



**HAL**  
open science

## “Sairé ‘religioso’ ou Çairé ‘profano’: Uma patrimonialização em tensão”

Véronique Boyer

► **To cite this version:**

Véronique Boyer. “Sairé ‘religioso’ ou Çairé ‘profano’: Uma patrimonialização em tensão”. 2016.  
hal-01415907

**HAL Id: hal-01415907**

**<https://hal.science/hal-01415907v1>**

Preprint submitted on 13 Dec 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Sairé* « religioso » ou *Çairé* « profana »  
Uma patrimonialização em tensão<sup>1</sup>

Véronique Boyer  
(CNRS-UMR 8168/EHESS-CRBC)

Resumo: A partir do mapeamento das categorias discursivas mobilizadas pelos moradores de Alter do Chão para descrever a festa dita do Sairé, o artigo propõe contemplar a oposição entre o “rito religioso” e o “boto profano” como reveladora de um processo de patrimonialização em tensão. Por isto, busca mostrar que o antagonismo afirmado das posições e dos discursos respectivos não deixa de se acompanhar de semelhanças e convergências que ficam muitas das vezes na sombra. Em particular interessam as interlocuções, ainda pouco destacadas, dos moradores com diversos atores exteriores na hora da “reativação” da festa em 1973, e que tiveram importância sobre as escolhas efetuadas na época. Se hoje, o “boto” parece superar o “rito” em termos de visibilidade, a recente categoria de patrimônio e a implementação de ações associadas a ela (como o Inventário) são susceptíveis de conferir novas oportunidades aos defensores deste último.

Palavras-chave: Sairé – Amazônia – patrimonialização

Situado na margem direita do Tapajós a uns trinta e cinco quilômetros de Santarém, Alter do Chão é famoso pelas suas belezas naturais no país todo, e até para fora após o cotidiano britânico *The Guardian* eleger as suas praias como as mais bonitas do Brasil. Não há dúvida que a aparição das orlas de areia branca beirando o rio e o lago Verde durante a estação da seca dá crédito à reputação de Caribe brasileiro. Mas a vila, sede de um distrito administrativo de Santarém e com população de aproximadamente 6.000 pessoas na área urbana, é também conhecida pela festa do Sairé celebrada na primeira quinzena de setembro de cada ano, atraindo um público de até 100.000 pessoas<sup>2</sup>, e descrita da seguinte forma no site G1: “A Festa do Sairé congrega rituais religiosos, danças, músicas, culinária e encenação da lenda do boto, em uma programação que tem a duração de cinco dias”<sup>3</sup>.

Ao escutar os moradores da vila, a associação destes aspectos numa só festa não é tão fácil. Aliás costumam diferenciar claramente o que eles chamam de rito “religioso”, ao qual comparecem católicos praticantes e adeptos de um turismo cultural, e o que eles qualificam de espetáculo “profano” que costumam admirar junto com um público de Santarém ansioso por cores, som e bebidas. Esta diferença é marcada espacialmente, já que a maior parte do ritual acontece num pequeno barracão de palha enquanto os botos se apresentam num imenso palco próximo chamado sairódromo. No entanto, ambas estruturas têm caráter provisório, sendo desmontadas após o evento. Para os habitantes, o que estabelece uma continuidade entre o “rito” e a “disputa” é um símbolo, chamado também instrumento, que representa a festa e lhe dá o seu nome.

---

<sup>1</sup>A pesquisa de campo beneficiou do apoio do programa francês FABRIQ’AM-ANR-12-CULT-005 - *La fabrique des ‘patrimoines’: Mémoires, savoirs et politique en Amérique indienne aujourd’hui* (<http://fabriqam.hypotheses.org>).

<sup>2</sup>De acordo com a Secretaria municipal de Desenvolvimento e Turismo, o número ainda foi mais alto. Ver o site de informações, G1, que pertence ao grupo Globo: <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2015/08/com-vestimento-de-r-1-milhao-saire-deve-atrair-120-mil-visitantes.html> [acessado dia 05.09.2016].

<sup>3</sup>Ver <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2014/09/setor-hoteleiro-em-alter-do-chao-tem-aumento-de-reservas-para-o-saire.html> [acessado dia 05.09.2016]. Veremos o Sairé tem na verdade duração de dez dias.



Fotografia da autora

Sobre a história da festa, a literatura científica dedicada costuma ressaltar o contraste entre o que se iniciou como uma manifestação religiosa criada pelos jesuítas no século XVII para evangelizar os índios aldeados (CANTO 2014)<sup>4</sup> e celebrada na Amazônia toda ainda no século XIX<sup>5</sup>, e o “espetáculo massivo” (AZEVEDO 2002) associado ao único nome de Alter do Chão em que se tornou nos anos 2000. No caso desta vila, apontam para um momento de ruptura com grandes incidências sobre os atuais contornos da festa, i.e., a proibição da sua celebração por 30 anos por frades estrangeiros, de 1943 a 1973. É nesta última data, coincidindo com a chegada dos primeiros turistas, que os moradores “reativam” o Sairé, agregando-lhe novas diversões, entre as quais a do boto. O espetáculo da “disputa” se autonomiza progressivamente do “rito” no fim dos anos 1990 quando a prefeitura de Santarém aumenta de modo significativo a sua participação financeira e que o evento é divulgado todo ano nas ondas de uma TV local. Com o desenvolvimento do turismo, a parte “profana” do Sairé acaba superando a parte “religiosa” em termos de atração, o que provoca fortes tensões entre os defensores do “rito” e os promotores do “boto” que têm visões divergentes do que deveria ser o Sairé.

A distinção local entre as duas vertentes da festa é muito bem documentada: o “rito” é associado à “tradição” e à “cultura”, e a “disputa” (chamada também de “batalha”) ao “desenvolvimento” e ao “turismo”. No entanto, o antagonismo afirmado das posições e dos discursos não deixa de se acompanhar de semelhanças e convergências que ficam muitas das vezes na sombra. Aliás, o que afinal de conta está em jogo nesta disputa é um projeto para o futuro da vila, ou seja, a sua representação e o seu controle. Se o fato já foi bastante frisado no caso do “boto” pelos estudiosos que evidenciam a sua busca incessante de recursos vindo de fora (dinheiro, benfeitorias, visibilidade, prestígio), ainda foi pouco destacado para o “rito” que aparece marcado pela fidelidade ao passado e avesso às intervenções externas. Ora, diversos indícios indicam que, na hora da dita “retomada”, as escolhas dos moradores se efetuaram num diálogo com atores exteriores e tiveram também por objetivo de melhorar o seu cotidiano, bem como, hoje, a recente categoria de patrimônio e a implementação de ações

<sup>4</sup>Luciana Carvalho (2016: 242) menciona uma outra versão se referindo a chegada dos portugueses no Tapajós.

<sup>5</sup>Do Alto Rio Negro até Macapá. Ver o mapa estabelecida por Nunes Pereira no seu livro *O Sairé e o marabaixo*, 1989: 152-152. Recentemente, o Padre Sidney Augusto Canto publicou um livro interessante contando com descrições do Sairé nos séculos XVIII e XIX (2014: 36-55). Encontra-se também em Carvalho (2016) relatos pelos viajantes neste período.

associadas a ela (como o Inventário) são susceptíveis de conferir novas oportunidades aos defensores do “rito”.

Compreendendo a oposição entre o “rito” e o “boto” como o reflexo de estratégias de legitimação sustentadas por lógicas discursivas diferentes, proponho voltar sobre as sucessivas transformações da festa prestando atenção às operações visando à conversão de práticas difusas em bens patenteados, que grupos reivindicam como lhes sendo próprios. Deste ponto de vista, considerar quem e outropertencem decididamente a um mesmo complexo festivo permite salientar não só que se trata de duas versões concorrentes de um mesmo objeto, mas também chamar atenção sobre o fato que os processos de patrimonialização podem se operar em tensão, ou seja, que elesse traduzem eventualmente por propostas divergentes: todos os moradores são unânimes a dizer que o Sairé é exclusivo de Alter do Chão, mas eles discordam sobre a imagem da festa a impor no cenário público.

Após apresentaras narrativas, e relativamente consensuais, a respeito das sucessivas transformações do sairé para o período mais recente, isto é, a partir da sua reativação em 1973, e expor brevemente a sua estrutura atual com base das minhas observações em 2014<sup>6</sup>, convidarei a uma releitura das categorias nativas de “religioso” e de “profano”, mapeando os termos respectivos que cada uma agrega (“tradição” versus “consumo”, “local” versus “global”) para mostrar como se constroem estas configurações que aparecem hoje como concorrentes. Analisarei em seguida o leme recorrente da absorção, ou da “utilização do nome”, do sairé pelo boto, abordando-o enquanto categoria de acusação, e não expressão exata e consciência exacerbada da realidade. Voltarei então sobre a dita “reativação” do complexo festivo em 1973, mostrando como, num contexto de crescentes interlocuções dos moradores com atores urbanos, a versão da festa elaborada na época vai se constituir enquanto “bem” da “comunidade”, uma noção que passava a fazer sentido. Argumentarei por fim que uma melhor compreensão do complexo festivo, e dos seus eventuais desdobramentos futuros, depende menos da construção de um contraste entre uma configuração “tradicional” (os anos 1970) e uma outra dita “moderna” (os dias atuais) do que uma abordagem em termos de processos plurívocos e sempre renegociados.

### ***1. As recomposições espaciotemporais de uma festa amazônica***

No século XX, o sairé só tem presença registrada em Alter do Chão, na ocasião da celebração da padroeira Nossa Senhora da Purificação em janeiro. As pessoas antigas da vila se lembram que, todo ano, um barracão de barro coberto de palha era edificado no local onde está hoje o posto de saúde. Nele, uma cortina separava o altar com o símbolo do sairé, que alguns dizem ter sido de ferro, e as bandeirinhas, da mesa onde os dezoitos mordomos, as crianças “inocentes”, os velhos e os outros, vinham comer “de graça”. Na sua frente, afirmam esses moradores, o povo se divertia com as “brincadeiras”: boi bumba, fogueiras, festa dançante. Todo dia, saía uma procissão até a praça da igreja (uma distância correspondendo a mais ou menos quatro quadras atuais), onde tinha dois mastros levantados para a padroeira e São José. Os símbolos, as bandeiras, as caixas grandes ficavam na porta do edifício. Alguns idosos recordam que, nesta época, os mordomos trabalhavam o ano inteiro fazendo farinha e tirando seringa para venda a fim de poder custear as despesas<sup>7</sup>. Várias pessoas evocam também a figura de uma coordenadora severa, andando sempre de cabeça amarrada e com um pano no ombro, que cobrava em garrafas de vinho as infrações à disciplina. No tempo desta mulher, que alguns chamam Maroca Sabina, “os juizes mandavam e o povo respeitava”.

---

<sup>6</sup>O trabalho de campo foi realizado no mês de setembro de 2014 e em julho de 2015.

<sup>7</sup>Para outras descrições, ver Figueira (2014: 9-11).

A festa parou em 1943, quando foi proibida pelos franciscanos norte-americanos que tinham sucedido aos seus colegas alemães<sup>8</sup>. Os motivos, como sustentam Carvalho e Figueira, foram múltiplos: vontade de impor o controle da Igreja sobre práticas religiosas conduzidas por leigos, tentativa de moralizar o comportamento dos devotos que usavam de bebidas alcoólicas, represálias quando o povo persistiu a dar donativos ao barracão em vez de participar ao leilão organizado pelos padres (CARVALHO 2016: 244-246; FIGUEIRA 2014:6). Até 1973, pouco se sabe do sairé por falta de registros históricos (CARVALHO 2016: 247).

As razões da sua “reativação” por um grupo de moradores foram o “desejo de reviver os rituais de outrora” (CARVALHO 2016: 247) e a “vontade de trazer a ‘cultura’ como era” (FIGUEIRA 2011: 4). No entanto, num contexto onde “não era suficiente a economia baseada na pesca, na roça e na seringa” (FIGUEIRA 2011:3), se tratava também de desenvolver o turismo nascente e melhorar assim as suas condições econômicas (CARVALHO 2016: 247; AZEVEDO 2002:8; ROS-TONEN e WERNECK 2009:72). Portanto, como notam todos os autores e afirmam também os moradores, o sairé “voltou com um cunho comercial para atrair os turistas” e a vila se beneficiou do interesse dos poderes públicos que, durante a década, abriram a estrada, instalaram um sistema de iluminação e construíram um cais (FIGUEIRA 2011: 6-7).

A “retomada” foi junto com uma série de inovações, a começar pela dissociação do sairé com a festa da Nossa Senhora da Purificação, que, neste entretempo, tinha se tornado Nossa Senhora da saúde, para atender ao pedido do pároco de Belterra (CARVALHO 2016:247). Essa exigência do padre deixou contu pouca lembrança, os meus interlocutores preferindo insistir sobre o fato que a “escolha” da festa do Divino Espírito Santo, em junho, foi iniciativa de habitantes que não queriam “mais a mistura com a festa da santa”. Acrescentam que foi a partir daí que “a coroa do divino entrou na festa”, que o festejo tomou o nome de sairé (“o sairé não tinha nome. Era uma festa. [...] foi o tio Argentino, Luzia, Tetê [e outros] que deram o nome”, dona Dulce, aposentada)<sup>9</sup> e que o símbolo passou a ser de cipó. Outra modificação importante foi o local do barracão, agora edificado em frente da matriz. Ainda na praça, foram construídos um palanque onde eram apresentadas as novas “brincadeiras”<sup>10</sup> introduzidas para garantir a “animação da festa”, e barraquinhas para venda de iguarias locais<sup>11</sup>. Por fim, houve uma transformação na organização da festa que passou a ser dirigida pela comissão da igreja, composta de leigos. Segundo os antigos moradores, a aparição do cargo de saraipora, nome dado à mulher carregando o símbolo do sairé, data desta época, bem como os comentários feitos no microfone por um locutor do Rádio rural.

Após estas importantes mudanças na hora da sua “reativação” (de data, de lugar, de atividades, de liderança), os relatos deixam pensar que a festa passou por um período de relativa estabilidade durante quase vinte e cinco anos: as pessoas participavam das ladainhas durante os três a cinco dias da festa, ajudavam a construir o barracão com a madeira agora

---

<sup>8</sup> Para uma discussão das consequências da chegada dos padres americanos para Alter do Chão, ver Figueira (2013).

<sup>9</sup> Dona Lusía parece confortar este depoimento, ao indicar que o símbolo aparecia em vários festejos: “ah, Sairé... para dar dor de cabeça... O sairé era um aproveitador das festas. Ele se prevalecia. Ele apenas acompanhava. Tinha o barracão, que a gente chama, e lá no barracão, eles faziam essa festa, levantavam o mastro, com frutas que tem o significado da fartura [...] Então o sairé só aparecia nas festas [...] dia 6 de janeiro, dia 19 de março, que é o dia de São José, e 13 de junho que é o dia de Santo Antônio”.

<sup>10</sup> Os informantes de Azevedo (2002: 9), Figueira (2011: 5) e Carvalho (2016: 248) mencionam os cordões de pássaro, o curimbó, variante local do carimbó, a dança do lenço e adesfeiteira, descrita em Braga (2008:7). Meus interlocutores se referiram também à “valsa indígena”, a “dança das pretinhas” e “da vassoura”, etc.

<sup>11</sup> De acordo com Santos Lima (2013:39), as barraquinhas foram o primeiro projeto comunitário, fato que espelha a busca de algum “ganho” econômico.

dada pela prefeitura, as “entidades” (clube de mães, escola, etc.) apresentavam uma dança e cada um comprava a roupa que ia vestir naquela ocasião.

No entanto, conforme Carvalho(2016: 250), com o passar do tempo, os jovens se desinteressavam da festa e “os líderes da retomada, envelhecendo, não encontravam substitutos”. Foi neste contexto que, ao regressar de Belém em 1993, o professor Edilberto Ferreira introduziu o boi como novo motivo de cordão. Forte do sucesso que encontrou, o professor formou então com outros moradores uma chapa que venceu as eleições para a coordenação do sairé. Logo depois, eles resolveram inovar com a formação de um sistema de torcidas.

Importante na época da reativação da festa, a razão econômica continuava portanto também decisiva nas suas reorientações ulteriores. Santos Lima esclarece por exemplo que, em 1996, os moradores estavam se confrontando à ação concorrente das agências de turismo de Santarém, que tentavam se aproveitar do Sairé como de um atrativo a mais para os seus passeios:

Em meio à festa, uma balsa aportou em frente à vila passando a funcionar como bar e restaurante, o que os deixou [os moradores] revoltados, visto que não havia autorização para tal atividade. Por duas noites o evento [dos botos] foi suspenso, mas, paralelamente a esse episódio, outro empresário promoveu shows gratuitos de boi-bumbá despertando atenção dos visitantes. Era o profano que se potencializava. No ano seguinte o Sairé ressurgiu como produto midiático, do turismo e do folclore pensado nos benefícios para a comunidade. (2013: 40)

Reagindo para que os turistas consumissem nas suas barraquinhas, e não no barco, os moradores foram procurar, e conseguiram, o apoio das autoridades. 1997 foi, aliás, o ano de muitas modificações. De tema de destaque, primeiramente, com a substituição do boi pelo boto (que já figurava nas brincadeiras como figura de cordão); novamente de data, o sairé passando a ser festejado em setembro para que as praias estivessem descobertas e acessíveis aos turistas; de lugar, por fim, deixando a praça da matriz para uma outra, mais para cima, construída especialmente para a ocasião, o prefeito indenizando as casas desapropriadas.

Em 1999, ou seja, um ano após a adoção do modelo da disputa dos bois de Parintins<sup>12</sup>, ocorre a primeira edição da batalha dos botos. O resultado é um sucesso inesperado, o público sendo multiplicado por três em somente dois anos. Os moradores datam deste período o aumento exponencial das pousadas (1 em 1980, 7 em 2000, 45 em 2014) - e também a reprodução do símbolo para venda aos turistas. Se alguns se entusiasmam da vila atraindo tanta gente, pensando nas ocasiões de completar a sua renda, outros apreendem o momento em que ela não poderá mais absorver o fluxo de ribeirinhos procurando por oportunidades de trabalho.

O crescimento do sairé se acompanhou de uma diversificação das animações propostas e de uma reorganização do espaço festivo. De fato, a imensa praça do sairé comporta agora três zonas distintas: um barracão de palha onde cumpra-se o “rito” religioso, um palco onde se sucedem os shows de bandas locais e regionais, e o chamado lago dos botos formado de três enormes arquibancadas que o prefeito manda construir todo ano, onde ocorrem a “disputa” e os shows “nacionais”. Entre as três áreas, vários alinhamentos de barraquinhas oferecem comidas e bebidas.

O complexo festivo é, portanto, hoje um grande evento de porte regional que precisa ser rapidamente descrito. Em 2014, data que o acompanhei, nada menos que 122 jornalistas, inclusive alemães e holandeses, eram credenciados. Segue uma rápida descrição do sequenciamento da festa que não tem o propósito de ser exaustiva, mas sim de restituir o ambiente das diferentes fases da festa.

---

<sup>12</sup>Vale mencionar que se a batalha dos botos Cor de rosa e Tucuxí, se inspira da disputa entre os bois Caprichoso e Garantido em Parintins, esta reproduz a competição entre as escolas de samba nas metrópoles brasileiras.

No sábado 6 de setembro, moradores da vila saíram de barco para a “busca dos mastros”. Nenhuma autoridade (nem da prefeitura nem da coordenação) estava presente. O longo cortejo dos barquinhos ornamentados de bandeirinhas estava, no entanto, acompanhado por alguns turistas, a maioria professores em outros estados, e metralhado pelos fotógrafos e operadores dos canais de TV, enquanto um locutor, situado no barco maior onde se encontrava o símbolo do sairé e os foliões, comentava a gesta dos participantes e a letra das músicas<sup>13</sup>.

O acontecimento seguinte ocorreu no dia 11 com a processão levando os mastros da praia onde tinham ficado até a praça dita do sairé onde foram levantados. Ao longo do caminho, o mesmo comentarista explicava a história do sairé, a sua proibição pela igreja, pontuando suas palavras de “bom dia povo branco, bom dia visitante borari”<sup>14</sup>. Após a abertura oficial do programa, desta vez em presença de todas as autoridades em pé perto das suas bandeiras alinhadas em frente do barracão, um grupo local, Espanta Cão, se produziu no palco. A meio dia, o mesmo passou a tocar ladainhas no barracão, enquanto o farto público se apressava para dentro para dançar. À noite, após novas ladainhas<sup>15</sup>, foram apresentadas danças “tradicionais”<sup>16</sup> no lago dos botos (também chamado sairódromo), enquanto o apresentador dispensava esclarecimentos (“Essa é a parte religiosa do sairé”; “um show que apresenta a cultura de um povo que realmente preserva a sua cultura”), só se interrompendo o tempo de uma propagando para o programa da prefeitura sobre a inserção das pessoas idosas. Já que a dignidade se espelhava sobre o curimbó local, não faltou também mencionar o reconhecimento naquele ano do carimbó como patrimônio cultural do Brasil. Bem mais tarde, a estrela deste ritmo, Pinduca, se produziu no palco com grande sucesso.

No dia seguinte, chamado “festa dos visitantes” na programação oficial, raras pessoas se encontravam a meio dia no barracão para cantar as ladainhas, o que aliás não tinha sido anunciado no folheto. O mesmo aconteceu, com público tão esparso, nos dias seguintes. À noite, uma nova atração musical antecipava um “show regional” dos botos na praça. A meia noite, se produziram duas bandas de forró no gigantesco lago dos botos.

A noite do dia 13 começou verdadeiramente com a batalha dos botos no sairódromo<sup>17</sup>: um após o outro, apresentaram o seu enredo com as figuras impostas da rainha do sairé, do pajé, do boto, etc., enquanto o júri apreciava e notava diversos itens. Separados de parte e outra das arquibancadas, os torcedores ostentavam as cores do seu time, só deixando o seu lugar para comprar mais cervejas nas vendas autorizadas no local. De madrugada, várias bandas, uma conhecida nacionalmente (Chiclete com banana naquele ano), se sucederam no lago dos botos. Nesta noite, Alter do Chão era submerso pelo número de pessoas que nem encontrariam lugar para armar rede, caso desejarem.

Poucos ficaram com ânimo para participar, no dia seguinte, da programação esportiva. Aliás, muitos já foram embora da vila.

A festa do sairé se encerrou no dia 15, ou seja, 10 dias após sua abertura. Ao som da folia, uma procissão se formou em torno dos mastros. Após o capitão, que também pertence ao grupo Espanta Cão, ter dado a sua benção, procedeu-se à “derrubada” dos mastros, a turma dos homens competindo com a das mulheres. Além da população local, só restava então na vila

---

<sup>13</sup>Sobre esta parte da festa, um vídeo pode ler lido no seguinte link: <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/jornal-tapajos-1edicao/videos/v/saire-inicia-com-busca-dos-mastros-no-lago-verde-em-alter-do-chao/4462457/> [acessado no dia 02.09.2016].

<sup>14</sup>[https://www.youtube.com/watch?v=UGSM8tb\\_ZuI](https://www.youtube.com/watch?v=UGSM8tb_ZuI) [acessado no dia 02.09.2016].

<sup>15</sup><http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/videos/v/ladainhas-do-saire-sao-preservadas-ha-anos-em-alter-do-chao/3625269/> [acessado no dia 02.09.2016].

<sup>16</sup><http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/bom-dia-santarem/videos/v/primeira-noite-de-saire-e-marcado-por-dancas-de-criancas-e-idosos-de-alter-do-chao/3624934/> [acessado no dia 02.09.2016].

<sup>17</sup><http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/jornal-tapajos-1edicao/videos/v/confira-os-melhores-momentos-da-disputa-dos-botos-cor-de-rosa-e-tucuxi-no-saire-2015/4482755/> [acessado no dia 02.09.2016].

alguns turistas professores e artistas, atentos às explicações do locutor sobre a “varrição, que é arrumação para a festa profana”. À tarde, muitos moradores se encontraram no sairódromo, onde formaram dois grupos separados por barreiras de metal, para escutar o resultado da apuração dos botos. A noite se concluiu com a festa dos barraqueiros que recompensava o seu duro trabalho, cada um contribuindo com um quilo de alimento não perecível.

Apesar do sairé estar oficialmente encerrado, uma modesta apresentação dos botos no palanque em frente da matriz prolongou mais um pouco as festividades no dia seguinte.

Todos, estudiosos como moradores, se acordam sobre a cronologia das transformações e sobre o fato que, de festa popular, o sairé se tornou um grande evento turístico. Mas muitos não escondam também as suas críticas para com o boto. Antes de poder se deter mais sobre estas acusações, é preciso examinar as categorias descritivas da festa e as noções que elas associam.

## **2. Oposições recorrentes e constantes recomposições**

Os moradores de Alter do Chão lançam mão das categorias “religioso” e “profano” para descrever a estrutura do complexo festivo. De um lado, se encontraria o “sairé”, com as suas ladainhas, o seu almoço dos mordomos e os seus mastros votivos. Do outro, a parte chamada “boto” seria muito mais ampla, contando com as “danças regionais”, os bailes, as vendas de iguarias, a disputa propriamente dito dos botos e diversos shows de música

Obviamente, esta oposição entre religioso e profano não é nova nem própria à vila. Os viajantes no século XIX já a mencionam a propósito de festividades no interior, inclusive do próprio Sairé. Conforme Nunes Pereira, o entomologista britânico Henry Walter Bates menciona um “costume profano-religioso” (1989 [1951]:29) enquanto o jornalista e fundador da Academia Brasileira de Letras José Verissimo, evoca uma “cerimônia religiosa e profana” (*id.* :37). Estas categorias são então familiares pelo menos dos eruditos, pois o debate em torno da romanização da Igreja está no seu auge: Roma quer abolir as festas “profanas” (MAUÉS, 1999: 163) e, para alcançar o objetivo, é preciso identificar os elementos a caracterizar desta forma.

Já nos anos 1950, as populações parecem ter se apropriados dos vocábulos. O antropólogo americano Charles Wagley faz assim referência não só ao padre que associa certos festejos à palavra profana para desqualificá-los (1977 [1953 em inglês e 1957 em português]: 190), mas também a tesoureira da igreja que “queixa-se da falta de religião e da ‘profanidade’ das atividades religiosas do seu rebanho” (1977 :216). Por sua vez, o seu aluno Eduardo Galvão (1976 [1955] :139) nota que, em Itá, pequena cidade de 400 habitantes, “o repasto público e o baile [... s]ão distinguidos dentro de uma categoria profana, se opondo à parte ritual considerada... sagrada”.

No Alter do Chão de 2014, a classificação binária não demorou, no entanto, mostrar ter sofrido complexificação, pois, durante a pesquisa de campo, notei que os moradores se referem a um terceiro termo, o de “folclórico”. A inclusão, nesta categoria, das apresentações de danças locais, das festas dançantes, das vendas de comida regional, e até mesmo as vezes da batalha dos botos sugeriu inicialmente que o “folclórico” vinha simplesmente se intercalar entre o “religioso” e o “profano”, consolidando um sistema tripartite ainda bem ordenado: “religioso” se aplicaria ao rito, “folclórico” a todas as atividades lúdicas, e “profano” aos cantores exteriores. Tal interpretação se revelou contudo inadequada, pois se as associações do rito com o “religioso” e dos shows com o “profano” são sistemáticas e exclusivas de qualquer outra combinação, os outros elementos do complexo festivo recebiam eventualmente dois qualificativos, acrescentando ao de “religioso” ou de “profano” o de “folclórico”.

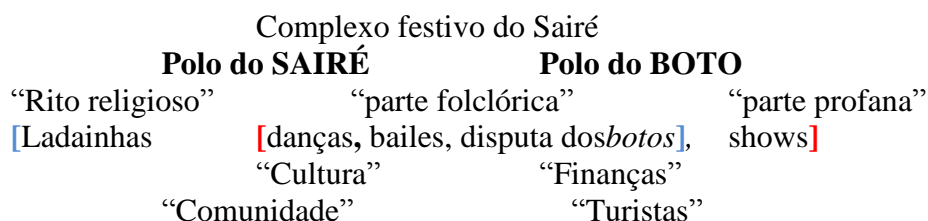
Mas as entrevistas não se contentam de apontar para um fenômeno de encaixe e sobreposição entre as categorias. Também chamam atenção sobre o fato que o cursor entre



elas é suscetível de ser movido de um lado ou do outro, modificando assim os seus contornos. Esta flexibilidade classificatória se reflete nas leituras divergentes que os moradores fazem tanto “do que é sairé” quanto “do que é boto”. Se muitos deles, adotando uma definição restrita, associam o primeiro termo ao único “rito”, outros, em número quase igual, defendem uma compreensão mais ampla do sairé formado então do rito “religioso” e da parte “folclórica”. Da mesma forma, o “boto” admite duas descrições: muitos consideram que a palavra designa apenas a disputa entre o Tucuxi e o Cor de rosa, mas outros tanto pensam que ela contempla tanto este espetáculo quanto os diversos shows musicais.

Além de depararmos com categorias de geometria variável, devemos contar com diversas avaliações da articulação entre o “sairé” e o “boto”. Moradores na linha de Edilberto, professor e iniciador da disputa, salientam que “o boto é separado, e é de dentro” do sairé ao mesmo tempo. A declaração deixa de parecer paradoxal ao considerarmos as definições *stricto sensu* e *largo sensu* do termo sairé: o “boto” é obviamente diferente do sairé enquanto rito religioso, mas, indiscutivelmente, ele também é parte dele se a palavra for entendida como se referindo à totalidade do complexo festivo. Afinal de conta, ao dizer que o “boto” é ao mesmo tempo “de dentro” e “de fora” do Sairé, estes locutores sugerem não só que ambos se encontram num pé de igualdade, mas sobretudo que o primeiro é mais “forte” do que o segundo, pois tem capacidade de autonomização. Com ponto de vista totalmente diferente, outros habitantes reconhecem a sobreposição, mas entendem que se trata na verdade de uma “confusão”. Aderindo a definições restritas do Sairé “religioso” e do boto “profano”, explicam o fato pelas transformações sofridas pela festa, ou seja, pela sua história: “o boto é a inserção de uma parte folclórica” (seu Zé Alberto, aposentado). Para estas pessoas, o boto é uma “brincadeira” do Sairé que se tornou de certa forma excrescência perturbadora. Reencontramos a ideia de autonomização, mas, desta vez, é negativamente conotada<sup>18</sup>.

Esta variedade de arranjos, agregações e opiniões incita a considerar o “sairé” e o “boto” nem tanto como objetos previamente delimitados e estanques (o “rito” e a “disputa”), mas como polos (do “religioso” e do “profano”) a partir dos quais um e outro tentam aparecer como tais. Em outros termos, ao se definir como “rito”, o Sairé busca simbolizar o “religioso”, bem como o “boto”, pelo viés da “disputa”, procura encarnar o melhor do “profano”. Deste ponto de vista, percebemos que lançar mão da categoria intermediária “folclórica” constitui um argumento discursivo para produzir limites entre os dois: tanto os zeladores do “rito” quanto os defensores da “disputa” qualificam assim as festas dançantes e as danças regionais no intuito de insistir na importância e abrangência do polo que eles apoiam. Esta categoria se revela, portanto, estratégica para a negociação dos contornos flutuantes das esferas de influência respectivas do “religioso” e do “profano”, o que o diagrama abaixo pretende restituir com os parênteses azuis indicando a amplitude possível do polo do Sairé e os vermelhos a do polo do boto.



A ambiguidade desta oposição se esclarece de uma comparação com a famosa dupla sagrado/profano. De forma instigante, o historiador Philippe Borgeaud (1994) chama atenção

<sup>18</sup>Observei uma preocupação análoga em separar o “religioso” e o “profano” no Estado do Amapá, onde os moradores de Mazagão Velho desenvolviam interpretações concorrentes sobre a relação da dança do Marabaixo com a festa do Divino Espírito Santo (BOYER 2008).

sobre a diferença entre *sacer*, o que pertence ao domínio dos deuses, e *sacrare*, o que fez objeto de uma consagração. No primeiro sentido, pré-cristão, escreve ele, a oposição entre *sacer* e *profanus* é análoga àquela que os Romanos estabelecem entre “público” e “privado”, entre o que é de dentro e o que é de fora (1994: 390). O segundo, cristão desta vez, privilegia um outro sentido correspondendo ao descompasso entre o expert e o ignorante, entre o iniciado e o não iniciado (id.: 391). Gostaria de sugerir que as atuais disputas entre os moradores de Alter do Chão refletem esta tensão entre uma concepção do “religioso” enquanto único domínio possível de ação e representação e uma outra onde ele é definido como monopólio de especialistas. A luta dos oponentes pode então ser interpretada como tentativa para impor, frente ao imperioso e eminente “religioso”, o “profano” como espaço autônomo, não mais limitado ao íntimo e ao acessório.

Uma última noção deve ser mencionada: a de cultura. A priori, os seus perímetro e uso parecem vir reforçar a definição do polo do Sairé como ao mesmo tempo “rito religioso” e “parte folclórica”. Pois está entendido que a quintessência da “cultura” é o “religioso”, uma ideia expressa por dona Tereza ao declarar que, em si mesmo, o religioso “já é cultura”. Percebemos então que o qualificativo age como um operador suplementar de repartição dos diversos elementos do complexo festivo entre as três grandes categorias mencionadas, mas com uma finalidade bem específica: a de regular a aproximação da esfera do “religioso” por princípio legítima. Por exemplo na seguinte afirmação, fica claro que a inclusão das “danças regionais” neste polo passa pela sua necessária qualificação enquanto “cultura”: “as apresentações que a gente tem, que a gente costuma dizer que são da cultura religiosa, que são daqui culturais, regionais” (Ângela, vendedora). Por contraste, nenhum morador pensaria em associar os shows “nacionais” com “cultura”.

A referência a estes termos, que conjugam a contiguidade e a oposição, favorece desta forma certas configurações discursivas, que visam claramente a excluir outras. Este confronto entre agenciamentos diferenciados se torna mais inteligível quando situado no contexto de disputas locais, entre duas facções de moradores que podemos definir num primeiro tempo da seguinte forma: por um lado, os protetores do sairé que afirmam trabalhar em prol da volta à “tradição”, e os defensores do boto, desejosos de “espectacularizar [lô] para favorecer o comércio” e “o desenvolvimento”. É desta nova oposição, correspondendo no diagrama acima às duas últimas linhas, que tratarei na agora, quando o sairé incarna a “cultura” pertencendo à “comunidade” e o boto é associado a mana econômica do turismo.

### **3. A corrupção do sairé pelo boto**

Como em muitos outros contextos, a crítica do boto é associada a um sentimento de perda que Gonçalves (2002) identifica na retórica do discurso patrimonial<sup>19</sup>. Os defensores do “rito”, que representam a maioria dos moradores da vila, consideram assim que o seu sucesso provocou uma degradação do complexo festivo: “Agora tudo é comprado” (dona Cipriana), “hoje as crianças não têm vez” (dona Virgília, professora), “em vez de dar, os mordomos, agora, têm gratificação da prefeitura” (Andreina, professora) “Não tem mais juiz. Só tem juiz para dizer que tem” (seu Maduro, cacique, proprietário de restaurante), “são personagens. Não bancam mais a festa” (Osmar, ministro da palavra). Relacionando o seu desafeto com o que visto como corrupção e decadência, muitos declaram que o prazer que tinham em participar da

---

<sup>19</sup> “Em suas narrativas, a perda pressupõe uma situação original ou primordial de integridade e continuidade, enquanto a história é concebida como um processo contínuo de destruição daquela situação” (GONÇALVES, 2002: 87-88, apud em CARVALHO 2016:248). Na sua comparação da França e da África do Oeste, Gaetana Ciarcia (2006) se refere também a um discurso sobre a perda contínua de substância, o que ele chama de “perda duradoura” (*perle durable*) que o Estado e as instituições internacionais se propõem precisamente de conter.

festa desapareceu. Enoque, pedreiro e secretario da associação indígena<sup>20</sup>, afirma assim que “o sairé antes do boto era mais gostoso”, acrescentando em seguida que agora “o sairé é triste. [Antes] era mais animado; era cultura, tradição”. Por sua vez, Pedro, proprietário de uma pousada, é ainda mais radical ao julgar que “o sairé deixou de existir”.

No entanto, avanço que as críticas não dizem exatamente respeito às modificações trazidas pelo boto. É de fato do conhecimento de todos que a “reativação” do sairé em 1973 foi um momento de grandes inovações: o cargo de saraipora, o Cruzador tupi, a valsa da ponta do lenço, etc. O que é realmente problemático para os moradores é o fato do boto não ter se contentado em ser uma entre muitas diversões do Sairé: “O boto tirou a cultura daqui. Existia muitas brincadeiras” (dona Virgília). A formulação chama atenção sobre uma concepção particular da “cultura” onde a sua vitalidade se avalia pela diversidade de suas expressões, ou seja, pelo número de “brincadeiras” das quais o público pode participar. Por isto, na hora da “retomada”, o rito, “religioso” pois comportando ladainhas, não hesitou em se adornar do “folclórico”<sup>21</sup> para realçar o evento.

Deste ponto de vista, a hipertrofia do boto, que foi ocupando cada vez mais tempo e espaço e representa agora o auge da animação da festa, se exerceu aos custos desta diversidade, e, portanto, ao detrimento do que hoje é percebido como “cultura”. O sairé, na sua dimensão de complexo festivo, aparece então como despossado dos divertimentos ocorrendo em torno o rito. Esta é a razão dele ser visto hoje reduzido a sua única parte religiosa, ou seja, às ladainhas: “O que existe do Sairé, é a parte religiosa. A parte profana sumiu: fogueira, pássaro. Agora só os idosos fazem marambiré, etc.” (seu Zé Alfredo, aposentado). Destas “brincadeiras” do passado, só sobrariam as danças apresentadas pelos mais velhos no espaço por excelência do boto, o sairódromo, ou seja, sob o seu controle. O processo da sua autonomização é desta forma concebido nos termos de uma colonização do espaço do Sairé.

A nova configuração se espelhou concretamente nas orientações adoptadas pela chapa que assumiu a coordenação do Sairé, privilegiando o “boto” ao “rito”. O fato dá razão a Carvalho quando escreve que as “complexas articulações não se fazem sem conflitos, rupturas, descartes e rearranjos, não só no plano expressivo da celebração, mas **também no das relações sociais**” (CARVALHO 2016: 252, grifos meus). Pois o que é antes de mais nada questionado é a marginalização das autoridades religiosas leigas que regiam o rito e os divertimentos pela chamada coordenação do Sairé.

Gostaria de sugerir que é provavelmente a partir deste momento em que o complexo festivo se encontra organizacionalmente dividido que a noção de “profano” volta a ser usada em Alter do Chão como divisor de águas. Com efeito, o termo não figura nas matérias jornalísticas consultadas por Figueira (2016) para a época da “reativação” do Sairé, o que deixa pensar que não estava mais em uso nos anos 1970<sup>22</sup>. Mas no final dos anos 1990, não se trata mais, como pretendiam anteriormente os padres, de preservar a ortodoxia das celebrações católicas, e sim de encontrar um nome para designar este polo que tentava se impor no cenário local a distância do “religioso”. Se é difícil saber se “profano” ressurgiu logo como categoria de acusação, ou se ganhou progressivamente esta característica, fato é que hoje tem uma forte carga negativa: “o sairé profano [i.e., o boto] está engolido a parte do sairé ritual [i.e., o rito]” (seu Enoque).

---

<sup>20</sup> Após ter sofrido “invasões” no final dos anos 1990, os moradores de Alter do Chão resolveram se assumir como índios borari e foram reconhecidos como tais pela Funai. Os trabalhos de demarcação, começados em 2003, ainda não foram concluídos. Duas propostas coexistem: uma pedindo uma TI incluindo a vila, outras somente os entornos para não prejudicar o turismo.

<sup>21</sup> Uma citação de Edilberto Ferreira, um dos iniciadores do boto, por Carvalho é um bom exemplo do que é lembrado como processo: “o folclore, ele não tinha, nós criamos em cima da festa do Sairé” (FERREIRA apud TENÓRIO, 2012:28-29, apud CARVALHO 2016: 248).

<sup>22</sup> Também não consta o de “cultura”, o que sugere que ainda não tinha entrado no léxico local. Em contrapartida, já estava em uso o termo “folclórico”.

O próprio nome da coordenação é objeto de ferozes críticas denunciando uma “utilização fraudulenta” da fama do “rito”: “é o boto utilizando o nome do Sairé” (Lalá, guia turística e militante indígena) ou “é o boto com apelido de Sairé” (Seu Pedro, dono de pousada). Os seus detratores argumentam que, devido a sua reputação, é o Sairé, e não o boto, que é susceptível de trazer muitos visitantes a Alter do Chão: “Sairé: o nome chama” (seu Pedro). Por isto, eles reclamam da coordenação querer o transformar numa “marca” para vender o evento profano do boto<sup>23</sup>, uma intenção que os dirigentes desta entidade assumem plenamente. Com efeito, Edilberto, o promotor da disputa, defende nos termos seguintes uma modificação da grafia do nome da festa, passando de Sairé para Çairé: “Çairé, é uma marca, um sinal de resistência, para mostrar que é de Alter do Chão. ‘Ç’ chama mais atenção dos pesquisadores e do resto”.

Pode ser que esta alteração tivesse eventualmente ajudado a confortar a posição de Alter do Chão no mercado do turismo, a estranheza da grafia sendo chamativa. No entanto, para a maioria dos visitantes, a palavra “sairé” não é associada ao “rito” e sim ao “boto”, como aliás admitem os seus críticos: “sairé é o outro nome do boto” (Osmar, ministro da eucaristia). Assim sendo, mais adequado seria dizer que é o espetáculo dos botos que traz hoje estrangeiros à vila e não a reputação do “rito”, seja ele na sua versão antiga ou dos anos 1970. Me parece então que a proposta da coordenação acima mencionada tinha sobretudo um objetivo local, visando a reforçar o movimento de emancipação do “religioso” enquanto polo da legitimidade. Contudo, este demonstrou ainda ter vitalidade, o que se manifestou pela onda de críticas por parte dos moradores, e o desinteresse dos “pesquisadores” ansiosos por “tradições” e “cultura”. Quanto aos aficionados da disputa, pouco importa finalmente o nome do evento enquanto ocorre.

A coordenação sofre também acusações de não estar ao serviço do “crescimento da comunidade” toda. Se, outrora, o desenvolvimento do complexo festivo permitiu a cada um de ganhar um “dinheirinho” a mais, seria hoje monopolizado por algumas pessoas: “Esqueceram o lado religioso. É só um grupo que se beneficia” (seu Enoque), sugerindo uma relação quase mecânica entre religioso e solidariedade. Para proteger a essência ameaçada do sairé - em outros termos, para reafirmar o religioso como garante da moralidade coletiva -, a maioria dos habitantes preconiza então de separar os dois eventos: « para se resgatar, teria que tirar o boto do sairé » (seu Enoque); « nove anos que se fala em separar o boto do Sairé » (seu Pedro). Falta esclarecer porque, se a oposição local ao boto é tão determinada e unânime, o projeto não foi levado para frente.

Uma das razões remete sem dúvida às dificuldades quotidianas que muitos enfrentam. Deste ponto de vista, a época da festa representa uma oportunidade de trabalho, com as vendinhas na praça que a coordenação atribui de graça aos sócios moradores da vila - mas sem proibir o arrendamento a terceiros. As barracas que ficam dentro da área do sairódromo, de mais rendimento, devem, por sua vez, ser alugadas. Devida a grande afluência de turistas, com um pico de frequência durante as três noites de shows, o momento da festa é percebido como um tempo de abundância para os habitantes, propiciando a muitos geração de renda mais alta do que podem esperar ganhar o resto do ano. Os indiscutíveis benefícios financeiros incitam portanto a suavizar as críticas.

Mas um outro motivo da atenuação da oposição ao boto é com certeza a sua expressão de valores estéticos compartilhados. De fato, apesar de reflexões muitas das vezes extremamente acerbadas, quase nenhum morador quer perder a disputa, pois acham ela “linda”, “muito bonita”, etc. Aliás, a fila para receber os ingressos dados aos habitantes pela coordenação é imensa, e a decepção bem grande quando a quantidade se revela insuficiente para atender a

---

<sup>23</sup> Este tipo de acusações não é novo. Já nos anos 1950, Galvão comentava que, em Itá, “o repasto público e o baile perdem a sua associação à novena e às rezas, transformando-se em **iniciativas comerciais** fora dos objetivos e do controle das irmandades” (1976 [1955] :139, grifos meus).

todos<sup>24</sup>. Na noite da apresentação, impressiona o vazio das ruas de Alter do Chão, e até da própria praça do sairé com suas barraquinhas quase desertas, enquanto as arquibancadas ficam lotadas de torcedores manifestando ruidosamente o seu entusiasmo ao descobrir as alegorias, coreografias e fantasias que o Tucuxi e o Cor de rosa prepararam o ano inteiro. Vale dizer que, se os moradores podem se tornar espectadores, é porque eles não são brincantes nas disputas: com exceção dos destaques, escolhidas nas famílias da vila, os componentes vêm todos de outros povoados e mesmo de Santarém<sup>25</sup>. A euforia dos locais recai quando chega a hora dos shows musicais, o momento voltando novamente a ser mais de “trabalho” do que de “curtição”. A inclusão da disputa na categoria “folclórico” deve muito a essa forte dimensão afetiva.

Ciente desta apreciação diferente dos dois principais elementos do polo profano, a coordenação articula a sua defesa a partir da batalha, alegando que ela é uma ilustração da vida local, ou seja, um espetáculo onde as pessoas podem se reconhecer. Nos elencos, são de fato imprescindíveis diversos itens lembrando a vila: o nome das figuras impostas evoca assim o religioso (“rainha do sairé”), a geografia (“rainha do Lago Verde”, o qual é situado frente a Alter do Chão), as atividades (“rainha do artesanato”), as lutas indígenas atuais (“cabocla borari”, “pajé”), as lendas (“boto homem”, “boto animal”). Os defensores da disputa se ariscam até as vezes a se prevalecer de uma relação mais direta com o polo do religioso: por exemplo, ao descrever a transformação do boto em homem, Edilberto conclui que “todo mito tem um pouco de religioso”. A coordenação se acha então fundamentada a argumentar que o “boto” não eclipsa o “rito”, nem quer se substituir a ele. Muito pelo contrário: retomando no sairódromo elementos das crenças e práticas nativas, ele contribuiria para a realidade ao brilho do Sairé na sua totalidade, ou seja, enquanto complexo festivo ao mesmo tempo “profano” e “religioso”. Acrescenta, além disto, que, ao permitir a cada um de melhorar as suas condições, a “disputa” corresponderia tanto quanto o “rito” ao que “é nosso”, isto é, ao “folclore”, à “tradição” e mesmo à “cultura” de Alter do Chão, uma qualificação, diga-se de passagem, já aceita por alguns dos seus adversários: “O boto passou a ser cultura a partir do festival” (Andrea, vendedora).

No entanto, se a ideia do pertencimento ao Sairé da disputa (ou pelo menos da sua possível aceitação por ele) é pouco objeto de discussão, um desacordo frontal se manifesta no que diz respeito aos “shows nacionais” que, por escapar às temáticas da indianidade e da produção local, são exclusivamente estampilhados como “profanos” e destinados aos turistas. Ora, a vontade da coordenação em não renunciar ao que constitui o cume da atividade comercial, faz com que, apesar das tentativas de aproximação do polo do religioso mediante estratégias discursivas recorrendo a noções menos disputadas, resistências e questionamentos sobre a sua legitimidade em liderar o Sairé persistam.

#### **4. O Sairé como “bem” da “comunidade”**

Cabe então se indagar sobre as razões desta persistência, sabendo que o argumento de um pronunciado sentimento religioso católico não é satisfatório. De fato, antigos moradores hoje convertidos às igrejas evangélicas se declaram também apegados ao “rito” do barracão, o que seus parentes ainda católicos explicam da seguinte maneira: “estas festas trabalham mais o lado cultural do que o lado religioso” (filho de dona Lusía). Em vista a esta associação recorrente entre “religioso” e “cultura”, gostaria de sugerir que a importância do “rito” se entende melhor considerando a convicção compartilhada que é lá que se concretiza a ideia de “comunidade”.

---

<sup>24</sup> Foram distribuídos somente 500 ingressos em 2014, enquanto os moradores esperavam pelo menos 1.000.

<sup>25</sup> Os ensaios com os 700 componentes são realizados em Santarém. Cada boto recebe uma verba da prefeitura e do Estado (300.000 reais em 2014) para pagar os artesões e os costureiros, vindo de Parintins, que constroem as alegorias e confeccionam as fantasias, além do dinheiro que conseguem junto a empresas.

A atribuição de tal papel à festa é perceptível nas narrativas sobre a sua “reativação” em 1973 cujo tom, a maior parte das vezes, têm os acentos de epopeia heroica. Resumindo o que foi apresentada na primeira parte deste artigo, podemos dizer que os moradores insistam sobre o fato que, com a liderança inspirada do coordenador da vila, eles “se organizaram sozinhos” (dona Crispiana, aposentada), “pesquisando com os antigos” (Osmar, ministro da eucaristia) e também “nos livros” (dona Tetê, aposentada) para “saber o certo e o errado” (dona Lusia, aposentada) e assim poder “mostrar essa brincadeira que sempre fizeram” (Pedro, dono de uma pousada). Percebe-se que a “retomada” do sairé é caracterizada como iniciativa própria e projeto coletivo, podendo, portanto, beneficiar a todos. Prestando atenção nos depoimentos, emerge entretanto uma versão mais complexa onde, da mesma forma que a festa se criou e depois desapareceu em razão de intervenções externas (os jesuítas e os franciscanos), a “reativação” se deu na interação com atores e programas exteriores à vila.

Para o período subsequente do fim dos anos 1990, as consequências de interferências deste tipo não sofrem discussões. Figueira (2016: 312) informa que o prefeito apoiou a chapa por jovens professores da rede municipal, contra a do conselho comunitária que coordenava a festa até então. Após esta eleição, a prefeitura passou a intervir na sua organização, sugerindo a construção da praça e a mudança de data, delimitando os espaços profano e religioso, atribuindo recursos aos dois botos e preconizando uma nova grafia da festa (*id.*: 312-316). Fica claro, portanto, que as feições do sairé se modificaram radicalmente a medida que o poder público formulava novas demandas, em troca do seu apoio.

Em contrapartida, a literatura é muito mais circunspecta na apreciação do impacto das interações com pessoas de fora para o período da “retomada” do Sairé, estimando que as autoridades se “restringiram” então a providenciar melhorias na infraestrutura para que o turismo se desenvolva, mas sem “interferir” na formada festa (FIGUEIRA 2016: 310). De fato, Alter do Chão foi o foco de muitas atenções por parte de instâncias de nível tão federal quanto estadual e municipal: “recursos e investimentos da SUDAM [Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia]” (Azevedo 2002: 5), visita do diretor da Embratur (Empresa Brasileira de Turismo) (FIGUEIRA (2011:7), do governador do Pará e do prefeito (Figueira 2016: 310)<sup>26</sup>. Ora, difícil pensar que as expectativas expressas por estas autoridades influentes na ocasião destes encontros não tiveram incidências, pelo menos indiretas, sobre as escolhas feitas pelos moradores a respeito da festa: a introdução de novas “brincadeiras para animar” o Sairé, e também interessar os primeiros turistas, é um exemplo disto. Além do que, é árduo determinar se o “café da manhã” que a prefeitura passou rapidamente a oferecer aos participantes, ou a madeira dada para edificar o barracão, deve ser avaliado como simples “ajuda” ou já “interferência”.

O que parece incontestável é que, forte da sua experiência com um outro conjunto de protagonistas exteriores na década anterior, as populações já tinham uma ideia precisa do que estava em jogo nestas interlocuções. Pelo que é possível reconstituir, o primeiro destes atores foi o MEB (Movimento de Educação de Base)<sup>27</sup> que organizou aulas radiofônicas

---

<sup>26</sup>Além destes órgãos, entrevistados mencionam a EMATER (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural) a SAGRI (Secretaria de Estado de Agricultura do Pará) e o INCRA. Se referem também a novos atores como a FETAGRI (Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Est do Pará) e a Fundação Esperança que foi iniciada em 1969 por um frei franciscano (BUCLET 2004: 392) e é lembrada pelos moradores por ter formado o primeiro “parceiro” da comunidade. A diversificação das interlocuções dos moradores da vila com atores exteriores ao longo das décadas se refletiu numa série de transformações. Os anos 1980 foram de consolidação das infraestruturas de Alter do Chão: telefone, subprefeitura, novo complexo escolar. Nesta década e na de 1990, numerosos projetos comunitários, cujo nenhum foi conclusivo, foram lançados por instituições oficiais e ONGs (criação de peixes, de coelhos, de galinhas, de abelhas, etc.).

<sup>27</sup>O MEB foi criado em 1961 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (<http://www.meb.org.br/quem-somos/> [acessado dia 01.09.2016]). Na Amazônia, teve atuação marcante na educação com a organização de aulas radiofônicas. Os moradores de Alter do Chão dizem que atuou, de diferentes maneiras, de 1964 até 1980.

voltadas para a alfabetização dos adultos na década de 1960, como bem se lembra Seu Domingos que foi monitor na época. Os moradores recordam também as “oficinas de corte e costura, cerâmica” (Dulce, aposentada) dispensadas pelas freiras e os incentivos para que o povoado se “organizasse” em entidades (clubes de mães, dos “boiadeiros, etc.)<sup>28</sup>. Progressivamente, o modelo de um “conselho comunitário” vai então se substituir a uma distribuição tripartite da autoridade (entre o *fiscal* que atribuía terras aos novos casais, o *delegado* que exercia uma justiça particular e o *tabelião* que registrava os óbitos e as nascenças, dizem os antigos habitantes).

Na esteira do MEB chegou a FASE (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional)<sup>29</sup>, um organismo que compartilhava com ele a priorização do “desenvolvimento comunitário”. De acordo com os moradores, a FASE deu “muito apoio” para “trazer cursos para o desenvolvimento da comunidade: corte de gado, citros, abacaxi, banana” (seu Domingos). Lembram também que demonstrou muito interesse para a “retomada” do Sairé, trazendo como prova disto o fato de uma “doutora” desta entidade ter aceitado o cargo de juíza da festa (dona Leocádia, esposa do falecido Argentino). A manifestação fez com que uma senhora antiga afirmou que “foi a FASE que levantou” o Sairé (Lusia, aposentada da borracha),

No final dos anos sessenta, um novo evento deu um impulso suplementar à consolidação da representação de Alter do Chão como “comunidade”: a organização pelo MEB da Feira da cultura popular, com o objetivo de “possibilitar ao homem do campo espaço para apresentar sua cultura, sua produção, além de, articular as comunidades rurais” (FIGUEIRA 2013: 10). Como dizem os moradores: “com a feira, [o Sairé] tomou rumo” (seu Pedro); “tinha a feira da cultura popular. Tinham americanos, faziam reuniões com a comunidade, incentivavam a buscar a cultura” (dona Maria José, aposentada). Foi, portanto, num contexto de forte incitação a mostrar a sua “cultura” que a comunidade resolveu “botar de novo o Sairé”. O momento é descrito por dona Lusia da seguinte maneira:

Quando foi em 73, apareceu esse negócio da cultura, nossa. Aí nós tivemos feira da cultura popular, nós tivemos as coisas todas assim, a nossa cultura da região. Como nós, aqui, não tínhamos outra coisa..., apresentar então..., então vamos renovar o sairé. Foi que a gente botou de novo o sairé pró limpo, e que está aí este negócio. Botamos o sairé pró limpo pró pessoal que era acostumado de fazer a direção do sairé, que tinha que ter um juiz, uma juíza, os mordomos, as mordomas, foliões, né, que são da música. Então eram os componentes que faziam o sairé. E aí a gente retornou ele com tudo [...] era da comunidade [...] porque em Santarém tinha uma [feira da ] cultura e tava botando pro limpo, apresentando. Se nós, não íamos para cidade apresentar a nossa cultura, então íamos boiar com a nossa daqui.

Minhas observações vão, portanto, ao encontro de Figueira quando escreve que a “**compreensão do Sairé como cultura** pode estar relacionada ao movimento da cultura popular organizado pelo MEB” (2013:10, grifos meus). Entretanto, é necessário salientar que a noção de “cultura”, hoje recorrente nas narrativas dos moradores e na literatura científica, era longe de ser evidente nos anos 1960, sendo associada a seu outro sentido de cultivo (aliás, a Feira da cultura popular foi provavelmente entendida tanto como mercado de produção agrícola quanto como amostra de expressões artísticas). As intervenções do MEB e da FASE foram aí decisivas para ajudar a sua conceptualização, não só como domínio diferenciado da vida social, mas também como marca própria de um grupo social determinado. Foi então que os moradores de Alter do Chão resolveram adotar o Sairé como signo distintivo e expressão de uma “cultura” própria de um povoado, reconhecida pelos outros e, por isto mesmo, merecendo visita, ornamentando a festa de diversas “brincadeiras” com o passar do tempo.

---

<sup>28</sup>Ferreira (2013: 10) encontrou também ocorrências da presença do MEB.

<sup>29</sup>A FASE, fundada em 1962 por um padre de origem norte-americana começou promovendo o “desenvolvimento comunitário” com finalidade de evangelização dos mais pobres” (BUCKET 2004:126).

Esta sua dimensão de símbolo da “comunidade” se tornou tão importante que, no seu livro, editado em 2008, o defensor da disputa Edilberto Ferreira tem o cuidado de inscrever a nova versão do Sairé, o Çairé97 que ele entende tratar como “produto capitalista”, “numa tradição de 300 anos” (2008:86). Qualquer perspectiva relativizando esta relação de identidade absoluta entre Alter do Chão e a festa é recebida com muita desconfiança. Assim, a publicação em 2014 do livro do padre Sidney Canto, que insiste na celebração do Sairé na Amazônia toda, chocou inicialmente bastante: “A informação é recente e as pessoas não aceitam. Para elas, o Sairé é daqui” (seu Pedro). No entanto, alguns moradores mostram agilidade para articular as duas versões da história: “não era só daqui. Mas só renovou aqui” (dona Tetê), “é daqui, mas não é genuíno. Alter do Chão pegou e faz muito bem” (seu Pedro). Nesta nova narrativa, a ausência de “genuinidade” da festana vila é compensada pela exclusividade presente. De certa forma, Alter do Chão se encontra colocado como o único lugar onde ainda pode se ver o passado, reafirmando assim o caráter singular do Sairé enquanto complexo festivo e bem da comunidade.

### **5. A patrimonialização do rito versus a “espectacularização” do boto**

Para a maioria dos autores, o Sairé aparece hoje como uma arena onde se travam diferentes disputas: entre a “comunidade” local e diversos atores exteriores, entre a facção apegada ao rito religioso e facção promovendo o espetáculo profano. No entanto, o primeiro eixo de conflito parece ser privilegiado como fator explicativo das últimas reconfigurações do complexo festivo, o que leva a reduzir às tensões internas a uma mera consequência das intervenções externas. Essa escolha, provavelmente ligada à dificuldade de se pensar o oxímoro da comunidade desunida, conforta a ideia de uma polarização entre o “rito” religioso que, por ser tido de pouco interesse para os poderes públicos e apesar das suas sucessivas reinterpretações, ainda seria portador de uma certa “autenticidade”, e o “boto” profano que, devido a injeção maciça de dinheiro, seria por sua vez uma expressão deturpada do sentimento festivo popular. Em suma, a “tradição” se oporia ao “consumo”. Contudo, pensar que esta dicotomia é um reflexo fidedigno da realidade não é satisfatório por razões de ordens diversos: a mobilização de categorias intermediárias para lhe dar consistência, a flexibilidade do sistema de classificação, a participação de diversas organizações também na hora da “retomada” do Sairé.

Não há dúvida que o tipo de relações com o exterior teve incidências sobre as sucessivas reorientações do complexo festivo. Também é certo afirmar que a capacidade de grupos de moradores a tecer alianças com diversas figuras de autoridade contribuiu a modificar os equilíbrios locais do poder. Além do que, fica claro que o “boto” e o “rito” se diferenciam pelas inflexões dos seus discursos respectivos. O primeiro insiste sobre a desmedida, as proezas técnicas, o tamanho do público, o reconhecimento pelas autoridades; o segundo sobre o valor da palavra transmitida pelos membros do grupo que iniciou a “reativação”, sobre a fidelidade ao passado, sobre a coesão comunitária.

No entanto, importante notar que a referência para avaliar as transformações do Sairé nunca é a celebração dos tempos coloniais, nem mesmo a comemoração da primeira metade do século XX, mas a festa tal qual foi “reativado” em 1973 pelos moradores, ou seja, já combinando “religioso”, “cultura” e “comércio”. A ênfase do discurso dos defensores do “rito” não é na reconstituição e na reprodução ao idêntico de uma prática multissecular, mas sim na recordação de uma gesta épica enquanto legado atestando da capacidade dos ascendentes diretos a ajudar ao “crescimento da comunidade” – o que também é o objetivo que o “boto” se fixou.

Ora, se a municipalidade é receptiva à crescente magnificência deste último, e a sua capacidade de atrair mais visitantes, outros atores exteriores se mostram sensíveis à segunda imagem do sairé, onde ele aparece como ameaçado e frágil. Assim, contam os moradores que,



ao encorajaros militantes indígenas da vilaem “resgatar” a suas “raízes” para “não perder a sua identidade”, o antropólogo da Funai encarregado do relatório de identificação dos Borari mencionou o Sairé, advertindo que a “parte profana podia engolir a parte religiosa”.O exemplo é representativo da irrupção no cenário local de um novo conjunto de atores institucionais dedicados à questão “cultural” no decorrer dos anos 2010. O momento o mais notável foi a solicitação de um Inventário de Referências Culturais (INRC-Sairé) no intuito de obter o seu reconhecimento como patrimônio cultural do Brasil (CARVALHO 2016: 238). Todavia, após a pesquisa realizada entre 2012 e 2014 por esta universitária, o inventário não pôde ser conclusivo por se esbarrar mais uma vez na armadilha do “religioso” versus “profano”. Se, como indica Carvalho, “as experiências [de recomposições] se tornaram constitutivas da festa do Sairé como expressão objetificada da cultura de Alter do Chão, a ponto de ensejar ações de patrimonialização (id: 239), não houve acordo entre os habitantes sobre o que significa exatamente Sairé: “a festa contemporânea com todos os seus elementos, incluindo os botos, ou apenas as tradições do barracão?” (id: 254).

O plural na expressão “ações de patrimonialização” é aqui essencial. Pois considerar o “boto” e o “rito” como projetos concorrentes visando a construir uma singularidade para a vila me parece ajudar a esclarecer, e a dissipar, a impressão de nó duro da oposição “religioso” versus “profano”. Apesar de adotar estratégias e contratar alianças diferentes, os promotores da disputa e os defensores do rito compartilham de fato a vontade de impor Alter do Chão como um local detentor de um evento sem igual. Em outros termos, não se diferenciam pelas suas finalidades.

O que ocorre, portanto, neste contexto dos anos 2010, é uma alteração no equilíbrio entre os dois polos que prevalecia desde quase quinze anos, o fiel da balança arriscando pesar mais na direção do “rito” do que do “boto”. Diversos indícios indicam com efeito que “religioso” se fortalece como referencial principal não só para a “cultura” e a “tradição, mas agora também para o “patrimônio”. O fato da coordenação ter iniciado o pedido do inventário atesta primeiramente que a entidade, identificada com o polo “profano”, tão somente não se desinteressa do “religioso” quanto quis tirar proveito da legitimidade que tinha junto ao IPHAN. Outro sinal foi o boto só ter voz no estudo como “bem associado”, e não como o elemento de todas as atenções. Por fim, junto ao pedido de patrimonialização do Sairé, vieram em 2013 dois projetos de cunho nitidamente “cultural”, e portanto mais dedicados ao “rito”: as gravações de um DVD sobre o complexo festivo e de um CD com as músicas do grupo Espanta Cão como forma de resgate das “brincadeiras”<sup>30</sup>, numa “parceria estabelecida entre o Iphan-PA e a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), por intermédio do Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia (PEPCA)”<sup>31, 32</sup>.

Nesta configuração onde o registro do patrimônio se institui como um novo enunciado de verdade, o discurso sobre a perda de autonomia e o enfraquecimento se tornam argumentos poderosos para reverter uma relação de força desfavorável. Interpretando o interesse das instituições como comprovação da excepcionalidade do “rito”, os seus defensores clamam hoje a sua dimensão de ícone do “patrimônio” local, como é por sua vez a matriz: “o patrimônio cultural é o Sairé e a Igreja de Nossa Senhora da Saúde” (seu Pedro). O “rito” deixa assim de ser o parente pobre para se tornar provavelmente o elemento o mais inteligível

---

<sup>30</sup> <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2015/09/dvd-do-saire-e-cd-do-espanta-cao-sera-lancado-sabado-em-alter-do-chao.html> [acessado dia 14.9.2016].

<sup>31</sup> <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3267/iphan-lanca-filme-etnografico-e-registro-musical-da-festa-do-saire-pa> [acessado dia 13.09.2016]

<sup>32</sup> Para a década anterior, os moradores lembram de outras iniciativas “culturais”, como uma reportagem sobre as danças “regionais” que teria passado no canal do SBT em 1993. Se não foi possível verificar a informação, o SBT consagrou várias matérias ao sairé a partir do fim dos anos 2000.

dos novos atores. Sem se atrever a prever futuros desdobramentos, fato é que o “boto” não está mais em posição de absoluta dominação.

Do ponto de vista de todos os moradores, a riqueza das expressões culturais é a entender literalmente. O eventual sucesso dos seus esforços para obter o reconhecimento de um “bem” pelas autoridades, seja ele valorizado com a etiqueta “turístico” ou com a de “tradicional”, significa de fato a conversão de “uma fonte de valores em recurso” (CIARCIA, 2006). Pois de modo muito concreto, os candidatos ao inventário, bem como os seus rivais da “disputa” esperam recaídas econômicas (desenvolvimento do turismo, transformação do artesanato em produto de consumo, organização de espetáculos).

### ***Para concluir***

#### ***Representação de si e representação para si: uma convergência ambivalente***

De modo geral, pode-se dizer que os defensores do rito usam as categorias “religioso” e “folclórico” para delimitar um bloco de “boas” práticas (i.e., associadas à “tradição” e à “cultura”) frente a um “profano” que arriscaria devorá-las. Para conter perdas múltiplas (de controle, de autenticidade e de moralidade), defendem a separação do boto e do Sairé. De modo diferente, os promotores da disputa sustentam que o “profano” é um aspecto complementar do “religioso” e do “folclórico”, e que, juntos, contribuem a dar visibilidade à vila e trabalho aos moradores.

Vimos, no entanto, que após ter elogiado o Sairé religioso e condenado o boto profano, a maior parte dos protetores da “tradição” não esconde gostar da disputa tanto quanto os seus torcedores. A compreensão deste paradoxo implica considerar um movimento geral de promoção da “cultura amazônica” que tomou rumo nos anos 1980. Não se tratava mais, como nos anos 1960 e 1970, de construir a representação de uma “cultura popular” em termos de práticas características de populações até então ignoradas dos poderes públicos, e eventualmente conseguir então algum retorno financeiro. Nos anos 1980, o econômico tinha a primazia sobre o político e o objetivo principal era facilitar o desenvolvimento através do turismo. A atuação de uma entidade de caráter privada sem fins lucrativa, o SECS (Serviço Social de comércio), abriu o caminho da produção de uma “cultura” agora não somente padronizada, mas também industrializada. O exemplo mais ilustrativo deste fenômeno é a coreografia no clipe de *Tic Tic Tac / Bate Forte O Tambor*<sup>33</sup>, título principal da banda Carrapicho, que, com os seus dançarinos fantasiados de índios, fez um enorme sucesso regional.

Com a disputa entre os botos, Alter do Chão se inscreve nesta linha do hiper-regionalismo. Mas nesta sua apresentação da figura de um índio genérico, cumulando os atributos da selvageria (por exemplo a postura ameaçadora e as pinturas do pajé), a teatralização tece também alguns fios com a situação local que favorecem a identificação dos moradores: “nheengatu”, “borari” não faltam assim ser associados com “autenticidade” pelo locutor. É desta forma que um modelo global se encontra ao mesmo tempo alimentado pelo local e apropriado como representação de si mesmo. O que incomoda os habitantes não é portanto uma folclorização excessiva, mas o fato de encontrar dificuldade em “curtir” este espetáculo de si, o comércio com os “turistas” prosperando claramente ao detrimento das trocas internas.

Neste contexto, as críticas visam a deturpação da finalidade inicial da disputa, que foi também a do Sairé de 1973, e não a sua forma nem o seu teor. Aliás, a vila conta com novas propostas de encenação de si, que incluem ofertas de consumo turístico, sejam elas eventos chamados “culturais” ou festejos “religiosos”. Entre os primeiros, vale citar o festival borari, organizado há vinte anos com mais ou menos regularidade, que na sua evocação do “ritual”, alterna discursos das autoridades municipais com composições apelando novamente ao feroz

---

<sup>33</sup><https://www.youtube.com/watch?v=viV8HbNM8Cw> [acessado no 22.09.2016].

pajé com as crianças da “aldeia”. Entre os segundos, pode-se mencionar a festado Divino Espírito Santoreativadaem 2015 pelo ministro da eucaristia, e figura indispensável do Sairé,após 50 anos de interrupçãoem colaboração com dois povoados próximos de Alter do Chão.

Ora fica evidente que nos dois casos, o Sairé enquanto “rito religioso” permanece como o ponto de referência parasimbolizar o consenso e a coesão: o festival borari se reivindica aliás como um “ramo” dele,bem como a festa do Divino pretende “resgatar” o seu espírito inicial, i.e., dos anos 1970.Além disto, os dois incluem ou incluíram uma procissão fluvial que ainda é a sua marca. A importância do modelo não se dá necessariamente em oposição ao desenvolvimento do turismo. O fato, evidente para o festival borari, é também notável para a festa do Divino. Pois se o seu promotor afirma querer se demarcar das outras festividades ao receber pouca ajuda da prefeitura e nenhumade patrocinadores, a participaçãoà comemoraçãoda direção do Sairé atual (cujas posições desenvolvimentistas são conhecidas),a presença do secretário municipal da cultura e asugestão de um outro nome mais evocativo do “rito” (*as bandeiras do Sairé*) abrem o caminho para mais uma tentativa de criar uma convergência entre a “cultura” e o “comercio”. O Sairé versão 1973 fica, em último instancia, o padrão de qualquer tentativa de patrimonialização, o que institui uma tensão constitutiva na criação de novas propostas.

### Referências bibliográficas

AZEVEDO, Luíndia. Çairé (PA), Espaço e reinterpretação pela mídia, INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Salvador/BA, 1 a 5 setembro de 2002.

BORGEAUD, Philippe. «le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept ‘opérateur’ en histoire des religions », Revue de l’histoire des religions, 211/4, p. 387-418, 1994.

BOYER, Véronique. "Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá", Religião e Sociedade, 28/2, p. 11-29, 2008.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil.Festas religiosas e populares na Amazônia, VIII congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra,16-18 setembro de 2004.

- Festas religiosas e populares na Amazônia: cultura popular, patrimônio imaterial e cidades, Coimbra: Oficina do CES (centro de Estudos Sociais), n° 288, 2007.

- Manaus, Macapá e Alter do chão: imaginário, cultura popular e alguns “devaneios” sobre festas na Amazônia, 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, 2008.

BUCLET, Benjamin. Le marché international de la solidarité : les Organisations Non Gouvernementales en Amazonie Brésilienne, 2004, Tese (Doutorado em pesquisas comparativas sobre o desenvolvimento), EHESS, Paris.

CANTO, Sidney Augusto.Alter do Chão e Sairé: contribuição para a história,Santarém: PAEd. e Artesanato Gráfica Tiagão, 2014.

CARVALHO, LucianaGonçalves de. « Tradições devotas, lúdicas inovações:o sairé em múltiplas versões’, Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, 06/01, p. 237-259, abril de 2016.

CIARCIA, Gaetano. La perte durable, Une étude comparative sur la notion de « patrimoine immatériel», Cahiers du Lahic n°1, LAHIC/Mission à l’ethnologie, 2006.

FARR-WHARTON, Ben, DICK, Thomas, RUIZ-GUTIÉRREZ, Jaime, GUILLAUMON, Siegrid, CASADO, Tania et al. Giving Voice To Cultural Enterprises From The Global South, The 12th International Conference on Arts and Cultural Management, 2013. Available at: [http://works.bepress.com/knomadic\\_dsta/32/](http://works.bepress.com/knomadic_dsta/32/)

FERREIRA, Edilberto. O berço do Çairé, Santarém: Edição do Autor/Valer. 2008.

- FIGUEIRA, Cláudia Laurido. Sairé, manifestação cultural reinventada – 1974 a 1996, Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH), São Paulo, julho de 2011.
- Festa do Sairé em Alter do Chão (PA): memória e resistência (período 1943 a 1973), XXVII Simpósio Nacional de História, ANPUH, Natal, 2013.
  - “O Divino Espírito Santo: vivência de uma religiosidade popular na festa do Sairé em Alter do Chão (PA) – 1973”, Revista Estudos Amazônicos, 10/1, p. 1-34, 2014.
  - Memória e cultura: sairé, espaço de poder e conflitos – 1996 a 2004, Revista Margens Interdisciplinar, p. 307-320, 2016.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas, São Paulo: Companhia editora Nacional, 1976 [1955].
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; MinC-Iphan, 2002.
- “Os limites do patrimônio”, In: Manuel Ferreira Lima Filho, Cornelia Eckert, Jane Felipe Beltrão (Orgs). Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007. p.239. 248.
- MAUÉS, Heraldo. Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, história, identidade, Belém: Editora Cejup, 1999.
- PEREIRA, Nunes. O Sairé e o marabaixo, Recife: FUNDAJ/ Massangana, 1989 [1951]
- ROS-TONEN, Mirjam A. F., WERNECK, Anna Flora. « Small-scale Tourism Development in Brazilian Amazonia: The Creation of a ‘Tourist Bubble’ », European Review of Latin American and Caribbean Studies, 86, p. 59-79, abril de 2009.
- SANTOS LIMA, Nair. A travessia do sairé - estudos para o desenvolvimento de um olhar ecossistêmico e semiótico da comunicação. 2013. Tese (doutorado em ciências humanas e letras), Universidade Federal de Manaus -AM.
- WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Nacional, 1977.