de Olivença, as práticas sociais oriundas da religiosidade católica foram fundamentais para a consolidação do lugar enquanto espaço organizado socialmente; dessas práticas, se destacam os festejos em honra aos santos padroeiros do município, São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo.

O decorrer do segundo capítulo apresentou os ritos religiosos de Amaturá que ocorrem no rio, mais especificamente, no igarapé Acuruí, que banha a cidade e desemboca no rio Solimões. As tirações dos mastros dos padroeiros, a procissão fluvial de São Cristóvão e a presença da imagem de uma santa que protege e abençoa a cidade são expressões religiosas que se desprendem do espaço físico da igreja e se materializam em um público, nesse caso, o rio. Estas expressões geram narrativas fundadas ao longo do tempo, pautadas na vivência e no compartilhamento de experiências entre gerações distintas da mesma família, que mantêm o simbolismo desses elementos, principalmente do mastro, como parte formadora da identidade do amaturaense católico. A carga simbólica que esses elementos como o mastro, as bandeiras dos santos, as embarcações enfeitadas mantêm com o lugar onde se concretizam fundam um grau de pertencimento com a cidade e sua malha fluvial mais significativo pois reside no imaginário dos amaturaenses enquanto manifestação mais cultural do que propriamente religiosa.

O mesmo ocorre com alguns dos espaços públicos terrestres de Amaturá, que compõe a esfera urbana da cidade; eles também materializam a fé dos católicos ao longo do tempo e fazem de Amaturá uma cidade sempre remetida aos festejos dos padroeiros São Cristóvão e Nossa Senhora do Carmo. A rua, que de via de acesso e função social de ligação entre um lugar e outro, sacraliza-se para que as procissões terrestres se manifestem e ajuda a construir, também, essa rede de identidade e pertencimento entre homem/cidade/religiosidade. Optou-se pelo enfoque na Rua Frei Pio como representante dessa simbologia religiosa de um espaço público pois é uma das únicas vias de Amaturá que recebe as procissões em todos os anos de festejos, pelos motivos já mencionados; além disso, a rua citada mantém uma ligação com a religiosidade desde seu nome, homenagem ao célebre Frei Pio, canonizado em 2002. A capacidade de criar discursos do cotidiano, unido à forma como materializa uma prática simbólica que é a fé e a divindade a determinado santo faz da rua um antro de

possibilidades de percepção de conexões entre o físico e o imaginário, e principalmente, do imaginário ligado à religiosidade. Essa religiosidade não é capaz de tornar esse espaço um ambiente totalmente sagrado, justamente por sua malha ligada ao cotidiano, mas compõe uma territorialidade mútua entre esses dois aspectos.

Como parte integrante dos festejos patronais, o arraial composto pelos partidos Azul e Vermelho, que estabeleceram ao longo da tradição católica popular uma “rivalidade” da mais sadia possível para fins filantrópicos e em prol da manutenção da paróquia de São Cristóvão, modelo de festa popular trazido pelo bispo da diocese do Alto Solimões Dom Adalberto Marzi em meados da década de 1970 e replicado nos municípios que compõem a microrregião. Essa expressão cultural, que ainda que se afaste da solenidade da igreja, se relacione com ela de maneira inevitável, é efetivada na Praça São Cristóvão. A força tradicional e cultural que o arraial possui, muito ligada à afetividade dos devotos com seus respectivos partidos, popularizam as festividades religiosas ao se localizar na praça, espaço de acesso irrestrito a todo e qualquer indivíduo e que abriga a leveza da vida cotidiana.

Como proposta, a sucessão de fatos e discussão teórica esteve sempre pautada na produção de memórias e seus lugares (Norá, 1993), na construção de memórias sociais (Halbwachs, 2004), que como resultado, fundam discursos do cotidiano (Certeau, 1994) amaturaense. Não só como caminho teórico, esse percurso diz muito sobre o processo de produção dessa dissertação: produzida em parceria, mas baseada nas memórias do pesquisador, que é sujeito amaturaense, que buscou enxergar o próprio cotidiano como objeto de descrição e análise científica. Sem claro, afastar o caráter popular da fé no qual Amaturá se fundou, construiu e mantém-se enquanto cidade que faz os seus se recordarem com afetividade e acolhe quem (ainda) não a conhece.

Que haja desdobramentos a partir desse registro em forma de dissertação, porque a cidade não para de produzir sentidos, discursos e modos de viver passíveis de análise por inúmeros prismas. A cidade é um organismo simbólico que se recusa a parar de existir.

REFERÊNCIAS

- Aristóteles, Horácio, Longino. **A poética clássica; introdução**. 7. Ed. por Roberto de Oliveira Brandão; tradução direta do grego e do latim por Jaime Bruna. - 12, Ed.: São Paulo: Cultrix: 2005.
- BERGSON, Henri. **Matière et mémoire**. Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- BOURDIEU, Pierre. **O desencantamento do mundo: Estruturas econômicas e estruturas temporais** / Pierre Bourdieu; tradução Silvia Mazza – São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- _____. **O poder simbólico** / Pierre Bourdieu; tradução de Fernando Tomaz. – Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.
- _____. **Cuestiones de sociología** / Pierre Bourdieu; traducción de Enrique Martin Criado – Madrid: Ediciones Akal, 2011.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças dos velhos**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CLAVAL, P. **As abordagens da geografia cultural**. In: CASTRO, I. E., GOMES, P. C. C., CORRÊA, R. L. (orgs). Explorações geográficas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- CORDEIRO, Bruna; SANTOS, Wanderson Benigno. **No monte, a fé: espaço e religião, a influência da religiosidade na construção de Serrolândia-BA**. Universidade Estadual de Londrina. Disponível em: <<http://anais.uel.br/portal/index.php/sinagget/article/download/477/399/>>. Acesso em: 18/05/2020.
- CASEMENT, Roger. **Diário da Amazônia**. Edição de Angus Mitchell; org.: Laura P. Z. Izarra, Mariana Bolfarine (coord.), Mail Marques, Marta Rita Drumond Viana. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.
- CERETTA, Celestino. **História da Igreja na Amazônia Central**. Manaus: Valer, 2008.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. – 2. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- DUTRA, Marcelo José de Lima. **Formação de municípios no Amazonas após a Constituição Federal de 1946: fragmentos de uma história interrompida e esquecida**. Rev. Bras. Estud. Urbanos Reg.: SÃO PAULO, 2018. p. 51-68.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Trad. De Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HENRIQUE, Márcio Couto. **A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (século XIX)**. In.: Revista História Social, São Paulo, v.I, p.133-156, 2013. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/1840/1350>>. Acesso em: 18/05/2020.

IBGE. Acesso em 15/07/2020. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/amatura/panorama>>.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução de Rubens Eduardo Farias. São Paulo: Centauro, 2001.

LOUREIRO, Antonio José Souto. **Síntese da História do Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1978.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, n. 10. São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Religiões Populares". In Oscar Beozzo (org). **Curso de Verão II**. São Paulo, paulinas, 1988, p 107-12.

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular, In: PASSOS, Mauro (Org.) **A festa na vida: significados e imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. In: Estudos Históricos, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992.

PARÉDIO, Jucélia Lima. **Ordenamento territorial: uma análise das políticas territoriais estaduais no Estado do Amazonas**. Manaus: UFAM, 2012.

PESSOA, Fernando. **Mensagem / Poemas Esotéricos**. Coleção Archivos. [s.l.]: Scipione Cultural / ALLCAXX, 1997.

PINHEIRO, Wallace Meirelles. **Políticas Públicas: o planejamento municipal como base para o desenvolvimento sustentável da Amazônia**. Manaus: Editora Valer/UNINORTE, 2008.

ROSENDAHL, Z. **Uma procissão na geografia**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018.

_____. Espaço, Política e religião; In: CORRÊA (org) **Religião, identidade e Território**; Rio de Janeiro: Ed UERJ; 2001.

_____. **Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião**. In: anais do X encontro de geógrafos da américa latina - EGAL. 2005.

ROBBA, Fábio; MACEDO Silvio Soares. **Praças Brasileiras**. Edusp. Imprensa Oficial: São Paulo, 2003.

SEGAWA, Hugo. **Ao amor do público: jardins no Brasil**. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP, 1996.

SOUSA, Rafael O., OLIVEIRA, C. A praça como lugar de diversidade cultural. In: **IV Fórum de Educação e Diversidade, 2010**. Tangará da Serra, Anais IV de Educação e Diversidade, 2010.

STRADELLI, Ermano. **Lendas e notas de viagem: A Amazônia de Ermano Stradelli**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini – São Paulo: Martins, 2009.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLE, Geraldo. **A cidade do esquecimento: Manaus entre a memória das ausências e as ausências da memória**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva** / Max Weber; tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão de Gabriel Cohn. – Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, Volume 1 – (1991) – Volume 2 – (1999).

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, M. **Max Weber: textos selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ZALUAR, Alba. Promessas e Milagres dos Santos. In: **Os homens de deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.