

FESTAS, FESTAS DE SANTO: RITUAIS AMAZÔNICOS

Luiza Elayne Azevedo Luíndia
Doutoranda do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos- NAEA-/ Universidade Federal do Pará-
U.F.P.A. -
luindia@uol.com.br

RESUMO

Este artigo tem como objetivo realizar um estudo das festas e festas de santos na Amazônia sob vários momentos: ritual, sagrado, relacional e comunitário e instrumento de reprodução de padrões vigentes, no sentido de manter significações no cotidiano e na vida social presente. Destaca que mesmo nas sociedades indígenas a festa de santo deve ser observada como fenômeno social que descortina o imaginário da Amazônia através de uma *'invenção do cotidiano'*. É através dessa *'caça não-autorizada'* que o cotidiano é reinventado; e reapropriado pelos usuários-festeiros dentro do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-culturais, é que surgem as características dos rituais e das festas amazônicas. Conclui que a ritualização, o jogo, o estar-junto da comunidade compõem elementos essenciais das festas-rituais amazônicas dentro das mais variadas relações sócio-econômicas.

PALAVRAS-CHAVE: festas, festas de santos, rituais amazônicos

Introdução

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

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

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

Para Turner, *communitas* vai demonstrar a posição da festa de santo, assim como de outras manifestações culturais representantes do folclore e da cultura popular, na estrutura da sociedade Amazônica, e da própria sociedade ocidental como um todo, incluindo-se, aí o meio urbano. O ritual intensifica o sentido de mudança, de transgressão e inversão de ordem e normas pré-estabelecidas.

Nas tribos que possuem ritos de passagem, há uma série de posições no rito que mostram a situação de liminaridade de determinados indivíduos ou grupos. Essa situação ocorre quando existem pessoas que escapam à rede de classificações que as colocam em um Estado ou posição no campo social. O fato da *communitas* manifestar-se no seio da estrutura, não implica o desaparecimento total da estrutura. A *communitas* aparece onde não existe estrutura social, onde as pessoas não estão mais lado a lado, mas sim umas com as outras. É o “*estar-junto à toa*” de Maffesoli (1994:112) que tem sua importância nas coletividade dos momentos específicos das festas, ações comuns através dos quais uma sociedade vai fortalecer o “*sentimento de si mesma*”. Sob esse enfoque, *communitas* ultrapassa o aspecto utilitarista e funcionalista dominante no economismo que nos cerca.

Nesse sentido, Halbwachs (citado por Maffesoli) analisa a permanência do grupo, que é algo mais do que uma reunião de indivíduos. A permanência do grupo traduz-se em comunidade de idéias, preocupações impessoais, estabilidade da estrutura que supera as particularidades dos indivíduos. A partir daí encontramos algumas características essenciais do grupo que se fundamenta, antes tudo, no sentido partilhado. O estar-junto é um dado fundamental, pois ele consiste numa espontaneidade vital que assegura a uma cultura sua força e sua solidez específicas. Em seguida essa fase de espontaneidade pode se artificializar, quer dizer se civilizar e produzir obras políticas, econômicas e artísticas.

A comunidade existe onde a comunidade acontece, onde os laços de relações sociais apresentam as características de espontaneidade. Entretanto, ela precisa de uma relação com a estrutura como que numa interdependência, pois uma depende da outra para existir. Nas sociedades, encontramos mais ou menos indícios de *communitas* dependendo de sua organização e relacionamento com o mundo natural. A festa, e mais precisamente as festas de santos e rituais indígenas na Amazônia representam um momento de comunhão, com particularidades que alternam períodos de *communitas* e estrutura nas festas, e que turvam sua interpretação como momento de reprodução ou transformação de valores.

Jogos x Festas

Duvignaud (1983) reforça a perspectiva de ruptura de Turner. Para ambos não se pode confundir a festa com o jogo, porque a diferença básica, conforme Duvignaud é que no jogo há emprego de regras e códigos. A festa destrói toda regulamentação, sem transgredí-la,

simplesmente porque a transgressão descarta o desvario e o deboche a que, geralmente, as conjecturas reduzem a festa. A festa não se reduz ao comportamento coletivo, seja ele grandioso ou sublimado. A intensidade do jogo não atinge um paroxismo social, porque no jogo a sociedade revela a si mesma e suas exatas possibilidades, além de operar de acordo com disponibilidades limitadas, enquanto que na *festa a sociedade supera-se e escapa à própria circunscrição*.

No entender de Ozouf (1986), o movimento é na verdade a transformação da festa em várias faces, a que comemora a ruptura e as revoluções e a manifestação que é incorporado ao sagrado e às regulamentações.

Huizinga (1990) discorda de Duvignaud e Turner, e afirma haver entre o jogo e a festa estreitas relações; que em ambos predomina a alegria, mesmo que também a festa possa ser séria; são limitados no tempo e no espaço; e neles pode-se encontrar um combinação de regras estritas com liberdade. Enfatiza, Huizinga: “*a festa e o jogo têm em comum suas características principais e o modo mais íntimo de união entre o jogo e a festa parece poder encontrar-se na dança*”. Reforça, ainda, Huizinga sobre a seriedade do jogo, quando diz que há uma entrega absoluta dos participantes na atividade que realizam durante o jogo, a ponto de ser aquela a única realidade existente para eles.

Dentro dessa última ótica, pode-se dizer que a festa é um momento não-formal, não-ordinário e representador da anti-estrutura ao reinventar o cotidiano. As festas amazônicas, inclusive a festa de santo, mesmo nas sociedades indígenas deve ser observada como fenômeno social que descortina o imaginário da Amazônia através de uma “*invenção do cotidiano*”, categoria utilizada por Certeau (1999:30), que insere o homem caboclo numa grandeza ultrapassadora da natureza que o circunda. É através dessa “*caça não-autorizada*” (op.cit.:39) que o cotidiano é reinventado, isto é, a utilização através dos usuários-festeiros das mil maneiras para se reapropriarem do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-culturais, é que surgem as características dos rituais e das festas amazônicas. Dentro das representações cotidianas transportadas para os momentos festivos encontramos o reforço das categorias não-formais e não cotidianas das festas.

Ritos e procissão

A festa também é pensada, num sentido oposto, como rito que controla e disciplina, principalmente a festa religiosa caracterizada pela procissão, pois para Del Priore (1994) ela seria

um “*rito processional com uma função tranqüilizante e protetora*” e, portanto, momento de ordenamento.

A característica de controle da festa e do ritual está presente nas análises de Duvignaud quando identifica o *caráter ideológico* das mesmas a partir da Revolução Francesa que é adotada sob a visão da impossibilidade de a festa representar, hoje, um momento espontâneo. A festa deve ter um consenso –espaço homogeneizado- e sem a busca da identidade para a revolução implicados em vários símbolos que deveriam ser introjetados pelo “povo”. Indaga, Duvignaud, como pode haver festas espontâneas e caracterizadoras do espírito da comunidade em sociedades complexas onde as relações são mediadas pelo político, religioso e econômico?

Nesse momento percebemos a necessidade de uma explicação mais detalhada sobre as categorias de *communitas* na perspectiva de Turner: 1. *Existencial*: caracterizada pela espontaneidade, posto, que mesma inserida na estrutura, encontra-se quase independente, devendo necessariamente transformar-se em estrutura pela repetição e organização paulatina; 2. *Normativa*: seria a espontaneidade organizada em um sistema social, duradouro, com mobilização de recursos e organização intrínseca; 3. *Ideológica*: em que a espontaneidade do primeiro tipo acaba por se tornar um objetivo para a própria sociedade, algo a ver com uma utopia de vida, calcado na absoluta igualdade, ausência de propriedades, apesar de estrutura normativa.

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

Já Ortiz (1980) identifica os pólos em articulação com o poder, o poder da igreja e o da comunidade e no poder da atividade econômica do turismo. Esse movimento recupera as discussões de Gramsci (1968), quando coloca uma estrutura de poder interferente bastante solidificada, em que expressões culturais da festa, vistas como fatos sociais, compostas de expressões que lhe dão corpo, como as ladainhas, as missas, as romarias, as bençãos, a relação homem-santo. Além de não menos importantes como as manifestações dos grupos dos bois-bumbás, carimbós, cordões de pássaros.

As festas de Santo em áreas indígenas

Para Oliveira (1995) as “festas de santo” têm sido incorporadas à cosmologia indígena, em destaque para a região do Alto Rio Negro. Devido à sua frequência e ao número de participantes, estas festas se inscrevem num espaço da modernidade regional, opondo-se aos rituais “tradicionais” e constitutivos de um universo simbólico Tukano, Aruak e Maku, a uma cosmovisão cristã, orientadora de tendências padronizantes nas expressões de religiosidade da região. As festas de santo, assim chamadas por se realizarem, no calendário católico, nos dias consagrados aos santos, compreendem em seu desenvolvimento uma bricolagem de pequenos ritos profanos, ritos de oferenda, como o Dabacuri (festa realizada em ocasiões especiais, como na celebração de nascimentos, união de casais e visitas pacíficas de grupos esperados, são oferecidos frutas, raízes comestíveis e danças) e a sacralização do santo homenageado. As festas de santos inicia-se com diversas fases, destacando-se:

1. levantar de mastros decorados;
2. santos no altar;
3. carregar o santo;
4. derrubar o santo;
5. bebidas e comidas;
6. músicas;
7. procissão.

Esses momentos compõem, em sua maioria, as festas de santos. A festa tem seu início com o levantar do mastro; antes dos mastros serem levantados, o santo estava na casa de um festeiro e logo é trazido para um altar decorado com papéis coloridos, bandeirolas, flores, dentre outros. A procissão pode preceder ou finalizar a festa, sua ordem obedece às seguintes regras: os prefeitos ou os homens que seguram o santo, o tocador de tambor que anuncia a passagem do santo e dos prefeitos, mais dois que carregam a bandeira e os mordomos¹ que carregam as velas do santo. Atrás desse corpo segue o restante dos festeiros até o local onde o santo ficará alojado, no altar comunitário. Durante a festa, cada noite um dos prefeitos deve servir comida e bebida a

todos os festeiros e animar a festa. A festa termina quando os mastros são derrubados, após a chamada em voz alta de cada prefeito, tocador de tambor, mordomo e festeiros que participaram efetivamente na organização do ritual. A pessoa chamada publicamente deve sair da multidão e apresentar-se com um golpe de machado ou terçado em um dos mastros. A medida que os golpes vão sendo dados, os mastros começam a enfraquecer até sua queda final. À queda do mastro, milhares de pessoas disputam as frutas, as flores, as oferendas. Então o santo sai do altar, acompanhado pelas bandeiras, ao som do tambor, circula os mastros derrubados e vazios, e segue em procissão para a casa onde o novo prefeito o abrigará até a próxima festa.

Para realizar as festas de santos são necessários várias encarregados, pessoas que cuidam da execução, da repetição, enfim de “fazerem valer a memória/tradição”. Eis os encarregados e seus deveres/ contribuições:

1. Presidentes- salvo as distinções geográficas e culturais, são na maior parte das vezes responsáveis pela coordenação geral da festa, inclusive de todos os fatos ligados a ela como organização, implementação e divulgação. Segundo Brandão (1978: 270) trafegam pelo lado sagrado e profano da mesma, tendo livre acesso aos dois lados;
2. Tocador de instrumentos: sua função, em complementação à banda de música, é destacar os sons de instrumentos que prestam homenagem ao santo. Na festa do Divino Espírito Santo, em Goiás, aparece a figura do tocador de tambor;
3. Carregador de bandeira ou estandarte: responsável pelo símbolo mais valioso; em algumas festas, é sempre um morador respeitado pela comunidade;
4. Mordomos: função mais simbólica do que efetiva. São sorteados entre as pessoas mais importantes da cidade. Conforme Smith (1981), os mordomos são o principal modelo pelo qual os camponeses das regiões indígenas da América Latina organizam sua vida ritual, juntamente com o patrocínio das festas.
5. Festeiros: as pessoas que ajudam na organização da festa; são os “brincantes”.

Representações, símbolos e identidade

Outras características são igualmente importantes e representam o aspecto de movimento de festas, que traz a reprodução de representações, de símbolos que ajudam a manter a identidade (e são por elas mantidos) e a coesão social do cotidiano, pois é na festa que aparecem os

elementos constitutivos explícitos da identidade das festas de santos e rituais amazônicos. Gramsci (1968:20-1) observa que a cultura popular tem a capacidade de, em seus vários níveis, unificar indivíduos, obtendo assim, uma unicidade cultural-social, uma vez que todo ato histórico deve ser realizado pelo homem coletivo. Nesses termos, a produção cultural dos setores populares configura-se como uma produção coletiva, nascida e desenvolvida dentro de uma vida grupal. Grupal no sentido de uma vivência coletiva no decorrer da produção das suas manifestações culturais, de tal forma que podem ser claramente identificados fortes laços de solidariedade entre as pessoas envolvidas.

Enquanto produção de um grupo unificado a nível material e simbólico, as manifestações da cultura popular têm uma organização interna, em termos de papéis e funções definidas no interior do grupo, de rituais, símbolos e de momentos de um processo. Há dentro do caráter informal de funcionamento das festas, um esquema organizativo que acompanha o ciclo da brincadeira, desde os preparos (escolha dos encarregados) até a apresentação (locais determinados). A irmandade dos membros dos grupos sublinha a força do processo de identificação que possibilita o **devotamento**, graças ao qual se reforça aquilo que é comum a todas as festas: a comunhão.

A estrutura informal de funcionamento das festas de santos traduziu-se na necessidade de transmissão cultural, onde as manifestações assumiram um caráter de compromisso, de responsabilidade social. Essa transmissão para os mais novos e outras gerações expressou uma **vontade histórica** de manutenção da tradição e de sua sobrevivência. Na cultura popular a transmissão se dá pela relação boca a boca. A oralidade é um processo muito presente e peculiar dentro dessa passagem de histórias, crenças, tradições, símbolos de gerações para gerações. Destaque especial a esses mecanismos de memória/narração foi dado por Ecléa Bosi (1979:5-49), que considera a narração *uma forma artesanal de comunicação*, que não está confinada nos livros e onde o narrador tira o que narra de própria experiência e a transforma em experiência dos que os escutam. Nessa transmutação há uma evocação dos elementos do passado, e os mesmos se tornam uma fonte do presente, pois neles aquilo que é lembrado serve como fundamento para novas vivências. Conclui, ainda: “... *uma atmosfera sagrada circunda o narrador.*” (ibid.:49)

A tradição se refere à transmissão de conteúdos culturais, de uma geração a outra, do mesmo grupo de população. Operando, essencialmente em termos de tempo, a tradição tem na oralidade (memória/narração) um importante referencial para análise das festas como

manifestação cultural que se mantém e se reproduz nos movimentos de tradição, de modernidade e de pós-modernidade. Comunidade e memória se entrelaçam. A cada vez que a memória coletiva for requerida, esta funcionará como um alimento na renovação das forças sociais. O conceito de memória coletiva torna-se fundamental para a análise antropológica, portanto, as trocas se fazem em detrimento do grupo que busca implantar através, dos fenômenos de aculturação ou neoculturação, suas recriações e renovações. A lembrança só é possível porque o grupo existe.

A memória coletiva é um instrumento revelador para as intenções e experiências individuais. É uma esfera de comunicação, causa e efeito de uma comunidade. Ela abre espaço para a paixão, o afeto, a comunicação do ser/estar junto. Esse “*sentimento de pertencer*”, sentir-se parte de lugar, é enriquecido por Feuerstein (1994) que se traduz na releitura através da percepção, emoção e razão sobre o território. Advém da ação simbólica sobre o ser humano. Estimula a responsabilidade, estruturada com a reconsideração dos significados do lugar. Prescinde da reestruturação de valores, que consolida este sentimento de pertencer ao mundo, a uma nação, a um determinado território. É a necessidade vital de permanência no presente e no futuro do grupo, da “*tribo ou do tribalismo*”, de Maffesoli (1999, *passim*), onde o aspecto de *coesão* busca a partilha sentimental de valores, de lugares ou de idéias que estão, ao mesmo tempo, absolutamente circunscritos ao localismo, e que são encontrados, sob diversas modulações, em numerosas experiências sociais.

Essa partilha de valores, lugares e idéias reforça a importância da memória não no sentido de relicário ou depósito de lixo do passado, porque ela vive de crer nas possíveis ocasiões e esperá-las, vigilante, à espreita. As práticas cotidianas consistem em aproveitar a ocasião e fazer da memória o meio de transformar os lugares.

Entretanto, nem tudo corre de maneira linear, mesmo porque há um manejo, ainda que sutil, das autoridades em toda tradição popular. E dependendo do contexto político e social, o esquecimento acaba por se tornar no inimigo número 1 da memória coletiva. Ele espreita a evocação do passado, trabalhando no sentido de sua desagregação. Fragiliza, gradualmente, a solidariedade sedimentada entre as pessoas, contribuindo para o desaparecimento dos grupos. Uma maneira de evitar o esquecimento é fazer com que as lembranças continuem **vivas**, não somente na memória, mas também no **fazer coletivo das coisas cotidianas**. O esquecimento

decorre do desmembramento das pessoas que formam a irmandade e da falta de reinvenções que possibilitem o acompanhamento da produção e transmissão de formas simbólicas que se constitui num processo dinâmico.

As mudanças e as transmutações ocorrem durante *o uso, o processo de produção e transmissão da cultura*, uma vez que essas operações não se dão de maneira passiva, ou tão aleatória e acrítica, como alegam muitos estudiosos. Nessa visão, Thompson (op.cit.:139) explica: “*a recepção e apropriação de produtos culturais é um processo social complexo, que envolve uma atividade contínua de interpretação [grifo nosso] e assimilação [grifo nosso] do conteúdo significativo pelas características de um passado socialmente estruturado de indivíduos e grupos particulares.*”

Com efeito, reforça, Thompson (ibid: 24), as formas simbólicas adquirem “*acessibilidade ampliada*”, no tempo e no espaço. Elas se tornam “*acessíveis a um número bem mais amplo de possíveis receptores*”. Essa “*acessibilidade ampliada*” deu novos elementos numa espécie de neoculturação (onde há uma mistura de elementos antigos e novos que se fundem e se complementam) transformando as festas de santos. Aqui destacamos que a cultura não se traduz em imobilismo, em preservação estática, e sim num fator mutante e recriador.

Conclusões

A história tem demonstrado que as culturas têm um substrato capaz de fazê-las modificar e recriar as situações que se afiguram danosas a elas, sem contudo dar a idéia de terem sucumbido à dominação. Aqui, vale destacar a cultura amazônica como um todo que parte sempre de uma mistura de elementos, a começar pelas constituição étnica e cultural, baseada na mistura de brancos, negros e índios, sendo estes últimos os que prevalecem. Paes Loureiro (1995:27) chega a enfatizar a cultura amazônica como influenciada em primeira instância pela cultura cabocla, sendo evidente que esta é “*também produto de uma acumulação cultural que absorveu e se amalgamou com cultura dos nordestinos que, em épocas diversas, mas especialmente no período da borracha, migraram para a Amazônia*”.

No reino da natureza amazônica, para o caboclo, cada coisa é e não-é. As festas como o sairé, o carimbó, o Círio de Nazaré – todas do Pará, bem como o Boi Bumbá de Parintins, no

Amazonas são algumas das manifestações ritualizadas que compõem a vasta e diversa visualização poética da Amazônia. São exemplificações de uma história cultural na qual há uma impregnação poética, nestes casos cenicamente marcados, por sua qualidade de danças, de representações e de celebração. São verdadeiros encontros de uma unidade primeira, criação que se cria através do seu próprio criador, desde as origens e nas várias histórias culturais. As festas - rituais amazônicos ultrapassam a si mesmos como unidades temporais para religar o visível e o invisível, aquilo que está dentro e fora de um tempo, sempre buscando estabelecer laços comunitários, de identidade étnica e tradição dentro das mais variadas relações de poder.

Bibliografia

BOSI, Ecléa. **Cultura de Massa e cultura popular: leituras operárias**. 5.ed. Petropolis: Vozes, 1981. (Col. Meios de Comunicação Social, 6, série Pesquisa, 1).

BOURDIEU, Pierre (1989). O poder simbólico. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1978). O Divino, o Santo e a Senhora. Rio de Janeiro: Funarte.

CANCLINI, Nestor Garcia (1997). Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp.

_____ (1983). As culturas populares no capitalismo. São Paulo: Brasiliense.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano: artes do fazer**. 4.ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petropolis, RJ: Vozes, 1994.

- DEL PRIORE, Mary (1994). *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense.
- DUVIGNAUD, Jean (1983). *Festas e Civilizações*. Fortaleza: Ed.UFCE. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense.
- FEURSTEIN, Reuven. **Mediated Learning Experience**. Leelp. Ed. Freund, Tublising House Ltda, England, 1994.
- FIGUEIREDO, Sílvia Lima (1999). *Ecoturismo, festas e rituais na Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Trad. Fanny Whobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. (Col. Antologia Social).
- GRAMSCI, Antonio (1968). *Literatura e Vida Nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HUIZINGA, J. **Homo Ludens**. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional/Edusp, 1970.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes (1995). *Cultura Amazônica, uma poética do imaginário*. Belém: Cejup.
- MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos; o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 2.ed. Trad. Maria de Lurdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- MAYNARD ARAÚJO, Alceu. **Cultura Popular Brasileira**. São Paulo: Melhoramentos, 1973.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo (1995). *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesial*. Belém: Cejup.
- OLIVEIRA, Ana Gita (1995). *O Mundo Transformado: um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Ed. MPEG.
- ORTIZ, Renato (1994). *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 4ª ed.
- _____. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- OZOUF, Mona (1986). *La fête, sous la Révolution française*. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre (orgs.). *Faire de L'histoire III: nouveaux objets*. Paris: Gallimard.
- SODRÉ, Muniz. **O Mercado dos bens culturais; Estado e Cultura no Brasil**, In Sergio Miceli. São Paulo, Difel, 1994, p.138-140.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa.** Trad. Grupo de Estudos sobre Ideologia, Comunicação e representações sociais da pós-graduação do Instituto de Psicologia da PURCS. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia.** Trad. Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

SMITH, Waldemar (1981). El sistema de fiestas y el cambio economico. Mexico: Fondo de Cultura Económica .

TURNER, Victor (1974). O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura.** Rio e Janeiro. Paz e Terra. 1992.

Autorização de Reprodução de Texto

Luiza Elayne Azevedo Luíndia autoriza a reprodução do texto “ **Festas, Festas de Santos: Rituais Amazônicos**” junto ao Núcleo de Folkcomunicação, sob a coordenação do Prof. Dr. Sebastião Geraldo Breguez, no XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, a ser realizado no período de 03 a 07 de setembro de 2001, Campo Grande-MS,

Belém, 20 de maio de 2001.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação – Campo Grande /MS – setembro 2001

Luiza Elayne Azevedo Luíndia.