

## Povos indígenas e festas de santo no médio rio Negro (Amazonas)

Francisco da Silva Sarmiento<sup>1</sup>

Doutorando em Antropologia Social na

Universidade de Brasília

fscosarmiento@gmail.com

### RESUMO

Este trabalho aborda as festas de santo como uma manifestação vivida por povos indígenas do médio rio Negro (AM). As mesmas são entendidas como uma ressimbolização indígena dentro de elementos de devoção deixados pela histórica ação missionária na região. Para contextualizar, o tema faz primeiramente uma apresentação da história de contato que resultou na configuração étnica atual da região. Na segunda parte, trata mais especificamente da formação dessas festas e faz uma descrição etnográfica de sua estrutura para depois intuir e considerar possíveis relações de continuidade e ressignificações de elementos indígenas a partir das antigas formas rituais de socialização que persistem.

**Palavras-chave:** Povos indígenas; Festas de santo; Ritos tradicionais; Rio Negro.

### Introdução

Tratamos aqui de um dos fenômenos de uma parte do noroeste amazônico. Nos referimos às “festas de santo”, manifestação que envolve tradições do catolicismo e tradições indígenas, fruto do histórico de relações dos povos do rio Negro com as ações missionárias. Nosso foco volta-se especificamente à região de abrangência do município de Santa Isabel do Rio Negro, no médio rio Negro (Amazonas). No entanto, tais realizações acontecem também nas regiões do baixo e alto rio Negro, com suas semelhanças e variações.

Até certo tempo, os estudos sobre os povos indígenas na Amazônia têm abordado os ritos, festas, músicas e danças, somente em grupos de pouco contato ou em contato apenas

periódico com a “sociedade envolvente” (HUGH-JONES, 1979; SEEGER, 2015). A própria literatura etnológica do rio Negro focou-se até pouco tempo nos grupos de lugares mais distantes das zonas de maior relação com as sociedades nacionais que envolvem a região. Dentro disso a bibliografia sobre a sub-região do médio rio Negro era e é, ainda, muito rara em relação à parte “alta”, ainda que sejam consideradas partes de um mesmo complexo cultural. Ao contrário, este trabalho busca analisar um fenômeno surgido da interação do processo colonizador de longo tempo com elementos culturais indígenas de uma área bastante afetada. As festas de santo aqui são entendidas como ritos sociais vividos pelos povos indígenas do rio Negro numa zona de fronteira histórica e cultural. Tais festas são identificadas como uma ressimbolização indígena dentro dos elementos de devoção deixados pela ação missionária na região. Assim, são analisados, aproximados e identificados dentro desta tradição os elementos indígenas como os antigos rituais de socialização dos povos da região, entre os quais o *dabukuri* e os ritos de iniciação. Desse modo, a configuração das festas pode ser vista como uma forma em que persistiram traços específicos do antigo estilo de vida indígena regional.

Para se chegar a entender como se constituíram as festas de santo, antes de discutir e apresentar o formato das mesmas, consideraremos primeiramente ao lado de uma breve etnografia dos grupos indígenas uma abordagem histórica do contato em que podemos perceber a configuração étnica e o cenário atual regional em que aquelas ocorrem. Assim, damos inicialmente uma atenção à antropologia histórica dentro dos acontecimentos que tiveram entre os indígenas e os não-indígenas, pois entendemos que a configuração ou situação que se apresenta atualmente resulta desses fatores que marcaram profundamente a forma de relações de ambas sociedades, entre as quais o modo de manifestação festiva e religiosa aqui descrita. Esclarecemos, contudo, que essa perspectiva está por conta de sua necessidade, segundo o modo de atenção do autor, e não enquanto vínculo a algum estilo de etnologia. Utilizamos nesta primeira parte a literatura etnológica da região para situar a questão. Por ser uma manifestação de longa duração, ela poderá ser esclarecida dentro de seus processos sociais, culturais e históricos e, de uma atenção da relação do povo com a mesma, relacionando-a em sua configuração com aqueles processos que apresenta envolver. Na segunda parte passaremos dar uma descrição mais etnográfica das suas realizações para depois intuir algumas considerações.

Apesar de as festas de santo terem elementos que poderiam ser entendidos em outro tipo de análise com lados opostos de sagrado e profano, enxergamos aqui o fenômeno de forma integrada sem a perspectiva dualística. Pelo contrário, será válido considerar metodo-

logicamente esses elementos como posições dinâmicas, com valores dados pelo contraste e contradição, distinguindo-os para depois perceber como estão imbricados e em que medida está a persistência do caráter indígena. De outra forma, como se perceberá, também não conduziremos a análise para uma verificação em que poderemos identificar certos tipos de transformações dos corpos ou das questões de ontologias, o que poderá ser feito por outros autores.

Para possíveis questões que podem surgir quanto ao vínculo de um pesquisador de um fenômeno dentro de sua própria região e as relações que faz dos elementos de análise com manifestações culturais tradicionais por ter pertencimento étnico de um coletivo específico, consideramos que o cenário é apresentado dentro de inter-relações históricas e ao mesmo tempo interétnica, e não uma abordagem específica do grupo do qual faz parte. No entanto, pode-se dizer que o modo como o pesquisador passou a conhecer o tema aqui focado tenha contribuído para iniciar a perceber, distinguir e fazer relações. Isso pode ser verificado brevemente nas referências quando próprias. As referências de participação do mesmo também não estão em questões de comprometimento envolvente e nem está em jogo algum vínculo religioso. O que se pode dizer é que ao longo do tempo a região tornou-se preocupação de pesquisa como um todo, considerando as mudanças, transformações e/ou continuidades para o entendimento do que é chamado como um complexo cultural específico do Alto Rio Negro.

Portanto, as festas de santo estão como um dos diversos pontos dentro de um conjunto maior em que deverá ser considerada a dinâmica sociocultural e a história do contato da região. Não há intenção por parte do autor que o tema resulte algo como uma monografia, mas que derivou de outras tantas investigações, inclusive de verificação em viagens que enfocavam outros temas. Porém, é um campo aberto a ser pesquisado por tantos outros.

### **Os povos indígenas no médio rio Negro – panorama antropológico e histórico**

Pode-se dizer que o médio e o alto rio Negro<sup>2</sup> formam uma única região com características sociais próprias possuindo a maioria (cerca de 95%) de sua população indígena. No noroeste amazônico há uma imensa riqueza cultural e linguística com vinte e sete etnias repartidas entre quatro grandes famílias linguísticas: *Tukano Oriental*, *Aruak*, *Nadabup* e *Yanomami*<sup>3</sup>. Os três primeiros grupos, apesar da diferença de costumes e línguas, dividem em certa medida elementos comuns que dizem respeito às narrativas, conhecimentos xamânicos, ecológicos e terapêuticos, cultura material e cerimonial<sup>4</sup>. É significativo notar que os Nadöb (*Nadabup*<sup>5</sup>),

no médio rio Negro, apesar de serem considerados – com outras etnias da mesma família – pela literatura antropológica tradicionalmente como caçadores-coletores e seminômades, atualmente, por viverem ao longo dos principais rios, podem ser classificados também como pescadores e agricultores.

Segundo a estimativa do IBGE para 2016, Santa Isabel do Rio Negro soma 62.800,079 km<sup>2</sup> de território e 23.093 habitantes. Os povos existentes que se podem apontar como propriamente dessa intermediação são os Nadöb, da margem direita do Negro e afluentes como Teiá e Wenewexi, e os Baré que se estendem na calha do rio Negro desde o canal do Cassiquiari, na Venezuela, até o médio rio Negro, região de S. Isabel<sup>6</sup>. Aqui a maioria da população indígena se diz Baré, no entanto, nota-se uma forte presença de etnias, como Tukano, Desana, Piratapuaia, Tuyuka, Arapaso, Wanana, Karapanã, Barasana, Siriano, Makuna (*Tukano Oriental*); e Baniwa, Kuripako, Werekena e Tariana (*Aruak*)<sup>7</sup>. Estes grupos têm como região de origem tradicional o alto rio Negro e foram descidos de modo forçado ou migraram por conta própria ao longo dos três últimos séculos e hoje configuram, com os demais, os povos indígenas do médio rio Negro.

Sintetizando, a configuração étnica regional resulta de uma histórica relação de contato dos grupos indígenas com as forças da sociedade colonizadora em que a mesma se propunha avançar na região. A presença dos *Aruak* e *Tukano Orientais* no médio rio Negro é explicada pela literatura etnológica da relação dos mesmos com os representantes da coroa portuguesa e república brasileira, funcionários do governo e militares, comerciantes, extrativistas vindos de outras regiões do país e missionários. Isto iniciou a partir do século XVII com as incursões marcadas pela captura de escravos e massacre por meio das “tropas de resgate” e do que foi chamado de “guerras justas”. Derrotando os Manao e seus aliados, os portugueses conseguiram devastar todos os outros povos que se encontravam nessa intermediação do rio Negro possibilitando a abertura de conquista em direção ao alto rio e seus afluentes (CABALZAR & RICARDO, 1998; MEIRA, 2005).

Na segunda metade do século XVIII, as políticas coloniais continuaram o deslocamento de indígenas do alto rio para outras regiões, seja para os cursos médio e baixo do rio Negro, como para os centros coloniais como Manaus e Belém. Para o século XIX, Buchillet (1990), Cabalzar & Ricardo (1998) e Meira (2005) comentam que houve um esvaziamento de muitas comunidades indígenas dos rios Uaupés, Içana e Xié, sendo suas famílias levadas à força para o baixo e o médio rio Negro, em que foram envolvidas na exploração extrativa e submetidas a trabalhos compulsórios nos seringais. Essa violência e migração forçada perduraram até mais

de cem anos na região, deixando poucos retornarem para suas regiões de origem. Cabalzar & Ricardo (1998, p. 88) apontam que “esta é a principal razão da atual presença de significativa população de descendentes desses grupos no médio e baixo rio Negro, pois que no período colonial os que ali viviam foram dizimados ou fugiram”.

O “boom da borracha”, que atingiu a região de 1870 a 1920, representou um novo ciclo de exploração e maltrato aos indígenas (CABALZAR & RICARDO, 1998; MEIRA, 2005) enviando muitos novamente aos seringais. Com a II Guerra Mundial, a borracha de novo deu outro incentivo de penetração na região. Os comerciantes recrutaram também os índios para explorarem vários outros produtos, como sorva, ucuquirana, cipó, piaçaba, castanha, pele de animais, etc. Os brancos contratavam os índios nos afluentes do alto e, quando no médio ou baixo rio Negro, eram segurados sob alegação de endividamentos inexistentes e forçados, sendo os produtos e bugigangas vendidos a preços inexplicáveis (BUCHILLET, 1990). Nesse período, onde é hoje a sede do município de S. Isabel, houve uma filial da empresa J. G. Araújo, que aviava a rede de seringalistas rio Negro acima e abaixo até 1964<sup>8</sup>. Era também o último ponto de ancoragem dos “grandes navios” no rio Negro. O período “do J. G.” será marcado ao mesmo tempo como um tempo de prosperidade, com a diversidade e quantidade de mercadorias proporcionada pelos patrões, e pela exploração e trabalho árduo (DIAS, 2008, p. 8).

Por seu lado, os Manao e os Baré desde o início foram mais impactados pela frente de expansão, por ter seus territórios situados na região do médio rio Negro. De acordo com Meira (1994), foram os primeiros a ser empregados como mão de obra na extração da borracha e outros produtos. Ou serviram de intermediários entre comerciantes e grupos indígenas mais afastados.

Durante largo tempo foi considerado que os povos do médio rio Negro haviam sido eliminados no processo de colonização. No entanto, eram considerados “caboclos” os descendentes daqueles que passaram por um processo de “miscigenação”, “aculturação” e “assimilação”. Mesmo pesquisadores, como Theodor Koch-Grümbert no início do século passado (1903-1905), Eduardo Galvão (1951 e 1953-4) e Adélia Engrácia de Oliveira (1972), após passarem pela região, chamaram de “caboclos” os Baré aí existentes. A literatura, sobretudo, de Galvão (1976, 1979) considerou essa região habitada por uma “sociedade cabocla, mestiça de índios e brancos”. Segundo Meira (1990), disso resultou o esquecimento dos índios da região pela Funai, considerados por este órgão como “aculturados”.

No entanto, como nota Pereira (2007, p. 42) muitos Baré migraram para o sul da Venezuela ou lugares distantes, como as cabeceiras de rios, continuando em território *Aruak*, onde puderam manter algumas tradições culturais. Outros buscaram refúgio em territórios inimigos, encontrando outros infortúnios. Segundo Meira (1994, p. 340), um grupo Baré, por exemplo, teria resistido até meados do século XX subindo até o alto Cawaburi (margem esquerda do Negro), mas ficaram contraídos entre os Yanomami que desciam do norte e os comerciantes da borracha no rio Negro. Pereira (2007) indica ainda que alguns destes migraram através de varadouros para a região do alto rio Negro. Informações que nos foram confirmadas pela conversa por um senhor Baré, seu Deco (2014), que, segundo o mesmo, antes de seus antepassados descerem ao rio Negro, seu avô teria sido um chefe que se refugiava dos patrões da borracha no alto Cawaburi com seus familiares, provavelmente na primeira metade do século XX. Nunes Pereira (*apud* OLIVEIRA, 2001) relata que em meados de 1940 seriam raros os Baré, sendo alguns (15) vistos no rio Jurubaxi (margem direita do Negro).

O estereótipo da “miscigenação” e “aculturação” desse coletivo foi sustentado tanto pelos órgãos oficiais do governo como em parte pelos indígenas que estavam mais ao alto da região ou pelos representantes destes quando chegavam ao médio rio Negro. A identidade Baré, dentro desta visão, era considerada enquanto em contraste com outras categorias. Categorias estas como “buapé” (*Tukano Orientais* e Tariana), “içaneiro” (Baniwa e Kuripako), “makú” (ou ainda “kamã” – *Nadabup*) e “xurimã” (Yanomami)<sup>9</sup>. Elas marcavam o nível de “civilização” enquanto proximidade e domínio das coisas do branco, estando os “Baré” numa maior proximidade desta situação.

No entanto, ao lado desta noção, a identidade Baré como indígena teria sido por muito tempo camuflada pelo contexto que se constituiu, vindo a ser manifesta politicamente em fins de 1980. Uma análise mais detalhada desta etnia poderia revelar que nem todo o conjunto dela tenha passado pela miscigenação com os brancos. Pode ter havido uma continuidade de exogamia, peculiaridade própria dos *Aruak* regionais, com representantes de outros grupos já não mais manifestos (ou ditos extintos) inclusive na medida em que eles desapareciam, como os Manao, etc. No passado, diante de muitos descimentos de etnias que eram do alto, representantes destes grupos poderiam também ter estabelecido casamento no meio dos Baré. Outra conjectura pode estar na reconfiguração dos grupos aparentados, ou de línguas próximas ao Baré, que viriam se juntar ao denominador “Baré” ao longo do tempo. Isso parece estar inicialmente entrevisto já no trabalho de Wright (2005).

A posição de ocultamento e a reafirmação étnica dos povos no médio rio Negro

são referidas desde Meira (1990, 1995) e ultimamente por Pereira (2007), Pinheiro (2011) e Velthem (2014). Com novo fôlego que permitiu o cenário político, os Baré reaparecem num processo de revitalização étnica pautada na reconstrução de suas tradições culturais e na reivindicação de direitos. A língua nheengatú, de origem tupí, uma das vias de colonização missionária e branca, é hoje reivindicada e ressignificada como a língua Baré. No entanto, a reafirmação étnica nos últimos tempos está numa abrangência maior de todos os coletivos indígenas da região, visto suas tradições serem combatidas por cerca de três séculos pelos representantes de várias ordens da colonização em que estes povos estavam projetados para cada vez mais se “civilizar”, “aculturar” e ser “integrados” no estado nacional.

Atualmente os Baré estão em toda extensão do rio Negro, podendo-se os encontrar deste o sul da Venezuela, nas regiões de S. Gabriel da Cachoeira, S. Isabel do Rio Negro, Barcelos e Manaus. Estima-se que em S. Isabel os mesmos seriam 60 % da população. As festas de santo foram por muito tempo atribuídas aos Baré, tanto por outros indígenas como por estrangeiros que chegavam na região. No entanto, ao longo do tempo, representantes de outras etnias passaram a participar e promover juntamente com aqueles esta manifestação. Pode-se notar também a participação de representantes brancos da região, netos ou descendentes de portugueses ou de nordestinos advindos para o rio Negro na época de exploração da borracha ou mesmo anterior a esta, moradores da cidade e que atuam em muitos casos no comércio, representando certa continuidade do antigo sistema de patrões e regatões na região, porém, que passaram a assumir em muitos aspectos o modo regional, entre os quais as celebrações das festas de santo.

Outro ponto para se entender o contexto no que se refere à dinâmica das festas de santo está na atuação missionária. Representantes de diferentes ordens religiosas passaram pela região desde os primeiros tempos de penetração colonial, nem sempre de forma contínua, mas que marcaram o modo de manifestação religiosa encontrada hoje. São eles: Jesuítas (1657-1694), Carmelitas (1694-1755), Mercedários, Franciscanos e Capuchinhos (em fins do século XVIII até 1888) e Salesianos (1914 aos dias atuais) (BRÜZZI ALVES DA SILVA, 1977). Impondo a cristianização, as missões, que operavam juntas e em favor da coroa ou da república, viram o caminho de “civilização” dos povos indígenas do rio Negro. Consideraram as manifestações nativas, como as moradias tradicionais, os rituais, as danças, o xamanismo, as línguas, como coisas que deveriam ser combatidas. Essas proibições perduraram até por volta do terceiro quartel do século XX, quando a Igreja buscou rever sua atuação missionária e quando os povos indígenas do rio Negro ensaiaram seus primeiros passos para se organizar

com seus representantes e instituições.

Os salesianos iniciaram a presença missionária mais sistemática entre os povos indígenas da região, desenvolvendo a catequese, escola e profissionalização, por meio da implantação de grandes centros missionários e da junção das famílias em povoados com capelas e escolinhas, provocando drásticas mudanças nas culturas dos povos indígenas. Fundaram a Missão em S. Isabel em 1942, juntando-se a estas as irmãs salesianas em 1950. Foi através da educação, por meio de escolas (internatos) e da saúde, por meio de hospitais, que eles viram o caminho de atuação. Por várias décadas, as únicas escolas na região foram as das Missões (AZEVEDO, 2007). A atuação salesiana levou a um processo sistemático de “aculturação” dos povos indígenas, tornando-se a instituição de maior influência na região até fins de 1980.

Com o centro missionário em S. Isabel funcionando, mesmo após o declínio da borracha, a migração de população indígena do alto rio Negro continuou para tal lugar. Muitas famílias desciam para visitar parentes e, comumente, alegavam as melhores condições de vida do médio rio Negro que segundo Dias (2008, p. 8) eram devidas: “a) a possibilidade de trabalho nas ‘empresas’ extrativistas, que bem ou mal sobreviviam; b) a abundância de peixes da região; e, c) a possibilidade de estudo para os filhos na escola da missão salesiana”. Acrescentamos a estes motivos ainda as brigas e malefícios que faziam as famílias procurarem outros lugares para morar e que, no internato de S. Isabel funcionava o ensino “normal” equivalente ao ensino médio profissional atual e a formação de professoras da região que não se dava em outros centros de missão.

A partir de 1990, os povos indígenas à jusante de S. Gabriel da Cachoeira, como Baré, Baniwa e Tukano, a exemplo de seus parentes do “alto”, começaram a lutar pelos seus direitos por meio de demarcações de terras (MEIRA, 1990). Reforçou o movimento na região a criação da Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas (ACIR) em 1993 para representar as comunidades pouco mais à montante da cidade de S. Isabel, com sede na ilha de Wábada, e a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) em 1994 com vista de representar os indígenas da sede de S. Isabel e das comunidades em volta da mesma. Todas elas filiadas à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, que representa os indígenas da região desde 1987. Assim, em 1998 são reconhecidas como Terras Indígenas na região, juntas às demais do alto rio Negro, as TI Médio Rio Negro I, TI Médio Rio Negro II e TI Rio Téa dentro dos municípios de S. Gabriel e S. Isabel, demarcadas e homologadas. Em 2016 foi identificada a TI Jurubaxi-Téa, em S. Isabel.



A seguir caminharemos para adentrar aos poucos na descrição propriamente dita acerca das festas de santo, foco de nosso texto. Quanto à sua questão com o cenário do movimento indígena ou os modos de reafirmação étnica deixaremos para uma sinalização próxima ao fim da abordagem.

### Deparando-se com as festas de santo

Há cerca de alguns anos atentamos que as festas de santo no rio Negro tinham, ao mesmo tempo, elementos que pareciam contrastantes. Buscamos verificar qual a origem destas festas. Ao perguntar para pessoas mais velhas, algumas respondiam que foram deixadas pelos padres jesuítas e/ou carmelitas há muitíssimo tempo. Não conseguíamos entender, pois não havia jesuítas e carmelitas na região. Os que estão presentes são os salesianos, mas estes não ensinam e nem incentivam as festas de santo. Então vimos que era preciso investigar a questão histórica da região e, com isso, verificar a ação dos missionários no passado.

Como indígena, sempre soubemos das questões das tradições culturais da região, sobretudo, no que diz respeito propriamente aos *Tukano Orientais*. Muitas coisas que não chegamos a viver ou ver podemos sempre escutar dos mais velhos. Em relação às festas, é conhecido o *dabukuri*<sup>10</sup>, festa de oferecimento e/ou troca de alimentos ou objetos entre as famílias, seja entre etnias diferentes ou entre divisões familiares de mesma etnia. O *dabucuri* é um rito social conhecido e executado por diversos povos do rio Negro. Nos últimos tempos foi sendo cada vez mais rara sua execução. No entanto, nos últimos anos, com a busca de revitalização das culturas indígenas do rio Negro, está sendo novamente vivida ou apresentada em momentos oportunos.

Entre as danças/músicas indígenas, são mais conhecidas, nos dias atuais, as danças com a utilização de flautas, tubos, cabeças e cascos de animais. São elas: *karisu*, *mavaku*, *yapurutu*; *kapinaiá*, *maraká*, “casco de jabuti” e “cabeça de veado”. Quando e onde acontecem as festas de iniciação masculina são usadas as grandes flautas e trombones chamados *Yurupari*. Os mais velhos se referem que nos *dabukuri* e outras cerimônias de festas dos antepassados eram executadas outras variadas danças/músicas utilizando diversos tipos de flautas.

Nos *dabukuri* ou outras festas cerimoniais, como de iniciação social, eram ou são consumidas muita comida (caças, peixes, insetos, larvas, frutas, derivados da mandioca), diversos tipos de bebidas (fermentadas e não fermentadas), fumo e alucinógenos. Entre as bebidas fermentadas estão o *kaxiri* e o *ahuá*. Os alucinógenos são o *pariká* (espécie de rapé) e o *kaapí* (ayahuasca).

Esses tipos de festas podiam ou podem durar vários dias ou semanas, envolvendo a preparação e duração. Uma festa é sinal de compromisso com muitas outras. As festas de *dabukuri* são momentos de alegria, união e laços entre as famílias, momentos de apaziguar as rixas ou provocar outras, de socializar as notícias, de aprender ou ensinar os conhecimentos e as sabedorias, encontrar ou fazer uniões matrimoniais, etc.

Ao observar as festas de santo, notávamos que eram feitas e vividas por indígenas, no entanto, as características das mesmas pareciam ter algo diferente. Porém, o fato de serem realizadas por indígenas e independentes dos vínculos com a Igreja, apresentarem elementos como os mastros de frutas regionais, danças com uso de tambor de couro de animal, distribuição e muito consumo de bebidas e a dança com máscaras, dizia ter algo por trás daquelas manifestações. Aos poucos fomos percebendo que muitos elementos da cultura indígena estavam aí presentes. Esses elementos seriam os resquícios de festas como os antigos *dabukuri* que se escondiam entre os elementos do catolicismo.

Na região, missionários de diferentes ordens ao longo dos séculos XVIII e XIX impuseram os elementos cristãos, entre os quais as devoções de santos, que seriam vividas em momentos festivos, dentro do calendário litúrgico católico. Ao serem combatidos seus tradicionais modos de vida e festas, os indígenas mais atingidos por este contato buscaram inserir elementos de suas próprias tradições que estivessem disfarçados ou camuflados – o que também ocorreu em outras regiões indígenas e entre povos vindos da África tomados como escravos. Além do mais, apesar de que as questões tradicionais fossem proibidas e perseguidas, os missionários tiveram alternados tempos de ausência na região, o que possibilitou que os indígenas pudessem reviver suas antigas tradições ou vivê-las agora dentro de suas devoções católicas que aprenderam a celebrar.

Viajantes pelo rio Negro encontraram e mencionam esta manifestação em seus relatos, tais como o naturalista Russel Wallace (1849-50), o etnógrafo Theodor Koch-Grümbert (1903-4) e o bispo Dom Frederico Costa (1910). Nos últimos anos, antropólogos que pesquisaram outros aspectos na região também a mencionam, como Pereira (2007), Figueiredo (2009) e Pinheiro (2011).

Com o tempo verificamos que foram feitos estudos específicos de festas de santo na região do alto rio Negro, como os realizados em S. Gabriel da Cachoeira por Barros (2003, 2006) e Barros & Santos (2007). Nestes trabalhos que enfatizaram os repertórios musicais das festas de santo, puderam também fazer as relações a seu modo dos elementos das festas com

o *dabukuri*. Um outro estudo, mais para regiões do Pará, de N. Pereira (1951) – que fizera também viagem de reconhecimento do fenômeno no alto e médio rio Negro –, sobre o Sahiré e Marabaixo, sugere que as práticas litúrgicas semeadas pelos jesuítas sejam a origem do Sahiré<sup>11</sup> de Santarém no Tapajós e ainda das festas de santo no rio Negro, que seriam resquícios das práticas ligadas ao Sahiré e revelariam o *dabukuri* como valor cultural.

No médio e alto rio Negro, pudemos ao longo do tempo ver algumas festas de santo. No rio de nascimento e crescimento do autor, rio Teiá<sup>12</sup>, vimos ser executada somente uma vez. Em fins da década de noventa, após um menino de uma outra família ter um de seus olhos profundamente ferido, quando cuidavam para não perder a visão, seus próximos decidiram fazer promessa de festa tendo como padroeira Nsa. Sra. Auxiliadora. Ano seguinte, estes se mudaram do local para ir viver na “Ilha Grande”<sup>13</sup> no rio Negro, levando consigo a promessa. Ao sair para o rio Negro, especificamente, para a sede do município de S. Isabel, pudemos ir, agora sim, várias vezes às muitas comunidades do entorno ou situadas em afluentes de rios próximos ou distantes em que se celebram as festas de santo. Na pequena cidade, também tivemos oportunidades de ver inúmeras destas que acontecem nas comunidades chamadas de “bairros”.

No município de S. Isabel do Rio Negro existem cerca de 43 povoados<sup>14</sup> e dezenas de sítios familiares distribuídos nos cursos de rios, em que todas ou a maioria das famílias são indígenas. Inúmeros destes povoados e sítios fazem festas de santo. Povoados protestantes, que se formaram a partir da segunda metade de 1900, vindas de calhas do Içana e Guainia (Venezuela), não as praticam<sup>15</sup>.

Como dito no início, esta análise faz parte de uma investigação mais ampla no que se refere à questão histórica e cultural da região do rio Negro. Considerando este conjunto, pudemos verificar as festas de santo de modo mais atento, em ocasiões próprias de investigação etnográfica em que se verificavam as famílias de origem do alto que se deslocaram ao longo do tempo para o médio rio Negro, na medida em que elas ocorriam nos povoados que estávamos. Entre estes se podem contar: povoados Monte Alegre e Jutai (2013 – ambos festejam S. Alberto, em agosto); no bairro S. Inês (2015, 2016, 2017 – festeja S. Inês, em janeiro); no bairro S. José (2015 – festeja S. José, em março); no bairro Dom Walter (2015 – festeja S. Luzia, em dezembro); sítio S. Bárbara no rio Wenewexi (2015 – festeja S. Sebastião, em fevereiro); e Maricota (2017 – festeja S. Sebastião, em janeiro).

### **A consistência das festas de santo**

Segundo Barros (2003, 2006) e Barros & Santos (2007), as missões jesuítas percorrendo as regiões da Amazônia, especificamente os rios Amazonas, Negro, Tapajós, Xingu e seus afluentes, semearam práticas litúrgicas que no contato com as culturas locais fizeram emergir transformados e ressimbolizados os valores culturais mais importantes dessas regiões.

De acordo com Bettendorf (1990), o padre José Maria Gorsony teria sido o responsável por implementar as missões jesuítas no rio Negro na segunda metade do século XVII. Tanto Bettendorf como Daniel (1976) e Leite (1943b) afirmam que ele era flautista e servia-se da música para a catequese nas missões. Tomando as crônicas dos jesuítas, seria possível traçar relações das práticas que se executavam nas regiões do Grão-Pará e Maranhão com as missões no rio Negro. Essas práticas faziam parte de um repertório litúrgico implantado pelo padre Antônio Vieira, que gerenciava as práticas missionárias desde o Pará para outros cantos da Amazônia. Segundo Barros & Santos (2007, p. 33): “As outras ordens missionárias que passaram pela região – carmelitas, franciscanos e, recentemente, salesianos – encontraram estrutura consolidada pelos jesuítas nas áreas do baixo rio Negro e valeram-se dessa estrutura para estender as missões para o médio e alto rio Negro”.

Atualmente as festas de santo obedecem ao calendário litúrgico católico, mas suas organizações são independentes e executadas sem vínculos com a Igreja local. Seus realizadores não precisam de autorizações ou informar os missionários para executar ou mesmo criar uma nova festa. Essa forma de festa e seus elementos, isto é, grande consumo de bebida e muita festa dançante, puseram desafio ao controle dos missionários locais. Estes se veem impossibilitados com estas realizações. Atualmente, os padres aparecem somente em algumas ocasiões, como para fazer missa em algum dos dias. As relações com os missionários se dão mais quando nas ocasiões de visita itinerante (desobriga) nos povoados em que estes administram sacramentos. Na ausência destes, as pessoas dos locais reúnem-se em dias de domingo para um “culto” comunitário que tem à frente o catequista. Estes mesmos também se organizam em mês de maio para sessões de oração de casa em casa em que entoam cantos e o rosário.

Quando as festas de santo ocorrem em povoados dos rios mais afastados, podem durar de dez até quinze dias, enquanto que na cidade dura dez dias – o que remete aos períodos de duração da festa do *dabukuri*. No entanto, ainda que na noite do primeiro dia possa ter festa com dança, são considerados “verdadeiramente” como dias de festa somente os três ou quatro últimos dias. Num povoado pode haver uma ou mais festas durante o ano, em que famílias diferentes são encarregadas. Descreve-se etnograficamente a seguir o formato geral das festas de santo como ocorrem no médio rio Negro.

Estas festas se originam com uma promessa feita para algum santo – em geral são “padroeiros” indicados pelos missionários aos povoados, que em muitas vezes dá o nome ao próprio lugar; outras vezes são santos que se associam às causas da promessa, como da saúde do olho, por exemplo; ou ainda os que são considerados “respeitados” ou “poderosos” como S. Alberto. Em geral, as promessas são feitas por questões de saúde e/ou graça alcançada. A maioria das festas iniciou há dezenas ou centenas de anos. Após a morte de seus iniciantes, parentes ou afins continuam a tradição.

Para a realização de uma festa, um corpo de pessoas deve estar comprometido com a mesma. Este corpo é formado por “responsáveis” (ou “donos”) e os que são chamados “empregados”. Em geral, são “responsáveis” ou “donas” das festas certas famílias ou coordenadores da vida social do povoado, como o administrador (ou “capitão”), catequista, secretário, etc. Não conseguiríamos com clareza apontar de que modo estas famílias e responsáveis ou ainda os empregados percebem-se uns aos outros ou de que modo ou quais elementos são absorvidos pelos mesmos. Coisa para uma melhor investigação. No entanto, podemos deduzir alguns elementos, como o prestígio social, devido ser “dono” de uma grande festa sustentada por muitos anos, com muito trabalho e articulação, em que nunca há problemas (como falta de visitantes e poucos empregados, brigas, mau andamento ou condução dos momentos de oração, falta de comida, falta de bons músicos, falta de gente pra dançar, etc.), ser responsável de um padroeiro “poderoso” do qual se consegue muitas graças seja familiar ou para os que da festa participam, ser capaz de patrocinar ou conseguir patrocínios grandiosos que serão considerados pelos demais, etc. A satisfação de uma festa é quando ela é bem realizada, sem esses “problemas” e, como veremos, quando ela é garantia de uma outra festa nos mesmos moldes ou “melhor” no ano seguinte e, ainda, que ganha compromisso com muitas famílias e outros povoados.

Por seu lado, os “empregados” são advindos de toda situação da vida social. Podem ser criança, jovem, adulto, idoso, homem, mulher, solteiro, casado, assalariado ou não, estudante ou não, ter função pública ou não. O que leva uma pessoa a se comprometer como empregado está na sua devoção, motivo de doença particular ou familiar, problema pessoal ou social, seu estado de ânimo ou, como veremos, o prestígio de saber executar alguma função em que são requisitados. Diferentemente dos donos da festa, a cada ano um novo grupo de empregados se compromete com a festa do ano seguinte. Estes, os “empregados” e suas funções estão listados abaixo:

Juízes do mastro	Segundos empregados maiores – Encarregados do “1º dia”, dos dias principais. Devem animar, conseguir as frutas para o mastro, oferecer o almoço e pagar os músicos.
Juízes da festa/festeiros	Primeiros empregados maiores – Encarregados do “2º dia”, dos dias principais. Devem animar, oferecer o almoço e pagar os músicos.
Mordomos	Animadores da festa – Encarregados do “3º dia”. Devem animar, oferecer o almoço e pagar os músicos.
Cooperadores	Animadores da festa – Cooperam com itens de alimentos, etc.
Promesseiros	Cooperam com itens de alimentos, segundo sua promessa.
Tamborineiros/gambeiros	Cantam e tocam o tambor.
Bandeireiros	Carregam e maestram as bandeiras.
Mestres-salas	Cuidam e vistoriam as noites de dança – não deixam o salão sem dançarinos e verifica as desordens.
Procuradores	Encarregados de procurar os responsáveis de outras funções e aplicar penas, como a “vaqueta”, quando aquelas não são cumpridas ou em qualquer desordem.
Cozinheira/os	Encarregada/os da preparação e distribuição do café e almoço.
Mascarados	Responsáveis pela “dança do mascarado”.
Fogueteiros	Responsáveis pelos tiros de foguetes em momentos da festa.
Fazedores de castelo	Responsáveis por confeccionar, enfeitar e deixar o “castelo”.
Rezador	Responsável de conduzir a ladainha e momentos de oração.

No quadro, de “juízes do mastro” até “procuradores” são os que se comprometem nos dias atuais<sup>16</sup>. Os demais são chamados para ajudar nas funções ou são participantes tradicionais antigos, como o gambeiro, rezador, mestre-sala e cozinheiras, sendo muito requisitados. Ao se comprometer, deve-se “passar a festa” no ano seguinte. No entanto, muitos por motivo de viagens ou por questões de falta de recursos deixam-na para outros anos. (Segundo fala de algumas pessoas, não “passar” o compromisso é visto como

motivo para “atrasar a vida”). Antigamente, o 2º e 3º dias, dos dias principais, eram do festeiro. Como ficava muito custoso para oferecer duas vezes o almoço, resolveu-se passar aos mordomos o 3º dia, que são em maior número.

Cerca de duas semanas antes da realização da festa, o povoado ou sítio em que aquela ocorrerá e os empregados, sejam da mesma localidade ou de outras, se organizam. Devem cuidar da providência de comida e bebida para os dias de festa. Alguns já terão porcos para oferta, pois estes foram criados a partir de quando se colocou o nome na lista de empregados. Outros, antes do início, vão caçar a fim de conseguir porcos-queixada ou antas, ou preferem pescar. Outros mais se dedicam a fazer derivados da mandioca como farinha, beijú, beijucica, maçoça ou em recolher frutos da roça como banana, pupunha, cana-de-açúcar, cará, macaxeira. Nos dias atuais, alguém (como juiz do mastro ou festeiro) que tenha mais recurso pode comprar um boi ou frangos de mercado. Também se pode fazer um “rancho” contendo feijão, arroz, café, leite, óleo de cozinha, etc.

No primeiro dia, às 6h, há um grande estouro de foguetes. Isso marca o início dos dias de festa como um todo. Os homens preparam dois ou quatro “mastros”, feitos de paus com três ou quatro metros de altura, enfeitados com faixas de folhas da palmeira bacaba. Por volta das 17h, tomando a imagem do santo que é celebrado, reúnem-se os responsáveis do povoado com os tamborineiros, bandeireiros e mais pessoas para fazer, ao som dos tambores<sup>17</sup> e canto, a “levantação do mastro”. Os mastros são erguidos, sendo geralmente dois em frente da capela e dois em frente ao salão de dança. À noite, 19 ou 19h30, reúnem-se agora na capela para a “ladainha” ou oração. Assim, durante os dez dias<sup>18</sup>, à noite haverá ladainha. A “ladainha” são execuções de orações e cantos, partes em português e em latim. O rezador conduz os momentos, com alternâncias de solista-coro e partes em uníssono. Ao fim da mesma os tamborineiros cantam e tocam, enquanto forma-se uma ou duas filas para beijar as fitas enlaçadas ao redor dos pés do santo. Em seguida, as pessoas encaminham-se para a casa do salão de danças, que geralmente fica ao lado da capela, para tomar o café. Em todas as noites os momentos de ladainha e café se repetem.

Cerca do sexto dia realiza-se a “coleta de esmola”. Esta consiste em ir de barco (se for nos rios), de jericó ou caminhonete (se for na cidade), com a imagem do santo, bandeiras, aos cantos e som do tambor, até as

famílias do mesmo povoado e de outros para angariar gêneros alimentícios e demais coisas para os três últimos dias da festa. As famílias doam ou oferecem produtos da roça ou industriais. As pessoas ao entregá-los devem beijar as fitas do santo. O que é arrecadado se juntará a um só conjunto com as ofertas dos empregados. Os frutos da roça como banana, cana-de-açúcar, abacaxi, cupuaçu e coco serão amarrados (“enfeitados”) nos mastros.

No sétimo dia, há uma salva de foguetes às 6h. Começam aqui os “verdadeiros” dias festivos. Os homens se reúnem para amarrar as frutas nos quatro mastros. A partir das 14h inicia a chegada dos empregados. Estes vêm com estouros de foguetes sinalizando a aproximação. Juízes do mastro, festeiros, mordomos e outros são identificados com enfeite de fita de seda na roupa, em cima do peito, e carregam uma varinha ornamentada de papel ou fita de seda com flores. Carregam ainda sua bebida. No terreiro, em frente ou ao lado da capela ou na sala de dança são recepcionados com cantos e batuque do tambor. Ao chegarem, beijam as fitas do santo. Forma-se uma vila, com as pessoas de lada a lado. Os que chegam vão servindo suas bebidas aos demais, enquanto que devem também receber em troca sua “dose”, num ato de vice-versa. É o primeiro “correrêi”<sup>19</sup>.

Às 17h, todos se encaminham para onde estão os mastros. É o momento da “levantação do mastro com frutas”. Ao som de canto e tambor, os homens erguem os mastros, agora já enfeitados com as frutas. Muitos foguetes são estourados. Este “1º dia”, dos dias principais, é o dia do juiz do mastro.

Na noite, ocorre a ladainha e logo depois, o café. E, em seguida, o primeiro correrêi. Por volta das 22h, começa a festa dançante. Ocorre somente um intervalo para o segundo correrêi, na meia-noite ou uma hora. Nos povoados e sítios de rios, as danças podem ocorrer até por toda manhã do dia seguinte e também à tarde. As músicas que são tocadas são chamadas de *kuximawara* (termo nheengatú para as músicas ditas “antigas”). Nos dias atuais são executadas por bandas locais, com teclado, guitarra e voz. Décadas atrás se usavam o acordeão ou sanfona. Há pouco tempo, colocava-se música eletrônica. Os *kuximawara* são tipos de música no estilo antigo de regiões da Amazônia, mistura de forró com guitarrada e ainda valsas, xote e bolero antigos. Hoje são produzidos também “novos” *kuximawara* no próprio rio Negro, alguns com lín-



guas da região, ao mesmo tempo em que chegam músicas de sucesso nacional.

Na manhã do oitavo dia tem o café e às 11h, o almoço. Este é servido para os empregados, seus convidados, autoridades, se houver, numa mesa colocada no salão de dança. A maioria das pessoas forma enormes filas para pegar sua comida onde fica a cozinha – é a “distribuição de comida”. Depois, às 15h é o momento de “entregação do mastro”, em que o juiz do mastro entrega o “2º dia” ao festeiro. Nesse momento ocorre distribuição de correrêi, com muita bebida e a execução da “dança do gambá”. Esta consiste numa dança, ao som do canto e tambor, puxada pelo tamborineiro/gambeiro com sua dama. Aos poucos, os que participam do correrêi vão entrando na fila de dança que circula o salão, a “roda do gambá”. No decorrer, os participantes, cada par de cavalheiros e damas em sua vez, se colocam dentro do círculo e dançam movimentando as pernas no balanço do corpo ao ritmo do tambor, de um lado para outro e rodando o corpo, em sintonia entre si.

Segue-se, em seus horários, a ladainha, o café, em seguida o correrêi da noite e a festa dançante. No nono dia tem o café, o almoço e outra “entregação do mastro” (às 16h) com correrêi e “gambá”. Agora o festeiro entrega o “3º dia” aos mordomos. Por volta das 18h, ocorre uma procissão em direção ao rio para “deixar o castelo”. Os encarregados, tamborineiros e bandeireiros, juízes e festeiros carregando a imagem do santo, tomando canoa ou barco, acendem as velas pregadas no castelo e o largam no rio, circulando-o em seguida por três vezes. O “castelo” é feito dos grandes braços da palmeira buriti, que pode assim flutuar n’água. É enfeitado com velas, fitas, flores e cartinhas. Algumas pessoas indicam que o castelo leva as bênçãos, graças alcançadas e pedidos.

Após a ladainha e o café, se acende uma grande fogueira (facultativo em muitos casos). Com o primeiro correrêi ocorre a “dança dos mascarados”. Esta dança consiste de vários homens que entram no salão com máscaras horripíficas (representando rostos humanos, animais ou monstros) e ramos de árvores na cintura. Alguns possuem vestimenta feminina para dar a imagem jocosa. Seguram chicotes de ramos de árvores ou cipós que usam para ameaçar ou surrar quem lhes tenta fazer brincadeira, como as crianças. Dançam desajeitadamente ou imitam gestos de algum animal. Pelos modos, dificilmente são reconhecidos. Eles recebem também o correrêi. Segue-se a festa dançante.

No último dia ocorre novamente o café e o almoço e, às 17h tem-se a finalização da festa com a “derrubação do mastro”. Este último momento consiste na reunião de todos os participantes. Um responsável anuncia e vai chamando pela longa lista de nomes os empregados. Estes, em sua vez, ao som do tambor e muita diversão, vão golpeando os mastros com um corte de machado. A cada mastro que cai, uma multidão de pessoas avança para pegar puxando do mesmo quantas frutas puder. Conseguir uma destas é sinal de muita alegria. Após a “derrubação”, todos, ao som do canto e tambor, dão uma volta ao redor dos mastros caídos e se dirigem até a capela para guardar o santo, os tambores e as bandeiras.

Ao longo dos dias de festa, muitos procuram os responsáveis para colocar seu nome ou de familiares, se comprometendo em uma das funções no ano que virá. Estes são chamados “novos”, que podem ainda patrocinar festa dançante na noite, sendo esta de menor escala. Após a queda do mastro, as pessoas começam a voltar para suas comunidades. Sua participação na festa requer dos anfitriões uma retribuição na festa de suas comunidades.

Conta-se que as festas de santo no passado eram muito rígidas ou respeitadas. Nota-se, porém, o respeito ainda hoje. No caso de desordem ou não cumprimento dos deveres, aplica-se a “vaqueta”, um tipo de punição em que a pessoa deverá pagar rezando centenas de “padre-nossos”, ajoelhada num tablete de madeira de pontas angulares ou de pedras. Hoje muitos cantos, danças e outros elementos estão sendo deixados. De acordo com narrativas de algumas pessoas mais velhas, antes existiam cantos entoados em nheengatú (que encontramos conhecidos somente por pouquíssimas pessoas), o uso do tamborim como acompanhante do tambor (tamborim maior), danças como o que empregavam um grande bico de pássaro e um tipo de brincadeira chamado *kayarima*, em que se utilizava o pó finíssimo da goma (polvilho) de mandioca que se jogava na cabeça das pessoas. Em muitos casos podem ocorrer durante as manhãs e tardes torneios de futebol e vôlei entre os times dos povoados que participam, sem que isso comprometa as atividades acima apresentadas.

A partir da descrição do conjunto de elementos que estruturam as festas, passaremos a ver algumas relações ou correspondências do que dissemos de início ser um tipo de continuidade ou ressignificação de elementos culturais

tradicionais indígenas inseridas entre outras manifestações de devoção cristã. Pode-se, contudo, considerar que sejam intuições a partir das observações.

Até pouco tempo, aconteciam *dabukuri* de frutas dentro das festas de santo, como pudemos ver no bairro S. Inês em fins de 1990. Mas os momentos da festa que se poderiam fazer paralelos mais evidentes com o *dabukuri* extenso estariam na organização das providências para a festa, assim como o tempo de duração da mesma (quinze ou dez dias) e, ainda, o envolvimento de uma rede de pessoas, famílias, povoados. As festas são antecedidas por arranjos de trabalhos na roça, caçaria e pescaria (providência de frutas, derivados da mandioca, peixe e carne) ao lado de arrecadação (“pedidos de esmola”) de outros gêneros de alimentos (sejam regionais ou industriais) e do acionamento de patrocínios (de funcionários mais estabilizados, políticos e comerciantes). Estão envolvidos tanto os laços de parentesco, amizade e de compadrio (elemento apropriado da cultura católica). Estes elementos parecem remeter às organizações dos tradicionais *dabukuri* (partilhado pelos *Aruak*, *Tukano Orientais* e *Nadabup*, povos da região) que, como dissemos, são festas de oferecimento e/ou troca de alimentos ou objetos entre grupos étnicos diferentes ou entre sub-divisões de mesma etnia (clãs). Outros paralelos podem estar na chegada dos empregados, nos momentos do correrei, na troca e consumo de bebidas ao longo da festa, na duração desta por toda noite e parte do dia e nos momentos de distribuição ou partilha de comida para todos que estejam presentes.

A dança do gambá pode ser uma adaptação de alguma antiga dança (retirado algum instrumento e acrescentado o tambor), pois se pode observar no nome que ganha de um animal (muitas danças tradicionais da região recebem nomes de animais) na formação em círculo no qual damas adentram escolhendo seus cavalheiros. A “dança do mascarado” estaria associada com as antigas danças de máscaras com uso de açoite ou relacionada com o *kari-amã*, ritos de iniciação *Aruak* com uso de açoite *adabi* (chicote, em nheengatû).

Em certa medida, ao lado da manifestação de devoção a um santo, pode-se perceber um tipo de manipulação em vista do xamanismo de “benefício” (“benzimento”) ou malefício/feitiço (conhecidos na região como “sopro” ou “estrago”). Gestos secretos de amarrar fitas em pés de santo ou intermediar-se com os mesmos com fins de malefícios são praticados por algumas pessoas, mas

isso é assumido por poucos (que se tornam “especialistas”) e não pela maioria. Entre aqueles, alguns passam a ser reconhecidos no meio social como pessoas que requerem cuidado, no sentido de respeito, mas que podem atuar ao mesmo tempo sendo requisitadas para intermediar em fins dos problemas pessoais ou sociais. Aqui pode estar uma parte da associação que se faz aos benzedores Baré e a partir deles ao restante do coletivo por outras etnias. Causa que faz prevalecer a visão da devoção a partir das festas de santo àqueles. Poderia se investigar melhor a diferença ou semelhanças de benzedores das etnias envolvidas. No entanto, pode-se notar também que alguns benzedores Baré puderam guardar resquícios de suas práticas propriamente tradicionais e/ou que aprenderam ou buscaram em outras etnias os conhecimentos e o uso do xamanismo.

Pensamos ser importante sinalizar para algumas questões, devido ao modo como conduzimos a questão, isto é, tratando da questão indígena e um modo de manifestação em que culturas indígenas e cristãs deixadas pelas antigas missões estariam imbricadas. Para chegarmos a apresentar propriamente as realizações das festas de santo, preferimos dar um panorama das histórias das políticas de contato a que vieram constituir a configuração étnica envolvida e a origem ou formação dessas festas. Falamos dentro disso da reafirmação étnica de grupos específicos ao lado do movimento político indígena que se constituiu nos últimos tempos. Ao longo da descrição das festas estes elementos não aparecem. O próprio movimento indígena da região parece não o tomar para causa de suas articulações.

Nas próprias realizações das festas nota-se também não haver relações com o movimento indígena. Como comentamos, há as relações e acionamentos de parentesco, afinidade, amizade e compadrio. Também não se percebe qualquer tipo de revitalização das festas, pois estas continuam a ser praticadas. Somente pudemos escutar comentários espontâneos como: “Essas são festas dos povos do rio Negro”. Isso, no entanto, não impede perceber a etnicidade das pessoas. Seja nos modos, tratamentos e na autoidentificação quando requerida. Por outro lado, muitos povoados estão inseridos nas articulações indígenas da região. Muitos membros dos mesmos e dos bairros da cidade fazem parte das coordenações de articulações das questões indígenas.

Isso pode indicar outra intuição. Que a estrutura das realizações das festas

foi firmada ou consolidada ao longo de décadas e mesmo séculos de subjugação e que por isso os últimos contextos de mudanças e de articulação política indígena não a modificaram. Isso pode indicar que as ressignificações ou ressimbolizações dos elementos indígenas dentro das festas também foram firmados enquanto não haviam se apresentado estas mudanças, mas que permitiu que os povos indígenas pudessem viver reelaborados os antigos modos de manifestação.

### **Considerações finais**

As festas de santo, pode-se dizer, é um modo que os povos indígenas subjugados encontraram para ter momentos de sociabilidade, aproveitando-se e escondendo por trás de elementos cristãos católicos sinais de suas tradicionais manifestações simbólicas. Estas festas tornaram-se elas mesmas numa junção de elementos distintos sinal da vida indígena e ao mesmo tempo cristã, pois permitiu que os povos vivessem momentos de socialização que estivessem relacionados com suas antigas práticas, sendo ocasião de alegria, união e laços entre as famílias, lugar de encontrar uniões matrimoniais, de apaziguar as rixas ou provocar outras, de partilhar as notícias, de aprender ou ensinar os conhecimentos e as sabedorias, etc. Contudo, são esses aspectos que estão ressimbolizados na manifestação dos acontecimentos das festas.

Conduzimos a abordagem das festas de santo em que alguns indicadores deram a perceber seu formato híbrido, a partir do qual possibilitou enxergar e relacionar os elementos das mesmas dentro de uma linha de tradição cultural específica. As conexões entre essas festas e as antigas tradições como o *dabukuri* e os ritos de passagem revelam uma manifestação rica de simbolismo. Se de um lado a festa de um santo remete a uma tradição deixada pelos missionários, por outro lado os elementos indígenas expressam uma ligação com uma ancestralidade indígena de um modo típico da região do rio Negro, em que as antigas tradições estão ressimbolizadas, com muitas características persistindo e que constituem para o povo valores culturais.

Este trabalho procurou mostrar como uma manifestação cultural pode ser esclarecida em seus processos sociais e históricos, na relação do povo com a mesma, relacionando-a com os contextos sociais e culturais que apresenta envolver. Buscamos enxergar o fenômeno de forma integrada, considerando seus elemen-

tos como dinamismo dos valores dados pelo contraste, percebendo e distinguindo-os para poder estabelecer possíveis significados. Consideramos, assim, que o sentido das festas de santo está dentro de um dado contexto de relações do passado e contemporâneas tendo suas manifestações interligadas ou justapostas, mas que insistiu numa certa continuidade indígena ainda que ressignificada.

## Notas

1 Indígena Tukano, da região do rio Negro, município de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas. Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/UnB. Email: fscosarmiento@gmail.com.

2 O médio e o alto rio Negro envolvem os municípios de Barcelos, S. Isabel do rio Negro e S. Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. Como região indígena, seus povos estão ligados ao complexo sociocultural conhecido como Alto Rio Negro, que envolve as partes fronteiriças do Brasil, da Colômbia e da Venezuela.

3 As etnias divididas em suas famílias linguísticas são as seguintes: *Tukano Oriental*: Tukano, Desana, Kubewa, Wanana, Tuyuka, Piratapuya, Mirititapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yurutí, Barasana, Taiwano e Pisamira; *Aruak*: Baniwa, Kuripako, Baré, Werekena e Tariana; *Nadabup*: Hupda, Yuhupde, Döw e Nadöb; Yanomami: *Yanomami* – Alguns grupos têm representantes também ou integralmente na Colômbia e/ou na Venezuela.

4 Os Yanomami possuem sua própria dinâmica social e território sem se misturar culturalmente com as demais etnias e, assim, não participam significativamente das relações sociais do grupo maior formado por estes na região.

5 A palavra “makú” (de origem *Aruak*) tem caráter pejorativo, usado tanto pelos *Aruak* como pelos *Tukano Orientais* em referência aos grupos diferenciados pelo seu modo de vida e línguas distintas, que habitam tradicionalmente os interflúvios dos rios. Nos últimos anos os especialistas vêm tentando mudar o termo *Makú* por *Nadabup*, construção a partir da junção dos nomes de grupos que lhes fazem parte.

6 A partir de agora vamos resumir o nome “Santa Isabel do Rio Negro” por apenas “S. Isabel”.

7 De um levantamento da população (DIAS, 2008) somente da sede do município realizado em 2006, numa parceria entre ISA (Instituto Socioambiental), ACIMRN (Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro) e FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), de um contingente que somou 5.648 pessoas, descartando outras categorias de autoidentificação, a soma dos que se identificaram como indígenas da região resultou em 81,27%, sendo consideradas somente as etnias Baré (59,38%), Tukano (6, 41%), Baniwa (3,98%), Piratapuya (3,49), Tariana (3,06%), Desana (2,00%), Arapaso (1,27%), Tuyuka (0,71%), Kubewa (0,25%) e Kuripako (0,21%). Segundo o conteúdo da pesquisa, as etnias da região como Werekena, Siriano, Barasana, Karapanã, Wanana, Hupda e Nadöb, foram consideradas como “outras”, juntas às que apareceram menos de dez vezes (1,73%). Dentro das outras categorias de autoidentificação estão listados como “Não sei” (7,72%), “Não declarou” (6,11%),

“Caboclo” (1,89) e “Branco” (1,56% – 88 pessoas). Se formos considerar todas as etnias na cidade e juntar a população das comunidades e sítios dos rios em uma nova pesquisa a população indígena se elevaria grandemente no município, em que poderíamos falar da possível porcentagem por volta de 90 a 95% de indígenas autodeclarados.

8 Segundo informações do senhor Manuel da Silva (2017), Tariana, morador da comunidade Nazaré do Wenewexi.

9 Ver ainda a discussão dos etnônimos genéricos “buapé”/“buopé” e “baré” em Wright (2005), Andrello (2006, 2010) e Figueiredo (2009, 2015).

10 *Dabukuri*, termo em nheengatú, usado em todo rio Negro (*poosé*, em tukano). As palavras indígenas que seguem em itálico são em nheengatú ou apropriadas pelo nheengatú ao longo do tempo de origem aruak.

11 O Sahiré (ou Sairé) é uma festa que se originou há mais de 300 anos a partir das práticas dos jesuítas. Hoje é conhecida pelo festival folclórico de Alter do Chão em Santarém. De acordo com a descrição de N. Pereira (1951) e as divulgações do festival a cada ano, seus elementos se aproximam do que ocorre nas festas de santo no rio Negro.

12 Dito também “Téia”, grafado “Téa” em mapas contemporâneos, mas seu antigo nome aruak é “Shi- uara”.

13 Uma grande ilha em frente à cidade de S. Isabel, no passado chamada de Timoni.

14 Na região utiliza-se o termo “comunidade” para os povoados ou aldeias. São ditas comunidades os povoados com escola e posto de saúde. Seus habitantes vão de 30 à 350 pessoas. Sítios são chamados os lugares onde reside um núcleo familiar ou mais, mas que não possuem aquele tipo de assistência.

15 A maior parte dessas regiões tiveram ação de missionários das Novas Tribos, entre as quais a lendária Sofia Müller (cf. WRIGHT (2005 e outros).

16 Segue relação de empregados da festa de S. Inês, na cidade, realizada de 12 a 21 de janeiro de 2017 e respectivamente os comprometidos para 2018: juizes do mastro (7;10), juizes da festa (14;10), mordomos (52;67), cooperadores (8;6), promesseiros (10;8), gambeiros (2; 1), bandeireiros (2; –), procuradores (2; –).

17 As batidas do tambor consistem em toques contínuos de “tuumm, tuumm...”.

18 Consideramos a partir daqui uma festa com dez dias, mais comum.

19 Correrêi se refere à distribuição de bebidas. As bebidas são, em geral, “batidas” de frutas (com mistura de cachaça), vinho, sucos fermentados (*caxiri* e *aluá*). Numa festa com grande número de empregados, os mesmos convidam outras pessoas para acompanhá-los, chamados de “ajudantes”, para dividirem as vezes das bebidas, sem os quais não se poderia durar até o fim do correrêi.

## Referências

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI, 2006.

\_\_\_\_\_. Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. V, nº 1, 2010, p. 107-144.

AZEVEDO, D. Walter Ivan de. *A Diocese de São Gabriel da Cachoeira – Am (Rio Negro) nos seus 90 anos de existência (1914-2004)*. Goiânia: Kelps, 2007.

BARROS, Líliam & Antônio Maria SANTOS. Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das ‘festas de santo’ em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, AM). In: *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 1, p. 23-53, jan/abr, 2007.

BARROS, Líliam. *Repertórios musicais em trânsito: música e identidade indígena em São Gabriel da Cachoeira, AM*. Tese (Doutorado). PPGA, UFBA, 2006.

\_\_\_\_\_. *Música e identidade na festa de Santo Alberto em São Gabriel da Cachoeira, AM*. Dissertação (Mestrado). PPGA, UFBA, 2003.

BETTENDORF, João Felipe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém-Pará: Secult, 1990.

BRÜZZI ALVES DA SILVA, Alcionílio. *A civilização indígena do Uaupés: observações antropológicas, etnográficas e sociológicas*. Roma: LAS, 1977 [1962].

BUCHILLET, Dominique. *Os índios da região do Alto Rio Negro*. História, etnografia e situação da terras. Procuradoria Geral da República, 1990.

CABALZAR, Aloísio & Carlos Alberto RICARDO (orgs.). *Povos Indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1998.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

DIAS, Carla (org.). *Santa Isabel do Rio Negro (AM): situação de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA; Santa Isabel do rio Negro, Am: ACIMRN; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2008.



FIGUEIREDO, Paulo Maia. Os Baré do alto rio Negro: breviário histórico. In: HERRERO, Marina & Ulisses FERNANDES (orgs.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

\_\_\_\_\_. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (Amazonas)*. Tese (Doutorado). PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 2009.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro, Amazonas. In: *Leituras de etnologia Brasileira*. S. II Ciências Sociais, v. 7. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1976, p. 421-434.

\_\_\_\_\_. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press, 1979.

KOCH-GRÜMBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943a, p. 369-380.

\_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943b, p. 294-295.

MEIRA, Márcio (org.). *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1994.

MEIRA, Márcio. Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...: os povos indígenas do “baixo rio Negro” querem ser reconhecidos. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI, 1987/88/89/90.

\_\_\_\_\_. “Finalmente eles entenderam que nós existimos!” In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI, 1991/1995.

\_\_\_\_\_. Índios e brancos nas Águas Pretas: histórias do rio Negro.

In: Louis FORLINE, Rui Sérgio MURRIETA & Ima Célia VIEIRA (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005, p. 183-226.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. São João – povoado do rio Negro (1972). In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Antropologia, nº 58, Belém.

OLIVEIRA, Lúcia Alberta de. *Os Baré e as práticas ocidentais de saúde*. Monografia (Graduação). Manaus: UFAM, 2001.

PEREIRA, Ricardo Neves Roncy. *Comunidade Canafé: História indígena e etnogênese no médio rio Negro*. Dissertação (Mestrado). PPGAS, UnB, 2007.

PEREIRA, Nunes. *O Sahiré e o Marabaixo: tradições da Amazônia*. Rio de Janeiro: s/n., 1951.

PINHEIRO, Aquiles Santos. *Identidade, língua e cultura: usos sociais e políticos do Nheengatu na comunidade indígena Cartucho, no médio rio Negro – Am*. Dissertação (Mestrado). PPGAS, UFAM, 2011.

SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico*. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [1987].

VELTHEM, Lúcia Hussak van. *Relatório Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Jurubaxi-Téa*. 2014.

WRIGHT, Robin M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado da Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental/ISA, 2005.

## **Indigenous people and feasts of saints in the middle rio Negro (Amazonas)**

### **Abstract**

This paper describes feasts of saints performed by indigenous peoples of the middle rio Negro (AM). These festive events are understood as indigenous re-symbolizations which use items of devotion left in the wake of the history of missionizing in the region. It begins with a brief history of the contact which resulted in the present day ethnic context. It then shows how these feasts came about and provides an ethnographic description of their structure. Finally, it examines the possible continuity and re-signification of indigenous elements from persistent former rituals of socialization.

**Keywords:** Indigenous peoples; Saints feasts; Traditional rites; Rio Negro.

## **Pueblos indígenas y fiestas de santo en el medio río Negro (Amazonas)**

### **Resumen:**

Este trabajo aborda las fiestas de santo como una manifestación vivida por pueblos indígenas del medio río Negro (AM). Las mismas son entendidas como una resimbolización indígena dentro de elementos de devoción dejados por la histórica acción misionera en la región. Para contextualizar, el tema hace primero una presentación de la historia de contacto que resultó en la configuración étnica actual de la región. En la segunda parte, trata más específicamente de la formación de estas fiestas y hace una descripción etnográfica de su estructura para luego intuir y considerar posibles relaciones de continuidad y resignificación de elementos indígenas a partir de las antiguas formas rituales de socialización que persisten.

**Palabras claves:** Pueblos indígenas; Fiestas de santo; Ritos tradicionales; Rio Negro.

Recebido em 2 de maio de 2017.

Aceito em 05 de Julho de 2018.